ORIZZONTI

a cura della Pontificia Facoltà
di Scienze dell'Educazione «Auxilium» di Roma

16.

a cura di PINA DEL CORE - ANA MARÍA PORTA

IDENTITÀ, CULTURA E VOCAZIONE
QUALE FUTURO PER LA FORMAZIONE IN EUROPA?

a cura di PINA DEL CORE - ANA MARÍA PORTA

IDENTITÀ, CULTURA E VOCAZIONE

Quale futuro per la formazione in Europa?

LAS - ROMA

A tutte le Formatrici d'Europa
con viva gratitudine

© 2002 by LAS - Libreria Ateneo Salesiano
Piazza dell'Ateneo Salesiano, 1 - 00139 ROMA
ISBN 88-213-0507-4

Elaborazione elettronica: LAS □ *Stampa:* Tip. Abilgraph - Via Pietro Ottoboni 11 - Roma

PRESENTAZIONE

Il presente volume vuole essere un contributo alla riflessione che, a partire dall'Esortazione Apostolica *Vita Consecrata*, intende mettere a fuoco un tema di grande attualità e urgenza per la formazione espresso nel trinomio inscindibile: *"identità, cultura e vocazione"*.

L'impegno di risposta alle sollecitazioni della Chiesa ha trovato eco e concretizzazione, durante questi anni, nei seminari di studio organizzati nelle diverse aree geografiche nelle quali operiamo, per accompagnare il cammino formativo di consolidamento dell'identità della Figlia di Maria Ausiliatrice, in stretta correlazione con le istanze socio-culturali proprie dei contesti in cui s'incarna il carisma salesiano.

Il presente volume raccoglie gli interventi più significativi e l'esito del confronto delle diverse esperienze formative, nel contesto della grande Europa. Il seminario di studio dal titolo *"Identità, Cultura e Vocazione. Quale futuro per la formazione in Europa?"* svoltosi a Roma, dal 31 ottobre al 6 novembre 2001, ha avuto un carattere internazionale non solo per la partecipazione di sorelle impegnate nel governo e nella formazione provenienti dai diversi contesti dell'Europa dell'est e dell'Europa dell'ovest, ma anche per la ricchezza interculturale degli stessi relatori e relatrici.

L'interrogativo da cui si è mossa la riflessione: *Quale futuro per la formazione in Europa?* rappresenta la sfida di fondo che ha accompagnato l'evento e ha permesso di evidenziare processi e percorsi di formazione più idonei e significativi per l'identità della Figlia di Maria Ausiliatrice che vive oggi, da educatrice, in un'Europa plurireligiosa e multiculturale. L'intento principale era quello di focalizzare meglio le linee del 'nuovo' progetto formativo dell'Istituto perché fosse aderente al contesto europeo, sempre più configurato nel suo interno come comunità di Popoli e, di fronte al mondo, come comunità socio-politica consapevole delle conseguenze e delle risonanze della propria identità e missione educativa.

L'incontro ha voluto essere un primo passo verso strade nuove di formazione a partire dall'impegno di conoscere sempre più profondamente i valori, i principi, e le norme che la cultura europea produce e che condizionano gli atteggiamenti, le opinioni, e i comportamenti, soprattutto dei giovani.

Ringrazio le Autrici e gli Autori che hanno offerto il loro apporto con competenza, espressione non solo di professionalità ma di un'autentica esperienza di Dio. Estendo il mio grazie anche a tutti coloro che, in diversi modi, hanno collaborato alla realizzazione del Seminario di studio e alla pubblicazione del volume.

Questo dono è offerto a tutti/e coloro che sono impegnati nel servizio di governo e animazione, alle formatrici e ai formatori d'Europa e a quanti hanno assunto come propria la preoccupazione ecclesiale espressa dai diversi Sinodi europei: *"Essere oggi speranza per l'Europa"*.

Roma, 24 maggio 2002

MATILDE NEVARES
Consigliera Generale per la Formazione
dell'Istituto Figlie di Maria Ausiliatrice

SOMMARIO

Sigle e abbreviazioni 9

Introduzione *(Pina Del Core)* 11

Parte prima
IDENTITÀ - CULTURA - VOCAZIONE
Quale rapporto?

Identità, cultura e vocazione: quale rapporto? Analisi sociologica *(Enrica Rosanna)* 23

Identità, cultura e vocazione. Un approccio psicodinamico *(Lucio M. Pinkus)* 43

Identità, cultura e vocazione. Per una nuova liturgia della vita *(Bruno Secondin)* 61

Parte seconda
IDENTITÀ E VOCAZIONE
NEL CONTESTO DI UNA CULTURA
DELLA COMUNICAZIONE

La vita consacrata e la sfida antropologica attuale. Modelli del moderno e del postmoderno *(Sabino Palumbieri)* 77

Comunicazione e cultura. Influsso sulla costruzione dell'identità giovanile *(Giuseppe Costa)* 103

Comunicazione e cultura. Implicanze sulla formazione religiosa *(Elvira Arcenas)* 123

Parte terza
IDENTITÀ, CULTURA E VOCAZIONE

Processi e percorsi di formazione

Identità, cultura e vocazione. Percorsi di formazione e di riappropriazione *(Pina Del Core)* 151

Cammino di crescita nella fede. Quali itinerari formativi *(Riccardo Tonelli)*..... 185

L'accompagnamento vocazionale *(Jesús Manuel García)* 213

Il discernimento vocazionale: esigenze, problematiche e criteri di attuazione *(Pina Del Core)*..... 251

La formazione permanente come orizzonte di tutta la formazione *(Antonia Colombo)* 275

La formazione. Quale coordinamento? *(Ana María Porta)* 295

Parte quarta

I CONTESTI FORMATIVI

Esperienze diverse a confronto

La comunità formativa *(Matilde Nevares)* 319

La comunità, soggetto di discernimento *(María Pilar Prieto)* 331

La comunità, soggetto e luogo di progettazione *(Gabriella Scarpa)* ... 345

La dimensione vocazionale dell'educazione. Proposte per un itinerario pastorale *(Nadia Aidjian)*..... 357

La dimensione vocazionale dell'educazione *(María del Carmen Canales)* 367

Processi di formazione e di riappropriazione dell'identità. L'esperienza delle Juniores *(Repubblica Ceca, Gran Bretagna, Italia, Slovacchia, Polonia, Portogallo)* 375

Indice..... 395

SIGLE E ABBREVIAZIONI

Documenti della Chiesa

ChL	*Christifideles Laici*
DV	*Dei Verbum*
EN	*Evangelii Nuntiandi*
GS	*Gaudium et Spes*
IL	*Instrumentum Laboris. Sinodo dei Vescovi 1999*
LE	*Laborem Exercens*
LG	*Lumen Gentium*
NMI	*Novo Millenio Ineunte*
NVNE	*Nuove Vocazioni per una Nuova Europa*
OP	*Ordo Penitentiae*
OT	*Optatam Totius*
PI	*Potissimum Institutioni. Direttive sulla formazione negli Istituti Religiosi*
PO	*Presbiterorum Ordinis*
PDV	*Pastores Dabo Vobis*
VC	*Vita Consecrata*
VFC	*La Vita Fraterna in Comunità*

Altre sigle

ACG	Atti del Consiglio Generale - Salesiani di Don Bosco
ACGXX	Atti del Capitolo Generale XX FMA 1996
C	Costituzioni e Regolamenti Figlie di Maria Ausiliatrice (FMA)
CG25	Capitolo Generale 25 - Salesiani di Don Bosco
CISM	Conferenza Italiana Superiori Maggiori
MB	Memorie Biografiche di San Giovanni Bosco
OR	L'Osservatore Romano
PF	Progetto Formativo FMA
USG	Unione Superiori Generali
USMI	Unione Superiore Maggiori d'Italia

INTRODUZIONE

Pina DEL CORE

"Identità, cultura e vocazione": un tema decisivo per il futuro della formazione alla vita consacrata come pure per l'evangelizzazione. La riflessione appena avviata su questo tema porta ad interrogarsi innanzi tutto sul rapporto tra identità, cultura e vocazione, per individuarne le implicanze sulla formazione. Il discorso, pur essendo orientato verso indicazioni di carattere operativo, si presenta dal punto di vista teorico abbastanza complesso perché tocca problemi che non sono affatto periferici, bensì congiunturali, specie se si tiene conto dell'interconnessione molto stretta che c'è tra i termini di tale rapporto. Quanto le identità, delle persone e delle istituzioni, siano plasmate, trasformate, migliorate o impoverite dalla cultura e dalle culture, è un dato che lo si ricava immediatamente anche solo a partire dall'esperienza. Sullo sfondo delle grandi trasformazioni culturali oggi pilotate e accelerate dal fenomeno della globalizzazione, l'identità delle persone, al maschile e al femminile, e l'identità stessa della vita religiosa, va ripensata e ricompresa per individuare percorsi formativi adeguati alle nuove emergenze e ai nuovi bisogni derivanti dalla mutata situazione, soprattutto giovanile.

Stiamo vivendo, infatti, un momento di cambiamento forse mai registrato nella storia che ha messo in atto nei paesi occidentali, in particolare nell'Europa, una profonda crisi nel modo di pensare se stessi e la propria identità, nel modo di percepire e di vivere la realtà, al punto da modificare quasi radicalmente i paradigmi che reggono la cultura e le culture. E tali trasformazioni hanno toccato molto da vicino anche la vita religiosa, inducendo processi di ripensamento non solo dello stile di vita ma addirittura della propria identità.

Nel contesto di una cultura di globalizzazione, che porta con sé esigenze di pluricentrismo e di apertura interculturale, l'identità complessa della vita religiosa esige un profondo processo di inculturazione che, se

da una parte implica mettere al centro l'alterità delle differenze e delle culture, nello stesso tempo riporta all'essenziale dell'essere, ad una identità dinamica che si confronta e si affida.

In una società dominata dalla scienza, dalla tecnologia, dalla *fiction*, da modelli standard di comportamenti e stili di vita, gli schemi interpretativi del percorso di vita dei religiosi e religiose si presentano incerti, ambivalenti e poco comprensibili dalle logiche correnti, specialmente dalle nuove generazioni. Del resto, è proprio in tempo di cambiamento, così come avviene per ogni crescita, che la vita religiosa può trovare in sé *nuovi modelli di vita e di missione*, nuove chiavi di lettura di se stessa e della storia. Sono molti, infatti, i tentativi di leggere le prospettive future a partire dai nuovi fenomeni socioculturali, politici ed economici, e dalle nuove istanze che provengono dall'interno della vita consacrata stessa, come l'inculturazione del carisma, l'interculturalità e l'internazionalità, la missione evangelizzatrice in rapporto alla cultura della comunicazione e alle sfide che questa comporta.

Occorre, perciò, ripensare l'immagine della vita religiosa, a partire da alcune coordinate che più facilmente si sintonizzano con la sensibilità culturale degli uomini e delle donne del nostro tempo e che tuttavia esprimono l'autenticità degli atteggiamenti evangelici propri della *sequela*. Si pensi, ad esempio, all'autonomia e responsabilità, alla valorizzazione delle risorse, alla prossimità e solidarietà, all'amore dimostrato mediante la tenerezza e la misericordia, al binomio identità e appartenenza, alle relazioni vitali e stili di vita come luoghi di incontro con qualcuno, a comunità che si aprono a relazioni che comunicano la vita e non solo ad una distribuzione di servizi.

È necessario, pertanto, che la formazione si confronti con i mutamenti culturali e le prospettive di fondo che si aprono. I nuovi paradigmi culturali, infatti, chiamano in causa necessariamente i sistemi di formazione iniziale e permanente e sollecitano un ripensamento globale dei modelli e dei processi formativi. Gettando uno sguardo ai cambiamenti tecnologici e culturali derivanti dalla globalizzazione, alla pervasività delle nuove tecnologie comunicative, all'incremento di informazioni e di nuove conoscenze, ma anche all'emergere di nuovi saperi, ci si domanda: "Come far fronte a tutto ciò, agli esiti della rivoluzione tecnologica e al ribaltamento dei tradizionali modelli di conoscenza e di trasmissione del sapere e dei valori? Come collocarsi nei confronti delle nuove forme di convivenza, degli stili di vita e di relazioni sempre più minacciate dall'invadenza e dal fascino della realtà virtuale?" La questione non è da poco. Si richiede per questo un con-

fronto con le scienze umane il cui contributo può illuminare i dinamismi della persona e della società in cui essa è chiamata a vivere la sua vocazione, ma soprattutto per la comprensione della cultura attuale e delle diverse culture nelle quali incarnare il carisma e impostare cammini formativi inculturati.

Fare formazione in un mondo che cambia continuamente, in un tempo di soggettività e di frantumazione, non è facile. Si avverte l'esigenza di nuove segnaletiche e di nuovi modelli che aiutino nel cammino piuttosto complesso, spesso inedito per la vita religiosa, specialmente quella femminile. Siamo diventati ormai più consapevoli della necessità di ridefinire e di qualificare tale formazione con uno sforzo progettuale che richiede una visione il più ampia possibile delle forti dinamiche di cambiamento che attraversano la società e la cultura e che incidono profondamente sulle identità, delle persone come delle istituzioni, specie quelle educative.

Impostare dei percorsi formativi, sintonizzati sul cambiamento, all'insegna della mobilità, della novità e della precarietà/provvisorietà, è un'impresa ardua, sia per la Chiesa e le istituzioni educative sia per la vita religiosa, che fino a qualche decennio fa si muovevano su paradigmi di stabilità o di fissità, più che sulla dinamicità di una situazione in continua e rapida evoluzione. Molte ragioni della crisi attuale, infatti, si possono ricondurre alla difficoltà nel trovare modelli, anche mentali, per vivere nella logica dei processi e della precarietà della condizione umana. La crisi è presente in ogni passaggio, e oggi ci troviamo di fronte al passaggio verso modelli nuovi ed inediti, a sentieri ancora da esplorare che attendono persone coraggiose che non temono l'ansia dell'incertezza di fronte al cambiamento. Mentre è necessario inserirsi nei solchi già tracciati della tradizione carismatica e formativa dell'Istituto con la sua peculiare esperienza vocazionale, occorre tuttavia smuovere le zolle, indovinare nuovi sentieri, affrontare i passaggi del tempo, aprire gli occhi per individuare i segni della novità che vengono dal futuro ed essere capaci di accoglierli, sintonizzando l'eredità della tradizione con le dinamiche della vita, della cultura e della storia.

In tal senso la formazione costituisce una sfida tra le più qualificanti per gli anni futuri, un 'cantiere aperto' che sollecita la necessità di trovare 'percorsi nuovi' di ricerca e di realizzazione per favorire la qualità.

Uno di questi percorsi 'nuovi', forse ancora 'inesplorati' da una riflessione sistematica ed articolata, è appunto il rapporto identità-cultura-vocazione. Proprio perché all'incrocio di molteplici attese e prospettive, la tematica dell'identità vista in rapporto alla cultura e alla voca-

zione, può offrire un contributo all'elaborazione di nuove sintesi, che tradotte in termini operativi, potranno facilitare il processo di inculturazione del carisma e della formazione di identità vocazionali capaci di far fronte al cambiamento, nella gioia di essere ciò che siamo chiamate ad essere nel contesto europeo attuale.

Ad essa, del resto, si ricollegano una serie di attese e di esigenze vitali, ma soprattutto alcune questioni cruciali, come quella dell'*identità carismatica*, dell'*inculturazione* e dell'*interculturalità*.

La questione dell'*identità carismatica* è centrale. Ripensare all'identità e al suo rapporto con il carisma in un contesto universale, ma anche particolare come il contesto europeo, significa affrontare necessariamente il tema della fedeltà e, dunque, della risposta che, a livello personale, comunitario e come Istituto, dovremmo dare per riandare alle radici carismatiche, non come parte di un passato, seppur glorioso, ma come utopia del futuro. Si tratta cioè di alimentare una fedeltà che tenta di ridisegnarsi nel cuore della storia con le sue istanze e le sue sfide. E tutto ciò comporta il coraggio di interrogarsi continuamente sulla 'direzione': "Dove stiamo andando? Perché e per chi formarsi e formare?" Continuare a conservare o a gestire lo *status quo* non è possibile, può diventare stagnante, sicché il rinnovamento invocato e la rifondazione 'sognata' rischiano di trasformarsi in puro adattamento che non riesce a guardare più in là. La flessibilità e la capacità di vivere il cambiamento come risposta di fedeltà prima che al passato al futuro sembrano farsi sempre più rare. Si richiedono personalità aperte, flessibili e sufficientemente stabili per affrontare le crisi innegabili derivanti dalla ristrutturazione e dai molti esodi richiesti per vivere, ora e qui, in un'Europa che, se da una parte attraversa una situazione di 'crisi', forse mai sperimentata, dall'altra ha maturato in questi anni germi nuovi di speranza nel segno di un'unità ritrovata.

Difatti, non pochi problemi, anche personali, sono da ricondurre all'incertezza della transizione storica che stiamo attraversando, in cui pluralismo culturale e globalizzazione hanno messo in questione l'identità, rendendo sempre più problematici i processi di formazione dell'identità personale e culturale, soprattutto nei giovani. Il dono di nuove generazioni che, culturalmente diverse, entrano a far parte della nostra famiglia religiosa, se da un lato costituisce una sfida che riguarda tutto – spiritualità, formazione, comunità, missione, governo, economia – è anche un impegno tutto da costruire. Le nuove vocazioni, specialmente quelle provenienti dall'Est europeo portano con sé una nuova

sensibilità culturale ed etnica e l'identità carismatica necessariamente è sottoposta a processi di discernimento e di cambiamento.

Lo sviluppo e la continuità del carisma nel tempo sono legati al segreto di un'efficace trasmissione generazionale dei valori vocazionali nelle comunità locali e attraverso processi identificativi generatori di entusiasmo e di appartenenza. Ciò suppone, soprattutto nell'ambito della formazione permanente, apprendere ad elaborare continuamente la propria identità vocazionale, mediante processi di maturazione e di riappropriazione nei diversi contesti culturali.

Il processo di *inculturazione*, autentico *kairós* per la Chiesa e per l'Istituto, è un altro aspetto nodale. Il complesso travaglio dell'inculturazione, come lo chiama il Papa nell'Esortazione Apostolica *Vita Consecrata*,[1] si sta realizzando molto lentamente e non sempre con modalità efficaci e coerenti per la fecondità del carisma. Non mancano opportunità e rischi, per questo l'urgenza di una riflessione seria e di una verifica costante in attitudine di ricerca e discernimento. Si tratta di un processo ineludibile perché da esso dipende la capacità di rinnovamento della vita religiosa e la fedeltà creativa al carisma. Il nostro Progetto Formativo insiste molto su questo: «Quanto i nostri fondatori ci hanno trasmesso conserva una straordinaria attualità e sostiene un costante impegno di inculturazione»[2] (*PF* 28). Tutta la formazione nei suoi percorsi e nei suoi processi ha come prospettiva l'impegno di assumere il dinamismo profetico del carisma per tradurre l'intuizione originaria dei fondatori nella realtà concreta in cui viviamo ed operiamo. La fedeltà al carisma allora diventa capacità di accoglienza di una 'consegna' che viene arricchita continuamente mediante il vissuto personale e comunitario e nel confronto con le istanze evangeliche e culturali (cf *PF* 15). L'esperienza vocazionale vissuta con gioia e in pienezza dalle precedenti generazioni, resa visibile da una identità di vita chiara e significativa, necessariamente genera germogli nuovi che continueranno a loro volta a elaborare nuovi percorsi identitari, «in fedeltà alla grazia della vocazione ricevuta e con attenzione alla storia» (*PF* 149), sempre più con il colore e il volto delle singole culture e dei contesti diversificati in cui si vive.

[1] GIOVANNI PAOLO II, Esortazione Apostolica post-sinodale *Vita Consecrata*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1996, 79b [= *VC*].

[2] Cf ISTITUTO FIGLIE DI MARIA AUSILIATRICE, *Nei solchi dell'Alleanza*, Leumann (Torino), Elle Di Ci 2000 [*PF*].

Il nodo dell'*interculturalità* nelle nostre comunità. Il fitto reticolo di società multietniche, multiculturali e multireligiose, che si va costituendo nel contesto europeo attuale, è ormai un processo inarrestabile che sollecita a sviluppare inediti moduli di convivenza e un nuovo modo di fare educazione e formazione, anche se sul piano dei processi soggettivi la logica della 'monocultura' stenta a scomparire. Basti pensare al ritorno di forti tensioni d'identità, di nostalgia dell'appartenenza, della piccola patria, delle culture locali che sta rendendo sempre più difficile la reciproca tolleranza e la convivenza tra popolazioni della stessa area culturale, ma contrassegnate da differenti tradizioni, valori e consuetudini. Una delle obiezioni più stimolanti in proposito è quella che il dialogo interculturale possa danneggiare le singole identità culturali, che il pluralismo porti al relativismo o alla perdita dei sistemi di significato e di valori. Pluralismo e dialogo non comportano la perdita dell'identità, ma aprono all'alterità e dunque alla ricchezza delle diversità. Ciò esige dei percorsi di *educazione interculturale* che favoriscano il riconoscimento e la riappropriazione della propria identità per saper interagire con altre identità. Si tratta di aprirsi ad una prospettiva educativa che coglie il problema più come processo ed esito di un percorso che come qualcosa di già costituito.

La dimensione planetaria in cui siamo immerse è una realtà che apre ad una 'mondialità' sempre più allargata di cui l'internazionalizzazione e l'interculturalità ne sono l'espressione più eloquente. E ciò non è più soltanto 'utopia', ma costituisce un appello e un compito per le società civili, e anche per la vita consacrata. La comunità religiosa allora può divenire profezia, se è capace di vivere e testimoniare l'utopia di una cultura e identità planetarie, la possibilità dell'incontro e del dialogo tra nazioni e culture diverse in una pacifica convivenza di popoli e religioni. Ogni comunità che accetta la sfida dell'interculturalità diventa così paradigma di comunione, dove è possibile coniugare insieme specificità e universalità, mondialità e localismo, identità e alterità, uguaglianza e differenza, unità e diversità.

Davanti a tali questioni, da uno spessore storico-culturale polimorfo e dinamico, punto nodale è la *formazione*. L'impegno per la formazione, infatti, è una strategia prioritaria, una chiave di soluzione per le nuove sfide poste alla vita consacrata e ai processi formativi. L'interrogativo che accompagna tutto il volume e fa da sfondo ad ogni singolo contributo – *'quale futuro per la formazione in Europa?'* – costituisce un'interessante ipotesi di lavoro che ha mosso tutta la ricerca e lo stu-

dio, orientando verso indicazioni operative. Sono state prese in considerazione le nuove istanze provenienti dal mondo giovanile, le nuove sfide derivanti dalla cultura della comunicazione che hanno indubbiamente delle ricadute sulla formazione delle giovani generazioni europee.

L'esperienza di questi anni ci sollecita ad interrogarci seriamente sulla formazione. Ci si è interrogati se i modelli formativi tuttora esistenti siano in grado di rispondere a tali interpellanze o se invece sia necessario un ripensamento e un salto di qualità. Molteplici altri interrogativi sono emersi, e non trovando sempre risposte adeguate e complete, restano ancora aperti.

Come è vissuta la situazione d'internazionalità e d'interculturalità delle nostre comunità e come viene gestita perché sia realmente 'formativa', perché aiuti cioè a far maturare 'identità' capaci di assumere la propria cultura e di integrarsi con altre culture diverse, senza perdere le proprie radici, arricchendosi dell'apporto valoriale proveniente dall'incontro con la diversità?

Le vocazioni provenienti dai differenti contesti culturali, nazioni o etnie presenti nell'Europa come assumono la propria identità culturale (in particolare l'identità femminile) lungo il cammino di formazione dell'identità vocazionale salesiana? Quali sono le difficoltà o i problemi più frequenti nelle nostre comunità, ormai sempre più multiculturali e multietniche? E quali potrebbero essere i percorsi formativi che rendono possibile tutto ciò?

L'esigenza di una formazione maggiormente inculturata ci provoca, innanzi tutto a livello di riflessione e poi a livello operativo, perché, a partire da una verifica dell'esperienza passata, si riesca a riformulare obiettivi e contenuti dell'itinerario, ma soprattutto a trovare dei modelli formativi adeguati.

Il presente volume è il risultato di una riflessione che, pur affrontando una tematica unitaria, di per sé complessa e articolata, si concentra su precisi *nuclei tematici* analizzati da specialisti in materia, e perciò caratterizzata da un approccio pluralistico e interdisciplinare.

La *prima parte* imposta in maniera prevalentemente teorica il problema del rapporto *identità-cultura-vocazione*, mediante un'analisi sociologica (Enrica ROSANNA), antropologica (Lucio M. PINKUS) e teologica (Bruno SECONDIN). Tali coordinate offrono le chiavi di lettura per interpretare il fenomeno dell'identità personale e culturale in rapporto alla realtà della vocazione, appello di Dio rivolto a persone storiche, situate nel tempo e nel contesto culturale del continente europeo.

Il tema dell'identità, considerata in rapporto alla cultura e più specificamente alla vocazione, costituisce una chiave interpretativa interessante della situazione di disagio diffusa nella società a diversi livelli, tra giovani e adulti, uomini e donne, popoli e nazioni, che colpisce anche la vita religiosa in questa fase di transizione storica. Si tratta di una categoria che, tradotta in termini pedagogici, offre l'opportunità di individuare modelli formativi e itinerari di crescita molto più aderenti alla realtà e alla storicità della persona chiamata alla vita consacrata, oggi.

Lo studio affrontato dai singoli autori mette a fuoco la necessità e l'urgenza di allargare la riflessione ben oltre il rapporto identità-cultura e identità-vocazione, che pur presentandosi abbastanza avanzata a livello teorico, tuttavia attende una più articolata formulazione soprattutto delle sue implicanze formative.

Nella *seconda parte* viene contestualizzato il problema della formazione alla vita consacrata nell'attuale cultura della comunicazione. Nell'era delle reti elettroniche, della globalizzazione, delle sperimentazioni genetiche si avverte l'esigenza di nuovi modelli antropologici che aiutino ad interpretare ciò che nell'attuale cultura sfida in radice la vita consacrata nel suo cammino piuttosto complesso, spesso inedito, specialmente per la vita religiosa femminile (Sabino PALUMBIERI).

Gli sviluppi delle nuove tecnologie comunicative, le implicanze dei media sulla costruzione dell'identità giovanile (Giuseppe COSTA), il processo di comunicazione con le sue esigenze di interattività e di interazione nei diversi ambiti di conoscenze e nella trasmissione dei contenuti, anche quelli legati ai valori vocazionali della nostra identità carismatica sono temi che non possono essere trascurati dalla formazione, soprattutto nel contesto europeo. È riaffermata l'importanza di uno studio che, guardando alla cultura e al fenomeno comunicativo nel suo insieme, colga le implicanze sulla formazione (Elvira ARCENAS), non più soltanto delle nuove generazioni, ma anche per le persone e le comunità in fase di formazione permanente.

La *terza parte* del volume si orienta verso tematiche che, oltre allo spessore teorico, offrono delle indicazioni concrete nella linea dell'applicazione in ambito formativo. Si prendono in esame i processi e i percorsi di formazione, in primo luogo quelli che riguardano l'identità personale e culturale, ma anche l'identità vocazionale che si costruisce lungo il tempo, nelle diverse fasi formative e in connessione con le diverse stagioni della vita (Pina DEL CORE). Inoltre, si dà ampio spazio ad una riflessione articolata sul cammino di crescita nella fede a partire

dall'individuazione progettuale di itinerari formativi da mettere in atto prima di tutto nella pastorale giovanile vocazionale e poi lungo le tappe della formazione iniziale (Riccardo TONELLI).

Percorsi obbligati restano, oggi ancor più urgenti e attuali, l'accompagnamento vocazionale dei giovani (Jesús Manuel GARCÍA) e il discernimento vocazionale che si trova di fronte a nuove esigenze e problematiche derivanti dalle mutate condizioni del mondo giovanile (Pina DEL CORE).

La tematica sulla formazione permanente come orizzonte di tutta la formazione, che si colloca al centro di ogni riflessione e intervento sulla realtà complessa della formazione, in un tempo di ricerca e di discernimento (Antonia COLOMBO), costituisce, insieme a discorso sul coordinamento (Ana María PORTA), un altro percorso imprescindibile nel contesto attuale di complessità e di frantumazione.

Nell'*ultima parte* conclusiva vengono affrontate tematiche più vicine all'esperienza formativa precedute da una riflessione sui *contesti formativi* essenziali, quali la comunità e la missione. Il tema della comunità, di cui si parla molto, è visto nella prospettiva della formazione con una riflessione articolata che focalizza in primo luogo la comunità formativa in quanto tale (Matilde NEVARES), e poi la comunità quale soggetto di discernimento (María Pilar PRIETO) e di progettazione (Gabriella SCARPA). Un ultimo prezioso contributo proviene dall'esperienza delle Juniores, rappresentative dei diversi contesti culturali dell'Europa (Repubblica Ceca, Gran Bretagna, Italia, Slovacchia, Polonia, Portogallo), che hanno condiviso il loro percorso formativo negli anni della formazione iniziale, mettendo in evidenza ciò che ha favorito oppure ostacolato il cammino di formazione e/o di ri-appropriazione della propria identità personale, culturale e vocazionale.

Il contesto europeo, gli orientamenti ecclesiali, le indicazioni delle scienze umane, l'esperienza e le linee formative del Progetto Formativo dell'Istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice fanno da sfondo alle convinzioni e alle provocazioni presenti in questo testo che vorremmo condividere con quanti/e hanno a cuore la formazione e ne assumono tutta la responsabilità.

Resta sempre aperta la grande sfida della formazione delle formatrici e dei formatori, educatrici ed educatori. Come consolidare la 'professionalità' di chi si dedica – come scelta di vita – all'educazione e alla formazione nel contesto culturale attuale laddove qualsiasi formazione domanda livelli sempre più elevati di qualificazione, di 'certificazione

delle competenze? Sono sempre più importanti, infatti, le competenze relazionali e requisiti come la capacità di collaborare, di acquisire linguaggi scientifico-culturali, la consapevolezza e duttilità dei ruoli organizzativi, l'abilità di *problems solving*, l'attitudine alle scelte e decisioni, la capacità di discernimento e, insieme, il possesso di impianti valoriali di fondo, di una profonda interiorità e coerenza di vita.

L'invito del Papa a *'prendere il largo'* con fiducioso ottimismo, pur senza sottovalutare i problemi esistenti, lancia i nostri Istituti verso il terzo millennio con delle indicazioni chiare di percorso che costituiscono dei riferimenti sicuri alle nostre scelte prioritarie: la santità, la comunione, il servizio espressione di un amore operoso. In ogni processo formativo occorre decisamente puntare sull'essenziale: ci è richiesto di porre l'accento sul primato di Dio e della sua Parola, sulla preghiera e l'interiorità di vita, sull'autenticità relazionale e la vicinanza alla gente, sulla semplicità e sobrietà di vita, sulla solidità delle motivazioni carismatiche della chiamata.

Di fronte alla complessità della situazione e all'ambiguità dei cambiamenti poche e fragili sono le nostre risposte. Sono molto più numerose le domande che le soluzioni. Ma è necessario passare attraverso la crisi dell'incompiutezza, della povertà e fragilità delle soluzioni parziali, della incertezza e provvisorietà perché, come dice il poeta, *"non c'è strada e il cammino si apre camminando…"*.

Parte Prima

IDENTITÀ - CULTURA - VOCAZIONE
Quale rapporto?

IDENTITÀ, CULTURA E VOCAZIONE: QUALE RAPPORTO?
Analisi sociologica

Enrica ROSANNA *

"*Le aurore vengono sempre pagate coi tramonti*"
(K. Rahner)

Ho scelto questa frase per introdurmi al tema che mi è stato affidato, nella consapevolezza che in questo 2001 della storia stiamo pagando il prezzo dell'aurora del terzo millennio, il prezzo di costruire un mondo diverso, più umano, più in pace, di costruire un Istituto capace di collocare la sua tessera nel grande mosaico della storia di oggi. Un prezzo molto amaro, purtroppo, che ci vede tutti coinvolti in una guerra che nessuno vorrebbe… Si è lavorato molto per distruggere le frontiere e nuove barriere materiali e psicologiche rinascono ogni giorno; eppure dobbiamo guardare avanti, fiduciosi che Dio scrive diritto su righe storte. Dobbiamo avere occhi di futuro per le nuove generazioni di oggi e di domani.

Una difficoltà che ho trovato nell'affrontare il tema è quella di sentirmi personalmente e totalmente coinvolta in questo nostro tempo, in questo "stare con amore dentro la storia", e in tutti gli avvenimenti che la caratterizzano, da non riuscire forse a leggere con obiettività alcuni fenomeni, a partire da quello della globalizzazione. Ciò nonostante ho voluto cimentarmi e ora provo ad offrire alcune stimolazioni al riguardo.

* Enrica ROSANNA (*fma*), è docente ordinario di Sociologia della Religione presso la Pontificia Facoltà di Scienze dell'Educazione 'Auxilium' e insegna Sociologia della Vita Consacrata all'Auxilium e all'Istituto Claretianum. È consultore presso la Congregazione dell'Educazione Cattolica e collabora con alcuni Uffici della Conferenza Episcopale Italiana. Ha pubblicato libri, saggi, articoli su diversi temi, in particolare sulla donna, sui giovani e sulla vita consacrata.

Desidero anzitutto fare una premessa. Ho letto i termini "cultura", "identità", "vocazione" dentro la concreta situazione che l'Europa sta vivendo, dopo la caduta del muro di Berlino e alla vigilia dell'introduzione dell'euro, e ho cercato di metterli in relazione, convinta che l'impegno formativo esige imprescindibilmente la loro coniugazione.

Ma di quale Europa si tratta? In realtà sarebbe meglio parlare non di una sola Europa, ma di più Europe, che si possono diversamente qualificare a seconda che si usino criteri geografici, politici, militari, istituzionali, culturali, religiosi. Potremmo così avere, fra l'altro, l'Europa dei quindici, che ci auguriamo venga estesa a nuovi Stati membri, ma anche l'Europa che va dall'Atlantico agli Urali, cioè la grande Europa che abbraccia tutto il continente.

Ovviamente l'allargamento della nozione di Europa solleva seri problemi in materia di identità dell'Europa stessa e degli Europei. Tuttavia, è solo questo allargamento – a mio avviso – che permette di considerare l'Europa come una comunità relativamente omogenea cementata dalla storia, dalla cultura e dalla civiltà, i cui fondamenti sono da ricercare in una identità d'origine, di destino e di eredità. Questi elementi – origine, destino, eredità – permettono sia di parlare di unità della civiltà europea e di fare una distinzione tra l'Europa e il resto del mondo, sia un'Europa come comunità composta di diverse realtà nella quale si confrontano – e si scontrano – esigenze di pluralismo e di unità, istanze sovranazionali e di singoli popoli, tendenze transculturali e di differenziazione culturale.[1] Siamo convinte che l'Europa può essere ancora punto di riferimento per la soluzione di alcuni problemi essenziali, come l'aumento dell'inquinamento, la distruzione dell'ambiente, l'esaurimento delle risorse naturali ed energetiche e la fame nel mondo?

Una domanda prima di procedere: ci sentiamo membri di questa grande Europa o siamo ancora divise da troppe barriere, a partire da quella della lingua? Siamo convinte che l'Europa può ancora essere punto di riferimento per la soluzione di alcuni problemi essenziali, come l'aumento dell'inquinamento, la distruzione dell'ambiente, l'esaurimento delle risorse naturali ed energetiche, la fame nel mondo?

1. Il concetto di 'cultura' e le sue implicanze operative

[1] La grande Europa, ieri come oggi, è guardata con attenzione per la sua continua elaborazione culturale e per essere stata, e continuare ad essere, nel bene e nel male modello di riferimento dei popoli. A ragione, Romano Guardini affermava che "l'Europa è per il mondo un punto di riferimento per aver elaborato il suo pensiero a partire dalle proprie sconfitte".

Precisato il contesto cui intendo riferirmi, mi sembra d'obbligo iniziare mettendo a fuoco il concetto di cultura. Tale concetto è controverso e discusso; la storia delle scienze umane ce ne consegna una pluralità di interpretazioni. Per questo ho optato per un concetto "operativo" che fissi alcuni punti di riferimento collegati al tema di cui intendo trattare.

«Nel suo significato più ampio, la cultura può oggi essere considerata come l'insieme dei tratti distintivi, spirituali e materiali, intellettivi e affettivi, che caratterizzano una società o un gruppo sociale. Essa comprende, oltre alle arti e alle lettere, i modi di vita, i diritti fondamentali dell'essere umano, i sistemi di valori, le tradizioni, le credenze.

La cultura dà all'uomo la capacità di riflessione su se stesso. Essa fa di noi degli esseri specificamente umani, razionali, critici ed eticamente impegnati. È mediante essa che discerniamo i valori ed effettuiamo le scelte. È per essa che l'uomo si esprime, prende coscienza di sé, si riconosce come progetto incompiuto, rimette in questione le proprie realizzazioni, ricerca instancabilmente nuovi significati e crea opere che lo trascendono».[2]

La cultura non è dunque "qualcosa fuori di noi", ma piuttosto qualcosa al cui interno, sempre e necessariamente, ci muoviamo. Non è mai puramente un prodotto cosciente del singolo, ma neppure è un condizionamento insuperabile. Nel "maneggiarla" quotidianamente, uomini e donne la assumono e la trasformano, imprimendole così un carattere dinamico. Ed è proprio per questo, concretamente, che la cultura può essere evangelizzata.[3]

Il tema della cultura non è periferico o congiunturale alla missione della chiesa, perché essa esiste per evangelizzare ed è possibile evangelizzare solo quando il Vangelo penetra nel cuore delle culture. Un Vangelo che non si incultura – ha detto Giovanni Paolo II – non è pienamente accolto né interamente pensato e vissuto e una cultura che non trae dalla fede aperture e correzioni inedite non è in grado di rispondere

[2] La definizione operativa di cultura che ho scelto di utilizzare fa riferimento a quella adottata nella Conferenza Internazionale dell'UNESCO sul tema delle politiche culturali (1982) e venne accolta da 130 Governi (CARRIER Hervé, *Dizionario della cultura*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana 1987, 126).

[3] Cf LIBERTI Vittorio, *La vita consacrata nella dinamica della città oggi: ragioni di un impegno*, in CISM-USMI, *Chiamati per un cammino comune di riflessione, dialogo, condivisione*, Roma [s.e.] 2001, 58.

alle esigenze più profonde della persona.[4]

Le implicanze pratiche del concetto di cultura riguardo al nostro tema sono evidenti. Innanzi tutto, *al centro della cultura c'è la persona umana* con la sua identità e la sua storia. Ogni persona è segnata dalla cultura attraverso la famiglia, i gruppi umani cui appartiene e con i quali entra in relazione, i percorsi educativi e lo stesso rapporto fondamentale che ha con l'ambiente concreto in cui vive. Ogni vocazione nasce e matura in un contesto culturale concreto. Pertanto, considerando sia una singola cultura, sia una situazione di multiculturalità, come quella che oggi stiamo vivendo in Europa, anche all'interno di ogni Paese, è importante riaffermare che la persona umana – sempre e comunque – è il valore supremo e che i diritti fondamentali basati su questo valore sono il solido fondamento per la pace interna ed esterna delle nazioni, per la democrazia, per lo sviluppo e la solidarietà internazionale, per l'evangelizzazione.

Purtroppo però, oggi, la persona rischia di non essere più metro di misura della dinamica culturale ed è sotto gli occhi di tutti il rischio che cresca la disumanizzazione e si aggravi sempre di più la crisi antropologica che è il nodo di tutte le crisi che caratterizzano il processo di globalizzazione, cioè quel processo complesso che crea il "villaggio globale" e coinvolge popoli, culture, sistemi economici e finanziari, rischiando di creare nuove colonizzazioni sociali e culturali.[5]

2. I rischi della globalizzazione

Gli effetti di questo processo, sotto il profilo culturale, sono – o potrebbero essere – molti. La globalizzazione stimola l'omologazione delle culture: spegne le particolarità e penalizza la diversità; genera il monopolio nei sistemi di comunicazione: il potere è sempre più in mano ai

[4] Cf GIOVANNI PAOLO II, *Discorso alla Chiesa Italiana riunita a Palermo per celebrare il III Convegno Ecclesiale,* in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II* 18(1995)2, 1197-1198.

[5] La globalizzazione è una realtà di fatto, un processo di interscambio planetario che mette in relazione Paesi, economie, mercati, religioni, culture, valori. È un processo che potrebbe creare migliori possibilità di vita per tutti e stimola invece la concentrazione del potere in mano di pochi (rende i ricchi sempre più ricchi e i poveri sempre più poveri), favorisce l'omologazione culturale (spegne le particolarità e penalizza le diversità), genera il monopolio nei sistemi di comunicazione (il potere dei popoli è sempre più in mano ai detentori dei mezzi di comunicazione), causa la perdita delle identità personali e culturali.

detentori delle comunicazioni; mette in crisi le identità culturali e personali; crea complessi di superiorità o inferiorità tra culture, considera le diversità (personali, culturali, sociali) come minaccia e non come fattore di crescita e di arricchimento; porta a forme radicali di individualismo e all'assolutizzazione dell'una o dell'altra identità culturale. Pensiamo all'influenza di tutto questo sulle nuove generazioni e sulla stessa vita dei nostri Paesi, sempre più multiculturali e sempre più coinvolti nella globalizzazione.

Di tutti gli effetti negativi evidenziati, vorrei sostare brevemente su uno che ci riguarda come donne e come educatrici: l'omologazione culturale.[6] In vista della proposta vocazionale, e proprio in ragione della scelta di una formazione inculturata, mi pare importante che si tenga conto di uno dei punti d'arrivo del femminismo, in opposizione a ogni tendenza di omologazione, e cioè della valorizzazione della diversità come risorsa, e specificamente della "risorsa donna". So che ci sono stati estremismi e deviazioni al riguardo, anche perché la diversità uomo/donna è paradigmatica per ogni diversità, ma non intendo entrare nel merito.

In questi anni, tra le donne, è iniziata la tessitura di una "rete" intorno a una consapevolezza comune: la *presa di coscienza di essere una risorsa* e non un problema, e in vari nuclei di donne (purtroppo non tutte) si è sviluppato un grande senso di responsabilità verso il mondo, il bene comune. Per questo, diverse donne – singole e associate – hanno rinforzato la solidarietà tra loro (anche se c'è del cammino da fare perché questa solidarietà si allarghi e si rinforzi e non coinvolga solo le donne più sensibili ma tante altre donne e in particolare le giovani) per far valere i propri diritti, per mettere a disposizione il proprio "genio femminile". Si sono opposte alle discriminazioni e ai soprusi – pensiamo alla Bosnia Erzegovina – hanno chiesto giustizia con l'intento di non lottare solo per se stesse, ma per tutti, uomini e donne, senza tenere

[6] Il messaggio di Giovanni Paolo II per la giornata mondiale della pace del 1° gennaio 2001 denuncia con forza la supina omologazione delle culture, o di alcuni aspetti rilevanti delle medesime, a modelli culturali disancorati dal retroterra cristiano e il progressivo impoverimento umanistico, spirituale e morale delle medesime. Se una cultura rifiuta di riferirsi a Dio perde la propria anima e si disorienta diventando cultura di morte, come testimoniano i tragici eventi del secolo XX e come stanno a dimostrare gli esiti nichilistici attualmente presenti in rilevanti ambiti del mondo occidentale (cf GIOVANNI PAOLO II, *Dialogo fra le culture per una civiltà dell'amore e della pace*, Supplemento a *L'Osservatore Romano,* 15 dicembre 2000, n. 289).

conto dell'età, della nazionalità o religione.[7] Con determinazione, e non solo in Europa, stanno spingendo il mondo – maschile e femminile – a interrogarsi su uno sviluppo più rispettoso dell'umanità, un'umanità uni-duale, fatta di uomini e donne. Non più pertanto un modello di donna finalizzato al miglior vivere dell'uomo, né un modello di uguaglianza in cui la donna è educata ad essere in tutto simile all'uomo, ma un modello che faccia spazio anche alla risorsa donna, alla voce femminile, perché si realizzi una autentica reciprocità.

Noi donne siamo una risorsa per l'umanità, con la nostra età, vocazione, intelligenza, capacità di sopportazione, fedeltà alla parola data, con i nostri limiti e difetti… Le nostre giovani sono una risorsa con la loro voglia di crescere e la loro inesperienza. Quanto è feconda la scoperta di essere ricche, ma anche limitate, di aver bisogno degli altri! Hanno scritto acutamente due studiosi della questione femminile (marito e moglie): «Ciascuna donna e ciascun uomo, nella reciprocità del convivere, apprendono l'umiltà di essere limitati, la necessità di riconoscersi l'uno nell'altro, di stimare ed essere stimati, di essere, alternativamente, ora il pieno ora il vuoto, ora l'attivo, ora il passivo, ora il discepolo ora il maestro […]. Sarebbe un danno essere sempre maestri […]. Sarebbe parimenti un danno essere sempre e solo discepoli, se ciò significasse rinunciare a far emergere i tesori nascosti che ciascuna porta in sé…».[8]

Nella nostra cultura, purtroppo, si debbono ancora fare molti passi perché la "risorsa donna" possa essere riconosciuta e valorizzata.

3. Il volto positivo della globalizzazione

Ritornando alla globalizzazione, pur tenendo conto degli innumerevoli effetti negativi che comporta, non possiamo e non dobbiamo demonizzarla, poiché essa comporta anche aspetti positivi culturali, sociali, come per esempio la diffusione delle conoscenze, l'accesso alle tecnologie avanzate, la cultura del mercato, la facilitazione delle comuni-

[7] A proposito della solidarietà tra donne, mi piace ricordare tante iniziative realizzate per la pace, per la vita, per abolire la pena di morte, per dare più spessore all'8 marzo e renderlo un momento di verifica, di confronto, di progettazione. Purtroppo, nelle giovani donne c'è poca sensibilità per le problematiche dell'*empowerment* e una scarsa coscienza storica sulla questione femminile.

[8] DI NICOLA Giulia Paola - DANESE Attilio, *Lei e Lui. Comunicazione e reciprocità*, Cantalupa (Torino), Effatà Editrice 2001, 118.

cazioni, ecc. Non solo, ma comporta effetti positivi a livello personale. Essa chiama in causa innanzitutto la persona umana, fa esplodere il suo bisogno di senso e di speranza, di libertà e dignità, di solidarietà e di etica pubblica, di relazioni interpersonali autentiche e di una comunicazione non manipolata.

A me pare proprio che questa sia la vera scommessa della globalizzazione, che ci coinvolge tutti. Il suo significato profondo non è principalmente sociale o economico o politico, ma antropologico. La sfida, allora, è quella di assicurare una globalizzazione centrata sulla persona, che è il presupposto per la globalizzazione della solidarietà. È soltanto la centralità della persona concreta (giovane, adulta, handicappata, straniera…) che porta a valorizzare la comunione tra singoli e popoli al di sopra di ogni sistema, idea o ideologia; a scoprire il vero significato della relazione e ciò che l'altro – non più nemico o concorrente – può offrire; a sviluppare il paradigma di una civiltà planetaria e nel contempo plurale; a salvaguardare le istanze universalistiche di ogni cultura in uno spirito aperto alle differenze e alla molteplicità, senza volontà alcuna omologante. Ed è solo in questo modo che si riuscirà perfino a far tesoro di alcune istanze relativistiche che connotano la specificità dell'una o dell'altra cultura, evitando che l'una o l'altra si chiuda in questa specificità.

Il riferimento alla persona, ovviamente, chiama in causa l'educazione delle nuove generazioni, ma anche la vita concreta quotidiana del nostro Istituto, nell'Europa di oggi e nell'orizzonte del mondo intero. Non dobbiamo avere paura di prendere coscienza dei limiti e delle risorse della cultura globalizzata in cui siamo inculturate, dobbiamo anzi desiderare di conoscerla, ripensare a come far fronte alle difficoltà e valorizzare le risorse per una inculturazione del carisma nell'oggi. Chiama in causa anche ciascuna di noi, la nostra missione educativa, e anche la formazione delle giovani che chiedono di entrare nel nostro Istituto: esse sono *l'opportunità* che ci è offerta per formare uomini e donne capaci di governare e "umanizzare" i dinamismi della globalizzazione, capaci di scelta e di fedeltà nella propria vocazione, che è chiamata innanzitutto ad essere uomini e donne senza aggettivi.[9]

Rispetto a quanto detto fin qui è d'obbligo fare un'osservazione.

[9] L'esigenza di umanizzazione richiama e postula la ridefinizione del concetto antropologico di cultura, che in questi anni è stato più volte sottolineato dopo il Vaticano II, e soprattutto recentemente, anche sotto le stimolazioni del discorso di Giovanni Paolo II.

Se è vero che siamo plasmati dalla nostra cultura e dalle istituzioni della società in cui viviamo, è altrettanto vero che i nostri pensieri e le nostre azioni non sono soltanto il riflesso della realtà socio culturale. Per quanto il mondo nel quale siamo nati rappresenti per ognuno di noi "una sorta di destino", che ci rende inevitabilmente degli esseri socialmente e culturalmente condizionati, la relazione che instauriamo con esso è tuttavia sempre più o meno creativa (non siamo determinati), proprio perché, in quanto persone umane, trascendiamo costantemente noi stessi e quindi anche le condizioni socio culturali della nostra esistenza.

Questo premesso, e tenendo conto della nostra missione, a quali condizioni possiamo inculturarci nel contesto attuale per umanizzare la globalizzazione? Innanzitutto, *cogliendo e valorizzando* alcune risorse che lo caratterizzano: il bisogno di senso di fronte a una concezione atea della vita, l'esigenza di solidarietà di fronte a forme radicali di individualismo e di assolutizzazione dell'identità culturale, la ricerca di relazioni interpersonali sincere di fronte all'isolamento e alla chiusura nei propri interessi; *sollecitando* l'evolversi verso una cultura della persona soggetto, uomo e donna, autocosciente e libera, ma anche aperta alla verità dell'essere, agli altri, a Dio; *riaffermando* che dalla centralità di Cristo si può ricavare un orientamento globale per tutta l'antropologia, e in tal modo per una cultura ispirata e qualificata in senso cristiano.

Per noi, FMA educatrici, cogliere e valorizzare le risorse che caratterizzano questo nostro tempo significa anche tener conto dei punti di arrivo del cammino delle donne (pur non dimenticando che questo cammino faticoso ha comportato chiusure e fondamentalismi), in cui anche noi religiose abbiamo avuto una parte significativa. Cito due di questi traguardi poiché mi sembrano i più fondamentali in rapporto a una formazione inculturata, rispettosa del "genio femminile", e – a mio avviso – vie preferenziali perché le affermazioni di principio sulla persona soggetto di diritti, sull'uguaglianza uomo/donna in quanto persone e sulla valorizzazione delle diversità come risorsa diventino esperienza concreta e patrimonio culturale dell'Europa.

Anche in Europa si sta verificando il cosiddetto fenomeno della "femminilizzazione della povertà". Per esempio, le donne vengono ancora discriminate nel campo lavorativo e politico, la percentuale di disoccupazione femminile è superiore a quella degli uomini, le donne fanno difficilmente carriera e aumentano nei loro confronti le violenze.

Tali traguardi fanno riferimento ai concetti di *empowerment* e di *mainstreaming*, che sono stati oggetto di dibattito nella Conferenza di

Pechino. La parola *empowerment*, letteralmente, indica "presa di potere" e si riferisce sia al potere attribuito alle donne nella società sia alla responsabilità delle stesse donne di fronte ai processi di emarginazione e povertà. Concretamente, l'*empowerment* vuole coniugare l'esigenza di promuovere la donna con quella di valorizzare la differenza come valore, indicando che senza la piena e attiva partecipazione delle donne ai processi decisionali non può esserci uno sviluppo socialmente ed ecologicamente sostenibile. Ciò comporta di conseguenza sia una miglior distribuzione delle risorse tra uomini e donne, sia una profonda trasformazione dei ruoli e delle relazioni tra i generi.

Nell'Europa attuale multiculturale e pluralistica, in cui ci si orienta a riconoscere e valorizzare il "genio dei vari popoli", è possibile rendere concreti questi obiettivi? E come? E quale compito abbiamo noi al riguardo, soprattutto verso le giovani donne?

La parola *mainstreaming* viene invece intesa come il superamento di ogni ottica settoriale (cioè soltanto maschile) nella visione del mondo e degli stessi problemi femminili e quindi come la capacità di rendere esplicito e di valorizzare il punto di vista delle donne quale condizione per una autentica reciprocità uomo/donna e premessa per l'*empowerment.*[10]

Quale potrebbe essere il contributo concreto di noi donne perché il *mainstreaming* possa essere considerato un valore da perseguire nell'incontro tra culture? e nella vita della Chiesa? e nel nostro Istituto?

4. La sfida dell'inculturazione

Dopo aver dato alcuni spunti sulla "centralità" della persona in rapporto alla globalizzazione, vorrei ora sottolineare una seconda sfida: l'*inculturazione*. Essa non è ovviamente un'esigenza nuova, neppure per la Chiesa e per la vita religiosa, anche se il concetto è recente.

Per *inculturazione* si intende l'identificazione e l'integrazione di un individuo (o di un gruppo sociale) in una cultura. In rapporto al messaggio cristiano, il concetto di inculturazione viene utilizzato per descrivere la penetrazione del messaggio evangelico in un determinato ambiente e i nuovi rapporti che si stabiliscono tra il Vangelo e la cultu-

[10] Un commento interessante riguardante i due termini utilizzati nella Conferenza di Pechino si trova nel volume VANZAN Piersandro - NOCCELLI Maria Giovanna, *Pechino 1995. Bilancio e prospettive della IV Conferenza mondiale sulla donna*, Roma, AVE 1996.

ra. L'inculturazione va distinta dall'acculturazione (anche se i due termini hanno molti elementi in comune). Il termine "acculturazione" viene utilizzato per descrivere i fenomeni che si producono quando gruppi di individui con culture differenti entrano in contatto tra loro, soprattutto in un modo duraturo, così che ne derivano cambiamenti nei modelli culturali di uno o di ambedue i gruppi.[11]

Le diverse forme di vita religiosa sorte nella storia sono tutte un esempio di inculturazione. I differenti carismi, infatti, sono sempre stati una risposta ai bisogni umani, sociali, culturali e religiosi delle diverse epoche storiche. Pensiamo a don Bosco, a Maria Mazzarello, a Francesco d'Assisi, a Teresa d'Avila, a Benedetto, a Domenico… La creatività delle origini deve però continuare anche nel tempo e vivificare "dal di dentro" l'istituzione, in una continua dialettica tra istituzione e carisma. Qui sta il problema.

L'inculturazione riguarda tutta la vita religiosa: la forma peculiare in cui il carisma si presenta in ciascuna cultura, lo stile di vita della comunità, i cammini di formazione, le forme di apostolato e di preghiera, l'organizzazione e il governo, i voti di povertà, castità, obbedienza. È perciò un processo globale che coinvolge l'istituzione come tale e ogni membro.

Non possiamo vivere da straniere nella nostra cultura; il carisma deve inculturarsi per diventare vita quotidiana, pane per i giovani, modo di pensare, di vivere, di evangelizzare educando.

Questo processo è però esigente, è un cammino mai terminato – le culture sono in costante cambiamento – che si realizza in una dialettica continua tra memoria e futuro, principi e testimonianza di vita, risposte di senso e concretezza di vita quotidiana, spinte di unità e diversità.

Il carisma chiede di essere continuamente re-inculturato, perché un carisma non è solo il nome che identifica il patrimonio di un Istituto di vita consacrata, ma è il nome di una "relazione", la relazione che nel Fondatore o nella Fondatrice si è prodotta tra la storia e la storia di salvezza,[12] tra i consacrati e la gente, i bambini, gli anziani, le famiglie e tutti coloro che hanno bisogno di amore e di pane. Per questo il carisma non può essere relegato né a servizi né a strutture, ma si rivela e si incarna nella vita di ciascun consacrato/a e di una comunità, e viene inculturato, offerto a tutti, attraverso il dono della "*vivencia*" quotidiana e

[11] Cf CARRIER, *Dizionario* 12.

[12] Cf MORRA Stella - NAVA Pier Luigi, *Vita consacrata: identità in dialogo tra carisma e storia*, in *Consacrazione e Servizio* 45 (1996) 3, 22.

le opere tipiche dell'Istituto.

È in questa ottica che noi consacrati/e contribuiamo alla costruzione della cultura, anche impegnandoci a ricomprendere i consigli evangelici di castità, povertà, obbedienza come vie di civiltà, vie missionarie, possibilità singolari di umanizzazione della cultura. Nella cultura disumanizzata, nella cultura dello spreco e dell'inquinamento, deve essere nostro impegno fare una scelta alternativa e controcorrente (e proporla alle nuove generazioni) vivendo la castità come ecologia del cuore, la povertà come ecologia della vita, l'obbedienza come ecologia della mente.

Solo un'inculturazione profonda e continua fa superare le chiusure e apre alla ricerca di quell'unità carismatica che non mortifica, anzi valorizza, le diversità di espressione e di dialogo, mentre un'inculturazione superficiale comporta due pericoli: il radicamento in abitudini del passato o l'assolutizzazione del particolare.[13]

Domandiamoci: quale processo di inculturazione abbiamo compiuto in questi anni recenti? e con quali mezzi e obiettivi? Quale processo siamo chiamate ad avviare, con riferimento alla formazione? Non siamo cadute anche noi nella tentazione dell'omologazione? del vedere le differenze come una minaccia? del preferire lo *statu quo* al rischio del

[13] Nell'Esortazione Apostolica *Vita Consecrata*, riguardo all'impegno degli Istituti di vita consacrata per la cultura, si afferma: «Gli istituti di Vita Consacrata hanno sempre avuto un grande influsso nella formazione e nella trasmissione della cultura» e «il bisogno di contribuire alla promozione della cultura, al dialogo fra cultura e fede, è avvertito oggi nella Chiesa in modo tutto particolare. I consacrati non possono non sentirsi interpellati da questa urgenza» (*VC* 68). È tutto un Istituto, pertanto, che deve sentirsi impegnato ad essere non solo operatore di cultura, ma elaboratore di cultura in un processo continuo di trasmissione dei valori cristiani e di assunzione dei valori culturali. Infatti – se la vita consacrata è per se stessa evangelizzatrice e l'evangelizzazione deve essere inculturata – possiamo concludere che ogni forma di vita consacrata deve essere inculturata e assumere un reale impegno per l'evangelizzazione della cultura. Inoltre, la vita consacrata nella sua disponibilità a servire "*ubi utilius Ecclesiae*" rende manifesta la cattolicità della Chiesa e il relativismo di tutte le culture. Inoltre, la vita consacrata in quanto esperienza del Signore a tempo pieno e con amore indiviso, manifesta la realtà del Trascendente, la possibilità del regno, la vicinanza di Dio e mostra l'assurdità di una vita senza Dio. Sempre in occasione del Sinodo, il card. Poupard, in un lucido intervento, a proposito dei religiosi in rapporto alla cultura affermò che «i religiosi sono al cuore della Chiesa. Essi sono anche agli avamposti per incarnare il Vangelo nel cuore delle culture. Il vangelo è una Buona Novella anche per le culture. Così come ad ogni vera buona novella, i suoi messaggeri conferiscono ad essa un nome e un volto: è Gesù Cristo. Il Vangelo inculturato è Gesù vivo, in carne ed ossa, identificato, come Francesco d'Assisi dai suoi concittadini, come Gesù tornato in mezzo ai suoi».

cambiamento?

5. L'identità culturale nel contesto globalizzato e multiculturale

La riflessione sull'inculturazione porta necessariamente a sostare sul concetto di *identità culturale*. Mi piace innanzitutto richiamare l'acuta definizione di Victor Hugo. L'identità culturale *«è una profonda abitudine di vivere*» per la quale la persona *«diventa a se stessa la propria tradizione*».

Premesso che non esiste persona senza cultura e non esiste cultura senza persone, l'identità culturale può essere definita come la forma che la cultura, intesa come patrimonio di idee, valori, norme, orientamenti, assume quando *entra a far parte del sistema culturale di riferimento del soggetto,* attraverso il processo di inculturazione e di socializzazione.[14] Ogni persona, nel suo agire, opera secondo un'identità culturale che acquisisce, definisce, modifica, ridefinisce attraverso un processo che dura tutta la vita.[15] L'identità culturale si collega a un contesto identificante concreto che comporta il riferimento a una lingua, a una famiglia, a un luogo geografico, a una tradizione, a una religione. Pertanto, se non c'è persona senza cultura e cultura senza persona, si può anche aggiungere che non c'è persona senza identità, senza cioè quella specifica cultura di riferimento "autopercepita" ed "eteropercepita" come appartenente a se stessi.[16]

Mi sembra importante sottolineare che più complessa è la società più complesse e numerose sono le identità culturali; più la società è in cambiamento più si postula l'urgenza di ridefinire le diverse identità, sia in rapporto al passato sia al futuro. Una fedeltà al passato che non è conservatorismo, ma "costante possibilità di rimanere se stessi" e una

[14] Per un approfondimento del tema dell'identità culturale si veda il volume: DI CRISTOFARO LONGO Gioia, *Identità e cultura. Per una antropologia della reciprocità,* Roma, Editrice Studium 1993.

[15] La ridefinizione del processo di identità culturale assume un'importanza particolare in questo momento storico che sta vivendo l'Europa, caratterizzato da accresciute interdipendenze e scambi di beni, prodotti, lavori, conoscenze. L'esperienza del contatto incide sull'identità. È un dare e un ricevere che accompagna i processi inculturativi attraverso cui si è costruita e si costruisce la storia umana, che incide sui sistemi cognitivi e simbolici dei soggetti coinvolti (cf TENTORI Tullio, *Presentazione* al volume DI CRISTOFARO LONGO, *Identità* XIII-XIV).

[16] Cf *ivi* 97. La Di Cristofaro Longo parla anche di "cultura di identità" (cf *ivi* 98-102).

fedeltà al futuro, che è capacità di crescere secondo "l'essere proprio" e di accogliere i mutamenti che si impongono.

Nell'Europa di oggi, caratterizzata da un pluralismo socio-culturale sempre crescente, l'esperienza del contatto tra culture incide sulle diverse identità personali, nazionali, etniche, di classe, di parentela, di genere, religiose, di status e ruolo sociale.[17]

Dobbiamo saper tesorizzare questo incontro di culture, anche nella Chiesa, anche nell'Istituto e nelle nostre comunità perché cresca la nostra identità istituzionale e personale. È molto importante che si sviluppi dentro di noi una cultura dell'accoglienza che, senza cedere all'indifferentismo circa i valori, sappia mettere insieme le ragioni dell'identità e quelle del dialogo. Non solo, ma credo sia fondamentale garantire all'Europa di oggi un certo "equilibrio culturale" che, pur nell'apertura alle minoranze e nel rispetto dei loro diritti fondamentali, consenta la permanenza di una determinata fisionomia culturale, ossia di quel patrimonio fondamentale di lingue, tradizioni e valori che l'hanno caratterizzata nella storia. Dobbiamo imparare a "sostare" con l'intelligenza e con il cuore su queste ricchezze, che costituiscono uno degli splendidi doni che Dio fa oggi all'Europa, alla Chiesa e all'Istituto.

Permettetemi di fare un esempio che riguarda la ricchezza che il nostro Istituto riceve dalla multiculturalità che lo caratterizza e di cui dovremmo far tesoro, mettendola nel patrimonio dei beni comuni da condividere (anche questa è comunione dei beni).

Le sorelle dell'America Latina ci fanno dono dell'impegno operativo per la giustizia e dell'opzione preferenziale per i poveri, che nelle loro Chiese di provenienza sono diventati stile di vita semplice con un inserimento tra la gente e una spiritualità conseguenti; quelle dell'Asia ci fanno dono della dimensione contemplativa, che hanno particolarmente coltivato, dando grande spazio a molteplici forme di preghiera; quelle dell'Africa ci fanno riscoprire i legami di appartenenza solidale alla grande famiglia umana e il gusto della condivisione; quelle dell'Est Europa, che hanno vissuto il martirio sotto il comunismo, ci stimolano a riscoprire ciò che è essenziale nella vita consacrata e a rifondarla sull'interiorità. È un interscambio di doni che ci rende più aperte e dispo-

[17] Gli status ascritti (come per esempio, il sesso, l'età, la famiglia di origine…) in sé non si modificano, può però cambiare il posto e la valutazione sociale dei medesimi. Così, ad esempio, la vita religiosa, nella società, può passare da una situazione di prestigio ad una di emarginazione.

nibili a capire la ricchezza e il peso della globalizzazione e a impegnarci nella ricerca continua dell'equilibrio tra senso dell'universalità (pensare globalmente) e senso della particolarità (agire localmente), tra identità culturale e identità personale.

Per concludere su questo punto, merita accennare a due ulteriori questioni che potrebbero darci qualche spunto di riflessione. Il processo di acquisizione "dell'identità" si caratterizza come un processo di *mediazione culturale*, nel senso che il soggetto accoglie le stimolazioni offerte dal suo contesto e le rielabora creativamente (consapevolmente o no) e in modo unico.[18] Sarebbe auspicabile che il contesto potesse offrire stimolazioni per salvaguardare la vita, per darvi senso, per elevarne il tono qualitativo…, ma purtroppo sappiamo che non è così.

L'identità di un gruppo, nelle società complesse e in cambiamento e specie nella società globalizzata, è essa stessa complessa, e *sussiste e cresce solo con uno sforzo creativo e collettivo dell'insieme della comunità*.[19] Nessuna cultura può sopravvivere senza una volontà comune. Bisogna essere convinti che questo "insieme" esiste, e che esso ha un senso attraverso la storia. L'identità culturale richiede, dunque, uno sforzo comune (anche se, ovviamente, non sempre consapevole) creatore, costante, voluto. Sarebbe un errore concepire l'identità come una proprietà privata, una realtà fissa, strutturata. Mi viene in mente l'immagine del vasaio che modella l'anfora. Non può fare il suo lavoro senza sporcarsi le mani con la creta, ma non riesce a fare un capolavoro senza un'ispirazione "alta"…

È questa la sfida proposta alle società tradizionali che debbono affrontare la svolta epocale. Se rimangono chiuse nelle proprie sicurezze diventano incapaci di un adattamento vivo. È questa la sfida posta anche agli Istituti religiosi di antica fondazione, al nostro Istituto, a ciascuna di noi e al nostro impegno formativo.

Le implicanze dell'identità culturale sulla vocazione, ogni vocazione, sono evidenti e comportano opportunità e difficoltà, soprattutto nel contesto globalizzato e multiculturale che caratterizza l'Europa di oggi.

Una difficoltà – come ho già sottolineato – merita innanzitutto di essere evidenziata: l'omologazione delle culture, o di alcuni rilevanti aspetti di esse, a modelli ispirati a una concezione atea della vita e, a livello di valori, radicalmente individualistica. Si arriva a rifiutare ogni istituzione e tradizione che avanzi una pretesa di "totalità" e si cancella

[18] Cf DE CRISTOFARO, *Identità* 90-98.
[19] Cf CARRIER, *Dizionario* 225-226.

ogni riferimento ai modelli del passato. Questo fa sì, come conseguenza, che si vivano esperienze senza radici e l'esperienza religiosa, non più come progetto di vita o come opzione fondamentale, ma come una scelta tra un "catalogo di articoli di consumo" spirituali che, al momento giusto, selezionati *à la carte*, possono rendere la vita più comoda, tranquilla e in parte anche più efficiente. «L'Europa moderna – si legge nel Documento finale del Congresso sulle vocazioni – sembra simile a un *Pantheon*, a un grande "tempio" in cui tutte le divinità sono presenti, o in cui ogni "valore" ha il suo posto e la sua nicchia. "Valori diversi e contrastanti sono co-presenti e coesistenti, senza una gerarchizzazione precisa; codici di lettura e di valutazione, d'orientamento e di comportamento del tutto dissimili tra loro.

Risulta difficile, in tale contesto, avere una concezione o visione del mondo unitaria, e diventa dunque *debole anche la capacità progettuale della vita.* Quando una cultura, infatti, non definisce più le supreme possibilità di significato, o non riesce a creare convergenze attorno ad alcuni valori come particolarmente capaci di dar senso alla vita, ma li pone sullo stesso piano, cade ogni possibilità di scelta progettuale o tutto diviene indifferente e piatto».[20]

6. Una proposta vocazionale per i giovani di oggi

Queste riflessioni ci portano a prendere in considerazione il problema che ci sta a cuore: quello giovanile. Quello dei giovani è un mondo complesso e ambiguo. La stessa parola giovani dice realtà diverse: adolescenti, giovani adulti, giovani maschi e femmine, giovani della notte, giovani a rischio, ecc. Si parla oggi di una "generazione X", di giovani "dall'identità debole" (in cui aumentano i fattori di vulnerabilità, di precarietà sociale, estranei al proprio contesto culturale, divisi dagli adulti, manipolati dai *media*, indifferenti alla religione o seguaci delle sètte) e di giovani dall'identità aperta e dinamica (che rivendicano il diritto alla differenza, all'autostima, alla responsabilità, che cercano un senso per la propria vita, che lottano per la pace).

«I giovani europei – si legge nel *Documento finale del Congresso*

[20] PONTIFICIA OPERA PER LE VOCAZIONI ECCLESIASTICHE, *Nuove vocazioni per una nuova Europa. Documento finale del Congresso sulle vocazioni al sacerdozio e alla vita consacrata in Europa*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana 1998, 14-15 [=*NUNE*].

sulle vocazioni al sacerdozio e alla vita consacrata in Europa – vivono in […una] cultura pluralista e ambivalente, "politeista" e neutra. Da un lato cercano appassionatamente autenticità, affetto, rapporti personali, grandezza di orizzonti, dall'altro sono fondamentalmente soli, "feriti" dal benessere, delusi dalle ideologie, confusi dal disorientamento etico» (NUNE 15).

Ci sono poi i giovani come Stefano. Ha inviato una lettera al Direttore della rivista *Dimensioni nuove* nello scorso mese di giugno. Desidero leggervene alcuni stralci.

«Non ce l'ho fatta e ho avuto bisogno di scrivervi. La mia generazione è nata nella violenza, nel mondo i bambini muoiono di fame e di sete, ovunque subiscono violenze di ogni genere. Mi sono ormai abituato a vedere tutto senza provare emozioni, a disinteressarmi di tutto e di tutti. Mi assumo in anticipo tutte le colpe del mio futuro, ma la generazione di mio padre si deve assumere le colpe di ciò che io penso e di ciò che io sono diventato. Noi giovani siamo una società a parte. Che a un bambino rubino le caramelle o che i figli uccidano i propri genitori, le emozioni per noi sono le stesse… Contro qualcuno ci dobbiamo sfogare: che sia il barbone,, l'ubriaco, la prostituta, la persona anziana, non importa, l'importante è che sia più debole di noi e se non lo è ricorro alle armi. Perché siamo carichi della violenza che vediamo in TV e per la strada… Sono una bomba inesplosa, la mia generazione è un insieme di bombe inesplose, basta un click*, e io come gli altri siamo disposti a uccidere per un nulla… La mia generazione non vuole le grandi guerre con i grandi eroi, ma vuole la guerra personale, dove chi vince, vince per se stesso e per nessun altro… Non chiedeteci perché ci droghiamo, perché ci ubriachiamo, perché siamo violenti, perché adoriamo satana o ci inventiamo i nostri linguaggi. Piuttosto chiedetevi dove voi grandi avete sbagliato. Se la vostra risposta è un insieme di scuse, oppure è un cercare di scaricarvi la responsabilità, allora voi siete i primi a dover maturare…».*

La sofferta testimonianza di Stefano rende ancora più significativo il numero dei giovani e delle giovani che scelgono il volontariato, l'impegno missionario, il servizio ai poveri, l'associazionismo, la vita religiosa. Sì, anche se in numero ridotto rispetto al passato, fioriscono le vocazioni per la vita religiosa,[21] con una chiara simpatia per la vita inte-

[21] Cf DALL'OSTO Antonio, *Vocazioni per l'Europa,* in *Testimoni* 30 aprile 1997, n. 8, 22-28.

sa come valore assoluto, sacro,[22] sia nell'Europa dell'ovest come nell'Europa dell'est,[23] sia donne come uomini.[24]

Pur nella differenziata tipologia, mi pare ci sia un filo comune che lega le diverse categorie di giovani: vivono in una situazione di pluralismo culturale e religioso e di pluriappartenenza sociale, che condiziona pesantemente la loro identità. In questi ultimi anni, in numerosi studi, soprattutto in ambito antropologico e psicologico, si è cercato di approfondire il tema dell'identità e si è anche affrontato – con studi interdisciplinari – quello più delicato dell'*identità maschile e femminile*, pur nella consapevolezza che è impossibile definire il maschile e il femminile una volta per tutte, giacché ogni definizione rischia di assolutizzare ciò che è parziale (anche a questo proposito dobbiamo essere attenti ai fondamentalismi). Purtroppo, nonostante la scoperta della mappa del genoma umano, la donna e l'uomo sanno ancora troppo poco chi sono come uomo e come donna. Una cosa è certa: il cambiamento nella percezione dell'identità femminile ha messo in questione anche l'identità maschile e si fa sempre più forte l'esigenza di rimodellare a due voci tutta la cultura, l'arte, la scienza, la convivenza quotidiana, la vita sociale ed ecclesiale.[25]

Al riguardo, vorrei segnalare che se nella socio-cultura europea

[22] *L.cit.*

[23] Cf *l.cit.*

[24] L'articolo di Dall'Osto segnala un dato, a mio avviso, molto interessante. Nella scelta della vita religiosa, la complessità dei percorsi maschili appare legata molto spesso alla difficoltà di chiarire quale sia la scelta migliore all'interno di un campo di possibilità che rimane comunque quello della vita consacrata. La complessità del percorso maschile è accresciuta da un elemento esterno: l'esistenza della prospettiva del sacerdozio secolare. La complessità nei percorsi delle giovani ha un'origine diversa. Il tragitto, che inizia con l'affacciarsi dell'ipotesi della vita religiosa, per realizzarsi deve superare l'ostacolo della concezione negativa della vita religiosa femminile, che domina nella società. Lo stereotipo riguarda sia la suora, sia gli istituti, considerati chiusi, severi, fuori della realtà (cf *ivi* 26).

[25] Uno stimolo significativo per approfondire l'uni-dualità**,** che è fondamentale per declinare culturalmente l'unità nella diversità e la comunione delle differenze, è stato dato da Giovanni Paolo II ed è stato accolto e tradotto – da donne cattoliche e non cattoliche – in riflessioni e iniziative inedite e coraggiose. Il cammino da percorrere al riguardo è però ancora lungo. La reciprocità uomo-donna**,** che è un'istanza fondata sullo statuto ontologico della persona umana nelle due polarità maschile e femminile, chiede ancora di essere declinata culturalmente. Più specificamente, esige un percorso di approfondimento, ridefinizione, coscienza autoriflessa delle due identità, dell'uomo e della donna, ridefinizione che, nell'orizzonte personale, invoca l'apertura allo *spazio relazionale*.

cambieranno lo *status* e il *ruolo* della donna, con tutte le conseguenze che ciò comporta, si potrà ipotizzare, per un prossimo futuro, una geografia diversa delle vocazioni alla vita consacrata femminile. Di più, se ci sarà un recupero dell'identità della vita religiosa e dei religiosi/se stessi nella linea della radicalità evangelica, si potranno dare segni chiari di provocazione e proposta alle nuove generazioni. Anche la situazione dell'Europa diversificata, resa tale dalle vicende storico-politiche e dalla pluralità di tradizioni e culture, incide sull'andamento delle vocazioni al sacerdozio e alla vita consacrata, non solo sulla differenza tra la fioritura vocazionale dell'Europa orientale e la crisi che pervade l'occidente, ma anche sui segni di ripresa vocazionale all'interno di tale crisi (cf NUNE 14).

Sempre in rapporto alla condizione giovanile, vorrei segnalare alcuni nodi che ostacolano la scelta e la proposta vocazionale – sia dei giovani come delle giovani – e con i quali una formazione che vuol essere inculturata deve fare i conti sviluppando proposte concrete e creative che vadano al "cuore dei problemi e delle risorse".

Innanzitutto il nodo dell'"l'etica del fare da sé", che è la brutta copia, o meglio, l'immagine deformata dell'autonomia, quell'autonomia che è necessaria al giovane per il distacco dalla famiglia, la maturazione vocazionale, l'assunzione delle responsabilità. È interessante notare che mentre i giovani stigmatizzano l'omologazione culturale e condannano senza mezzi termini l'uniformità, in nome dell'eccezionale, dell'inedito, di ciò che fa colpo, rischiano di cercare la sicurezza proprio nell'uniformità, nell'andare "dietro l'onda", dietro le mode, inserendosi nel cammino lento e disordinato del gregge. Per questo, le vocazioni faticano a nascere e a maturare. Siamo sempre chiamati, in ogni stato di vita, a essere per gli altri, a essere noi stessi. La vocazione non è mai un fatto individualistico, privato.

All'"etica del fare da sé" si aggiunge l'"ideologia del soggettivismo". Si sentono molte volte sulle labbra dei giovani queste espressioni: la mia vita, le mie esperienze, la mia fede, i miei progetti Nel mondo che disprezza la vita – pensiamo all'aborto, all'eutanasia, alla violenza e alle guerre, alla distruzione della natura – rischia di morire anche la vita come vocazione, perché ogni vita è vocazione. Scrive ancora il *Documento* a cui ho fatto riferimento: «Molti giovani non hanno neppure "la grammatica elementare" dell'esistenza. Sono dei nomadi […]. Hanno paura del loro avvenire, hanno ansia davanti ad impegni definitivi…» (NUNE 16).

Al riguardo, bisogna anche notare che il problema della violenza,

soprattutto sulle donne e sui bambini, connesso con le questioni relative all'ingegneria genetica, e la stessa riflessione del femminismo laico e cattolico sul lavoro di cura e sulla cultura della vita stanno spingendo oggi la riflessione verso la considerazione della vita e hanno già favorito una rivalutazione della sfera del privato (non a scapito di quella pubblica) e della vocazione alla maternità. Lo stesso femminismo radicale delle differenze sta riflettendo su un concetto di maternità allargata, cioè fisica, intellettuale, spirituale, culturale. In campo cattolico, soprattutto, le donne hanno dato un contributo significativo per riscattare la fecondità della maternità riproponendone i valori che essa veicola in senso simbolico e che sono fondamentali per l'umanizzazione delle istituzioni e dei rapporti sociali e per realizzare un'autentica reciprocità con l'uomo (la relazionalità, il senso del limite, la gioia nel dolore).

Purtroppo, nella nostra società oggi si esaltano i *singles*, considerati uomini e donne moderni, capaci di sfuggire alla legge vincolante del matrimonio o della vita consacrata e di costruirsi un'identità autosufficiente… Nella cultura giovanile viene presentata come una questione di prestigio la capacità di restare soli, cioè indipendenti da tutto e da tutti, di sapersi lasciare quando un rapporto finisce, di saper fare a meno dell'altro, così che all'impegno della continuità e della fedeltà, al gusto del confronto con l'altro si sostituiscono le facili attrazioni e repulsioni. Quanto si è lontani da quell'ambiente vocazionale in cui nascono e maturano l'esperienza di Dio e la com-passione per la gente! Per questo tocca a noi, innamorate del Signore, favorire la creazione di quella "cultura vocazionale" che sia segno di una autentica attenzione per le nuove generazioni, a cui desideriamo fare una proposta di vita piena.

Un altro aspetto tipico della cultura omologante è quello di spingere i giovani a non porre domande, specificamente domande riguardanti la vita e il futuro, e di creare piuttosto una cultura delle risposte – non tanto alle domande profonde, che non vengono poste o sono ignorate – quanto ai bisogni sovente indotti artificialmente, gratificati i quali, gli interrogativi più veri risultano ancora più difficili. Non è di troppo dire che la crisi vocazionale si radica nella povertà e nella debolezza delle domande giovanili. Di qui la scarsa significatività o il poco interesse che hanno per i giovani le proposte forti, impegnative.

La centralità del presente si trasforma, da luogo della sicurezza adatto alla creazione del futuro, in luogo della perplessità; i giovani non sanno come saranno tra uno, due, cinque anni, e per questo fanno fatica a scegliere, soprattutto a scegliere in modo definitivo. Il pragmatismo rischia perciò di prendere il posto dell'idealismo e si abbandona la lotta

per l'impossibile preferendo gestire il reale.

Termino facendo ancora riferimento al *Documento* citato: «Se è vero che il giovane d'oggi rischia d'essere disorientato e di ritrovarsi senza un preciso punto di riferimento, la "nuova Europa" che sta nascendo potrebbe forse diventare un traguardo e offrire un adeguato stimolo a giovani che, in realtà, "hanno nostalgia di libertà e cercano la verità, la spiritualità, l'autenticità, la propria originalità personale e la trasparenza, che insieme hanno il desiderio di amicizia e di reciprocità", che cercano "compagnia" e vogliono costruire una nuova società, fondata su valori, quali la pace, la giustizia, il rispetto per l'ambiente, l'attenzione alle diversità, la solidarietà, il volontariato e la pari dignità della donna" (*Proposizioni* 4, NUNE 17-18).

INDICAZIONI BIBLIOGRAFICHE

CARRIER Hervé, *Dizionario della cultura,* Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana 1987.

DALL'OSTO Antonio, *Vocazioni per l'Europa*, in *Testimoni* 30 aprile 1997, n. 8, 22-28.

DI CRISTOFARO LONGO Gioia, *Identità e cultura. Per una antropologia della reciprocità*, Roma, Editrice Studium 1993.

DI NICOLA Giulia Paola - DANESE Attilio, *Lei e Lui. Comunicazione e reciprocità*, Cantalupa (TO), Effatà Editrice 2001.

LIBERTI Vittorio, *La vita consacrata nella dinamica della città oggi: ragioni di un impegno,* in CISM-USMI, *Chiamati per un cammino comune di riflessione, dialogo, condivisione*, Roma [s.e.] 2001.

MORRA Stella - NAVA Pier Luigi, *Vita consacrata: identità in dialogo tra carisma e storia*, in *Consacrazione e servizio* 45 (1996) 3, 16-30.

PONTIFICIA OPERA PER LE VOCAZIONI ECCLESIASTICHE, *Nuove vocazioni per una nuova Europa. Documento finale del Congresso sulle vocazioni al sacerdozio e alla vita consacrata in Europa*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana 1998.

VANZAN Piersandro - NOCCELLI Maria Giovanna, *Pechino 1995. Bilancio e prospettive della IV Conferenza mondiale sulla donna*, Roma, AVE 1996.

IDENTITÀ, CULTURA E VOCAZIONE
Un approccio psicodinamico

Lucio M. PINKUS *

1. L'identità ed i suoi scenari contemporanei

Una lettura della progressiva difficoltà già nella descrizione stessa del concetto di identità ci dà la misura di quanto sia divenuto complesso il problema della comprensione dell'identità soggettiva. Arricchito, per un verso, da un'ampiezza di sguardi, che vanno dalla genetica o dalle neuroscienze fino a tutte le scienze umane, si trova poi ad essere come coartato dalle trasformazioni epocali[1] che, immettendo fattori non considerati fino ad oggi determinanti – come i processi di globalizzazione[2] – tendono a limitare, negare e perfino rimuovere il diritto alla soggettività.[3]

Sulla base di questi presupposti, tentiamo di leggere il processo di

* Lucio M. PINKUS (*osm*), psicoanalista, è stato docente di Psicologia dinamica nelle Università di Roma, di Venezia e in diverse Facoltà Pontificie di Teologia. Si occupa da decenni di problemi relativi alla formazione nell'ambito della vita consacrata, in particolare di psicoterapia e discernimento vocazionale, specie nei casi di crisi e di disadattamento.

[1] Debbo precisare che le riflessioni che seguono tengono presente prevalentemente i contesti occidentali e in parte di quelle aree dove è già diffusa tra i giovani la "mentalità" tecnologica. Non sono in grado di offrire riferimenti adeguati all'incidenza delle tradizioni e dei modelli legati a culture differenti, soprattutto in Africa ed in Asia.

[2] Mi riferisco alla ricaduta delle logiche del mercato sull'identità: per esempio, l'entrata e l'uscita dal mondo del lavoro, la precarietà estesa anche ai quadri dirigenti in funzione del rapporto costo/esperienza/età, ecc.

[3] Per avere un'immagine intuitiva ma concreta di questo fenomeno, basti pensare a tutto il problema demandato alla bioetica, soprattutto nel campo della medicina, per non parlare del mondo del lavoro [cf WILFRED Felix, *Identità soppresse, alienate e perdute*, in *Concilium* 36 (2000) 2, 44-55].

identificazione con due codici sinergici e distinti:

• l'asse dell'*individuazione* rispetto al ciclo di vita, che sicuramente segue l'andamento dall'incompiutezza verso la maturità ed il compimento;

• l'asse della *cultura*, dove ritengo che ci troviamo dinanzi ad un fatto nuovo, di tipo epigenetico; siamo cioè in presenza di soggetti che affrontano una realtà sociale (tecnologia, globalizzazione, linguaggi, immaginario del mondo, ecc.) decisamente inedita rispetto al passato, con una società di adulti che non hanno esperienze al riguardo.

Per quanto riguarda *l'individuazione*, soprattutto nella prassi psicoterapeutica, è frequente cogliere una forte richiesta di conferma sociale – non sempre riconosciuta come tale – su basi narcisistiche, che viene scambiata per *identità personale*[4] e, nello stesso tempo, la paura che la propria identità si frammenti,[5] di fronte alla complessità ed imprevedibilità delle situazioni legate all'identità sociale, a cui ciascuno si trova esposto. In altri termini, rimane senz'altro valido il riferimento concettuale all'identità come aspetto centrale della coscienza di sé, che consente la rappresentazione e la consapevolezza della specificità e continuità del proprio essere personale e, al tempo stesso, della sua diversità in rapporto agli altri e alla realtà.[6] Il suo vissuto però – cioè il *sentimento d'identità*[7] e, quindi, di coerenza con se stessi e di condivisione con altri di qualche carattere essenziale – si presenta estremamente fragile quale base di costruzione del processo di maturazione dell'identità stessa. Benché conservi valore il considerare la crescita come un passaggio più volte rinnovato da uno stato di incompletezza ad uno di compiutezza maggiore della propria identità, sembra tuttavia che i percorsi e persino gli obiettivi esistenziali non risuonino nella coscienza personale con incisività.

Poiché l'identità personale ha delle chiare matrici relazionali, il discorso implica l'inadeguatezza della famiglia, della società e, ancor più in radice, della cultura contemporanea, a saper generare identità ade-

[4] PINKUS Lucio M., *Non avrai altro Dio fuori di... te*, in *Servitium* 134 (2001) 2, 29-39.

[5] MUSSCHENGA Albert W. - VAN HARSKAMP Anton (a cura di), *The Many Faces of Individualism*, Leuven, Peeters 2000.

[6] PINKUS Lucio M., *Senza radici? Identità e processi di trasformazione nell'era tecnologica*, Roma, Borla 1998.

[7] Una chiarificazione molto accurata dei termini che concernono l'identità, il sentimento d'identità, il Sé e altre espressioni si trova in JERVIS Giovanni, *La conquista dell'identità*, Milano, Feltrinelli 1997.

guate. Questa deficienza non deve essere letta però col codice della *colpevolizzazione*, quanto piuttosto con quello della difficoltà e laboriosità legate, per un verso alla situazione per moltissimi aspetti inedita dei processi di socializzazione e di organizzazione socioculturali e, per l'altro alle resistenze che queste dinamiche inevitabilmente comportano.

1.1. *Una lettura alternativa al modello della fragilità dell'Io dei giovani*

La "*vulgata*", fin troppo spesso ricorrente, di una ipotizzata fragilità dell'identità delle generazioni in crescita non appare adeguata ad una comprensione del fenomeno, soprattutto perché il suo termine implicito di paragone è legato ad un modello culturale – non privo di riferimenti alla propria esperienza generazionale – che non è più rispondente alle variabili oggi in gioco.

Riprendendo un concetto, che già Erikson[8] aveva mutuato dall'embriologia, possiamo riflettere sul fatto che – come è noto – allorché emergono nuovi tessuti o funzioni, quelli già formati sono ben caratterizzati e resistenti ma meno plastici, mentre quelli nuovi sono ricchi di potenzialità e di plasticità, ma più fragili. In questa ottica, il processo di costruzione dell'identità da parte delle generazioni in crescita si potrebbe leggere proprio come l'emergere di una modalità in gran parte nuova e creativa di strutturare tale processo, che si manifesta soprattutto in alcuni valori che sono stati scoperti ed interiorizzati in tempi recenti,[9] laddove altre variabili, come la continuità nel tempo e l'autodeterminazione, presentano un carattere di debolezza.

Questa impostazione ci consente forse di cogliere elementi rilevanti, dal punto di vista della formazione e – ancor prima – della comprensione di un paradigma evolutivo modificato, perché molto più dipendente dalla cultura e dalle sue vicissitudini di quanto non lo sia stato nei secoli passati, senza dimenticare che, proprio per le innovazioni che lo scenario odierno presenta – basti pensare ai fenomeni della comunicazione per internet o con i telefoni cellulari – le generazioni adulte, nella maggioranza dei loro componenti, non hanno esperienze al riguardo né, in

[8] ERIKSON Erik H., *The problem of ego identity*, in *Journal of the American Psychoanalytic Association* 4 (1956) 57, 56-119.

[9] Penso, per esempio, alla pace, alla sensibilità ecosistemica, alla solidarietà.

ultima analisi, capacità di previsioni e di inquadramento attendibili dei fenomeni.

1.2. *Il volontariato: una matrice inedita che genera identità*

Sono molte le ricerche che considerano l'interesse altruistico, o comportamento pro-sociale, come una componente *necessaria* per il processo di individuazione.[10] Da queste ricerche, sono nati studi approfonditi sul fenomeno della *solidarietà* che, in qualche modo, fonda ed organizza un valore di riferimento di questa componente. Pur nella complessità e differenziazione delle motivazioni sottese ai comportamenti solidali e alla partecipazione al volontariato – e quindi al loro rapporto con l'identità – mi sembra tuttavia che da tale complessità sia possibile enucleare alcuni elementi che tracciano una trama di comprensione e forse di senso degli attuali processi di cambiamento riguardo al nostro tema. Le nuove generazioni avvertono, in termini molto acuti e senza la possibilità di una sintassi ideologica che ne inquadri la lettura, il tema della partecipazione. Essa rappresenta un tentativo di risposta al clima caotico di tensioni, sottese a questo momento culturale e sociale, in cui è molto diffuso un narcisismo che sembra negare ogni rapporto sociale se non funzionale, il rifugio in forme di fusione totalizzante, la sollecitazione all'aziendalizzazione della propria vita o alla chiusura in tribù, caratterizzate da una forte inclusione con esclusioni altrettanto forti.

È proprio attorno a questi conflitti focali che, soprattutto i giovani, sembrano in grado di trovare ragioni di aggregazione, vivendo momenti d'intensa e frenetica ricerca di un modo per ri-comporre creativamente le tensioni, facendole incontrare e scontrare fino a generare qualcosa d'ignoto ma più efficace nel soddisfare il bisogno di senso della vita. Il volontariato è, a mio avviso, il fenomeno più rilevante, che sembra capace di accogliere queste tensioni e di divenire, in qualche modo, uno spazio sufficientemente idoneo a generare identità, sulla base di alcuni valori.[11]

[10] SCHROEDER David A. (a cura di), *The psychology of helping and altruism*, New York, McGraw-Hill 1995; SOBER Elliott - WILSON David Sloan, *Unto others*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press 1998.

[11] Ho fatto ampio riferimento ai contributi contenuti nel numero monografico della rivista *Animazione sociale*, febbraio 1999.

In questo ambito, sono molti i giovani che hanno trovato l'opportunità d'impegnarsi in un percorso di individuazione, reso possibile dall'essere attivamente partecipi in uno spazio dove il senso non viene organizzato secondo i criteri della razionalità strumentale e dell'impersonalità burocratica, ma risponde a bisogni e motivazioni più personali e affettive, in opposizione critica al sistema socio-politico, a cui viene appunto contrapposta una sorta di microsocietà giovanile autonoma, libera dalla competitività e dal furore produttivo delle logiche di mercato, dove si crea invece un ambiente straordinariamente amichevole e solidaristico e i conflitti possono essere vissuti ed elaborati serenamente.[12] Certo, in questi contesti la solidarietà che consente condivisione anche nei percorsi di individuazione non è primariamente di natura etica, bensì etico-affettiva, di un'etica cioè che si radica nell'affettività.

Proprio negli ambienti del volontariato è venuta crescendo, tuttavia, una cultura aperta alle informazioni più ampie sulle varie *diversità* e alla loro accettazione in un clima non conflittuale, che consente a molti giovani di confrontare la propria identità con quelle diversità che sono insite nel processo d'individuazione di ciascuno, imparando a confrontarsi con la propria *ombra*,[13] cioè con l'ambito del rimosso. Da queste esperienze, deriva spesso la convinzione della necessità di costruire un progetto di vita fondato su valori e aggregazioni, in cui la propria identità possa viversi *appartenente* e *libera* al tempo stesso. È già evidente, per esempio, la capacità di questi ambienti di far maturare la personalità verso l'assunzione di responsabilità, del prendersi cura, l'attitudine cioè a 'farsi genitori' di quelli che sono in situazioni di disagio, che si estende poi a forme di compassione – ripeto, prevalentemente affettive – verso tutto ciò che di fragile, eppure importante, abita l'immaginario delle generazioni giovanili, dall'ecologia all'emarginazione.

E anche se, a motivo della loro scarsa attitudine a costruire discorsi coerenti di filosofia della vita e dei valori assoluti, vogliamo valutare questi percorsi d'identificazione come espressioni di una specie di *egoismo maturo*, in quanto ricerca il bene altrui perché funzionale al proprio, questo, tuttavia, non esclude che vi sia qui un terreno precursore per una maturazione ulteriore.

Va anche detto che, mentre la società degli adulti, per quanto concerne i valori etici legati a numerosi temi attuali – dall'uso delle sostan-

[12] Va osservato che le bande trasgressive, che privilegiano la guerra come soluzione ai conflitti, sono effettivamente un'entità numericamente trascurabile.

[13] Cf GALIMBERTI Umberto, *Dizionario di psicologia*, Torino, UTET 1992.

ze psicotrope alle modalità di vivere la sessualità – oscilla perennemente tra permissivismo e condanna (e ciò anche a livello delle più alte sedi legislative, che seguitano ad evitare decisioni oppure ne fanno di contrastanti in rapporto al susseguirsi di governi o, in ambito europeo e mondiale, di organizzazioni/stati) il volontariato ha preso posizioni definite su diversi temi di etica: sull'abuso delle sostanze psicotrope, sul ruolo delle famiglie e della opzione partecipativa nella vita sociale, ecc.

2. Tecnologia e identità: le trasformazioni epocali già in atto

Per intere generazioni il processo di individuazione è stato vissuto nell'immaginario collettivo e individuale come il viaggio eroico dal mitico Ulisse fino a figure del mondo "che conta".[14] La riproposizione della metafora del viaggio per indicare l'avventura della propria esistenza si presenta ricorrente ancora oggi. Tuttavia, eccetto che per brevi fasi della prima adolescenza, questo modello non è più incisivo, né sembra ispirare percorsi di identità. L'avvento della tecnologia è la variabile intervenuta da tempo a segnare una vera e propria separazione dal passato e, per così dire, a predisporre il futuro. È importante essere consapevoli che la tecnologia non è solo una forma – al momento giudicata ottimale – di assicurare la produzione di oggetti materiali, che si svolge nel rigore dell'oggettività di rappresentazioni formali, bensì genera una vera e propria logica, che diviene poi visione della realtà.[15]

Il progressivo affermarsi della logica tecnologica e della cultura scientifica nella vita collettiva, oltre al ruolo determinante che ha assunto la comunicazione con le sue nuove tecnologie, incidono in modo molto profondo sull'identità e quindi sui suoi processi di formazione.[16]

Così, il concetto di progettare la propria vita non si esprime, per la maggioranza delle generazioni in crescita, nel pensare il proprio cammino di individuazione in modo libero, bensì nello scegliere all'interno di una gamma di offerte (peraltro sovente ingannevoli perché non commisurate alle possibilità reali, per esempio, economiche), legate al lavoro o a valori narcisistici e collettivi.

Sul piano dell'identità personale, possiamo chiederci come avviene

[14] Fino agli anni '80 era ancora in voga per gli occidentali il viaggio in India oppure in Nepal.

[15] Cf PINKUS, *Senza radici* 20-25.

[16] Cf ID., *Psicodinamica della vita consacrata*, Leumann (Torino), Elle Di Ci 2000, 8.

e quali forme assume la costruzione dell'Io-corporeo, in un contesto dove si comunica con un corpo senza organi, in cui cioè la cornice comunicativa è sempre più mediatica e si articola nella rete, con i suoi linguaggi di mobilità/instabilità, potenzialità senza confini, assenza di norme rigide, ecc.[17] Inoltre, l'irrilevanza della presenza corporea dell'interlocutore o anche del gruppo, ha già prodotto dei cambiamenti a livello cognitivo, privilegiando la visione o l'udito,[18] mentre il resto del corpo sembra non acquisire spessore. È facilmente immaginabile che queste dinamiche avranno delle conseguenze a livello di percezione di sé, del sentimento d'identità, con il rischio di un immaginario del corpo parcellizzato.

Non sappiamo, tuttavia, dove tale processo possa condurre, né quali risorse potrebbe attivare e, per questa ragione, non ritengo saggia una sua valutazione in chiave esclusivamente negativa. Come innanzi dicevo, va però tenuto ben presente che le ricadute della tecnologia sul piano immediato dell'identità aprono interrogativi e richiedono anche ipotesi di risposta.

Dalla logica tecnologica sono derivate alcune trasformazioni epocali che, a mio avviso, sono già divenute patrimonio dato per scontato, nella maggior parte delle generazioni dei giovani (e non di loro soltanto). Fra queste, ne presento tre che riguardano la natura, il tempo e la storia.

2.1. *Concetto di 'natura' e di 'valore'*

Il cambiamento epocale che ha inciso maggiormente sulla cultura, determinando una sorta di vuoto, è il diverso modo d'intendere e di dare valore al concetto di *natura*. Per molti secoli, uno dei riferimenti unificanti del mondo culturale e scientifico è stato un concetto di *natura* accettato come limite normativo sul piano etico e come metro di valutazione della realtà. Ora la logica tecnologica ha reso inadeguato e precario questo concetto, sia come parametro etico che come modello di riferimento della scienza.[19]

[17] SIMONE Raffaele, *La terza fase*, Bari-Roma, Laterza 1999; CANTELMI Tonino e coll., *La mente in Internet*, Padova, Piccin 2000.

[18] SARTORI Giovanni, *Homo videns. Televisione e post-pensiero*, Bari-Roma, Laterza 1998.

[19] Cf PINKUS Lucio M., *Relazioni generazionali: dinamiche comunitarie e istituzionali. Strategie di animazione e di governo*, in AA.VV., *Relazioni generazionali nella vita consacrata*, Roma, Il Calamo 2000, 29-64, 32.

Già il Concilio Vaticano II, nella Costituzione Pastorale *Gaudium et Spes*, con spirito innovativo e aperto, prendeva atto che siamo passati da una concezione statica della natura ad una concezione dinamica; quest'ultima, non solo presenta un'ampia gamma di interpretazioni, ma si è estesa a tutti i campi della vita sociale. Negato, in pratica, il riferimento ad una legge o diritto naturale, è cambiato anche il riferimento al concetto di *valore*, giungendo fino a mettere in discussione, quale *valore assoluto*, la vita stessa e, conseguentemente, l'identità individuale.

La portata delle possibili ripercussioni di questo cambiamento è tale, che ancora non riusciamo a valutarne compiutamente l'ampiezza. L'impotenza dei diversi Comitati Bioetici delle varie organizzazioni e Stati, come pure la divergenza di opzioni legislative, con le loro ricadute sia culturali che pratiche, ci dice tuttavia quanto sia nuovo uno scenario dove viene a mancare – un po' all'improvviso – un riferimento che, fino a pochi decenni fa, era accettato da tutti.

2.2. *Il problema del tempo*

L'indebolimento, se non addirittura della scomparsa pratica, del nesso antropologico-culturale fra tempo e natura è avvenuto anche sotto la spinta delle aumentate complessità sociali e delle mutate condizioni di movimento, che consentono velocità mai prima immaginate. Una delle conseguenze più evidenti di tale trasformazione è che, per ogni persona, è divenuto molto difficile saper gestire il tempo, senza essere sollecitata in modo ansiogeno e persino travolta. Nel suo livello più soggettivo – quello del vissuto – il tempo vissuto rischia di essere una sommatoria di spazi, legati ad eventi per lo più indipendenti dalle nostre esigenze profonde: tempo di lavoro e tempo libero o vacanze, calendari che variano a seconda che siano riferiti all'anno economico o a quello sociale o ad altri parametri.[20] In tal modo, viene ulteriormente facilitata quella rifrazione dell'identità che ritarda il processo del suo compimento, quando non porta alla sua frammentazione.

Che vi sia un rapporto profondo, ancorché sovente poco consapevole, tra processo di identificazione/individuazione e modo di utilizzare il tempo si può desumere dal fatto che, quando vogliamo impegnare re-

[20] Per quanto riguarda il vissuto del tempo nello specifico della fase adolescenza/giovinezza si veda: PINKUS Lucio M., *Tossicodipendenza e intervento educativo*, Trento, Erikson 1999.

almente il nostro tempo, lo leghiamo subito alla nostra identità relazionale. Ad esempio, alla richiesta di un appuntamento rispondiamo "non ho tempo", ma in realtà questo significa "non ho tempo per te", così come inversamente diciamo "per te troverò il tempo". Questa osservazione ci porta ad una riflessione ulteriore sul tempo.

Se approfondiamo l'analisi di questo concetto, che a livello intuitivo sembra essere ovvio, possiamo facilmente a constatare che così non è. Le differenti rappresentazioni sociali del tempo e la loro incidenza sulla nostra vita sono in qualche modo estrinseche, rispetto al nostro sviluppo interiore dove, forse, l'unica categoria del tempo è quella della contrapposizione tra *tempo personale* e *tempo impersonale*.[21]

Fin dalla nascita, il tempo si struttura, nell'esperienza e poi nella coscienza umana, come uno spazio che ci viene offerto dagli altri. Il tempo che gli altri ci dedicano fonda la nostra stessa coscienza di esistere, la nostra vita, per segnare poi gradualmente l'ambito delle relazioni affettive. È chiaro che, per anni, non abbiamo la possibilità di parlare di un tempo personale, di un tempo nostro o per noi, proprio perché è dipendente dalla disponibilità degli altri. Questo processo è inevitabile, ma dovrebbe essere una fase di transizione, che prepara e sviluppa la competenza del saper gestire il tempo – e quindi la vita – in modo autonomo. Dobbiamo tuttavia constatare che il rischio di continuare a vivere una vita "presa a prestito", cioè legata a fattori esterni alla nostra interiorità è molto presente e frequente. La lamentela piuttosto diffusa, circa la mancanza di tempo, non potrebbe essere l'indicatore dell'incapacità ad identificare i veri bisogni su cui investire del tempo e, quindi, riconoscerne e goderne gli spazi?

La società contemporanea facilita enormemente l'investimento del nostro tempo in attività od obiettivi che sono staccati dal nucleo centrale della nostra personalità. Per questo, passiamo dall'immersione nelle diverse attività, alla lamentela di aver troppo tempo e di non sapere come trascorrerlo. Oppure, sviluppiamo fantasie che vanno dal trovare un tempo per fare una determinata esperienza, senza riuscire però a realizzarla, alla denuncia di non avere tempo di riposo e di recupero. Tutte queste modalità costituiscono un tempo *impersonale*, cioè un tempo i cui obiettivi – quand'anche validi in sé – non sono legati a motivazioni profonde, ma rappresentano piuttosto dei segnali da interpretare.

Forse dovremmo chiederci che cosa ostacoli davvero la realizzazio-

[21] Per questo aspetto si veda EMMANUELLE-MARIE, *La pazienza dell'istante*, Padova, Messaggero 2001.

ne di quello che dichiariamo di desiderare: non raramente dovremmo prendere atto che impegni, fantasie, desideri sono protesi a trovare un ruolo sociale, all'essere qualcuno (altrimenti, forse siamo "nessuno"). Le conseguenze del vivere un tempo impersonale sono l'accumulo di sensi di colpa, recriminazioni e rimpianti intrisi di aggressività, ancorché sovente inconscia, soprattutto verso noi stessi perché siamo insoddisfatti e avvertiamo la carenza di qualche cosa, senza riuscire a trovare la chiarezza e la determinazione necessarie per dare a quel "qualcosa" un nome.

Finché permane questa dinamica, lo sviluppo della nostra individuazione sarà segnato da motivazioni di dipendenza dagli altri, perché il tempo impersonale si sostiene sull'aspettativa di conferme, amore, potere, ecc. La difficoltà ad elaborare il rapporto tempo-autonomia-identità è tale, che non raramente possiamo entrare in gruppi o in istituzioni affinché ci organizzino il tempo, che risulterà poi inconsciamente come una sorta di autopunizione, con l'aggravante che sarà ancora più difficile liberarsene.

È necessario sostenere percorsi formativi che aiutino a scoprire e a vivere il tempo personale: il tempo cioè per essere noi stessi, per coltivare la nostra vita spirituale, il tempo che è veramente nostro perché fa fiorire la nostra vita personale nel senso più profondo. Questo processo fonda l'unitarietà delle esperienze e la loro sintonia con i valori, scelti come referenti assoluti del nostro ideale di vita. In questo atteggiamento, riusciamo a considerare il passato come fonte di esperienza per il presente e non come un legame condizionante, a vivere il presente con intensità ed il futuro, non come un spostamento in avanti dei desideri che non possiamo realizzare adesso, ma come progetto aperto all'imprevedibile.

Nell'orizzonte della fede cristiana, il tempo è una funzione imprescindibile, proprio perché la vita è apertura e consegna fiduciosa della propria identità al mistero del ritorno del Cristo Signore,[22] al futuro atteso ma non conosciuto per esperienza, aperto alla rivelazione del giorno ottavo. Da questa considerazione, discende anche il senso della responsabilità per il futuro. Il credente è cosciente che l'oggi non esaurisce né la storia né la vita e che, tuttavia, l'avventura umana del futuro è qualificata dagli atteggiamenti dell'oggi. Possiamo, cioè, agire in modo che, dopo di noi, esista ancora un'umanità in cui ci sia chi faccia risuonare l'eco della Parola incarnata, chi testimoni con la vita che il Dio di

[22] Tutta la vita liturgica è basata sul rapporto tempo-mistero.

Gesù Cristo è misericordioso, fedele, attento alla vita. Certo, è un'umanità con cui non avremo alcuna relazione, ma con cui dobbiamo e possiamo essere solidali e responsabili, se il nostro tempo personale è stato saturato dalla fede e – nel nostro caso – dalla consacrazione per il Regno.

Questa caratterizzazione cristiana del tempo personale si esprime pienamente quando sappiamo usare il nostro tempo perché l'umanità futura sia più capace di amare Dio, più pacificata e più giusta.

2.3. *Il problema della storia*

Un'altra dinamica, nella quale siamo immersi da decenni – benché in ambito ecclesiale si stenti a prenderne atto in modo operativo[23] – è quella che potremmo chiamare *la relativizzazione della storia*, talmente accentuata da assumere, nelle generazioni in crescita, la forma di un'amnesia, se non proprio di una rimozione. La scelta dell'empirismo, come forma privilegiata del conoscere, enfatizzata o anche esasperata dalla logica tecnologica, dà valore solo alle esperienze del presente, legate ad una funzionalità che non può avere 'radici' o 'tradizioni', proiettata com'è, nel suo continuo riprodursi, in forme nuove.

Questo processo produttivo viene identificato con l'avanzare delle conoscenze, cioè con il progresso, il cui scenario è essenzialmente il mondo del lavoro (in senso ampio). Proprio in questo ambito, è facile constatare come i modelli che hanno caratterizzato un tempo le diverse forme del lavoro, fondati sulla trasmissione di conoscenze e di esperienze, siano oggi – di fatto – poco utilizzabili, proprio perché contrapposti al concetto d'innovazione; essi sono stati pertanto relegati nell'immaginario patetico (il medico di famiglia, l'artigiano che vediamo solo nelle mostre dell'artigianato, il contadino-filosofo, ecc.), o anche semplicemente dimenticati.[24] Questi elementi costituiscono il terreno su

[23] Per esempio, la celebrazione continua di 'centenari' che sono il più delle volte poco incisivi, quando non incomprensibili, alla gran parte della gioventù. Senza un'attenta preparazione e presentazione si rischia di fare della *chiesa delle origini* o delle tradizioni fondanti (si pensi all'epoca dei Padri della Chiesa o dei fondatori degli istituti specie se antichi) una sorta di immaginario periodo aureo, che di necessità non costruisce il presente.

[24] Non a caso il discorso sulla *professionalità* è entrato prepotentemente anche nella vita religiosa, sovente rendendo insignificanti quegli aspetti che, non avendo operatività o funzionalità, non danno un'identità psicosociale. Un esempio potrebbe essere il lin-

cui si sta alimentando la crisi – non già dell'identità – ma del modello stesso dell'identità personale e sociale, facendone una questione tutt'oggi ancora aperta.

Come acutamente osserva Galimberti, le basi sopra indicate hanno dissolto, nella maggioranza delle persone, il riferimento ad un modello d'identità sostanziale, collegata direttamente ad un certo principio naturale e hanno messo – di fatto – tra parentesi la possibile assolutezza della verità; di conseguenza, è emerso un interesse sull'identità – legato attualmente al progresso delle scienze – considerata nel suo aspetto funzionale, nei confronti della rete di relazioni con le varie dimensioni che costituiscono il mondo.[25]

Questa 'cultura' ha coinvolto tutte le costruzioni dell'identità che si fondavano sul suo aspetto riflessivo. Questa è anche la ragione per cui le grandi tradizioni religiose o sapienziali vengono sovente evitate o ridotte a prassi semplificata; esse, infatti, sono tutte narrazioni storiche che si trasmettono e, in quanto tali, richiedono uno scavo nella propria interiorità.

L'autocoscienza della propria identità passerà attraverso uno sguardo, non più rivolto a se stessi, bensì fuori di sé, a quelle regole o norme che nell'oggi mediatico 'normano' cos'è una persona sana o adeguata. Poiché in questo contesto si perdono le radici della storia del gruppo di appartenenza, mentre aumenta la complessità delle relazioni interpersonali, e tenendo conto che la tecnologia – vista fin troppo spesso come l'ultimo approdo del cammino dell'umanità – non premia la soggettività, l'esito è una forte ambiguità che si rifugia nell'individualismo, confuso con l'individuazione.

guaggio: l'apostolato o la missione diventano spesso "il lavoro pastorale".

[25] GALIMBERTI Umberto, *La psicologia analitica nell'età della tecnica*, in: AA.VV., *Presenza ed eredità culturale di C. G. Jung*, Milano, Cortina 1987, 137-156.

3. Ridefinire la vocazione cristiana e la consacrazione evangelica nell'oggi

L'orizzonte culturale che sopra abbiamo delineato, risulta per diversi aspetti problematico alle esigenze o, quanto meno, al modo tradizionale di pensare la vocazione nel contesto cristiano. Infatti, la modulazione trinitaria di Dio nell'ambito dell'economia della salvezza, fa' della storia e quindi del tempo dei "luoghi teologici" irrinunciabili, al punto che la stessa fede cristiana non ha senso se non è strettamente solidale con la storia e la cultura.[26]

In questa prospettiva, il processo di individuazione e quindi il tendere al compimento della propria identità[27] deve valorizzare molto più di un tempo l'esperienza della fede piuttosto che la dottrina della fede. A questo scopo la corrente della teologia dell'Incarnazione mi sembra al momento la più adeguata.[28]

3.1. *Vocazione: la persona*

Su questa base possiamo dire che – posto che Dio non comunica con l'individuo umano se non *umanamente* – la vocazione cristiana, nella sua accezione consapevole e matura, consiste essenzialmente nella decisione di rendere la propria vita uno spazio in cui Dio si possa manifestare, assumendo linguaggi umani, e pervenendo alla compiuta identità di figli/e di Dio, sull'esempio di Gesù, il Primogenito di molti fratelli. Questa dinamica prevede che il cristiano riflettendo sulle proprie esperienze di fede le analizzi per far emergere, sulla base di una leale considerazione delle sue attitudini, delle sue motivazioni, dei propri ideali, quale è la forma concreta da assumere per rendere la propria esistenza epifania di Dio.[29]

[26] PINKUS Lucio M., *Sul processo di fede*, in DOTOLO Carmelo (a cura di), *Il Credo oggi*, Bologna, Dehoniane 2001, 29-35.

[27] PINKUS Lucio M., *Identificazione*, in *L'universo del corpo*, Vol. III, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana 1999, 814-815.

[28] Cf ID, *Psicodinamica ed incidenza della verginità nella condizione monastica*, in *Vita Monastica*, 204, L (1996) 12, 19-49.

[29] In questo consiste il *processo del discernimento vocazionale*, che non è così semplice soprattutto oggi, in presenza di nuovi problemi emergenti dal mondo giovanile e dalle nuove istanze formativa. Si veda in proposito: DEL CORE Pina, *La scelta di vita. Discernimento o selezione?*, in *Servitium*. Quaderni di ricerca spirituale III, 32 (1998)

Se questo processo condurrà alla chiarezza che vi sono le condizioni – soprattutto motivazionali – per ipotizzare di riservare radicalmente la propria vita all'essere luogo dove si esprime l'amore salvifico del Padre, allora entra in gioco la verifica della propria disponibilità e determinazione[30] che conduce alla scelta della consacrazione religiosa.

3.2. *Vocazione: l'istituzione*

Ridefinire con i linguaggi della contemporaneità il processo vocazionale non è solo un'operazione semantica, ma ha ricadute molto rilevanti sull'istituzione che accoglie le vocazioni. Come ogni processo di traduzione, anche questo comporta, infatti, una sua ambiguità, dal momento che *tradurre* può significare *trans-ducere*, portare oltre, ma contiene nel suo étimo anche la radice del tradire.

Alla base ritengo sia necessario che l'istituzione viva in profonda continuità col carisma delle origini, ma questa deve essere attualizzata, senza, appunto, tradire le radici.

Poiché il carisma è, per statuto teologico, un dono nel tempo mi sembra oggi particolarmente urgente che le istituzioni di vita consacrata (mi riferisco qui agli istituti di vita fraterna in comune) sappiano vivere il presente, senza proiezioni parossistiche e relative angosce sul proprio futuro.[31] Infatti è importante realizzare nell'oggi la propria specificità di comunità che annunciano la salvezza e creano ambienti che siano memorie viventi dell'identità di figli/e di Dio cui ciascuna persona è chiamata a giungere. Al tempo stesso è necessario vivere il carisma che ci è affidato con la preoccupazione che esso venga assunto da altre persone per contribuire alla missione della Chiesa: che poi queste persone si aggreghino o meno al nostro istituto mi sembra piuttosto secondario (non intendo: irrilevante, ma di un differente spessore religioso).

È proprio il saper vivere *con consapevole pienezza* il presente nell'ottica escatologica che può aiutare per un verso a comprendere l'empirismo esistenziale delle generazioni in crescita e dall'altro a dare loro la misura della necessità di vivere il tempo progettualmente, e quindi a

119, 538-548; ID., *Discernimento e psicodiagnosi vocazionale. Problematiche e prospettive*, in COSPES (a cura di), *Difficoltà e crisi nella vita consacrata* (coordinamento di DEL CORE Pina), Leumann (Torino), Elle Di Ci 1996, 109-128.

[30] Cf PINKUS, *Psicodinamica della vita consacrata* 20-25.

[31] Mi chiedo se oggi non sarebbe utile una riflessione sulla morte delle istituzioni (o di alcune delle sue parti) in una prospettiva pasquale.

dare loro il senso del limite necessario del tempo. In questa *conversione* credo si giochi gran parte del rapporto intergenerazionale sia nell'ottica psicodinamica che in quella dell'esperienza di fede.[32]

3.3. *Gli equivoci della conversione alla contemporaneità*

I processi fin qui descritti presentano alcuni rischi aggravati dalla carenza di persone che scelgono di entrare nell'istituto (per esempio in alcune aree geografiche come l'Europa) – ma che talora non mancano anche là dove più numerose si presentano le "vocazioni" (l'Est europeo o anche l'Asia) – che meritano una sottolineatura.

Il rischio più frequente mi sembra la collusione con gli *aspetti regressivi* delle generazioni giovanili. Infatti, proprio a causa dell'accresciuta complessità dei processi di identificazione e delle insicurezze che questa comporta, le persone giovani presentano aspetti chiaramente super-egoici. Intendo dire, cioè, una sorta di recupero di modelli ascetici formali, legati al comportamento, all'uso dei mezzi, al digiuno, alla preghiera misurata su criteri estetici o di durata e non sulla sua capacità trasformativa, a modelli pauperistici estrinseci che sono rassicuranti sia per le persone giovani che, se non maggiormente, per l'istituzione.

Non è raro il fatto che le responsabili della formazione minimizzino questi aspetti, disconoscendone la valenza regressiva, e rimandando ad un futuro... il cambiamento. Ancor più frequente però è il fatto di le superiore e/o le comunità, anche quando le responsabili della formazione individuano e dichiarano le ambiguità sopra indicate, tendano ad opporsi, valorizzando come positivi questi atteggiamenti, forse per un inconscio richiamo ai modelli della propria formazione o per la fatica di adattarsi alle novità che ogni generazione presenta. Solo che, mentre per lunghi periodi queste novità venivano omogeneizzate in nome dell'osservanza, oggi siamo necessitati almeno a prenderne atto.

Da un altra angolatura ci dobbiamo confrontare con personalità che spesso vengono da esperienze intense di volontariato o di movimenti e di servizio alla comunità ecclesiale, dove però sedimenti di immaturità adolescenziale rendono equivoca la scelta di vivere in una comunità. Quanto più l'Istituto, anche se non la singola comunità o provincia/ispettoria, si presenta forte, con scopi chiari e perseguiti con decisione, esso rischia di attrarre persone che di fatto vivono questa scelta

[32] Cf PINKUS, *Relazioni generazionali* 44. 51-54.

come proiezione delle esperienze già vissute.

Il limite di questo atteggiamento è che la comunità viene pensata essenzialmente – anche se non sempre consapevolmente – come un gruppo che saturi i bisogni di identità socio-affettiva e di autorealizzazione, senza che vi sia alcun riferimento vitale alla dimensione teologica. Questa scelta, infatti, consente di mascherare sufficientemente immaturità o difficoltà affettive e sessuali, per caricare di valenze indebite i rapporti tra i membri della comunità, scivolando spesso in atteggiamenti gregari-infantili come pure nel loro opposto di protagonismo un po' narcisistico e, in ultima analisi, sublimatorio. Se infatti l'autorealizzazione è un valore – comunque mai assoluto – permane tale nel contesto religioso solo se coincide con il ricercare questa dimensione "in Cristo".

Qui si pone il compito della comunità di formazione di saper generare nuove forme di identità, con la paziente consapevolezza che noi cambiamo gradualmente, che l'esperienza di fede solitamente viene accolta per frammenti, che il cambiamento non è opera di parole, ma, appunto, di esperienze testimoniate e trasmesse con leale trasparenza. Non si tratta, infatti, di condannare alcuni atteggiamenti e le motivazioni sottese, ma di riconoscerle come modalità di crescita insufficienti che vanno sostenute, accompagnate, ri-generate.

4. Prospettive di 'navigazione a vista'...

La vita consacrata ha sempre ritenuto che l'azione di discernimento e di formazione delle vocazioni sia dono ed opera dello Spirito Santo. Ma proprio per questo è necessario che siamo in grado di scorgere ed accogliere l'azione dello Spirito: per questo è irrinunciabile una conoscenza molto più approfondita del passato sia dei contenuti psicopedagogici della personalità e delle dinamiche della cultura contemporanea (in tutte le sue variegate manifestazioni), sia un più convinto atteggiamento di servizio. Se la forma che caratterizza la pastorale delle Figlie di Maria Ausiliatrice è quella del "Magnificat" , formatrici e comunità dovranno – credo – approfondire il proprio sentirsi "serve umili" della vita, con l'obiettivo di farla germogliare e sviluppare con piena fiducia nello Spirito e in quei confratelli e consorelle che hanno testimoniato in modo particolare la fedeltà al Vangelo (i santi e le sante), ricercando nelle loro esperienze gli atteggiamenti profondi da tradurre e proporre vitalmente.

La certezza della fedeltà di Dio al suo amore potrebbe irrobustire il nostro senso di libertà nella difficile opera della formazione: la nostra responsabilità, infatti, è innanzi tutto quella di far crescere figlie di Dio. Questo ci riporta ad un'esperienza che ha caratterizzato anche periodi della vita della Madre del Signore: la precarietà fiduciosa e l'insicurezza, dall'Annunciazione alla fuga in Egitto, al dramma di non comprendere sempre le parole del Figlio.

Nell'immagine conduttrice di Maria che 'aiuta' i discepoli del Figlio (= Auxilium cristianorum) sapremo, appunto, 'navigare a vista':

• cogliendo ogni aspetto delle novità nella prospettiva di quanto ci possono indicare di fedeltà al Vangelo e di arricchimento delle esperienze di fede (come ad esempio, l'attenzione al creato e ai valori ecologici, la non violenza, l'esigenza di relazioni autentiche, ecc.);

• cercando in che modo far emergere la gloria di Dio – quindi la speranza, la fiducia, la pacificazione – anche negli aspetti d'ombra che incontriamo nelle realtà odierne, sempre solidali anche con i peccatori, senza giudizi ma con compassione di sorelle e fratelli;

• conservando sempre il canto nel nostro cuore.

INDICAZIONI BIBLIOGRAFICHE

CANTELMI Tonino e coll., *La mente in Internet*, Padova, Piccin 2000.

COSPES (a cura di), *Difficoltà e crisi nella vita consacrata* (coordinamento di DEL CORE Pina), Leumann (Torino), Elle Di Ci 1996, 109-128.

EMMANUELLE-MARIE, *La pazienza dell'istante*, Padova, Messaggero 2001.

ERIKSON Erik H., *The problem of ego identity*, in *Journal of the American Psychoanalytic Association* 4 (1956) 57, 56-119.

GALIMBERTI Umberto, *La psicologia analitica nell'età della tecnica*, in A-A.VV., *Presenza ed eredità culturale di C. G. Jung*, Milano, Cortina 1987, 137-156.

JERVIS Giovanni, *La conquista dell'identità*, Milano, Feltrinelli 1997.

MUSSCHENGA Albert W. - VAN HARSKAMP Anton (a cura di), *The Many Faces of Individualism*, Leuven, Peeters 2000.

PINKUS Lucio M., *Psicodinamica ed incidenza della verginità nella condizione monastica*, in *Vita Monastica* 204, L (1996) 12, 19-49.

–, *Identificazione*, in *L'universo del corpo*, Vol. III, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana 1999, 814-815.

–, *Senza radici? Identità e processi di trasformazione nell'era tecnologica*, Roma, Borla 1998.

–, *Tossicodipendenza e intervento educativo*, Trento, Erikson 1999.

–, *Relazioni generazionali: dinamiche comunitarie e istituzionali. Strategie di animazione e di governo*, in AA.VV., *Relazioni generazionali nella vita consacrata*, Roma, Il Calamo 2000, 29-64.
–, *Psicodinamica della vita consacrata*, Leumann (Torino), Elle Di Ci 2000.
–, *Non avrai altro Dio fuori di... te*, in *Servitium* 134 (2001) 2, 29-39.
–, *Sul processo di fede*, in DOTOLO Carmelo (a cura di), *Il Credo oggi*, Bologna, Dehoniane 2001, 29-35.
SARTORI Giovanni, *Homo videns. Televisione e post-pensiero*, Bari-Roma, Laterza 1998.
SCHROEDER David A. (a cura di), *The psychology of helping and altruism*, New York, McGraw-Hill 1995.
SIMONE Raffaele, *La terza fase*, Bari-Roma, Laterza 1999.
SOBER Elliott - WILSON David Sloan, *Unto others*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press 1998.
WILFRED Felix, *Identità soppresse, alienate e perdute*, in *Concilium* 36 (2000) 2, 44-55.

IDENTITÀ, CULTURA E VOCAZIONE
Per una nuova liturgia della vita

Bruno SECONDIN *

In una società dominata dalla scienza, dalla razionalizzazione, dalla tecnologia, dalla *fiction*, gli schemi valutativi del percorso di una vita seguono una traiettoria incerta. Siamo tutti obbligati a consumare in fretta esperienze e progetti, mitologie e delusioni. È come un ingorgo d'emozioni e di ruoli che sbriciolano i significati più duraturi e svuotano le determinazioni cronografiche. Il tempo vissuto appare accelerato e sfuggente, superficiale e frammentato. Non si riesce più a maturare esperienze profonde, durevoli, qualitative, secondo mete e senso, obiettivi e valori.

Le stagioni della vita, per loro natura, postulano un'esperienza efficace di tempo "assimilato" e "custodito": e perciò è imprescindibile il bisogno di "assimilazione" e "passaggi", di "semina" e "attesa", di "conversione" e "trasformazione". Invece, siamo come avvelenati dal tempo "sospeso", "sfocato", "differito". Si tratta di una minaccia fatale per l'identità della persona, per le ragioni stabili che ne reggono lo scorrere nel tempo, per tutta l'umanità.

1. Il tempo non è puro palcoscenico

La vita umana ha fondamentalmente un aspetto evolutivo aperto, con i suoi rituali e i suoi chiaroscuri, le sue suture lineari e le sue spinte

* Bruno SECONDIN (*o. carm.*) è ordinario di Spiritualità presso la Pontificia Università Gregoriana, docente di Storia della Spiritualità moderna, di Teologia della vita consacrata e di Ecclesiologia. Da molti anni è impegnato nell'animazione spirituale di gruppi e di comunità. Numerose sono le pubblicazioni su temi molto attuali specialmente sulla dimensione profetica della vita consacrata e sull'inculturazione. Collabora a varie riviste per temi di spiritualità, vita religiosa e nuove esperienze pastorali.

carismatiche imprevedibili. Come dice il teologo M. Schmaus in uno dei suoi trattati dogmatici: «La fondamentale costituzione temporale dell'uomo non vuole significare che egli vive nel tempo come in uno spazio vuoto e vi svolge il suo compito. Il tempo non è come una forma vuota che egli riempie. Non è neppure come un palcoscenico su cui egli recita la parte che la vita gli assegna. La temporalità vuole piuttosto significare che l'uomo, per la sua natura più intima, vive egli stesso legato al tempo […] e produce mutazioni continue nel mondo in cui egli vive ed in se stesso».[1]

Eppure siamo ancora agli inizi in questa riflessione sul tempo e sull'identità in movimento, aperta: perché ci muoviamo in schemi piuttosto generici e astratti, basati sui principi universali di una maturità/ identità da raggiungere e mantenere. Si pensa in modo indiretto alle varie stagioni della vita, non si dà loro autonomia e originalità: perché il tempo della vita è anzitutto ricondotto al paradigma universale e astratto dell'ascesa alla "maturità" (o "perfezione", in campo spirituale).

Di conseguenza, i vari passaggi hanno un peso secondario, tenuti insieme piuttosto dall'incarnarsi di uno schema impersonale, essenzialista, oggettivo. E questo non riflette un'antropologia dinamica, non tiene conto delle stagioni della vita biologica. La "biografia" entro cui spesso si vorrebbe iscrivere l'esistenza cristiana e la sua "pienezza", ignora la vera e reale *biografia*: in nome di principi universali astratti, collegati con grandi categorie di virtù, di temi teologici, di esperienze in astratto (preghiera, vocazione, carità, ecc.) non relazionati col vissuto reale.

Oggi ci rendiamo conto di dover scomporre il monolito della "vita", per dare maggiore attenzione e specificità anche alle singole stagioni biologiche e biografiche, come anche ai contesti culturali e ai bisogni religiosi. Questi non sono pura cornice di un quadro ricopiato altrove. Sono piuttosto il riferimento fondamentale, se si vuole cogliere la persona nel suo vissuto più autentico, nella sua topografia umana e spirituale, religiosa e culturale.

Le età della vita diventano così sempre più oggi oggetto di studio dettagliato, multidisciplinare, non solo empirico e socio-biologico, per capire quali risorse originali esse contengono, quali linguaggi religiosi esse possono generare ed esigere; e infine come si rapportano le une alle altre le stagioni della vita, e non solo ai grandi schemi universali.[2]

[1] SCHMAUS Michael, *I novissimi*, Torino, Marietti 1964, 14.

[2] Si veda l'interessante numero monografico: AA.VV., *Le età della vita*, in *Credere oggi* 19 (1999) 109, con bibliografia specifica.

2. L'anima s'intesse in un corpo

I cicli vitali ed esistenziali sono un tipico cantiere dell'autosperimentazione, non possono essere annullati in nome di visioni essenzialiste e generali. L'anima "s'intesse" in un corpo, ha scritto bene G. Danneels: «L'uomo non è un frammento di 'corporeità', abitato per un momento da una scintilla spirituale. Egli è anzitutto spirito, persona unica e libera ed è tramite il corpo che il suo spirito si apre un cammino nella materia e nella storia. L'anima non viene ad abitare una casa preesistente, essa intesse la sua corporeità a partire dalla materia. Così il corpo umano diventa l'esteriorizzazione dell'anima. Una cosa del tutto diversa da un abito che si indossi».[3]

Il corpo è il lato visibile dell'anima, non è una malattia, ma una risorsa: ne è un limite, ma anche una frontiera che sfida e chiama alla trascendenza, che poi è autotrascendimento, oblatività, nuove relazionalità. "È nella carne, con la carne, attraverso la carne che l'anima medita tutto ciò che medita il suo cuore" (Tertulliano).

Le conseguenze di queste affermazioni sono importanti per molti aspetti del "farsi persona", del "divenire" se stessi nella personalità cristiana spirituale. Non si può dimenticare che anche nella Bibbia si trovano, soprattutto in Paolo, delle categorie che segnalano il dinamismo della crescita. Come, per esempio, questi paragoni evolutivi: bambini/adulti, imperfetti/perfetti, ignoranti/sapienti, carnali/spirituali.[4] Per cui possiamo dire che il cristiano è chiamato ad una crescita e maturità evidente e avvincente, come compito mai concluso, e implicante vari campi contemporaneamente.

Però, non si vede del tutto chiaro in questo schema paolino il riferimento alle stagioni realmente vissute, alle fasi della vita, ai contesti culturali. La stessa esperienza di adulti, di sapienti, di perfetti, di spirituali, conosce spesso un nuovo cominciamento e un sempre nuovo progetto, come anche un esodo e una spoliazione. Forse più adatte a questa prospettiva sarebbero allora le metafore di Gesù sul seme, il lievito, il sale, la potatura, la costruzione, il banchetto, i talenti, ecc.

Si tratta di continuità, ma anche di rottura, di prolungamento del passato, ma anche di nuova sintesi non puramente aggiuntiva, ma piuttosto creativa. È mia impressione che di questo parlano con ampiezza

[3] DANEELS Godfried, *Le stagioni della vita*, Brescia, Queriniana 1998, 232.

[4] Cf DE FIORES Stefano, *Itinerario spirituale*, in DE FIORES Stefano - GOFFI Tullio (a cura di), *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, Roma, Paoline 1979, 787-809, 794.

più gli esperti della psicologia e dell'antropologia biografica, che i teologi e gli spirituali. Questi ultimi sono ancora legati alle grandi categorie essenzialiste e universali, cui tutt'al più aggiungono qualche annotazione marginale sulla relazione con l'età, i mondi vitali, la cultura, i modelli culturali, le nuove mediazioni, il cambio di paradigma.

Come tutti sappiamo, l'esperienza vissuta dei grandi valori – Parola, liturgia, virtù, purificazione, senso ecclesiale, esperienza di fede e di carità, gestione della responsabilità, discernimento storico, senso di oscurità e crisi, ecc. – non rimane una specie di cornice di fatto. Entra piuttosto – e bisogna cercare di farla entrare – nel tessuto più vivo dell'essere adulti, sapienti, spirituali, nella prospettiva già detta. E, quindi, ad ogni tornante della biografia personale bisogna *re-impostare* e *re-imparare* la sintesi, le modalità vitali, il percorso esistenziale.

Ogni giorno è tempo di "ideali infranti", e di "nuove melodie" da comporre e strimpellare, da cantare e assimilare. Come direbbe Goethe, non si cammina solo per arrivare, ma anche per vivere mentre si cammina: e ogni stagione della vita ha delle risorse originali che bisogna cogliere per se stesse, mettere in gioco come elementi indispensabili di un paradigma da realizzare. Ogni momento della vita ha perfino i suoi rituali espressivi.[5] Bisogna dare forma alla costituzione nomade e narrativa della fede cristiana.

3. Elementi che caratterizzano comunemente le età e le unificano

Per fare un buon ricamo, bisogna avere un "canovaccio", di sottofondo, che ispira il tutto. Esso allo stesso tempo permette la creatività, e la integra in un progetto armonico e non disgregativo. Se fin qui abbiamo insistito sulla varietà e l'irriducibilità delle varie fasi della vita, tuttavia siamo coscienti che v'è anche un "canovaccio" comune, entro il quale la vita stessa si compone in unità, e non si riduce semplicemente all'accostamento disorganico di parti sconnesse e giustapposte.

Dal punto di vista dell'antropologia cristiana, centrale e stabile è l'intrecciarsi in profondità con l'evento Cristo, con tutto ciò che esso implica, in particolare la promessa del Regno, la mediazione della Chiesa, lo spessore storico dell'incarnazione della grazia e della salvez-

[5] Cf GRÜN Anselm, *I rituali della vita*, Brescia, Queriniana 1998; in forma più ampia si veda ZADRA Dario, *Il tempo simbolico: la liturgia della vita*, Brescia, Morcelliana 1985.

za. Pensare alla trascendenza non significa poter dimenticare il suo farsi dono, il suo comunicarsi, come struttura centrale e identificativa. Un'adesione a Cristo che non si fa comunicativa e relazione interpersonale è sterile (*GS* 45).[6]

E ci sono anche dei prolegomeni a questo canovaccio, che costituiscono dei fondamenti imprescindibili.[7] Anzitutto v'è il legame stretto con le *scienze umane*, che non sono rese inutili dalla prospettiva religioso-morale, ma mostrano quale sia la densità antropologica del tempo salvifico vissuto e iscritto nell'organismo vivente. Vi è poi il principio della *personalizzazione*, che non è un sapere esterno sulla maturità, ma la coscienza di una unicità personale e del protagonismo del soggetto.

Questa personalizzazione porta con sé un processo di *trasformazione*, che è insieme purificazione del desiderio, elaborazione del latente e del cosciente, accettazione di tensioni e antinomie, crisi e drammi. E tutto questo conosce momenti di intensificazione (o esperienze fondanti) e altri di coerenza e applicazione, altri ancora di disincanto e distacchi, come pure passaggi che esigono discernimento. E s'incontrano persino situazioni in cui prevale il paradosso esistenziale (si pensi alla sofferenza o alla rinuncia): queste non sono un "incidente di percorso", ma il sigillo dell'autenticità, perché riflettono le ferite e le cicatrici del corpo glorificato del Cristo che rivelano il suo essere "altro".

Inoltre, per tutte le stagioni della vita, hanno un ruolo importante le *mediazioni*. Ci sono quelle *strutturali* che sono correlative alle istanze della personalizzazione: autocoscienza, intersoggettività e comunità, lavoro, contesto socio-culturale, mondo simbolico. E poi quelle della *grazia*, che sono quelle date da Dio nella storia della salvezza e che permangono nella Chiesa: principalmente, la liturgia, l'eucaristia e i sacramenti, la Parola e la predicazione, la Chiesa come popolo in organica comunione, i segni dei tempi e dei luoghi, l'accompagnamento spirituale, i carismi. Fra le mediazioni – in prospettiva di esistenza spirituale – hanno un'importanza unica la mediazione cristologica e quella ecclesiologica, da intendersi però non solo in termini astratti o dogmatici, ma anche inculturati e dinamici, come percorsi paradigmatici di vita.

Infine, per tutte le stagioni sono importanti le relazioni con una storia vissuta: sia la memoria e il passato, sia le vicende attuali e i contesti quotidiani, sia la prospettiva futura, escatologica compresa. Questo le-

[6] *Gaudium et Spes*, in *Enchiridion Vaticanum. Documenti ufficiale della Santa Sede*, I, Bologna, EDB 1979 [= GS].

[7] Seguiamo qui lo schema del libro di GARRIDO Javier, *Proceso humano y gracia de Dios*, Santander, Sal Terrae 1996.

game molteplice con il tempo, segnala un principio da non dimenticare: si diventa sempre più se stessi nella misura in cui si integra nella propria esistenza l'alterità. «Non si cresce da soli, si cresce soltanto in una relazione: in risposta ad un appello, accordando la propria fede a una parola [...] Colui che non ha relazioni vere non crescerà; e, parlando di relazioni, io penso tanto alle relazioni interpersonali quanto all'inserimento in gruppi o in comunità costituite. È stato detto che le età della fede coincidono con le età della relazione. [...] Ciascuno di noi riproduce nella sua relazione con Dio le caratteristiche della sua relazione con gli altri: possessività o oblatività, aggressività o fiducia».[8]

Si tratta di saper assumere consapevolmente, con libertà responsabile, la stessa apertura di Dio, il suo donarsi, farsi alleanza e totale prossimità, per orientare verso il "Regno". In questa prospettiva si deve interpretare anche la proposta "relazionale" del Papa sui voti, contenuta nell'Esortazione Post-sinodale *Vita Consecrata* (*VC* 87-92). Essi non sono più una specie di ripiegamento in se stessi, per una perfezione quasi egoistica ed esasperata. Ma si misurano come autenticità e come fecondità profetica, nel contesto delle sfide culturali che ormai sono delle vere alternative ai valori della castità, della povertà e dell'obbedienza. Senza questa capacità di dialogo e di fermento dentro le nuove situazioni socio-culturali, essi finiscono per sacralizzare egoismi e paure, e negare la profezia.[9]

4. Elementi che sono propri delle singole fasi

Le specificità inconfondibili delle singole età della vita stanno sempre più emergendo nella spiritualità, anche se ancora non in maniera organica. E ciò dimostra come sia urgente portare avanti e in profondità questa specificazione. Non si tratta di una mania di trovare la diversità: si tratta di una ricchezza che bisogna sempre di nuovo individuare, apprezzare, riconoscere, esaltare e perfezionare. Potremmo dire che sarebbe una falsa impostazione quella prospettiva antropologica che vedesse nelle varie fasi della vita una pura assimilazione – delimitata in età e biologia – di valori standard comunque sovra-temporali.

[8] RONDET Michel - VIARD Claude, *La crescita spirituale*, Bologna, Dehoniane 1988, 15.

[9] Per un commento all'Esortazione Apostolica si veda: SECONDIN Bruno, *Il profumo di Betania. La vita consacrata come mistica, profezia, terapia*, Bologna, Dehoniane 1997.

Sarebbe un'ingenuità ermeneutica e una forzatura antropologica, per esempio, voler condurre un'educazione al fine di far acquisire una data esperienza e far accettare l'esperienza già fatta da altri, in modo da mantenere le cose in una data identità costrittiva, e non aperta a nuove distinzioni. S'imporrebbe il mito del puro idealismo o della conservazione più irrigidita, come accade a volte in certi regimi totalitari e nelle società chiuse.[10]

Ci sono di queste situazioni anche nella vita religiosa e i frutti negativi sono a tutti evidenti: persone insicure, rigide che trasformano Dio in guardiano severo ed esigente. E ci sono anche altri tipi di forzature, come ad esempio, segnalare le varie stagioni della vita, ma solo dal punto di vista maschile, generalizzandole per tutti (è quello che fa *VC* 70-71). La differenza di genere deve imporsi maggiormente e con chiarezza anche in questo campo, come pure le differenti visioni culturali e antropologiche, secondo le aree geografiche.

Ad ogni svolta culturale e socio-religiosa, corrispondono anche nuovi paradigmi di maturità, di esperienza religiosa sia ordinaria che eccezionale. Chi conosce la storia della spiritualità, lo può facilmente costatare. Ma anche chi vive in contesti familiari o sociali dove si trovano insieme generazioni differenti, si rende conto che se ci sono elementi d'intensa comunione, ci sono anche distinzioni e originalità proprie di ogni età della vita. Ogni età, si potrebbe dire, basta a se stessa, ha una sua compiutezza d'identità e autonomia, un suo mondo di valori e progetti, di processi e di crisi, di trasformazioni e di distacchi.[11]

Ha scritto Romano Guardini: «Sia per la storia generale sia per la storia individuale, è sbagliato fare di una precisa fase della vita lo scopo delle fasi precedenti, prescindendo dall'arroganza di una tale autoesaltazione. Si può anzi dire che il bambino, qualora sia visto solo nella prospettiva del diventare adulto e sia influenzato in tal senso, non può neppure diventare un vero adulto, giacché il fatto di aver autenticamente vissuto la propria infanzia non solo costituisce una delle tappe che cronologicamente precedono l'età adulta, ma rimane anche come ele-

[10] Cf GUARDINI Romano, *Le età della vita*, Milano, Vita e Pensiero 1992, 56ss. Osservazioni pertinenti, anche se in linguaggio difficile (come è suo uso), si trovano nel contributo di ANGELINI Giuseppe, *Introduzione*, in ID. (a cura di), *Cammini di perfezione cristiana. Modelli definitivamente superati?*, Milano, Glossa 2001, 3-26.

[11] Cf SECONDIN Bruno, *La spiritualità nei ritmi del tempo*, Roma, Borla 1997; ID, *Spiritualità in dialogo*, Milano, Paoline 1997 e ID., *Abitare gli orizzonti. Simboli, modelli e sfide della vita consacrata*, Milano, Paoline 2002.

mento durevole di tutto l'ulteriore cammino dell'esistenza».[12]

5. Un giusto equilibrio

Uno dei principi classici – che già Aristotele aveva segnalato – è la stabilità interiore della persona intorno al giusto mezzo, ossia la *mesotes*, che altro non è se non un saggio equilibrio all'incrocio delle facoltà attive del pensiero, del sentimento e della volontà con i valori personali che danno il baricentro. Anche il salmista osava implorare: "Insegnaci a contare i nostri giorni, e giungeremo alla sapienza del cuore" (*Sl* 90). Questa sapienza è tutt'altro che una forma standardizzata e irrigidita di valori. È piuttosto da un lato la totalità di una vita che da tutte le sue fasi acquisisce e distilla senso e pienezza; e dell'altro la capacità di vivere ogni fase facendo sintesi fra polarità contrapposte e assimilando l'*unicum* specifico.

Certamente ci possono essere delle situazioni contraddittorie: non è raro trovare giovani già vecchi e tediati, oppure anziani rimasti fanciulli capricciosi e irrequieti. Anche la Bibbia presenta di questi capovolgimenti delle leggi biologiche, sia per scelta del Signore, che per colpa delle persone stesse. Si pensi alla vicenda di Samuele e alle varie volte in cui si pone l'accento sull'età molto giovane di questo chiamato (*1Sam* 1, 24; 2, 21.26; 3, 1.7.19), ma anche lui sarà testimone dei pregiudizi quando si trattò di scegliere Davide, il più giovane dei fratelli e ancora adolescente (*1Sam* 16, 1-13).

Nel circolo degli anziani maestri di sapienza e amici di Giobbe, irrompe il giovane Eliu, deluso dai discorsi dei tre amici: "Non sono i molti anni a dar la sapienza, né sempre i vecchi distinguono ciò che è giusto. Per questo oso dire: Ascoltatemi; anch'io esporrò il mio sapere" (*Gb* 32, 9s). E anche lo scettico Qoelet esprime la stessa convinzione: "Meglio un ragazzo povero ma accorto, che un re vecchio e stolto che non sa ascoltare i consigli" (*Qo* 4, 13). Tuttavia normalmente vale la legge dell'età. Il Salmo 92 loda i giusti che restano fedeli nel tempo: "Nella vecchiaia daranno ancora frutti, saranno vegeti e rigogliosi, per annunziare quanto è retto il Signore" (*Sl* 92, 15).

Il travaglio dell'anima in questa ricerca di senso pieno e di creatività esplorativa, la vigilanza di fronte alla seduzione della volontà di perfezione che mette il "compimento" in una linea puramente ascensionale e

[12] GUARDINI, *Le età della vita* 52.

accumulativa, la mestizia di un passaggio sempre aperto a nuove ferite e nuove stagioni dell'anima, sono anch'essi sapienza di vita e frutti di differenti stagioni. Le nuove sintesi chiedono anch'esse delle lacerazioni: "Ogni tralcio che porta frutto lo pota, perché porti più frutto" (*Gv* 15, 2).

6. Non si vive per finire di vivere, ma per vivere oltre

La vita è un dono e un progetto: non si vive per chiudere un ciclo già catalogato, come fanno certi turisti che visitano luoghi e monumenti per costatare che è vero quello che è scritto sulle guide, e poi passano oltre, per completare il *tour*. Non si vive per accumulare anni e date, per avere vissuto le varie stagioni: si vive per manifestare fedeltà alla vita, e manifestarla in modo così autentico e generoso da offrirla con "slancio generoso" nel migrare degli anni e delle esperienze.[13]

Entrare nella vita significa acquisire progressivamente le sembianze proprie e definitive, perdere progressivamente riferimenti esterni, per essere semplicemente se stessi, senza inutili riporti, né incrostazioni tumefatte. La vecchiaia è la verifica dell'opacità o della trasparenza raggiunta. Si costata se cioè si è andati avanti nella vita con incoscienza dissipatrice e materialismo edonistico, storditi dal molto fare e dal molto consumare; oppure se si è coltivata un'interiorità vitale, attraversata da molteplici presenze, ma anche dalla fedeltà ai valori direzionali.

«Se non si raggiunge questa disposizione oblativa, l'uomo subisce la morte come un furto – ha scritto C. Molari – che gli sottrae le cose che egli ritiene sue. In realtà nulla appartiene all'uomo se non il suo nome, quello che fissa la sua identità definitiva: il nome scritto nei cieli (cf *Lc* 10, 20). Ma questa disposizione non si acquisisce se non attraverso l'esercizio di un amore gratuito e disinteressato. La morte chiede ad ogni uomo di aver imparato ad amare al punto da non trattenere nulla per sé, neppure il proprio corpo e da sapere, quindi, consegnare tutto. L'esistenza perciò è palestra per imparare ad amare in modo così oblativo da diventare capaci, nella morte, di offrire senza riserve ciò che la vita ci aveva consegnato perché diventassimo definitivamente viventi».[14]

[13] Riprendo qui alcuni concetti che ho espresso ampiamente nel mio libro: SECONDIN, *La spiritualità nei ritmi del tempo* 138-160.

[14] MOLARI Carlo, *Mezzi per lo sviluppo spirituale*, in SECONDIN Bruno - GOFFI Tul-

È evidente che bisogna imparare e insegnare ad investire sulla vita, ben sapendo che l'orientamento delle cose avrà bisogno di integrare anche il suo estremo, cioè il "passaggio" ultimo. È compito dell'uomo confrontarsi con la totalità della sua esistenza, sapere prendere posizione anticipatamente, oltre il quotidiano frammentato, sulle mete del suo itinerario, per padroneggiarne le tappe e gli esiti, con sapienza, misura e autenticità. Si tratta di abitare il "mistero" della propria vita, accettando che in essa ci sia anche un investimento di fiducia da parte di Dio sull'uomo (*Dt* 32, 6).

Va notato però un punto chiave, sottolineato da Sequeri. «Ogni forma della perfezione cristiana è infine relativa alla perfezione del cristianesimo. La quale si realizza tutte le volte che si compie l'identità della fede testimoniale all'annuncio evangelico e all'edificazione della Chiesa, in vista della comune destinazione del genere umano ad una felice e compiuta – irrevocabile – relazione con Dio. In questo senso la perfezione del cristianesimo è un profilo ineludibile della fede ecclesiale. Di questa perfezione tutti i discepoli sono partecipi e corresponsabili in solido: comunque debbano interpretare, a loro riguardo, le disposizioni del Signore sulla loro vita».[15]

Vale a dire che l'interesse "vocazionale" deve avere davanti e favorire tutto lo spettro vocazionale di una vita cristiana e non solo certe "speciali" vocazioni. Se si prendesse più sul serio questa prospettiva, anche nel vivere la propria "consacrazione", credo che avremo più equilibrio non solo ecclesiale ma anche interiore, perché non si sarà nevroticamente ripiegati sulla perfezione personale, ma dedicati al cammino del Regno dentro la Chiesa e la storia. E ognuno si sentirà di abitare orizzonti più grandi di quelli che vede dalla soglia della sua casa.

Vivendo sul serio la vita secondo gli orientamenti "oblativi" sopra ricordati – la nascita come la morte, la prova e la ferita, la grazia e il perdono, il legame coniugale come il ministero consacrato, il dono dello Spirito e l'intimità col Signore – si potrà esorcizzare l'ansia pànica della morte e della senescenza. E questo vale anche quando si tratta di evitare il mito della giovinezza e dell'efficienza a tutti i costi. Bisogna imparare ad afferrare la vita da un capo all'altro, rimanendo vigilanti e "mortali", ma fecondati dall'immortalità: "Questa è la risurrezione: si semina corruttibile e risorge incorruttibile; si semina ignobile e risorge

lio (a cura di), *Corso di Spiritualità*, Brescia, Queriniana 1989, 495.

[15] SEQUERI Pierangelo, *Programmare la perfezione? Il problema teologico pratico*, in ANGELINI Giuseppe (a cura di), *Cammini di perfezione cristiana* 78.

glorioso; si semina debole e risorge pieno di forza; si semina un corpo animale, risorge un corpo spirituale" (*1Cor* 15, 42).

7. Accompagnare il bilancio, per sostenere nuove stagioni

Nell'ambito ecclesiale questi bilanci della vita devono essere accompagnati, perché diventino un percorso sapiente e profetico. Allo stesso tempo occorre alimentare la reciprocità fra una 'rilettura' del passato e una 'ermeneutica' del presente, per trovare la pace, ma anche vivere nella gratitudine e nella speranza. In modo che sia un passaggio verso una fede più determinata in Dio che guida la storia e ci ama donandoci non un'"altra vita" qui – che sarebbe una specie di perenne giovinezza o reincarnazione, libera da guai e ansie – ma una vita "altra", cioè chiamandoci ad una fiducia più profonda in lui e nella 'vitalità eterna' che ci viene promessa.

È catastrofica la visione della giovinezza quando la si interpreta come il tempo della libertà più assoluta e del rifiuto del passato, quasi che questa fosse l'autentica la condizione del proprio realizzarsi. Ma è egualmente deleteria una rilettura esacerbata 'contro il deperire' della propria vitalità umana, e quindi l'affanno o la mestizia che a volte traspare nelle persone anziane. Bisogna andare oltre queste tentazioni, per interpretare il deperire all'interno della sua stessa 'discesa nella debolezza' e la 'ascesa' della giovinezza come assunzione di responsabilità costruttiva, non distruttiva.

In altre parole e in ogni caso, è in gioco un processo di verifica e di nuova identità che consente di cogliere nella nuova situazione un'offerta vitale insospettata e spesso non subito decifrabile. Una *chance* che deve portare a riscoprire il senso della fede in Cristo crocifisso e risorto per noi, il Vivente.[16] Non solo per la vecchiaia si è smarrito spesso il senso del mistero, ma anche per le altre fasi della vita, perché la vita – tutta la vita – è più spesso manipolata e gestita da altri: si pensi a tutti i persuasori occulti o palesi, tutte le mode, tutte le forme di biotecnologie scatenate, tutti i miti e le derive culturali.

"Molte persone oggi si muovono entro un orizzonte conoscitivo *privo di quegli spiragli verso la trascendenza* che aprono la strada alla fe-

[16] Sul piano generale si veda in proposito: DE CERTEAU Michel, *La faiblesse de croire*, Paris, Editions du Seuil 1987, in particolare il Cap. 7: "*La rupture instauratrice*". Indicazioni stimolanti sulla vecchiaia si possono trovare nel libretto di SCHÄFER Philipp, *Spiritualità della terza età*, Brescia, Queriniana 2001.

de" – così Giovanni Paolo II ha detto ai vescovi europei.

C'è una bellissima poesia di Tagore che esprime questa scoperta di 'inedite possibilità':

> *Credevo che il mio viaggio fosse giunto alla fine,*
> *all'estremo delle mie forze,*
> *che la via davanti a me fosse sbarrata,*
> *che le provviste fossero finite*
> *e fosse giunta l'ora di ritirarmi nel silenzio e nell'oscurità.*
>
> *Ma ho scoperto che la tua volontà non conosce fine per me.*
> *E quando le vecchie parole sono morte,*
> *nuove melodie sgorgano dal cuore;*
> *dove i vecchi sentieri sono perduti,*
> *appare un nuovo paese meraviglioso.*[17]

In conclusione, dobbiamo ribadire che l'uomo non è 'condannato' alla perfezione, ma è 'chiamato alla santità', fondata e ricevuta in Gesù Cristo. Il che vuol dire diventare 'figlio di Dio', attraverso rotture e ricomposizioni, attraverso immagini di sé lacerate e sogni infranti, restauri, ritrovamenti e alterazioni di immagini. Identificare in maniera stretta santità e perfezione morale e correlarle poi con il trascorrere degli anni come se essi servissero solo ad accumularle, fa correre il rischio del perfezionismo fanatico e conduce a delusioni notevoli.

8. Pellegrini dell'alleanza

La nostra fedeltà è segnata dalla capacità di sperimentare la tensione apocalittica: andare incontro a Colui che domina il futuro. È un'attesa coestensiva: vale a dire che si stende su tutta la vita. Si deve andargli incontro nel tempo, nei ritmi della vita, breve e lunga che sia, nella povertà di un cuore semplice e umile.[18] L'alleanza dobbiamo averla dentro, non può essere qualcosa di estrinseco, appiccicato, improvvisato.

Ha ragione in questo il teologo J. Moltmann: «Per le creature che vogliono vivere, ma sono costrette a morire, tutto ruota attorno alla

[17] TAGORE Rabindranath, *Poesie Gitanjali*, Roma, Newton 1988.

[18] In questa prospettiva si potranno trovare molte indicazioni utili nei saggi del libro: FERNÁNDEZ B. - TORRES F. (a cura di), *Recrear nuestra espiritualidad*, Madrid, Claretianas 2001.

morte. E se la morte dovesse rappresentare la fine, tutta la gioia di vivere sarebbe destinata a svanire, come svanisce la nostra vita sulla terra. Ma se la vita viene dalla pienezza di Dio, essa sarà vita divina, quella che si manifesterà in noi nella vita da risorti. [...] Nella gioia che questa pienezza di Dio ci infonde, e dalla quale noi attingiamo non soltanto 'grazia su grazia', ma anche – come ora possiamo dire – 'vita su vita', fin d'ora la nostra esistenza viene 'trasfigurata' in una vita festosa [...] È una vita non solo ri-stabilita, ma anche rap-presentata: davanti a Dio e davanti agli uomini, e che si traduce essa stessa in un inno di lode. Nelle stesse sofferenze ed angosce di cui essa è disseminata, la comunione con il Cristo crocifisso fa sprizzare scintille di fiducia e accende luci di speranza».[19]

Entrare nei "solchi dell'Alleanza" diventa così pellegrinaggio fin dentro le profondità personali, per scoprirvi la luce di una presenza che ha trasformato e di continuo trasforma la propria identità, rendendola aperta e dinamica, sia verso il mistero di Dio che verso l'umanità che ne riceve fecondità e speranza. E pellegrinaggio nella storia e nelle questioni contemporanee per diventare "interlocutori sapienti e credibili" (*VC* 103), promovendo dignità e libertà, verità salvifica e comunione appassionata. Con una frase sintetica possiamo concludere: "La formazione è un processo vitale attraverso il quale la persona si converte al Verbo di Dio fin nelle profondità del suo essere e, nello stesso tempo, impara l'arte di cercare i segni di Dio nelle realtà del mondo" (*VC* 68).

[19] MOLTMANN Jürgen, *L'avvento di Dio. Escatologia cristiana*, Brescia, Queriniana 1998, 367.

INDICAZIONI BIBLIOGRAFICHE

AA.VV., *Le età della vita*, in *Credere oggi* 19 (1999) 109, numero monografico.

AA.VV., *Recrear nuestra espiritualidad*, Madrid, Claretianas 2001.

ANGELINI Giuseppe, *Introduzione*, in ANGELINI Giuseppe (a cura di), *Cammini di perfezione cristiana. Modelli definitivamente superati?*, Milano, Glossa 2001, 3-26.

DANNEELS Godfried, *Le stagioni della vita*, Brescia, Queriniana 1998.

DE CERTEAU Michel, *La faiblesse de croire*, Paris, Editions du Seuil 1987.

DE FIORES Stefano, *Itinerario spirituale*, in DE FIORES Stefano - GOFFI Tullio (a cura di), *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, Roma, Paoline 1979, 787-809.

GARRIDO Javier, *Proceso humano y gracia de Dios*, Santander, Sal Terrae 1996.

GRÜN Anselm, *I rituali della vita*, Brescia, Queriniana 1998.

GUARDINI Romano, *Le età della vita*, Milano, Vita e Pensiero 1992.

MOLARI Carlo, *Mezzi per lo sviluppo spirituale*, in SECONDIN Bruno - GOFFI Tullio (a cura di), *Corso di Spiritualità*, Brescia, Queriniana 1989, 495.

MOLTMANN Jürgen, *L'avvento di Dio. Escatologia cristiana*, Brescia, Queriniana 1998.

RONDET Michel - VIARD Claude, *La crescita spirituale*, Bologna, Dehoniane 1988.

SCHÄFER Philipp, *Spiritualità della terza età*, Brescia, Queriniana 2001.

SCHMAUS Michel, *I novissimi*, Torino, Marietti 1964.

SECONDIN Bruno, *Il profumo di Betania. La vita consacrata come mistica, profezia, terapia*, Bologna, Dehoniane 1997.

–, *La spiritualità nei ritmi del tempo*, Roma, Borla 1997.

–, *Spiritualità in dialogo. Nuovi scenari dell'esperienza spirituale*, Milano, Paoline 1997.

–, *Abitare gli orizzonti. Simboli, modelli e sfide della vita consacrata*, Milano, Paoline 2002.

SEQUERI Pierangelo, *Programmare la perfezione? Il problema teologico pratico*, in AA.VV., *Cammini di perfezione cristiana*, Milano, Glossa 2001.

TAGORE Rabindranath, *Poesie Gitanjali*, Roma, Newton 1988.

ZADRA Dario, *Il tempo simbolico: la liturgia della vita*, Brescia, Morcelliana 1985.

Parte Seconda

IDENTITÀ E VOCAZIONE NEL CONTESTO DI UNA CULTURA DELLA COMUNICAZIONE

LA VITA CONSACRATA E LA SFIDA ANTROPOLOGICA ATTUALE
Modelli del moderno e del postmoderno

Sabino PALUMBIERI *

1. Svolta epocale

1.1. *Storicità e lettura della storia*

Il pesce vive immerso nell'acqua e non ne ha coscienza. L'uomo è immerso nel tempo e ha la possibilità di cogliere segni e stimoli. Altrimenti è condannato ad essere travolto dagli eventi. Proprio come la corrente del mare fa con il pesce che non può guidare la sua vicenda.

La storia è la vicenda umana in quanto è pilotata dal progetto combinato e articolato degli esseri umani. Una delle strutture di fondo della condizione umana è la *storicità*. Essa è il modo d'essere dell'uomo, «in quanto egli è un essere immerso *nel* mondo, legato e condizionato *dalla* temporalità, emergente *sul* tempo, figlio e allo stesso tempo padre del suo tempo».[1]

Tra la storia come divenire dell'uomo e la storicità come sua dimensione c'è una costitutiva relazione. «La storia si fonda nella storicità dell'uomo, come d'altra parte dalla storicità dell'uomo si illumina la

* Sabino PALUMBIERI, docente ordinario di Antropologia Filosofica presso l'Università Pontificia Salesiana di Roma, è autore di numerosi studi sulle radici antropologiche dei fenomeni più rilevanti del nostro tempo. Sia a livello nazionale che internazionale svolte attività di animazione e di confronto interculturale, anche in numerosi gruppi e comunità cristiane e religiose.

[1] PALUMBIERI Sabino, *L'uomo questo paradosso. Antropologia filosofica II. Trattato sulla con-centrazione e condizione antropologica*, Città del Vaticano, Urbaniana University Press 2000, 147.

storia».[2] Possiamo dire che la radice della storia come *humanum fieri* risiede nella storicità, che è l'attitudine dell'interiorizzazione del già accaduto e della protensione verso il non-ancora. La storia è la messa in atto della dimensione interiore della storicità in un contesto di libertà comunicanti e inter-agenti.

L'investimento di questa funzione, che specifica l'essere umano e raccoglie intellezioni, decisioni e relazioni, ci pone davanti all'odierna svolta. Essa si caratterizza per la sua originalità e si indica oggi come radicale *cambiamento di epoca*, anziché semplice *epoca di cambiamento*.[3]

La complessità della situazione è anche derivata dalla mancanza di linearità nella svolta. Il cammino appare frammentato, discontinuo e difficile nella individuazione direzionale.[4] Di qui, la instabilità, il difficoltoso rinvenimento dell'autoidentità e dell'appartenenza, della solidità delle parole, della progettualità chiara e sistematica di un cammino di vita, qual è quello dell'area della consacrazione, con una fede vissuta a livello sommamente impegnativo in quanto riproduzione della *Christi vivendi forma.*

La complessità si fa oggi difficoltà ulteriore di lettura per la coesistenza del *moderno* e del *postmoderno* come tendenza generale. Il primo *trend* non è sparito e il nuovo non si è ancora affermato. Del resto, la cultura è l'espressione del *Volksgeist* o spirito del popolo e l'interazione poderosa fra i popoli, grazie al fenomeno dell'interculturazione planetaria, tende alla globalizzazione delle diversificate culture. Bisogna pertanto guardarsi dagli irrigidimenti degli schemi ermeneutici.

1.2. *Svolta e sfide*

La svolta antropologica, in realtà, viene registrata già agli albori del pensiero moderno, allorché il soggettivo cartesiano pensante – *cogito ergo sum* – si impone come punto di partenza, al centro del discorso filosofico. Con Kant, il soggetto-uomo vi entra con il peso della sua coscienza morale, che diventa anche luogo dell'attingimento delle grandi sponde della certezza circa la trascendenza e la sanzione etica. Con He-

[2] WALZ Angelo, *Riflessioni sulla storia*, in *Sapienza* 16 (1963) 1, 63-96, 71.

[3] Cf GIDDENS Anthony, *Il mondo che cambia. Come la globalizzazione ridisegna la nostra vita*, Bologna, Il Mulino 2000, 11-15.

[4] Cf *l.cit.*

gel e Marx, il soggetto-uomo si generalizza, assumendo i connotati rispettivamente dello Spirito assoluto immanente nella storia e della intelaiatura dei rapporti economici che sostanziano la storia.

Ed è proprio qui che la svolta si fa *sfida* e, a tratti, minaccia.

Con il sorgere del pensiero esistenziale – particolarmente con Kierkegaard, l'esistenzialismo e la fenomenologia – la singolarità si afferma di contro ai sistemi della totalizzazione. Si ingaggia così la lotta tra soggettivazione *collettiva* – che, tradotta storicamente, dà luogo agli Stati totalitari sia di destra che di sinistra (si pensi al nazismo e al comunismo) – e soggettivazione *individuale*, che dà luogo agli individualismi del borghesismo economicistico, del radicalismo e neoradicalismo consumista, ovvero alla posizione della coscienza esistenziale. Essa apre ai filoni più diversificati, dalla riscoperta della filosofia del personalismo comunitario (Renouvier e Mounier) e della filosofia dell'amore (Marcel, Berdiaev), al nihilismo di approdo esistenziale (Heidegger, Sartre) e del superomismo (Nietzsche).

Queste risultanze – approdi per un verso o derive per un altro – della svolta antropologica appartengono all'area del così detto *pensiero forte*.

2. Pensiero forte e modernità

Questo pensiero nel secolo XX diventa clima, atteggiamento o addirittura movimento storico-planetario. Si presenta sovente con pretese salvifiche dell'umanità, come messianismo *scientista, economicista, edonista*. Tutti e tre, sistemi totalizzanti. Il primo consegnava al modello dello *homo faber*, emblema del progresso tecno-scientifico, le attese di salvezza dell'umanità. Il secondo le affidava allo *homo oeconomicus* nelle versioni del collettivismo marxista e del variegato liberismo, che costituiscono le due posizioni contrastanti circa i metodi e gli obiettivi, ma identificantisi nel materialismo di sostanza.[5] Il terzo si riferiva allo *homo edonicus*, quello del piacere, nella versione del freudismo e, poi, del cosiddetto radicalismo e vitalismo.

Tali modulazioni del pensiero forte del XX secolo appartengono al periodo della *modernità*. Essa si caratterizza, oltre che con l'antropocentrazione, anche con la speranza di un progresso scientifico illimitato, coincidente *tout court* con la felicità dell'uomo. Significativo il pensie-

[5] Cf GIOVANNI PAOLO II, Lettera Enciclica *Laborem Exercens* 1981, 7, in *EV*, VII, 1982 [= *LE*].

ro di Diderot nello studio sull'*Enciclopedia*. «Scopo di un'enciclopedia è di raccogliere le conoscenze sparse sulla faccia della terra, esporre ai nostri contemporanei il sistema generale, trasmetterle ai posteri, affinché i nostri nipoti, *diventando più istruiti, diventino nello stesso tempo più virtuosi e più felici*».[6]

La rivoluzione del 1789, in reazione allo strapotere di una certa gerarchia compromessa con la monarchia retriva, si completò con lo sganciamento, in nome della libertà e dell'autonomia della sfera politica, del carro del mondo da quello della Chiesa. E, movendosi sullo sfondo dell'*Enciclopedia*, contribuì ad approfondire il fossato tra ragione e fede, aprendo la strada allo squilibrio tra il razionalismo e il fideismo. Il primo tendeva a svaporare la realtà di Dio, confinandolo nella nebulosa del Dio del *deismo*, del sacralismo risorgimentale e della militanza massonica.

Nel secondo Novecento, in Occidente, con il favore delle due guerre mondiali che indussero il bisogno della sicurezza e del possesso a seguito delle esperienze dell'insicurezza e dell'inedia, si è avuta la corsa all'accumulo della civiltà meccanicistica e, con il tentacolare sistema neocapitalistico, si è giunti all'approdo del consumismo. Il materialismo pratico ha rivestito i panni dell'ateismo e dell'indifferenza. I riferimenti assoluti – Dio e l'uomo in quanto sua immagine – sono crollati, e la modernità ha assunto le vesti del secolarismo utilista, opulento e vuoto, morbidamente disperato.

Si consuma così il divorzio tra fede e cultura, considerato da Paolo VI «il dramma della nostra epoca».[7] Di qui, l'urgenza della *rievangelizzazione delle culture*, che non si deve attuare «in maniera decorativa, a somiglianza di vernice superficiale, ma in modo vitale, in profondità e fino alle radici».[8]

Nel frattempo, come la storia registra, con il fallimento della grande promessa della Ragione funzionale e del Progresso come causa di felicità e con il conseguente clima di disincanto e di scetticismo, è implosa anche la Ragione sapienziale di certe filosofie, che sono alla base dei sistemi ideologici imperanti nel secolo XX. Le loro *narrazioni profetiche* sono andate in fumo con il collasso del collettivismo, con la scoperta dell'incapacità del capitalismo a creare benessere secondo giustizia

[6] DIDEROT Denis, *Enciclopedia*, Bari, Laterza 1968, 473.

[7] PAOLO VI, Esortazione Apostolica *Evangelii Nuntiandi* 1975, 20, in *EV*, V,1979 [= *EN*].

[8] *L. cit*.

nei cinque continenti. Il fossato sempre più profondo tra fasce di opulenza e immense sacche di miseria sul pianeta, nel periodo postcoloniale, ha sottoprodotto disperazione e stimolato il terrore. La globalizzazione del denaro si coniuga, in questi giorni, alla globalizzazione della paura.

3. Postmoderno e pensiero debole

3.1. *L'uomo «nient'altro che»*

Il pensiero forte è stato rappresentato dalla razionalità sicura e assolutizzata. La reazione al crollo sia di questo assoluto razionale sia delle ideologie, con la devastazione anche delle idee che vi erano sottostanti, ha dato luogo al tempo della *postmodernità*, caratterizzata dal *pensiero debole*. Di qui, la sottoproduzione di atteggiamenti di relativismo assiologico e dichiarazioni di nihilismo circa i valori assoluti. Così descrive Gianni Vattimo il nihilismo di oggi: «Designa la situazione nella quale l'uomo rotola dal centro verso la X. […] È il processo nel quale, alla fine dell'essere come tale "non c'è più nulla"».[9] E in questo orizzonte Pier Aldo Rovatti parla dell'uomo del compromesso che si dibatte imparando a convivere con il nulla.[10] La sua nuova «preghiera» è '*niente, e così sia'*.[11] A nessuno sfugge la riduzione dell'uomo trilivellato come corporeità, psicoaffettività e spiritualità alla misura dello *homunculus*, per dirla con Abraham Heschel[12] e Viktor Frankl.[13]

Notiamo che il nihilismo di oggi, così diffuso, non sta nel negare l'essere ovvero l'esistenza degli enti, ma piuttosto nel *rifiutare il senso* all'essere e a ogni essere. L'uomo è ridotto al *nothing but*, o *nient'altro che* una macchina fisiochimica ovvero un congegno di meccanismi psicologici o un assemblamento di forze sociali.

[9] VATTIMO Gianni, *La fine della modernità*, Milano, Garzanti 1985, 27.

[10] Cf ROVATTI Pier Aldo, *Trasformazioni del corso dell'esperienza*, in AA.VV., *Il pensiero debole* (a cura di Gianni Vattimo e Pier Aldo Rovatti), Milano, Feltrinelli 1990[7].

[11] Cf FALLACI Oriana, *Niente e così sia*, Milano, Rizzoli 1970[8].

[12] HESCHEL Abraham Joshua, *Chi è l'uomo?*, Milano, Rusconi 1989[4]. «L'individuo ordinario, tipico, è l'*homunculus* delle statistiche. Nella vita reale esso non esiste, a meno che l'uomo non si rassegni ad approdare nell'indifferenza e nella mediocrità, giacché il suicidio spirituale è alla portata di ciascuno» (*Ivi* 55-56).

[13] FRANKL Victor Emil, *Homo patiens. Soffrire con dignità*, Brescia, Queriniana 1998[2], 19.63.

3.2. *Decostruzione e relativismo*

In realtà, il grande processo della *decostruzione*,[14] in cui si arriva ad asserire che l'uomo non è più di moda e va disormeggiato con tutta la sua storia – che fece seguito reattivamente alla imponente costruzione dei sistemi di pensiero della totalizzazione o delle sicurezze neoilluministiche – ha condotto alla de-soggettualizzazione antropologica. Si pensi allo *strutturalismo*. L'uomo è ridotto a puro spazio di maturazione di processi. In questo quadro, non si può più dire: amo, ma: *si* ama in me. Non: penso, ma: *si* pensa in me. Non: voglio, ma: *si* vuole in me. Nota Nunzio Galantino: «"*Cogitatur ergo sum*" (Bachelard) è l'espressione che sintetizza il punto di approdo della svolta iniziata con il "*Cogito ergo sum*" cartesiano. L'uomo, da soggetto che pensa, diventa oggetto pensato o addirittura uno strumento, una "cassa di risonanza"».[15] Lo strutturalismo è soltanto lo sbocco definitivo di questo progetto.

Il pensiero debole, sul piano personale, presenta l'uomo guidato dalla convinzione centrale che tutto è relativo. La verità non è assoluta. È frastagliata, mutevole, adattabile, tollerabile e tollerante, a partire dalla verità dell'uomo e poi dalla sua etica. L'irrazionale vero è considerato proprio il pensiero forte in tutte le sue versioni. C'è qui un atteggiamento, chiamato da Vittorio Possenti *alethofobia*.[16] Si tratta della paura della verità come assoluto parametro. È il rifugio nella semplice zona dell'opinione travalicabile. È il relativo, inteso come riferimento superabile, ma necessario a dare piccoli orientamenti per un viaggio di piccolo cabotaggio. Quella verità che dava le solide certezze è sostituita dal relativo quotidiano che dà solo modeste sicurezze.

È questa la porta per la mediocrità, lo scetticismo, il privatismo, il soggettivismo etico, l'egocentrismo regrediente. L'*alethofobía* è destabilizzante l'edificio dell'uomo. La sua terapia radicale è all'*alethofilía*, che gli antichi saggi chiamavano *philosophía* o amore della sapienza. Ovviamente qui si parla di filosofia robusta, non tanto come conoscenza teoretica, ma come atteggiamento etico-spirituale permanente.

[14] Cf CIORAN E. M., *La tentazione di esistere*, Milano, Adelphi 1984.

[15] GALANTINO Nunzio, *Dire «uomo» oggi. Le nuove vie dell'antropologia filosofica*, Cinisello Balsamo, Paoline 1993, 83.

[16] Cf POSSENTI Vittorio, *Tra secolarizzazione e novità cristiana*, Bologna, Dehoniane 1987.

Occorre ridestare la passione per l'assoluto nella premura del bisogno primario del riferimento all'Assoluto, che costituisce la struttura del sacro inerente allo spirito dell'uomo.[17]

Sul piano collettivo, poi, si afferma che la storia non ha un asse unificante. Essa si riduce a una serie di accadimenti, messi l'uno accanto all'altro. La *storiologia* è ridotta a mera *cronologia*.

Sul piano del sapere, in corrispondenza al concetto di verità si afferma che i saperi sono tutti legittimi, se si considerano tutti relativi. Non c'è la possibilità di un sapere assoluto, che è l'armonia dei saperi relativi, unificati dal significato sapienziale della visione radicale e globale del tutto.[18]

3.3. *Frammentazione e frantumazione*

In questo orizzonte va prosperando la cosiddetta *cultura del frammento*. Emblematica è la diffusa utilizzazione massmediologica dello *zapping* televisivo e di una certa navigazione su Internet. Si adopera la girandola pirotecnica di una visione discontinua. È questo lo specchio della vita di oggi, segnato dalla febbre degli stimoli e dalla nevrosi delle iniziative.

La *frammentazione* sul piano operativo è la proiezione della *frantumazione* dell'io.[19] Orbene, Dioniso è nella mitologia classica la metafora dell'io frantumato. Tra i riti dionisiaci era contemplato anche quello dello *spáragmos* o sbranamento della vittima ancora viva con unghie e denti da parte delle baccanti o dei fedeli di questa divinità, in ricordo di quello che Dioniso stesso aveva subito per opera dei Titani.

Fuori metafora, nell'epoca postmoderna il *divertissement*, o evasione dalle ragioni di vita e dalla vita come ragione, in una circolarità di causa ed effetto porta allo *spáragmos* interiore. Già Nietzsche aveva parlato dell'io come una mera «favola, una finzione, un gioco di parole».[20]

[17] Cf PALUMBIERI, *L'uomo questo paradosso* 65-70.

[18] Cf VATTIMO Gianni, *Filosofia al presente*, Milano, Garzanti 1990; LYOTARD Jean-François, *La condizione postmoderna*, Milano, Feltrinelli 1992[4].

[19] La formula sintetica dell'io frantumato la troviamo in Luigi Pirandello: l'io come *uno, nessuno, centomila*. Uno: apparente unità. Nessuno: molteplicità caotica. Centomila: perché queste unità senza numero sono le maschere dell'io in cui di volta in volta ci si identifica.

[20] NIETZSCHE Friedrich Wilhelm, *Crepuscolo degli idoli*, Milano, Adelphi 1992, 72.

La frantumazione dell'io è agevolata e nello stesso tempo sottoproduce l'impersonale sempre più diffuso. È quel «si» impersonale, stigmatizzato nel secolo XX dalla filosofia esistenziale e personalistica. Heidegger afferma in merito: «Ci divertiamo come ci *si* diverte; leggiamo, vediamo, giudichiamo di letteratura e di arte come *si* vede e *si* giudica. […] Troviamo "scandaloso" ciò che *si* trova scandaloso».[21] Orbene, continua il filosofo tedesco, il *si* «può rispondere a cuor leggero di tutto perché non è "qualcuno" che possa esser chiamato a rispondere. […] Ognuno è gli altri, nessuno è se stesso».[22]

L'*esperienza*, che connota in radice l'interiorità si attua nel rapporto interpersonale. Ma oggi si diluisce nell'*esperimento*, che è il trattamento di cose all'insegna della meccanicità, della impulsività e manipolabilità. Si vive l'istante senza preoccupazione del passato e del futuro. E così si tende a *giocare con l'esistenza, anziché giocarsi nell'esistenza*.

Si ha paura della stabilità, che dice futuro nella fedeltà. La perseveranza incute spavento. Si moltiplicano, di contro, i meccanismi di difesa e i tentativi nella direzione della gratificazione dell'effimero.

Il *tutto, subito e a nessun costo* è il trinomio che sintetizza una certa cultura giovanile, indotta dal mondo superficiale degli adulti. Tutto è considerato all'insegna della *leggerezza*, non intesa qui come superficialità di costume, ma anzitutto come inconsistenza della realtà. Ne fa testimonianza Milan Kundera nel suo romanzo *L'insostenibile leggerezza dell'essere*.[23] Sganciato dalla visione robusta dell'essere, la vita, ogni vita «è simile ad un'ombra, è priva di peso».[24] Si cita più volte il proverbio tedesco: «"*Einmal ist keinmal*". […] Quello che avviene soltanto una volta è come se non fosse mai avvenuto».[25] Siamo alla contingenza pura, alla precarietà radicale. Essa induce la non imputabilità delle azioni e la non responsabilità. Continua Kundera: «Non si può mai sapere che cosa si deve volere perché si vive una vita soltanto e non si può né confrontarla con le proprie vite precedenti, né si correggerla nelle vite future. […] L'uomo vive ogni cosa subito per la prima volta, senza preparazioni. Come un attore che entra in scena senza aver mai provato. Ma che valore può avere la vita se la prima prova è già la vita stessa?».[26]

[21] HEIDEGGER Martin, *Essere e tempo*, Milano, Longanesi 1997[12], 163.
[22] *Ivi* 164. «Il *si* determina il modo di essere della quotidianità» (*Ivi* 163).
[23] KUNDERA Milan, *L'insostenibile leggerezza dell'essere*, Milano, Adelphi 1985.
[24] *Ivi* 11.
[25] *Ivi* 16.
[26] *L. cit*.

3.4. *Precarietà di relazioni e di operazioni*

In questo quadro, alle lotte ideologiche si tende a sostituire scontri di interesse pragmatico e privato. All'alta tensione verso una meta storica più alta, che convogliava nel senso direzionale progetto, programmi, imprese e rilanci, dando significato alla storia, subentra una visione di istanti e di avvenimenti gestiti da un io a sua volta frantumato.

Il *milieu* che si respira è dunque il precario nelle relazioni, nelle progettazioni e nelle operazioni. E il precario è sempre il consumabile e il *commutabile*.

La vita quotidiana appare come un immenso contenitore, ove ci sono tante cose *utilizzabili*, ma poi eliminabili. E ci sono pure tante persone da considerare *commutabili*. La stessa famiglia è coinvolta da questa onda di precarietà e rischia di esserne travolta.[27]

Il riscontro della precarietà sul piano socioproduttivo accompagna questo senso di fluttuazione e di instabilità oggi. Oltre che della forte escursione dei giochi di borsa nel giro di poche ore, gli economisti parlano altresì di un *trend* verso la *società dei due terzi*, relativamente all'impiego nel lavoro. Anzi, questa sarebbe solo una tappa intermedia verso l'obiettivo della costruzione della *società di un terzo*. Solo un terzo, cioè, grazie all'automazione basterebbe a soddisfare i beni richiesti dal mercato. Gli altri due terzi della comunità umana sarebbero automaticamente esclusi dal lavoro, economicamente inutili in quanto improduttivi. Ci si avvia così verso la disoccupazione non di tipo *congiunturale*, ma di tipo *strutturale*. Il nuovo vocabolario del mercato del lavoro ha questi significativi eufemismi: flessibilità, snellimento, razionalizzazione, ridimensionamento. L'area della domanda del lavoro procede al-

[27] «Per molto tempo la famiglia è stata uno dei principali legami fra gli esseri mortali e l'immortalità: fra le occupazioni della vita individuale e i valori permanenti. Fotografie ingiallite negli album di famiglia e, prima ancora, lunghi elenchi di date di nascite, nozze e funerali nelle Bibbie di famiglia attestavano la longevità della famiglia, che i membri dovevano guardarsi bene dal mettere in pericolo […]. Gli album di famiglia sono stati però sostituiti da videocamere con videocassette, e i videonastri si differenziano dalla carta fotografica in quanto eminentemente cancellabili e destinati ad essere ripetutamente cancellati per far spazio a nuove, ugualmente temporanee registrazioni. […] Le famiglie tendono ad essere fatte e disfatte più di una volta nell'arco della vita del un singolo individuo» (BAUMAN Zygmunt, *La società della gratificazione istantanea in culture differenti: Europa e Nord America*, in *Concilium* 4 (1999) 25-26 [617-618].

l'insegna della provvisorietà, della precarietà, dell'insicurezza. E, per quelli che sono nell'area del lavoro, si cammina al segno del disamore e del senso della ossessione e oppressione per le minacce non dichiarate, ma «respirate» nell'atmosfera dell'area produttiva.

La precarietà esistenziale è una dimensione dell'essere che si riscopre contingente e bisognoso, dell'assoluto Essere. Ed è lo spazio per la fede, in quanto affidamento all'Onnipotenza provvidente. Ma la precarietà, che deriva dalla frantumazione interiore e dalla frammentazione dei mondi che gestiscono le imprese della vita, costituisce una formidabile sfida alla fede, in quanto questa connota un atteggiamento permanente dello spirito che è alla ricerca di un orientamento di vita stabile e non fluttuante.[28]

4. I voti religiosi e le sfide

4.1. *Risposta alle sfide dei messianismi atei*

In questo panorama le sfide, presenti oggi nell'ibrido di un momento storico culturalmente disomogeneo, provengono in parte dalle aree dei messianismi atei del tempo del pensiero forte e in parte dalla frantumazione diversificata del pensiero debole. Esse si presentano intrecciate e complesse. E la risposta è da rinvenire nella molteplicità degli aspetti della radicalità evangelica, costituita dalla vita consacrata.

4.2. *La sfida dell'economicismo*

Alle sfide dell'economicismo, sia nella versione collettivistica che in quella neoliberistica, il mondo della vita religiosa dichiara profeticamente, con il voto di amore povero, che l'economia è tanto per l'uomo, ma *non può essere il tutto dell'uomo*. Se, di fatto, oggi può risultare fondato il principio che l'economia è l'anima della storia, considerando

[28] «La fede – afferma Zygmunt Bauman – può essere una faccenda spirituale, ma per resistere ha bisogno di un ancoraggio mondano; le sue radici devono affondare profondamente nell'esperienza della vita quotidiana. […] La vita frammentata tende ad essere vissuta episodicamente, in una serie di eventi privi di connessione. L'insicurezza è un punto in cui l'essere si divide in frammenti e la vita in episodi. Se non si farà qualcosa per rimediare allo spettro dell'insicurezza, la restaurazione della fede in valori permanenti e duraturi avrà ben poche probabilità di riuscita» [*Ivi* 25 e 27 (617 e 619)].

le dinamiche travagliate del tempo dell'arrembaggio spietato, questo non significa che la storia non sia stata progettata dall'atto creatore di Dio come lo spazio dell'amore. «Non di solo pane vive l'uomo» (*Mt* 4,3). La pratica della povertà, che dona a chi la segue la perfetta letizia di Francesco, va coronata con la solidarietà concreta con il mondo della indigenza. E con l'impegno aggiunto per la difesa di questi indifesi, si offre la misura della libertà nella sua forma interiore più alta, e dell'autentica ricchezza come condivisione in nome di Cristo povero e come amore-servizio ai «poveri cristi».

4.3. *La sfida del superomismo nietzscheano*

Al *superomismo nietzscheano*, che porta alle conseguenze parossistiche il bisogno insito in ogni uomo di autorealizzarsi nella propria originalità irrepetibile senza il ricorso ad alcun parametro di valori – essendone l'antica tabella distrutta e cancellata – i consacrati sono chiamati a rispondere con l'*amore obbediente*, maturo e operativo. È questa la profezia della grandezza dell'uomo nell'innesto vitale con il Figlio dell'uomo. L'autentico iperuomo è Cristo risorto, vincitore dell'invincibile assoluto che è la morte. Chiunque crede in Lui sa che «non morrà in eterno» (*Gv* 11,26). La libertà non è fine a se stessa. Non è, cioè, sganciabile dall'amore. *Essere liberi per amare*. L'affascinato dall'Amore, che ha ritrovato il senso del suo vivere, sa che si sente libero nell'amore. Egli è libero per amare. E, continuando su questa linea, si afferma che è libero per amare il mondo di Colui che è il suo amore, cioè il progetto ecclesiale e carismatico in cui, con l'obbedienza, liberamente accetta di inserirsi per collaborare alla costruzione del Regno.

4.4. *La sfida del neofreudismo e neoradicalismo*

Al *neofreudismo e al neoradicalismo* di oggi, la vita consacrata risponde con il voto di *amore casto*. Nella misura in cui essa è vissuta come profezia concreta, convince della infondatezza del *principio del piacere* che supera il *principio del reale*. Il vero reale è tutta la vita. E questa è segnata non soltanto dalla ricerca del piacere, ma soprattutto da quella della gioia. Il piacere appartiene all'area dei valori funzionali. La gioia attiene a quella dei valori essenziali. Si colloca nel profondo dell'essere, che nella tradizione ebraico-cristiana si chiama *il cuore*. La collezione di tutti i piaceri non può mai colmare il cuore dell'uomo, costruito per l'infinita gioia.[29]

5. I consacrati e la raccolta delle sfide

5.1. *Alla riscoperta dei valori sottostanti*

Raccogliere le sfide, tuttavia, non significa solo opporre allo spirito dell'economicismo, del superomismo e dell'edonismo lo spirito dell'amore povero, casto e obbediente, ma è altresì sentirsi stimolati a dare rilievo, nella propria visione della storia, ai valori impliciti, alle idee sottostanti alle ideologie riduttive dell'uomo.

Ogni ideologia include nel fondo un nucleo di idee che non possono essere azzerate, ma valorizzate. L'ideologia tende a strumentalizzare queste idee-valori per la difesa del proprio interesse, in nome del quale i titolari e i corifei di esse hanno lottato. Nel caso delle ideologie umanistiche lo hanno fatto a servizio dell'uomo e per creare un mondo più a misura d'uomo.

Orbene, queste idee fanno rievidenziare i grandi valori della teologia spirituale generale attinenti alla vita cristiana come antropologia integrale di salvezza.

5.2. *Un'economia per l'uomo*

L'economicismo è stimolo, grazie ai valori enfatizzati, alla riscoperta della dimensione economica della vita che non è – è vero – il tutto

[29] Cf AGOSTINO, *Confessioni* 1,1,1.

dell'uomo, ma è il tanto necessario per l'uomo. E quindi spinge i consacrati a interessarsi dei travagli di un mondo in regime di irreversibile globalizzazione dei mercati. Essa tende a trascurare, in Occidente, l'aspetto di una robusta economia in funzione dell'uomo, cioè dei suoi problemi concreti di quotidianità, di scolarità, di sanità, nelle aree molto ampie della miseria della terra.

Il disinteresse per i problemi economici dei due terzi del mondo suona come spiritualismo disincarnato. Esso dimentica che il Figlio dell'uomo ha sfamato turbe, ha guarito infermi. Ha attivato, cioè, il servizio all'uomo nella sua integralità che è tridimensionale: corporeità, psicoaffettività e spiritualità, compresenti nell'unità indissaldabile della persona.

Il discepolo non può non avere come il Maestro la *premura per l'uomo* integrale, a cominciare dai bisogni permanenti della corporeità. E quindi, al valore della economicità.

5.3. *Vita, coraggio e gioia*

L'ideologia del *superomismo* ha come idee sottostanti esasperate e degradate la dignità dell'uomo, la libertà della sua coscienza, la vitalità della sua espressione. Le denuncie nietzscheane[30] circa una certa cultura all'interno dell'area dei credenti – ispirata alla rassegnazione, alla coartazione, fonte della morale del dispetto e della gelosia, della deresponsabilizzazione, del disimpegno, del formalismo e della mancanza di entusiasmo e di arditezza – sono pungoli di *profezie straniere* del cosiddetto *ateismo catartico*.[31] Essi agiscono come vaccino dello spirito, in ordine alla riscoperta del cristianesimo come assertore della radicalità della dignità dell'uomo, della libertà in Cristo, della gioiosità della vita, dell'ardimento e dell'amore generoso, della responsabilità e dell'impegno.

Si tratta di riscoprire l'*aspetto pasquale* della vita del discepolo – che è riproduzione dell'esperienza cristica – come chiamato ad essere

[30] Cf PALUMBIERI Sabino, *Le denunce di Federico Nietzsche*, in ID., *L'ateismo e l'uomo. La fede e la sfida*, Napoli, Dehoniane 1986, 151-154.

[31] Jean Lacroix, analizzando il significato dell'ateismo contemporaneo, afferma che esso ha un merito storico notevole, che è quello di collaborare a una purificazione intellettuale dell'umanità spingendo al superamento delle idolatrie. L'ateismo di oggi spinge a una critica radicale di tutti gli assoluti umani (cf LACROIX Jean, *Le sens de l'athéisme moderne*, Tornai, Casterman 1959^2, 64-65).

ogni giorno più *gioioso*, più *coraggioso*, più *operoso*. Un uomo più *umano*, al seguito del Dio fatto uomo, morto e risorto come uomo nuovo, autentico iper-uomo. Un entusiasta insomma della vita, in quanto egli è icona vera del «Dio amante della vita» (*Sap* 11,26).

5.4. *Maturità e spirito dell'infanzia*

Il freudismo e il neoradicalismo spinge i credenti a scuotersi da quelle forme che impastano i dinamismi psichici e infrapsichici di tipo infantile, a rifuggire dai ripari securizzanti di comodo, dai sentimentalismi di una *pietas* svuotata di fede energetica, che confonde la semplicità – che è attributo divino – con il semplicismo.

Dietro le indicazioni di uno dei *maestri del sospetto*, si è stimolati a rinunciare ai processi di infantilizzazione, alle dipendenze, alle regressioni, ai bloccaggi di crescita. Occorre, nell'area della palestra più alta della vita cristiana, che è l'adesione alla totale *Christi viventi forma*, fare il passaggio – la pasqua – dal dio-puro-rifugio, che è l'idolo di comodo di certe prassi evangelicamente infondate, al Dio rivelato, che chiama Mosè e Geremia, ad esempio, strappandoli ai rifugi di comodo e lanciandoli nella mischia della storia per liberare e testimoniare.

Urge celebrare la Pasqua nel quotidiano dalle tentazioni dell'infantilismo regressivo allo *spirito dell'infanzia*, che è condizione per il Regno (cf *Mt* 18,3), che è giustizia, amore e pace.

Il Dio biblico è bensì rifugio, ma in funzione del conferimento della forza in ordine alla difesa dei deboli. Le figure dei profeti e degli apostoli risultano emblematiche.

Spirito d'infanzia è coltivazione della fiducia totale in quella Presenza onnipotente, che manda nelle trincee del Regno a fare nuova la storia.

6. Risposta al postmoderno

6.1. *Anoressia dei valori*

La sfida alla fede del tempo del predominio del pensiero forte, è stata segnata dall'ateismo di marca umanistica, rappresentato dai vertici del collettivismo, del superomismo, del freudismo.[32] Ma l'ateismo co-

[32] Cf PALUMBIERI Sabino, *Vita consacrata. Tra profetica terrestre e profezia esca-*

me pensiero forte, nella misura della sua carica umanistica, almeno si confrontava con il teismo forte sulla base di comuni valori. E si registrava in alcune aree «la nostalgia del totalmente altro».[33]

Oggi, la prescissione da Dio, in un'atmosfera rarefatta di valori stabili, rischia di presentarsi nel pensiero debole come *anoressia dell'Assoluto*. Jean-Baptiste Lotz notava: «Nietzsche ha sofferto terribilmente per la sua negazione di Dio. Non pochi contemporanei, invece, vivono senza Dio e non sentono che manca loro qualche cosa di importanza vitale; sono quasi ciechi nei confronti di Dio, quasi incapaci di trovarlo. È un fatto molto grave questo ateismo che consiste nella *insensibilità per Dio*».[34]

6.2. *Resistenza alle tentazioni del pensiero debole*

La risposta dei credenti alle sfide non può essere sulla linea del pensiero debole, che pure in certi punti può risultare accattivante e, perciò, più insidioso. Gianni Vattimo scrive nella sua opera, significativamente intitolata *Credere di credere*: «È nel cristianesimo che trovo il "testo" originale di quella trascrizione che è l'*ontologia debole*. Alla quale, molto probabilmente, sono arrivato proprio perché muovevo da quelle radici cristiane».[35] L'Autore allude alla categoria neotestamentaria della *kénosis*, indicata chiaramente nella *Lettera ai Filippesi* (cf *Fil* 2,6). Prima l'ha chiamata «*ontologia dell'indebolimento*»,[36] che è considerare l'essere nel suo precipitare o comunque inclinare nel suo contrario che è il nulla. E questo lo induce a liquidare le sicurezze della metafisica, la ricerca del fondamento solido e a collocare le certezze nell'area del circoscritto e nei cabotaggi piccoli e relativi.

Viceversa, si deve affermare contro ogni equivoco che la *kénosis* biblica è l'indebolimento scelto da Dio per amore e solo per amore. Essa parte da un punto di *dóxa* o gloria e, senza rinunciare alla natura gloriosa, che però rimane occultata ma non annullata, si slancia verso un traguardo di *dóxa*, estesa anche alla natura umana del Cristo risorto. È

tologica, in AA.VV., *I consacrati, profeti di una nuova cultura. Quali valori per il Duemila*, Roma, Rogate 1998, 37-60.

[33] HORKHEIMER Max, *La nostalgia del totalmente Altro*, Brescia, Queriniana 1972.

[34] LOTZ Johannes Baptist, *L'ateismo, sfida ai cristiani*, in *Psicologia dell'ateismo*, Roma, Paoline 1967, 34.

[35] VATTIMO Gianni, *Credere di credere*, Milano, Garzanti 1996, 69-70.

[36] *Ivi* 70.

scritto: «Perciò Dio lo ha esaltato e gli ha dato il nome che è al di sopra di ogni altro nome, perché nel nome di Gesù ogni ginocchio si pieghi nei cieli, sulla terra e sotto terra; e ogni lingua proclami che Gesù Cristo è il Signore, a gloria di Dio Padre» (cf *Fil* 2,9-11).

Non è dunque la debolezza l'assoluto di cui qui si tratta, che coincide con l'annullamento dell'essere della gloria, ma è la fragilità, come strada all'epifania dell'amore, che ritrova con lo sbocco del mistero pasquale la sua gloria. Se Dio è amore, è dunque capacità anche di *kénosis*.

6.3. *Stimoli al positivo*

Il postmoderno è in grado di esprimere maggiore adesione alla realtà, sulla base delle esperienze storiche imprescindibili, coagulate attorno alla disattesa delle scommesse illuministiche o al fallimento della grande promessa dell'illimitato Progresso. La storiologia illuministica della linea di un progresso senza limiti e senza arresti è messa in crisi dal magistero degli eventi degli ultimi due secoli.

Si possono ricavare dalla complessa filosofia sottostante alla posizione del postmoderno alcuni principi che non soltanto sono armonizzabili, ma si possono considerare parte integrante del contenuto biblico.

C'è anzitutto la tendenza al rispetto per la natura e per l'*habitat* opposto al dominio indiscriminato della tecnica.

C'è, poi, l'accentuazione della diversificazione di uomini e di condizioni, contro la omologazione sociale coatta.

C'è, ancora, l'individualizzazione all'interno delle micro e della macrosocietà, che è polarizzata rispetto al principio e alla prassi dell'assorbimento nel generico, delle costrizioni morbide, incuranti delle strutture e delle esigenze vere della crescita dei soggetti.

Si registra, altresì, l'importanza data alla percezione del cosiddetto «*global-io*»,[37] considerato come la coscienza del collegamento con il resto del mondo a orizzonti nuovi nel quadro della globalizzazione culturale in atto.[38]

[37] Cf FARA Giovanni Maria, *Oblomovisti d'Italia. Introduzione al Rapporto Italia 2001. Percorsi di ricerca nella società italiana*, EURISPES-Istituto di Studi Politici, Economici e Sociali, Roma, EURISPES 2001, 23-25.

[38] Circa la società globale cosmopolita, Anthony Giddens dice: «Noi siamo la prima generazione a vivere in questa società, i contorni della quale riusciamo a distinguere a

Si oppone al razzismo e all'autarchismo del proprio campicello e della propria tradizione. È la dimensione della *mondialità*, come coscienza di appartenenza in quanto cittadini del mondo, che per il credente è *cattolicità*, come respiro della Chiesa universale, da dialettizzare con la località come dimensione della Chiesa stessa.

7. Alla riscoperta dei valori della modernità

7.1. *Riprendere i sentieri interrotti* [39]

Si tratta di riscoprire i valori positivi della modernità e di realizzare, loro tramite, un *ritorno in avanti*. Henri de Lubac scrive un saggio acuto e capace di aprire orizzonti nuovi, dal titolo significativo *L'alba incompiuta del rinascimento*.[40] Egli si riferisce alla fioritura dell'epoca rinascimentale, che tendeva a una sintesi tra innovazione e tradizione. Successivamente, questa tensione fu interrotta dallo scientismo, dal razionalismo, dal fideismo, dall'economicismo, dal machiavellismo. Di conseguenza, si operò lo sganciamento dell'area scientifica da quella religiosa sia per l'ipertrofia di entrambe che per il non splendido isolamento di certa religiosità.

Si tratta, invece, di recuperare il positivo della scienza e della tecnica, della ragione e della politica, dell'economia e della cultura. E poi, innestarlo nel funzionamento dell'uomo integrale, dello *homo sapiens* alla ricerca dei significati radicali e globali.

malapena. Essa sconvolge i nostri abituali modi di vita, ovunque ci troviamo. Non si tratta, almeno per il momento, di un ordine mosso da una volontà umana collettiva: piuttosto, esso cresce con modalità anarchiche e accidentali, sospinto da un misto di fattori. Non è definitivo né sicuro, bensì carico di incognite, nonché segnato da profonde divisioni. Molti di noi sentono l'azione di forze sulle quali non hanno potere. Riusciremo a ricondurle sotto la nostra volontà? Io credo di sì. L'impotenza che proviamo non è segno di fallimento individuale, ma riflette l'inadeguatezza delle nostre istituzioni: è necessario ricostruire quelle che abbiamo, o crearne di nuove, perché la globalizzazione non è un incidente nelle nostre vite di sempre. È il cambiamento delle condizioni stesse della nostra esistenza. È il modo in cui oggi viviamo» (GIDDENS, *Il mondo che cambia* 31).

[39] HEIDEGGER Martin, *Sentieri interrotti*, Firenze, La Nuova Italia 1968.

[40] DE LUBAC Henri, *L'alba incompiuta del rinascimento*, Milano, Jaca Book 1977. Si veda pure PATELLA Giuseppe, *Sul postomoderno. Per un postmodernismo della resistenza*, Roma, Studium 1991.

«In realtà, la modernità si presenta come portatrice di valori, quali la soggettività, la razionalità, la libertà, il progresso, la distinzione dei poteri dello Stato e delle due aree politica e religiosa, la mobilità sociale e il suo rinnovamento, il passaggio graduale dalla civiltà contadina a quella industriale sempre più avanzata, dalla famiglia patriarcale a quella cellulare. Questi sono valori di alto livello antropologico in sé, ma risultati di fatto inseriti in un processo di ripudio della trascendenza, che è – secondo l'analisi di Autori non sospetti di fideismo, quali *les nouveaux philosophes* – il più consistente correttivo e controllo contro la tentazione dell'inumano delle strutture politico-culturali e degli assetti socio-economici».[41]

L'appello alla trascendenza è la grande esigenza che si avverte nel travaglio del nostro tempo. Ed è invocata anche come base della stabilità dell'*éthos* globale dell'uomo. Ed è altresì richiesta come roccia di riferimento per la *costruzione dell'umanesimo della speranza e dell'ardimento*.

Si tratta, in quest'epoca segnata del predominio della scienza e della tecnica, di fare la sintesi di quello che si può chiamare l'*umanesimo tecnologico*. Esso riscatta la modernità dall'abuso e dalla corruzione. È il neoumanesimo che cerca spazio e fondamento. La sintesi oggi urgente è tra etica e politica, umanesimo e scienza, particolarità e unità, pluralità e bene comune, mistero e ragione, fede e prassi multilaterale.

7.2. *Bellezza e levità nell'essere*

Gli uomini di oggi, specie i giovani, sentono il fascino della bellezza come levità nell'essere, magari anche solo intuita in contesto di effimero. Occorre ripartire di qui per la loro risalita al monte, abilitandoli a passare attraverso gli anfratti dei sentieri tortuosi, per cogliere attraverso i frammenti la Bellezza non frammentata. Si tratta, altresì, di suscitare nel loro profondo la nostalgia di una Bellezza sicura e duratura.

[41] PALUMBIERI Sabino, *L'uomo e il futuro*, III/ *L'Emmanuele, il futuro dell'uomo*, Roma, Dehoniane 1994, 444. In questa negazione della trascendenza, Bernard Henri Lévy vede la condizione in cui «son potuti nascere la Fabbrica moderna, lo Stato moderno, la Città moderna. […] Bisogna subito precisare che la cosa primaria e decisiva è la crisi del sacro […]. Per la prima volta [si] rompe con quel teismo diffuso, senza cui le società non hanno mai funzionato. Crepuscolo degli dèi, preludio al crepuscolo degli uomini» (LÉVY Bernard Henri, *La barbarie dal volto umano*, Padova, Marsilio 1977, 81.94.95).

La vita nello spirito, per i Padri greci, conduce alla *Filocalia*,[42] che è l'amore della bellezza. La vita spirituale è un *éx-odos/sýn-odos* di attrazione verso la bellezza, che è la comunione nella Trinità beata di Dio. L'impegno alla radicalità evangelica è un'irradiazione di questa bellezza.[43]

L'uomo di oggi comincia ad avvertire, nonostante le minacce della patologia anoressica, un senso di nostalgia verso la Trascendenza. La figura emblematica che Gabriel Marcel traccia nella sua opera *L'uomo problematico*,[44] è quella dell'uomo della baracca. Questi ha posseduto una comoda casa e goduto affetti e amicizie. Ora, invece, si è ridotto solo a quello che indossa e trascorre il suo tempo in una baracca tra noia e nausea, tra amnesie e gesti senza direzione. Ma ecco che scoppia a un certo punto un interrogativo, che lo rode internamente: chi sono io oggi? Chi ero veramente? Che senso ha tutto questo? Chi mi risponderà? Poi si accorge che questo tarlo si stende come «una nube che ondeggia» e non solo sulla sua baracca, ma su tutto il campo e su tutto il territorio. L'uomo della baracca sembra che si trovi nella «situazione-limite di un essere posto in condizioni così disumanizzanti, che la propria umanità gli pare quasi staccata da se stesso, fluttuante come un sogno a cui non crede forse più, ma che tuttavia risveglia nell'anima una invincibile nostalgia».[45]

È urgente far leva su questa nostalgia, prima che quest'acqua benefica si essicchi oggi nell'aridità secolaristica e relativistica. È la condizione per ricostruirsi e ricostruire. Tale nostalgia non è una vaga sensazione emotiva. È, invece, come una categoria antropologica che riaffiora nella filosofia francofortese, al di là di ogni sospetto.

Il postmoderno nell'arte, nella tecnica e nel costume si ispira in gran parte al principio della leggerezza. È un buon punto di contatto, purché non sia il segno di un vuoto d'essere che coincide con la corsa verso il nulla del valore della vita.[46]

7.3. *Levità e pesantezza nei credenti*

[42] *Filocalia. Testi di ascetica e mistica della Chiesa orientale*, Firenze, Libr. Editrice Fiorentina 1978, 2 vol.

[43] Cf *VC* 20.

[44] MARCEL Gabriel, *L'uomo problematico*, Torino, Borla 1964.

[45] *Ivi* 46-47.

[46] Cf KUNDERA, *L'insostenibile leggerezza dell'essere* 13.

La leggerezza *nell*'essere non è la leggerezza *dell*'essere che tende ad azzerare, in un certo senso, il significato dell'essere. La levità nell'essere è l'impegno della vita come amore e dell'amore come vita, affrontato con soavità e coraggio, con slancio e rilancio, con tolleranza ed esperienza, con ottimismo e umorismo. La pesantezza dello spirito, invece, è propria di certi credenti che confondono seriosità con serietà. Ed è, questa, una fonte notevole di antitestimonianze. In taluni casi, è la riproduzione della rigidità e della intolleranza del profeta Elia che, perciò, finisce sotto il ginepro, scoraggiato perché schiacciato dai pesi della sua responsabilità, fino ad essere «desideroso di morire» (*1Re* 19,4). In altri, è l'espressione di una mancanza di fede con la prevalenza di depressione e malumore. In altri ancora, discende da un'impostazione di disincarnazione rispetto ai valori terrestri, come se fossero provenienti dal maligno. È sintomatica la domanda di un bambino al suo padre: «È vero, papà, che Satana ha creato le rose e Dio ha creato le spine?».

In un'altra area, essa si trasforma in burocraticismo, formalismo e grigiore di abitudinarismo religioso. Per tutti, è l'accentuazione di un aspetto del cristianesimo, quello della croce senza la risurrezione e conseguente presentazione del messaggio senza il suo costitutivo slancio.

La vita cristiana è figurata in taluni immagini bibliche. Ne scegliamo due: una è contenuta nella *Lettera ai Filippesi*, quando Paolo parlando di sé dice che la sua vita è Cristo e perciò, ritenendo tutto quello che si oppone a questo centro vitale come spazzatura, vuole solo sperimentare la forza della risurrezione, attraverso la partecipazione alla morte. Pertanto, «*dimentico del passato e proteso verso il futuro, corro verso la meta*» (*Fil* 3,13-14). Usa il termine sportivo caro ai cultori dei giochi olimpici: *ep-ek-teinómenos*, che designa lo slancio in avanti, lo stacco dalla pedana e la fasciatura dei muscoli unificata dalla tensione verso il traguardo bramato.

Parimenti, l'Autore della *Lettera agli Ebrei*, che è l'esortazione al martirio in tempo di persecuzione per coloro che sotto minacce subivano la tentazione di cadere, dopo aver parlato in tutto il Capo 11° della esemplarità della fede dei padri, così conclude: «Anche noi, dunque, circondati da un così gran nugolo di testimoni, *dopo aver deposto tutto ciò che è di peso* e il peccato che ci assedia, corriamo con perseveranza nella corsa che ci sta davanti, tenendo fisso lo sguardo su Gesù, autore e perfezionatore della fede» (*Eb* 12,1-2).

Del resto, tutto il clima del Nuovo Testamento è sotto il segno di questa levità nell'essere, dal *Magnificat* di Maria all'annuncio di gioia

che è soffusa in tutta la narrazione. È proprio il sorriso di Dio, che presiede a tutta la storia della salvezza, oggi ancora in atto tra il già e il non-ancora.

8. Attualità della vita consacrata

8.1. *Consacrazione come trasparenza*

Il sistema degli aneliti nel fondo dell'essere è la molla di ogni tensione di amore. Essi si risolvono nell'incanto attraente, che è la *Bellezza*; nella motivazione coinvolgente, che è la *Bontà*; nella certezza rassicurante, che è la *Potenza*. La Bellezza sempre attrae. La Bontà è motivazione (*motus ad actionem*). La Potenza rassicura. Cristo, Figlio di Dio e Figlio dell'uomo è bellezza, bontà e onnipotenza. È, cioè, bontà che ha la potenza di realizzare ciò che sogna, fino a dare la vita per l'uomo. È, dunque, *bontà allo stato incandescente*. E a questo punto diventa *bellezza*. C'è uno strettissimo rapporto tra questi tre obiettivi indispensabili all'essere e all'agire umano, che corrispondono alle tre leve sempre in azione nel profondo dell'uomo in ogni esperienza di amore. Il soggetto tende alla bellezza come bontà consistente e perciò rassicurante.

Orbene, la vita consacrata è anzitutto trasparenza di questo trinomio. È questo il tema suggestivo dell'Esortazione Apostolica *Vita Consecrata*.[47] Essa è comunicazione del fascino della bellezza sorgiva di Dio-Trinità. Ma si diventa trasparenza, in questo senso, non a basso costo, né per etichettazione formale, bensì solo quando e nella misura in cui si perviene allo stadio di bontà luminosa che rassicura sul significato dell'esistenza. Ciò avviene quando si è con-costruttori di unità nella vita fraterna.[48]

Essa è comunione nello Spirito Santo (*koinonía*), che si fa servizio intra-ecclesiale allargato al mondo delle innumerevoli indigenze (*dia-*

[47] *VC* 20.

[48] «La stessa *vita fraterna*, in virtù della quale le persone consacrate si sforzano di vivere in Cristo con "un cuore solo e un'anima sola" (*At* 4,32), si propone come eloquente confessione trinitaria. Essa confessa *il Padre*, che vuole fare di tutti gli uomini una sola famiglia; confessa *il Figlio incarnato*, che raccoglie i rendenti nell'unità, indicando a via con il suo esempio, la sua preghiera, le sue parole e soprattutto con la sua morte, sorgente di riconciliazione per gli uomini divisi e dispersi; confessa *lo Spirito Santo* quale principio di unità nella Chiesa, dove Egli non cessa di suscitare famiglie spirituali e comunità fraterne» (*VC* 21).

konía). E soltanto così la vita consacrata diventa segno convincente e irradiante (*martyría*).

Il segno della testimonianza biblica è risultante e sintesi della comunione e del servizio. Diventa, così, sicurezza per i passi incerti dei compagni di cammino, bisognosi soprattutto di senso direzionale. È impressionante vedere ad Assisi turbe di giovani disincantati del nostro tempo, che restano segnati dal contatto con la lunga memoria di Francesco. Egli è un uomo del Medioevo che ancora attrae gli uomini spoetizzati del XXI secolo. Qual è il segreto del suo fascino? Indubbiamente va detto che certi suoi atteggiamenti e comportamenti sono datati, sono espressioni di un tempo che non ritorna. Tuttavia, il nucleo del suo messaggio, che è la sua persona, è quello di un uomo magnetizzato dalla Bellezza-Bontà-Potenza dell'Amore sorgivo. E perciò può irradiare questo trinomio senza opacità e, così, rompere il disincanto degli uomini del nostro tempo, perché tale trinomio è la risposta alla brama che l'uomo di ogni evo si porta dentro. Francesco, in questo modo, è l'esperto della *levità nell'essere*, proprio con la sua *scelta di essere*.[49]

8.2. *Liberazione dall'asfissia*

Il mondo è sotto asfissia, perché il respiro dello spirito dell'uomo è la speranza, che dipende dal senso che si dà alla vita. E l'una e l'altro oggi risultano carenti. Questa condizione è una delle sfide più urgenti che la Chiesa deve affrontare. Dichiara Massimo Cacciari: «Credo che, finita l'epoca delle grandi, ideologiche contrapposizioni alla Chiesa e alla evangelizzazione, inizi adesso un'epoca infinitamente più complicata. Per il Papato e per la Chiesa è veramente il caso di dire: *vae victoribus*, guai ai vincitori, perché hanno vinto rispetto alle grandi ideologie immanentistiche, ma oggi si trovano di fronte a quello che Nietzsche chiama "l'ultimo uomo", cioè un uomo che è del tutto indifferente di fronte ai valori, assolutamente agnostico. Questo è il vero nemico dell'evangelizzazione. […] Sono due millenni che la Chiesa si confronta con grandi avversari ideologici. Oggi, invece, ha di fronte a sé il niente e con il niente è molto più difficile combattere».[50]

[49] Cf PRINI Pietro, *La scelta di essere. Il senso del messaggio francescano*, Roma, Città Nuova 1982.

[50] CACCIARI Massimo, *Ricetta per sopravvivere al Terzo Millennio*, in *Jesus* 19 (1997) 5, 76.

E tuttavia, è possibile avvicinare questo malcapitato lungo il ciglio della storia, per liberarlo dalla mancanza di ossigeno che è la speranza e il significato. Non si possono indicare ricette verbali. L'*info-società* nella quale siamo immersi non crede più alle parole che sono al moltiplicatore e, perciò, perdono di mordente e spesso sono considerate come assegni a vuoto. E ciò nonostante, nella crisi ormai cronicizzata di questo senso di soffocamento, l'uomo d'oggi non desiste dal cercare qualcosa che va al di là, un varco verso il futuro. Piersandro Vanzan, proprio in uno studio sulla transizione di oggi al postmoderno, osserva: «Per quanto confusamente, tutti avvertiamo come un risucchio "in avanti", una gravitazione "sul futuro", un senso pre e trans-razionale, come un *élan vital* che, analogamente all'amore, ciascuno sente – e a volte gli sembra di capire cos'è – ma nessuno sa spiegare adeguatamente. Paradossalmente questo sesto senso fa tendere verso terre e cieli nuovi che amiamo senza conoscere – per sola analogia con mappe interiori – e nonostante le continue frustrazioni, la speranza non viene meno, e ci tiene in vita attendendo…».[51]

La vita consacrata, che porta nel suo DNA – come l'emblematica sua cifra che è Francesco – l'esperienza della levità nell'essere, può rispondere a questa urgenza del tempo. I consacrati sono credenti *radicati* in Cristo morto e risorto e *radicali* nella forma di vita di Cristo. Potranno rispondere all'asfissia del mondo, se saranno, come ammonisce Paul Ricoeur, *profeti del significato*.[52] E lo saranno a condizione di diventare uomini e donne esperti della Pasqua. Non c'è speranza piena che non si fondi sulla Pasqua vera. Non c'è umanesimo plenario che

È interessante la dichiarazione drammatica di un giovane tedesco, che così scriveva interpretando lo sfondo culturale di un avvenimento che lo aveva sconvolto, il suicidio della sua amica Angelika, ricca e bella. «Il nostro Paese gode in questi anni di una particolare floridezza e prosperità. Ma *noi non crediamo più in niente*. Le grandi automobili, le partite a *baseball*, il *whisky*, le gare di ballo *non ci possono bastare*. Allora sopraggiunge la *noia*. In apparenza siamo forti, anzi floridi. Facciamo persino invidia. *In realtà non viviamo. Abbiamo dentro un vortice di vuoto*. Se ci capita qualche cosa – un fastidio, una depressione – coliamo a picco. E questo perché non abbiamo niente di solido a cui afferrarci. Due anni fa una studentessa della *Zeichenakademie* si tolse la vita. Era ricca, allegra, aveva tutto. Non si è mai capito perché si fosse uccisa. Io posso capirla. Era stanca di vivere in un mondo senz'anima. Questo, appunto, è anche capitato alla nostra amica Angelika».

[51] VANZAN Piersandro, *Alienazioni e preamboli di speranza nell'odierna transizione al postmoderno*, in *Rassegna di Teologia* 31 (1990)1, 12-26, 15.

[52] Cf RICOEUR Paul, *I compiti della comunità ecclesiale nel mondo moderno*, in AA.VV., *Teologia del rinnovamento*, Assisi, Cittadella 1969, 166.

non sia di marca pasquale, secondo l'attenta profezia di Dietrich Bonhoeffer, che parlò del «tema più vitale del nostro tempo».[53] E lungo questi tornanti della nostra tormentata storia si potrà fondatamente sperare la riconciliazione con la Bellezza, che resta l'oggetto del desiderio non chiaramente coscientizzato dell'uomo di oggi «senza qualità».[54]

Che chiede, nonostante tutto, spazi per sognare ancora. Cioè, per vivere da uomo e protendersi ad un futuro più umano.

INDICAZIONI BIBLIOGRAFICHE

BONHOEFFER Dietrich, *Resistenza e resa. Lettere e scritti dal carcere*, Cinisello Balsamo, Paoline 1988.

BAUMAN Zygmunt, *La società della gratificazione istantanea in culture differenti: Europa e Nord America*, in *Concilium* 4 (1999) 25-26 [617-618].

CACCIARI Massimo, *Ricetta per sopravvivere al Terzo Millennio*, in *Jesus* 19 (1997) 5, 76.

CIORAN E. M., *La tentazione di esistere*, Milano, Adelphi 1984.

DE LUBAC Henri, *L'alba incompiuta del rinascimento*, Milano, Jaca Book 1977.

DIDEROT Denis, *Enciclopedia*, Bari, Laterza 1968.

FALLACI Oriana, *Niente e così sia*, Milano, Rizzoli 1970[8].

FARA Giovani Maria, *Oblomovisti d'Italia. Introduzione al Rapporto Italia 2001. Percorsi di ricerca nella società italiana*, Roma, EURISPES 2001, 23-25.

Filocalia. Testi di ascetica e mistica della Chiesa orientale, Firenze, Editrice Fiorentina 1978, 2 vol.

FRANKL Victor Emil, *Homo patiens. Soffrire con dignità*, Brescia, Queriniana 1998[2].

GALANTINO Nunzio, *Dire «uomo» oggi. Le nuove vie dell'antropologia filosofica*, Cinisello Balsamo, Paoline 1993.

GIDDENS Anthony, *Il mondo che cambia. Come la globalizzazione ridisegna la nostra vita*, Bologna, Il Mulino 2000.

HEIDEGGER Martin, *Sentieri interrotti*, Firenze, La Nuova Italia 1968.

–, *Essere e tempo*, Milano, Longanesi 1997[12].

HESCHEL Abraham Joshua, *Chi è l'uomo?*, Milano, Rusconi 1989[4].

HORKHEIMER Max, *La nostalgia del totalmente Altro*, Brescia, Queriniana 1972.

KUNDERA Milan, *L'insostenibile leggerezza dell'essere*, Milano, Adelphi

[53] BONHOEFFER Dietrich, *Resistenza e resa. Lettere e scritti dal carcere*, Cinisello Balsamo, Paoline 1988, 314.

[54] Cf MUSIL Robert, *L'uomo senza qualità*, Torino, Einaudi 1982[7], 2 vol.

1985.
LACROIX Jean, *Le sens de l'athéisme moderne*, Tournai, Casterman 1959[2].
LÉVY Bernard Henri, *La barbarie dal volto umano*, Padova, Marsilio 1977.
LOTZ Johannes Baptist, *L'ateismo, sfida ai cristiani*, in *Psicologia dell'ateismo*, Roma, Paoline 1967.
LYOTARD Jean-François, *La condizione postmoderna*, Milano, Feltrinelli 1992[4].
MARCEL Gabriel, *L'uomo problematico*, Torino, Borla 1964.
MUSIL Robert, *L'uomo senza qualità*, Torino, Einaudi 1982[7], 2 vol.
NIETZSCHE Friedrich, *Crepuscolo degli idoli*, Milano, Adelphi 1992.
PALUMBIERI Sabino, *Le denunce di Federico Nietzsche*, in ID., *L'ateismo e l'uomo. La fede e la sfida*, Napoli, Dehoniane 1986, 151-154.
–, *L'uomo e il futuro*, III/ *L'Emmanuele, il futuro dell'uomo*, Roma, Dehoniane 1994.
–, *Vita consacrata. Tra profetica terrestre e profezia escatologica*, in AA.VV., *I consacrati, profeti di una nuova cultura. Quali valori per il Duemila*, Roma, Rogate 1998, 37-60.
–, *L'uomo questo paradosso. Antropologia filosofica II. Trattato sulla concentrazione e condizione antropologica*, Città del Vaticano, Urbaniana University Press 2000.
PATELLA Giuseppe, *Sul postmoderno. Per un postmodernismo della resistenza*, Roma, Studium 1991.
POSSENTI Vittorio, *Tra secolarizzazione e novità cristiana*, Bologna, Dehoniane 1987.
PRINI Pietro, *La scelta di essere. Il senso del messaggio francescano*, Roma, Città Nuova 1982.
RICOEUR Paul, *I compiti della comunità ecclesiale nel mondo moderno*, in AA.VV., *Teologia del rinnovamento*, Assisi, Cittadella 1969.
ROVATTI Pier Aldo, *Trasformazioni del corso dell'esperienza*, in AA.VV., *Il pensiero debole* (a cura di G. Vattimo e P. A. Rovatti), Milano, Feltrinelli 1990[7].
VANZAN Piersandro, *Alienazioni e preamboli di speranza nell'odierna transizione al postmoderno*, in *Rassegna di Teologia* 31 (1990)1, 12-26.
VATTIMO Gianni, *La fine della modernità*, Milano, Garzanti 1985.
–, *Filosofia al presente*, Milano, Garzanti 1990.
–, *Credere di credere*, Milano, Garzanti 1996.
WALZ Angelo, *Riflessioni sulla storia*, in *Sapienza* 16 (1963)1, 63-96.

COMUNICAZIONE E CULTURA
Influsso sulla costruzione dell'identità giovanile

Giuseppe COSTA *

1. Introduzione

Il tema del rapporto fra identità giovanile, comunicazione e cultura si presenta piuttosto complesso anche se di grande interesse. Esso, infatti, coinvolge per un verso la stessa definizione di identità (e quindi di processi come la socializzazione e l'educazione) e dall'altro gli stessi temi comunicazione e cultura e i loro effetti sulla società. Il suo svolgimento comporta, dunque, una definizione dei singoli termini. Impresa quest'ultima non facile né breve dal momento che ognuno dei termini a sua volta si definisce anche a partire da una serie di collegamenti interattivi con l'esterno.

È un tema di frontiera e di confine, di "*borderline*" si direbbe. Mi sembra perciò indispensabile definire alcuni termini e dichiarare la natura soprattutto mediatica, fenomenologia, perciò inevitabilmente provocatoria della mia relazione.

2. Definizione di identità

Pur non entrando in merito alla definizione di identità giovanile, vorrei tracciare alcuni elementi che la evidenziano e la definiscono pro-

* Giuseppe COSTA (*sdb*), docente straordinario di Giornalismo presso l'Università Pontificia Salesiana si interessa da anni di problematiche giovanili legate alla comunicazione, con una lunga esperienza nel campo dell'editoria – è stato direttore della SEI (Società Editrice Internazionale) – ha sempre curato con viva sensibilità pedagogica tematiche culturali e sociali in un'ottica educativa.

prio là dove essa si incontra con i media e, dunque, con i loro messaggi.

Andiamo pertanto alla ricerca di alcuni possibili elementi che rendono "identici" i giovani.

L'identità giovanile oscilla fra chi vuol ridurla sostanzialmente ad un fattore interno all'uomo legato all'adolescenza e alla sua evoluzione e chi la definisce in base al rapporto fra questa e la società complessa.

Una volta, per definire l'identità si ricorreva alle categorie di *cultura* e di *subcultura giovanile*. Una tale definizione oggi appare inadeguata e antiquata. Già nel 1984 William Gibson ha scritto: «Fads swept the youth of the Sprawl at the speed of light; entire subculture could rise overnight, thrive for a dozen weeks, and then vanish utterly».[1] La citazione di William Gibson – come commenta Massimo Canovacci – è interessante per questa sua geniale ambiguità: la letteratura *cyberpunk* – che inventa conglomerati di spazi e di tempi (lo *sprawl*) – considera come un reperto il concetto di *subcultura*, ma subito la inserisce dentro i nuovi flussi comunicativi che la fanno schizzare per non più di una dozzina di settimane e poi svanire. Sembra che questo transito dalla *subcultura* allo *sprawl* da parte delle scienze sociali non sia stato ancora pienamente registrato.[2]

Del resto, il processo di costruzione dell'identità è una conquista psicologica recente. Un tempo insieme alla vita, l'identità era data per intero alla nascita. Il progetto esistenziale individuale non era segnato dalla volontà dei singoli, ma da forze totalmente esterne e non controllabili. La tradizione, l'appartenenza familiare, l'autorità avevano la meglio sulle inclinazioni personali. Per tutto l'Ottocento e buona parte del Novecento, coloro che godevano di questa libertà psicologica, dovevano, una volta individuato il proprio progetto di vita, mantenersi coerenti nel perseguirlo, tenendo fede ad una serie di regole sociali. Regole che potevano variare in base al ceto, all'attività lavorativa, al sesso o all'età, ma che, se trasgredite, potevano minare alle radici l'identità sociale stessa della persona.

Un insegnante, ad esempio, non poteva essere omosessuale, una donna doveva arrivare vergine al matrimonio, un politico doveva essere onesto in ogni circostanza… Il 'disordine' era ammesso soltanto per al-

[1] «Le mode muovono la gioventù dallo *sprawl* alla velocità della luce, un'intera subcultura potrebbe sorgere in una notte, prosperare per una dozzina di settimane e sparire quindi nell'assoluto nulla» (Traduzione nostra).

[2] Cf CANEVACCI Massimo, *Culture eXreme. Mutazioni giovanili tra i corpi delle metropoli*, Roma, Meltemi Editore 1999, 16.

cune categorie, come gli artisti (la *bohème*), gli attori, le prostitute. Le trasgressioni ovviamente esistevano, ma dovevano rimanere segrete per non porre in crisi l'ordine sociale.

Oggi non soltanto si riconosce che l'identità non è un fatto definitivo bensì un processo in continua trasformazione; ma si ammette anche che possano coesistere ed essere contemporaneamente sviluppati diversi progetti identitari tra loro in concorrenza.

Se quando ci si riferisce ai giovani appaiono sempre più concettualmente contratte le nozioni di controcultura e di subcultura, la categoria di *giovane* al contrario sembra estendersi senza tempo. Le tradizionali distinzioni per classi di età si aprono. L'idea di adolescente prima e di giovane dopo si dilata con l'ovvia conseguenza della fine della condizione giovanile in termini di 'questione', cavallo di battaglia del giovanilismo degli Anni Sessanta.

In termini sociologici, la classe di età detta *giovane* è recente. Nasce grosso modo negli anni '50, con un significato totalmente diverso da quello precedente: un significato discontinuo legato a contesti discontinui. Il giovane o *teenager* si afferma prepotentemente nella comunicazione metropolitana e mediatica dell'Occidente, in particolare attraverso la sua visibilità musicale e filmica.

3. Comunicazione e cultura

A questo punto è opportuno definire l'accezione di questi due termini: lo farò partendo da ciò che non intendo dire. Qui non si parla di 'comunicazione interpersonale', né di 'cultura' intesa come valore antropologico, come processo sociale e universale, bensì dei grandi mezzi di comunicazione sociale che insieme formano l'universo massmediatico e di cultura come insieme di comportamenti, di linguaggi e stili di vita da esse veicolati e prodotti.

Per troppo tempo il mondo cattolico italiano ha parlato di mezzi di comunicazione più che di comunicazione, o meglio, di comunicazione della cultura. La conseguenza è sotto i nostri occhi. Il problema era già emerso negli anni del Concilio ed i documenti ecclesiali *Inter Mirifica*, *Communio et Progressio*, *Aetatis Novae* costituiscono altrettante tappe di un modo diverso di intendere i media fino agli Anni Novanta, quando nella *Redemptoris Missio* – finalmente! – si parla di un nuova cultura creata dalla comunicazione moderna. «È un problema complesso,- si legge al n. 37 di questo documento – poiché questa cultura nasce, prima

ancora che dai contenuti, dal fatto stesso che esistono nuovi modi di comunicare con nuovi linguaggi, nuove tecniche e nuovi atteggiamenti psicologici».

4. Gli effetti dei media

Quando ci si accosta ai media occorre pensare ad una realtà dinamica, globale ed economicamente rilevante. Gli effetti, servendoci di un normale dizionario, possono essere definiti come qualcosa che cambia indotto direttamente o indirettamente da una registrazione, da un film, da un reportage di eventi. Chi analizza effetti o impatti è preoccupato della modifica di attitudini e di comportamenti sia individuali che di gruppo. Il processo di misurazione di tali effetti è immensamente complesso, anche perché il terreno dove vengono prese tali misure è in continuo cambio.

L'attuale effetto dei media sull'audience, nella misura in cui esso può essere accertato, probabilmente è meno significativo che l'effetto stesso percepito.

Nel XIX secolo chi era in autorità fu del parere che l'accesso da parte delle masse della popolazione alla parola stampata avrebbe potuto cambiare la docilità in ribellione. Il nuovo massmedium del cinema fu ugualmente accusato di un ampio raggio di effetti, mentre la televisione, agli occhi di alcuni è responsabile di molti dei mali del nostro tempo. Tutto questo come se in qualche modo gli strumenti di comunicazione fossero divorziati dall'ambiente sociale, politico e culturale che pure li ha prodotti.

Alcune ipotesi generali sopra gli effetti possono essere affermate per tentativi: i media probabilmente riescono più a modificare e rinforzare atteggiamenti che a cambiarli; hanno un impatto più ampio tra i non impegnati (i voti fluttuanti) che tra gli impegnati.

L'impatto poi è più forte se i media dicono più o meno le stesse cose nel medesimo tempo (*consistenza*); ugualmente, se i media sono concentrati su poche più che molte storie (*intensità*) e se ripetono messaggi, immagini, punti di vista più e più volte (*frequenza*). I tempi del processo di comunicazione sono probabilmente fra i massimi determinanti degli effetti. Se il tempo è quello giusto i media possono essere arbitri di una crisi essendo nella posizione migliore per definirla. A causa della loro capacità di determinare un'*agenda setting*, i media possono influenzare i criteri che nell'ambito pubblico, decidono cosa è im-

portante e non, cosa è normale e cosa è deviante, cosa è il consenso e cosa è il dissenso, cosa è significativo o notiziabile e cosa è marginale. Nessuna sintesi di effetti, per quanto breve, potrebbe trascurare il ruolo giocato – alcuni vorrebbero dire molto potentemente – dai media nel sostenere, rinforzare e cementare modelli di controllo sociale, e infine con il sostenere e qualche volta forgiare i simboli per legittimare un governo.

I media rappresentano una varietà di strumenti e una complessità di percorsi che andrebbero conosciuti e approfonditi di volta in volta. Quanto agli effetti è certo che questi non sono mai il risultato di iniezioni ipodermici come qualcuno per un cero periodo ha creduto avvenisse.

I ricercatori sostanzialmente si muovono e si sono mossi o nell'area dei processi mediatici o nell'area delle organizzazioni sociali che determinano in parte gli stessi processi. In questa prospettiva mi limito a presentare due autori che possono rappresentare le due tendenze.

George Gerbner, insieme a un gruppo di ricercatori dell'Annenberg School of Communication, University of Pennsylvania, negli Anni Ottanta ha condotto una ricerca di massa sull'impatto della televisione sulle attitudini culturali e formative. Gerbner identifica così un processo che chiama *mainstreaming* attraverso il quale la televisione crea una sorta di cammino insieme, una convergenza di attitudini con gli spettatori. «In particolare – scrive Gerbner ed i suoi collaboratori – guardare molta televisione può servire a far crescere (*cultivate*) convinzioni divergenti di gruppi verso un più omogeneo 'principale' punto di vista».

Gli autori sono dell'opinione che le immagini televisive rafforzano le tendenze dominanti della nostra cultura: credenze, ideologie, visioni del mondo. Chi vede poca televisione è più disponibile a tenere pareri divergenti mentre chi ne vede molta è più convergente verso quel che vede. Per spettatori pesanti la televisione virtualmente monopolizza e fa proprie le altre fonti di informazione, di idee e di coscientizzazione.

La convergenza in questo senso è sulla visione del mondo come è presentato dalla televisione. Ritornando sullo stesso tema nel 1987 Gerbner in *"Television's Populist Brew: The Three Bs"*, scriveva: «La più rilevante differenza politica fra spettatori 'leggeri' e 'pesanti' nella maggior parte dei gruppi è la caduta di una posizione liberista come l'unica più probabile per diversificarsi e sfidare gli assunti tradizionali».[3] I tre verbi usati da Gerbner incominciano per "*b*" e finiscono per

[3] WATSON James - HILL Anne, *Dictionary of Media & Communication Studies,*

"*s*" e vengono per l'appunto ricordati per le tre "*bs*". Essi significano i processi attraverso i quali la televisione porta gli spettatori verso la "principale corrente":

– la televisione *blurs* (offusca,confonde) le distinzioni sociali tradizionali;

– la televisione *blends* (miscela, mischia) gruppi per altri aspetti divergenti dentro la principale corrente;

– la televisione *bends* (gira, orienta) la corrente principale nella direzione degli interessi televisivi legati al profitto, alla politica populista e al potere.

Le teorie di Gerbner, applicate soprattutto agli effetti sulla violenza giovanile e sul voto politico, verranno rafforzate da altre ricerche in Inghilterra ed anche in Italia.

Il tema del *mainstreaming* ha molteplici applicazioni.

Un primo ambito di applicazione, ad esempio, si trova in campo editoriale. Partecipando per successione alle diverse fiere internazionali del libro è possibile vedere come linee grafiche e contenutistiche nate a Chicago finiscono nel giro di un anno o due sulle bancarelle di Roma dopo essere fatte proprie dall'editoria italiana.

Un campo dove si evidenzia in maniera macroscopica l'effetto del *mainstream* sugli spettatori 'pesanti' è quello della pubblicità. Qui le tendenze dei consumatori sono state riassunte e classificate come *Four Cs* (*Cross-cultural consumer characterization*). Si parte dal presupposto che siamo tutti consumatori e che la differenza di classe vale meno delle aspirazioni personali. Il 40% dei consumatori sono *mainstreamers* (seguono cioè l'idea principale): la sicurezza è ciò che li caratterizza nei loro bisogni principali, perciò essi acquistano ciò che è ben conosciuto e cercano la garanzia della marca; poi ci sono gli *aspirers*, quelli per i quali il *personal status* è al primo posto; essi ricercano ciò che è intelligente e alla moda e perseguono il raggiungimento della propria immagine. Ci sono ancora i *succeders* che pensano d'essere arrivati quando sono ancora sulla strada; sono caratterizzati dal bisogno di controllo nella loro vita, nel loro lavoro nel loro consumo. La pubblicità che insiste sul potere e il controllo punta a questa categoria. Ci sono, infine, i *reformers* che cercano di mettere la qualità della loro vita prima del denaro. Ovviamente tutta la produzione pubblicitaria cerca di catturare più consumatori possibili.

London, Arnold 1997, 174.

Un altro ricercatore è Philip Tichenor. Rappresenta la categoria di quei ricercatori che guardano più alla società che condiziona i media che agli effetti dei media su di essa. Egli prende in esame tutta una serie di variabili (livello di pubblicità, livello di istruzione, livello di conoscenza,variabile temporale) considerandole determinanti al fine non soltanto degli effetti sulla società, ma della stessa informazione mediatica e per la determinazione degli scarti di conoscenza. La teoria si chiama appunto del *knowledge-gap*. La sua sperimentazione risale agli anni Settanta nel Minnesota.

Tichenor ed i suoi collaboratori si rifanno agli studi sulle campagne informative e sulle innovazioni nell'ambito delle politiche sociali specialmente per i paesi in via di sviluppo e tra gruppi sociali diversi quali aree metropolitane e rurali, pluralismo culturale.[4] Nell'ipotesi iniziale di questa teoria si sostiene che «a mano a mano che aumenta la penetrazione dei media di informazione sociale in un sistema sociale, i segmenti di popolazione con lo status socio-economico più alto, tendono ad acquisire l'informazione più velocemente dei segmenti di più basso livello socio-economico, così che lo scarto di conoscenza tra questi segmenti tende a crescere piuttosto che a diminuire».[5]

I media, quindi, invece di costruire o favorire un universo simbolico comune di riferimento e definire un'identità culturale equamente ridistribuita, accentuano le differenze e le disuguaglianze.

Seguendo questa teoria alcuni autori sostengono che anche i nuovi media accentuano le differenze, altri, invece, mettono in risalto che con le nuove tecnologie si realizza una maggiore interattività tra i media ed il ricevente che non è più un destinatario passivo. Queste ricerche ponendo al centro dell'attenzione il consumo, l'attività di ricezione, l'uso, la fruizione, l'utilizzo, la comprensione dei media, confermano una nuova linea di tendenza, quella cioè di studiare i media dalla parte dei riceventi.

Con riferimento ai nuovi media e al loro rapporto con l'identità giovanile ricordo soltanto che *internet* rappresenta un serbatoio di dati, uno spazio di comunicazione e un nuovo *medium*. In quanto tale permette di riconsiderare il nostro modo di concepire la conoscenza e la comunicazione. «L'esperienza quotidiana – dice Meyrowitz – ci insegna che i

[4] Cf TICHENOR Philip J. - DONOHUE George A. - OLIEN Clarice N., *Community conflicts & the press*, Beverly Hills, SAGE Publications 1980.

[5] MARCHI Demiro, *Giovani e Mass-Media*, Livorno, Editrice Nuova Fortezza 1994, 120.

media elettronici superano i limiti e le definizioni delle situazioni sostenute da ambienti fisici. Per esempio, quando due amici parlano al telefono, la situazione "nella" quale sono immersi ha un rapporto solo marginale con le loro rispettive collocazioni fisiche. Infatti in qualche modo, il telefono tende a mettere i due interlocutori in contatto più stretto rispetto a quello con altri individui che sono nel loro ambiente fisico».[6]

Ci poniamo intanto un interrogativo: i diversi processi comunicativi al loro interno hanno qualcosa di comune? Secondo Gianfranco Marrone, che ha recentemente pubblicato un suo studio, sembra di sì. La risposta metodologica sta in una critica all'analisi di contenuto tradizionale, approccio quantitativo nell'ambito dei media e nella trasposizione in essi della socio-semeiotica. Questo comporta studi non soltanto sui testi, ma anche sui discorsi complessi e strutturali all'interno dei singoli mezzi di comunicazione.

«Il problema – sostiene Marrone – non è più quello di capire se e come la società influenzi o sia influenzata dal linguaggio, come fa nelle sue diverse versioni la sociolinguistica, ma semmai di comprendere i modi in cui la società entra in relazione con se stessa, si pensa, si rappresenta, si riflette attraverso i testi, i discorsi, i racconti che essa produce al suo interno».[7]

5. Qualche elemento di storia

Tornando al tema del rapporto media, cultura e identità giovanile alcuni esempi tratti dalla storia dell'industria culturale ed in particolare del cinema mi sembrano utili.

Cominciamo dall'inizio. Il 6 ottobre 1927 a NewYork nasce il cinema sonoro con *"The Jazz Singer",* diretto da Alan Crossland, «un film muto con alcuni inserti parlati o cantati»[8] viene definito dallo storico Sadoul.

Una sua pur breve analisi può fornire elementi preziosi per il discorso sviluppato qui. Per chi non lo ricordasse, Al Jolson – famosissimo cantante all'epoca non più giovane – recita la parte di un figlio che decide di fare il cantante contro la volontà patriarcale del padre, che vede

[6] MEYROWITZ Joshua, *Oltre il senso del luogo*, Bologna, Baskerville 1993, 64.

[7] MARRONE Gianfranco, *Corpi sociali. Processi comunicativi e semiotica del testo*, Torino, Einaudi 2001, XVI.

[8] CANEVACCI, *Culture eXreme* 21.

come immorale e degenerato il mondo del *jazz* rispetto alla musica detta *classica*.

La madre – debole e malata, materna e amorosa – non riesce ad opporsi al marito ed è costretta a subire la cacciata di casa del figlio. Dopo alterne vicende, Al diventa un celebre cantante ma, per non farsi riconoscere, si tinge la faccia di (e da) nero, camuffandosi da black. Per il dolore, la madre si ammala sempre più e il padre si chiude nella sua cieca condanna al potere nascente dei media. È così che Al incide uno dei primi grandi successi mondiali della musica leggera: *Mamie*. *"How I love you, how I love you my little mamie".* Durante il concerto finale, tutta l'élite della città corre ad ascoltarlo per decretarne il trionfo a teatro, mentre la radio ne prolunga il messaggio negli Usa (e il cinema dovunque). La madre muore di crepacuore, il figlio piange cantando come star dei nuovi media, il padre si dispera in quanto troppo 'retrò': tutto il mondo si commuove per la morte della madre, condanna l'eccessiva rigidezza del padre e ancora più gioisce per aver potuto ascoltare e, insieme, vedere per la prima volta un cantante jazz, frutto sincrono dell'innesto tra fonografo e cinema.

Il *"The Ladies Home Journal"* può continuare a fare le sue crociate contro il jazz, diavolo del momento. In tal modo si precisa il concetto di democrazia visuale e di quella che verrà chiamata industria culturale: lo spettatore è sollecitato a identificarsi col figlio innovatore e contro il padre autoritario e passatista: ovvero per il cinema sonoro e i nuovi media, contro la musica tradizionale pre e antimedia.

Il personaggio del cantante Al Jolson è fondamentale, non solo per il cinema sonoro, ma perché tale nuovo *medium* presenta l'ascesa e la legittimazione del *jazz* (o meglio di un *jazz* bianco e piagnone camuffato da *black*) come cultura di massa espressa dalla generazione dei figli contro quella dei padri. Anche se visivamente Al tutto è tranne che giovane (almeno secondo quello che poco dopo sarà il modello *teen*), egli prefigura il nesso fondamentale tra autonomia delle culture giovanili nelle metropoli, ascesa irresistibile dei media, dilatazione del consumo (= immorale) contro la produzione (= morale), conflitto coi padri autoritari e perdenti. È tale nesso, reso ancor più conflittuale in termini generazionali dal contesto del dopoguerra, che produrrà l'ascesa delle culture giovanili come subculture, come controculture e come media- culture: le culture espresse e veicolate dai mass media nascenti, che avranno come principali soggetti di consumo per l'appunto i giovani.

6. Scuola, media e metropoli

Un ulteriore elemento innovativo caratterizzerà i giovani come tratto decisivo della contemporaneità: la scuola di massa. I giovani prima non esistevano come classe di età in quanto si transitava direttamente dall'adolescenza (intesa molto elasticamente) al lavoro. Anzi, come è ampiamente noto, sia il lavoro agricolo che, ancor peggio, il lavoro industriale assorbirono subito fin dalla più tenera adolescenza i figli delle classi popolari; e allora "giovane" in senso stretto poteva essere l'aristocratico esentato dal lavoro o, successivamente, il figlio del borghese educato per il lavoro.

Sicché, la scuola di massa separa un segmento interclassista della popolazione dalla famiglia e dalla produzione; i media (dischi, radio, cinema) producono un nuovo tipo di sensibilità e sessualità, moda e stile di vita, valori e conflitti; la metropoli si diffonde come una sorta di scenario fatto di paesaggi urbani, arredi e idee, 'panoramatico', ripieno di segni e di sogni (*medíascape*).

Un intreccio disordinato e intrigante tra questi tre fattori costituisce il terreno autonomo, innovativo e conflittuale dentro il quale si costruisce la categoria sociologica del *giovane*. I giovani come classe di età autonoma della modernità nascono tra i fili che li legano alla scuola di massa, ai massmedia, alla metropoli.

Scuola, media e metropoli sono i tre assi portanti per la costituzione moderna del giovane come categoria sociale.

Dagli anni '50 in poi, questo intreccio configura il fenomeno della cultura giovanile che oscilla da subito tra subcultura e controcultura, tra integrazione e conflitto. Il giovane è un *teenager* che entra nella scuola e può arrivare all'università, oppure si 'iscrive' al mondo degli adulti entrando nel mondo del lavoro. Il giovane è tale perché consuma.

7. La condanna del consumo

Per la prima volta i consumi giovanili acquisiscono un ruolo centrale che si allarga concentricamente all'intera società. Il giovane consuma mentre l'adulto produce. Il termine sociologico per eccellenza che nasce da questo contesto è, non casualmente, la società dei consumi.

Nell'idea di società dei consumi vi è come un orrore politico-concettuale, un'aporía del bene e un'inflazione del male, uno scandalo dell'etica sia rivoluzionaria che conservatrice. La società non può che essere del lavoro.

Nell'emergere disordinato e scomposto della società dei consumi

tutti gli sguardi convergono verso una condanna senza appello: edonismo, narcisismo, lassismo, superficialismo. La produzione salva l'anima; il consumo la danna.

La condanna del consumo unifica punti di vista divergenti e opposti: per il marxismo, il consumo è il momento finale del processo di accumulazione capitalistica ed è determinato dalla produzione, per cui il conflitto di classe nasce e si risolve dentro la produzione: dalle fabbriche allo Stato. Su tali premesse si incrostano pregiudizi di tipo etico sul consumo come superfluo: nel marxismo dominante emergono solo modelli austeri e disciplinati di spartani o di spartachi. Lo stesso viene affermato dall'etica protestante, che vede nel successo economico un barlume mondano mai acquisito per sempre della salvezza eterna. Il consumo è dissipazione e, soprattutto, dannazione. Per non parlare del fascismo e delle sue etiche guerriere da legionario romano, nonché del suo odio viscerale per tutto quello che viene dalle plutocrazie angloamericane.

Ebbene, per la prima volta nella storia dell'umanità, in modo così netto e radicale, i giovani provenienti da ogni classe (borghese, operaia e popolare) sono emancipati dalla produzione agricola o industriale e si possono gettare nel consumo. Dal punto di vista del soggetto politico (e adulto) produttore di ricchezza (o di coscienza di classe) il giovane non solo non lavora, ma consuma anche! Da qui i risentimenti... E allora la critica alla società dei consumi coinvolge e travolge ogni ideologia, eleva lo sdegno, fa sentire buoni e sofferenti. Soprattutto condanna. La società dei consumi è uno spettacolo indegno: anzi, è la società dello spettacolo.

8. La società dei media

Purtroppo i media erano molto più avanti dei loro critici. Già le esposizioni universali dell'Ottocento – come Walter Benjamin vide per primo – elevavano le merci a comunicazione, raddoppiavano i conflitti: oltre al valore in senso economico, esse, una volta messe sul trono come fantasmagoria universale, producevano valori come stili, visioni, schemi di comportamento.

Fin dalla metà dell'Ottocento per il capitale il conflitto non era solo nella produzione, ma anche nel consumo; e i nuovi luoghi del consumo si trasfigurano in spettacolo alla cattura delle coscienze o almeno dei comportamenti. Di più, se nei conflitti sulla produzione il capitale qual-

che volta poteva perdere, nei conflitti sui consumi vinceva sempre e recuperava tutto quello che aveva perso (e anche molto di più) nelle lotte strutturali.

È Parigi la capitale del XIX secolo – ovvero una metropoli vista come grande merce luminosa e numinosa – non le sue fabbriche: i suoi viali politico-militari, le caricature animiste di Grandville o le prostitute "che sono merce e sono sogno". Ed è Parigi, per Benjamin, che va liberata o redenta dai suoi feticci, non il Credit Immobiliere, la Citroén o la Gaumont.

La merce moltiplicata come spettacolo, come visione – la merce visuale – ha un potere dissolvente pari o superiore a quello delle merci "materiali" tradizionali di tipo industriale.

Torniamo al cinema. Nella prima metà degli anni '50 escono alcuni film esemplificativi proprio di questo conflitto più avanzato. In Italia una traduzione traditrice e censoria trasforma il titolo del film *"Rebels without a Cause"* di Nicholas Ray (1954) in *"Gioventù bruciata"*. Ray riprende il tema che aveva lasciato Al Jolson nel 1927: l'ipocrisia e la corruzione interiore della generazione dei padri, contro cui si scaglia la generazione dei figli, pur senza una causa chiara, ma con una tensione pulita e rigeneratrice.

Vi è una sequenza decisiva del conflitto tra genitori e figli. Madre, padre e Jim stanno sulla scala interna di casa. Jim – che vuole andare alla polizia per la morte del suo compagno di scuola – dice: "Papà, non l'hai detto tu che bisogna dire sempre la verità? Non hai detto così? (il padre tace). Non puoi rimangiartelo adesso, non puoi!" – La madre: "Non dice questo, dice che non puoi fare il volontario" – Jim: "Cioè di dire una piccola bugia" – Il padre (puntando l'indice contro il figlio in modo aggressivo): "Imparerai!" – Jim (anche lui alza l'indice, ma con ferma delicatezza): "No, io non voglio imparare a vivere in questo modo".

Il titolo complesso di Nicholas Ray si trasforma in Italia in un'aprioristica condanna della gioventù che si è bruciata da se stessa come un mozzicone di sigaretta, un ardere breve e intenso da buttare subito via come un rifiuto. Gioventù rifiutata. Jim, che pur vive in una classe media e bianca (*wasp*) non vuole imparare.

L'anno dopo il regista Richard Brooks gira *"The Blackboard Jungle"* (Il seme della violenza) in cui la ribellione giovanile esplode nelle scuole ghetto, dove anche lì non si vuole imparare lo stesso modello del sapere. Non si vuole ripetere la stessa musica.

«Il professore, interpretato da Glenn Ford, cerca di trovare un varco

comunicativo portando ai ragazzi i suoi dischi di jazz, simbolo dell'intellettuale bianco progressista. I ragazzi fanno a pezzi la raccolta e mettono sul piatto Rock Around the Clock».[9]

Alla visione metropolitana classica che vede la giungla nella metropoli o nella lavagna scolastica, in una scuola ghetto degradata socialmente, corrisponde la traduzione di un "seme", quasi biblico, che genera violenza e caos.

Di fatto, nonostante l'arretratezza traditrice degli apparati traduttivi del cinema nazionale (pubblici e privati), il conflitto passa dal *jazz* al *rock*. Solo che non ci saranno più invocazioni alle madri.

È intorno alle anarchie elettriche e alle scomposizioni corporali emesse dal *rock* che stanno nascendo le culture giovanili. Emergono per prime con chiarezza e con durezza negli Stati Uniti perché lì nasce l'industria culturale. E perché lì ci sono le metropoli. Da lì si muove il grande fiume delle idee.

Il processo storico-politico che va dagli anni '50 alla fine dei '70 è noto, e non vuole essere ricostruito qui. È solo necessario sottolineare che durante quel periodo si afferma in modo sottile, decentrato, informale e implicito una sorta di galassia giovanile transnazionale che segue con passione e competenza quanto accade di nuovo nei vari laboratori giovanili. Normalmente i codici adulti di scienziati sociali o sindacalisti vedono in ciò solo imitazione, omologazione, subordinazione: di fatto sta emergendo qualcosa di più complesso e disordinato. Si diffonde un processo di traduzioni legittime, di adattamenti locali – un *local knowledge*, per parafrasare un approccio della nuova antropologia – di timide ibridizzazioni, di scambi asimmetrici, di viaggi incerti, di ansie oscure e vitali.

Politica, cinema e musica si intrecciano in modo inestricabile quanto troppo spesso rimosso o considerato secondario (sovrastrutturale) rispetto alla rivincita della tradizione socioeconomica. Se per un attimo pensiamo agli Anni Sessanta e Settanta ci rendiamo facilmente conto di come in quegli anni l'industria culturale abbia toccato il vertice.

Di fatto, nel '68 ha vinto la "politica" dei media e dei suoi ispiratori e continua a vincere fino al '77, quando in Italia si lacera definitivamente tra chi vede in Aldo Moro un simbolo e un attacco al cuore dello Stato, e chi devia dalla militanza e gioca coi segni, tra chi sta nel partito e nelle sue varie rifondazioni, e chi gira nelle metropoli e nelle sue mutazioni/innovazioni. Tra chi si fissa nella società e chi si muove nella

[9] CANEVACCI, *Culture eXreme* 26.

comunicazione.

Se gli anni Sessanta si chiudono con *"Easy Rider"* (1969), film archetipo del *bike movie* e del *road movie* ripreso successivamente anche da Wim Wenders e, pur sempre con i suoi limiti della improvvisazione e dell'immediatezza, «un inno tragico eppure vitalissimo a un'idea di libertà strappata alle convenzioni sociali di una civiltà malata come quella americana»;[10] gli Anni Settanta si chiudono sulle note de *"La febbre del sabato sera"* e di "*Grease*" dove i ragazzi delle realtà urbane degradate e senza speranze trovano in discoteca il loro tempio. Sono gli anni del travoltismo che si esalta al ritmo dei *Bee Gees* e vede in Tony Manero (John Travolta) e Stephanie (Karen Lynn Gorney) i loro idoli da imitare. Allo yuppismo brillantinato seguiranno i modelli di Top Gun (1986) con Tom Cruise. Siamo in pieno reaganismo e trionfano individualismo e bellezza maschile effeminata.

Segue nel 1994 *"Pasticcio"* di Quentin Tarantino. Il linguaggio di questo film costruito con storie ad incastro tra citazioni ironiche e giudizi mutuati dallo stesso mondo dei media condiziona la letteratura giovanile. Ancora al G8 di Genova il leader dei noglobal Casalini indossa la maglietta "Sono Wolf e risolvo i problemi" (Wolf è appunto uno dei protagonisti creati da Tarantino e 'tarantiniani' si chiameranno i giovani suoi imitatori).

Del 1997 è *"Titanic"* con Di Caprio, dove si torna al populismo e al neoromanticismo e alle iniziazioni sessuali.

Tra un film e l'altro, musica, letteratura e *"lifestyle" magazines* (altro grande *business*), abbigliamento e arte visiva varia i giovani hanno finito con il perdere una loro caratterizzazione e dove francamente resta difficile trovare parametri.

Dopo il '77 non sarà più possibile la politica, almeno la politica coniugata coi movimenti. Potrà continuare solo 'La Politica', quella dei partiti e delle istituzioni. Le culture giovanili, liberatesi da tale politica, si possono finalmente dispiegare nei flussi disordinati e polifonici/dissonanti della comunicazione metropolitana e dei panorami mediatici. Gli anni '80, invece di continuare ad essere percepiti solo come gli anni bui dello yuppismo, affermano anche un processo creativamente disgregatore, purtroppo sempre più oscillante tra una gioventù indefinita ora aperta all'impegno e alla dedizione ora narcisisticamente proiettata verso un successo sadico e indifferente.

[10] FANTONI MINNELLA Maurizio, *Bad Boys. Dizionario critico del cinema della ribellione giovanile*, Milano, Mondadori 2000, 64.

9. I giovani, chi?

Per chi osserva l'universo mediatico e quello giovanile le caratteristiche emergenti sembrano essere queste:

La sempre più ampia presenza dei media nella società fino ad essere la pelle della sua cultura: fenomeni come la globalizzazione, la moda la musica nel bene o nel male senza l'industria culturale ed i suoi molteplici prodotti non sono pensabili.

I giovani aderiscono quasi per istinto a questa cultura.

L'immagine complessiva del mondo giovanile è quella descritta da Burroughs alla fine degli Anni Settanta: "Io ho mille volti e mille nomi. Non sono nessuno, sono tutti. Sono me, sono te. Sono quelli là avanti, indietro, dentro, fuori. Sto dappertutto, non sto in nessun posto. Sono presente, sono assente.

In tale contesto – caratterizzato da culture frammentate, ibride e transculturali, consumi 'panoramatici', comunicazioni massmediali – si afferma una dilatazione del concetto di giovane, scardinando le categorie che fissavano precise classi di età e chiari passaggi generazionali.

Ogni giovane, o meglio, ogni essere umano, ogni individuo, può percepire la propria condizione di giovane come non terminata e persino come non terminabile. «Per questo – rileva Canovacci – si assiste ad un insieme di atteggiamenti che caratterizzano in modo assolutamente unico la nostra era di fine secolo: le dilatazioni giovanili. Il dilatarsi dell'autopercezione in quanto giovane senza precisi o oggettivi limiti di età dissolve le tradizionali barriere tanto sociologiche quanto biologiche. Muoiono le classi di età, muore il lavoro, muore il corpo naturale, crolla la demografia, si moltiplicano le identità mobili e nomadiche. E nasce l'antropologia della gioventù».[11]

Una ricerca Istat-Eurostat, definisce giovane colui che sta tra i 15 e i 24 anni (14%), subito dopo è giovane anche chi sta tra i 15 e i 29 anni di età (21%). Ma il fenomeno mutante sfugge alle statistiche. Stare coi genitori non vuol dire vivere con loro. Avere tra sostituzione definitiva e della nostra morte diventa assolutamente insostenibile e produce tentativi di abolire la vecchiaia e di prolungare la vita indefinitivamente. Ecco due esempi tratti dalle cronache quotidiane.

"Sono un ragazzo di 30 anni, studente alla facoltà di ingegneria ae-

[11] CANEVACCI, *Culture eXreme* 29.

rospaziale", scrive Marco da Roma alla rubrica 'Questione di cuore' che Natalia Aspesi tiene sul "Venerdì" de *La Repubblica* (30.10.98), straordinario indicatore di come persone diverse si autopercepiscono come giovani senza tempo. Solamente pochi decenni fa a 30 anni ci si considerava uomini maturi o zitelle attempate.

"Sono un ragazzo di 40 anni – scrive Giancarlo da Torino nel febbraio del 1993 sempre alla Aspesi, sotto il titolo "Se lui è perfetto e nessuna lo vuole" – dimostro meno della mia età, lavoro come tecnico, ho una laurea in psicologia, conosco le lingue, ho girato il mondo, pratico diversi sport, so ballare, piaccio. Eppure...".

Il crescendo non ha più limiti, anche perché vanno sottolineati altri fattori che incoraggiano tale direzione. Oggi la moda è inserita a pieno titolo tra i prodotti culturali della nostra società e, in quanto tale, è collegata alla sfera economica. Di fronte alla prospettiva della globalizzazione essa risponde con una strategia mondiale. I modelli, in tutti i sensi e generi, devono sedurre un pubblico il più ampio possibile per età e differenze, il più cosmopolita e internazionale. Il risultato visivo e culturale è una *lissage* della creazione, una mondializzazione dei gusti e dei comportamenti ed una unicità promozionale. In breve una standardizzazione della creazione, della sua comunicazione e del suo consumo.

Del resto già negli USA esiste un mercato forte e irresistibile rappresentato da oltre 70 milioni di adolescenti: una fascia della società considerata standard per determinare il livello della cultura di massa mentre i loro corpi sono usati per rendere gli abiti più appetibili e per promettere una eterna giovinezza. La protesta in tal senso non interessa dal momento che, l'abbiamo visto, esiste una lunga tradizione di inutile critica alla cultura giovanile. Il *ragtime* è visto come il diavolo? Niente paura. C'è sempre un nuovo diavolo dietro l'angolo!

D'altra parte esiste anche una filosofia giovanilistica che vuole il mondo giovanile portatore di futuro. In realtà, esistono due ragioni di fondo a far muovere l'interesse dei media verso i giovani: il denaro e il sesso. Quanto al primo basta pensare che negli Stati Uniti nel 2000 la fascia adolescenziale ha speso qualcosa come 160 miliardi di dollari, il 60% in più rispetto ai tre anni precedenti. È legittimo dunque pensare che ognuno per la sua parte vuole una fetta di questa torta. Quanto al sesso il discorso è più complesso ed in evoluzione.

Ai pubblicitari interessa attivare desideri e per fare questo usano il corpo giovanile come *set* per evidenziare le mode e conquistare anche il mercato degli adulti. Il fenomeno probabilmente antico è più evidente negli ultimi vent'anni. Una ragazzina incinta appena donna è più pro-

vocante di una trentenne o quarantenne. Anzi la sessualità giovanile riesce a mettere in moto perfino la concorrenza fra genitori e figli con l'effetto di un allargamento dei consumi. Le distinzioni moderne sulle classi di età, dunque, non funzionano più. I giovani sono senza tempo, nel senso che nessuno può percepirsi come escluso da tale orizzonte generazionale.

10. Verso una conclusione?

Evidentemente ci sono profonde e diversificate pressioni culturalcomunicative che spingono, o meglio, favoriscono persone normali a percepirsi ancora (per sempre?) dentro una condizione che non è più determinata – per usare una precisa parola anglosassone – dalla *teenage*.

Fine del lavoro fordista, stili di vita mobili, cure e modifiche del corpo, chirurgie estetiche, prassi estatiche, cadute demografiche, crollo delle egemonie, allungamento dell'età universitaria (borse, perfezionamenti, master, dottorati), valori decentrati, identità plurime, sollecitano individui tra loro diversi a rimodellarsi continuamente secondo quegli *standard in progress* con cui ci si definisce di volta in volta giovani. Ma è ancora adatto questo termine – individuo – a designare il senso eterogeneo e eterotopico del soggetto?

Quando si parla di pervasività della comunicazione, come flusso che dissolve il tradizionale concetto di società e ne fa emergere un altro ancora nebuloso e *sprawl*, un concetto-dimensione agglomerato, non si può non affrontare il modo in cui internet e le tecnologie visuali stiano costituendo nuovi visori e nuove visioni percettive e autopercettive.

E allora nello *sprawl* del cyberspazio è inutile o indifferente definirsi ancora 'giovani', 'maschi', 'studente', 'eterosessuale', 'fidanzato', 'tradito', ecc. (la 'posta del cuore'!). Ovvero non significa più nulla, nel senso che non comunica nulla di certo o di condivisibile su parametri accertati. Persino quel termine di individuo – dopo quello più filosoficamente nobile di soggetto – è stato archiviato.

Ora *entity* – letteralmente 'entità' – è il post-concetto con cui diventa quasi impossibile classificare, almeno secondo i parametri dualistici o sintetici della modernità, ma che pur tuttavia o meglio, proprio grazie a questa impossibilità o inutilità del classificare, del tipologizzare, del tipicizzare, produce e comunica senso. 'Entità' sta al di là di ogni possibile definizione: non più *vade retro*, bensì *vade ultra*. Un andare oltre la comprensione come atto del circoscrivere il noto, di tracciare il cerchio

di una *ratio* che difende e rapprende l'estrema mutabilità dell'empirico: comprendere come "prendere con" la fissità di un concetto per ricompattare l'eterogeneo in omogeneo e così controllarlo.

'Entità' sta oltre ogni possibile classe d'età, oltre i dualismi maschio-femmina, giovane-vecchio, pubblico-privato, individuale-collettivo, stato-società. Con 'entità' è del tutto inutile domandarsi se quello che era un soggetto ora sia un sito, un gruppo amicale, una sezione di un individuo, un collettivo studentesco, una tribù metropolitana, una multinazionale *global*. Se si entra nell'entità, essa/o/i/e se la ride di chi continua a utilizzare distinzioni utili nel passato, anche se di un passato tutto sommato recente, del passato industrialista: non c'è niente di naturale nel modo di essere, sentirsi, classificarsi *giovane*. Chi è entrato dentro l'entità ha capito che è solo artificiale, è un'autocostruzione relazionale e ibrida. Sono eliminate, dunque, le oppressioni moderniste basate sulla divisione di lavoro, sesso, età, razza e anche di spazio-tempo? Può darsi. Quel che è certo è che la costruzione di un'identità non può essere realizzata senza mettere in moto cultura e idee e senza fare i conti con i media.

INDICAZIONI BIBLIOGRAFICHE

ABRUZZESE Alberto - BARILE Nello (a cura di), *Communifashion® Sulla moda della comunicazione*, Roma, Luca Sossella Editore 2001.

ABRUZZESE Alberto - SCURTI Germano, *L'identità mediale degli italiani*, Venezia, Marsilio Editori 2001.

ARCAGNI Simone, *New Wave*, Firenze, Giunti Gruppo Editoriale 2001.

ARIÈS Paul, *I figli di McDonald's. La globalizzazione dell'hamburger*, Bari, Edizioni Dedalo 2000.

ASA BERGER Arthur, *Ads, Fads and Consumer Culture. Advertising's Impact on AmericanCharacter and Society*, Maryland, Rowman and Littlefield Publishers 2000.

CAMPBELL Richard, *Media & culture, an introduction to mass communication*, Boston, Bedford/St. Martin's 2001.

CANEVACCI Massimo - DE ANGELIS Roberto - MAZZI Francesca (a cura di), *Culture del conflitto. Giovani Metropoli comunicazione*, Genova, Costa & Nolan 1995.

CANEVACCI Massimo, *Culture eXreme. Mutazioni giovanili tra i corpi delle metropoli*, Roma, Meltemi Editore 1999.

CANNIZZO Donatella, *Realtà giovanile, mass media e consumi culturali*, Acireale, Bonanno Editore 1993.

CILÌA Eddy, *Grunge*, Firenze, Giunti Gruppo Editoriale 1999/2000.
CODELUPPI Vani, *Lo spettacolo della merce. I luoghi del consumo dei passages a Disney World*, Milano, Bompiani 2000.
COLOMBO Dario - DE LUCA Daniele, *Fanatics. Voci, documenti e materiali del movimento ultra*, Roma, Castelvecchi 1996.
COSTA Giuseppe, *Campus newspapers and coverage on conflict issues during the sixties: an exploratory study*, Roma, LAS 1997.
CRESPI Franco (a cura di), *Le rappresentazioni sociali dei giovani in Italia*, Roma, Carocci 2002.
DAL LAGO Alessandro - MOLINARI Augusta (a cura di), *Giovani senza tempo*, Verona, Ombre Corte Editrice 2001.
DANESE Attilio - ROSSI Angela, *Educare e comunicare. Note di sociologia dell'educazione*, Cantalupa (Torino), Effatà Editrice 2001.
DONADIO Francesco - GIANNOTTI Marcello, *Teddy-boys, rockettari e cyberpunk*, Roma, Editori Riuniti 1996.
FANTONI MINNELLA Maurizio, *Bad Boys. Dizionario critico del cinema della ribellione giovanile*, Milano, Bruno Mondadori 2000.
FRISCHER Dominique, *Che cosa sognano le ragazze*, Milano, Il Saggiatore 2001.
GHIONE Paola - GRISPIGNI Marco (a cura di), *Giovani prima della rivolta*, Roma, Manifestolibri 1998.
GIANCOLA Alessandro, *La moda nel consumo giovanile*, Milano, Franco Angeli 1999.
MALAVASI Giulietta - OLIVERIO FERRARIS Anna, *La maschera dei desideri*, in *Psicologia contemporanea* 166 (Luglio/Agosto 2001), 29-37.
MARCHI Demiro, *Giovani e Mass-Media*, Livorno, Editrice Nuova Fortezza 1994.
MARRONE Gianfranco, *Corpi sociali. Processi comunicativi e semiotica del testo*, Torino, Einaudi 2001.
MARTIGNAGO Teresa, *Giovani: esperienza religiosa «cristiana» o frammenti di sacro?*, Montespertoli (FI), Aleph Edizioni 2000.
MEYROWITZ Joshua, *Oltre il senso del luogo*, Bologna, Baskerville 1993.
MORCELLINI Mario, *Passaggio al futuro. Formazione e socializzazione tra vecchi e nuovi media*, Milano, Franco Angeli 1997.
OLIVERIO FERRARIS Anna, *La macchina della celebrità. Cento modi per diventare famosi*, Firenze, Giunti Gruppo Editoriale 1999.
PARDO Pier Giorgio, *Le Video Generation. I ragazzi degli anni '80 e i loro miti*, Milano, Xenia tascabili 2000.
POSTMAN Neil, *Technopoly. La resa della cultura alla tecnologia*, Torino, Bollati Boringhieri 1993.
PURAYIDATHIL Thomas, *Vivere con i Mass Media. Alcune riflessioni*, Roma, LAS 2000.
SCHULTZE QUENTIN J., *Dancing in the Dark*, Grand Rapids (Michigan), William B. Erdmans Publishing Company 1991.

SECONDULFO Domenico, *Ditelo con i fiori. Strutture del consumo e comunicazione sociale*, Milano, Franco Angeli 1995.
SIGNORELLI Luca, *Heavy Metal. I classici*, Firenze, Giunti Gruppo Editoriale 2000.
SORICE Michele, *L'industria culturale in Italia*, Roma, Editori Riuniti 1998.
TICHENOR Philip J. - DONOHUE George A. - OLIEN Clarice N., *Community conflicts & the press*, Beverly Hills, SAGE Publications 1980.
WATSON James - HILL Anne, *Dictionary of Media & Communication Studies*, London, Arnold 1997.

Riviste e giornali

MANTOVANI Giuseppe, *Le tre anime della rete*, in *Psicologia contemporanea* 163 (Gennaio/Febbraio 2001), 38-47.
OLIVERIO FERRARIS Anna, *La costruzione dell'Identità*, in *Psicologia contemporanea* 157 (Gennaio/Febbraio 2000), 18-25.
OLIVERIO FERRARIS Anna, *Il carnevale dell'Identità*, in *Psicologia contemporanea* 163 (Gennaio/Febbraio 2001).
PURDUM Todd, *Mixed Messages Bombard Teens on Sex and Violence*, in *The New York Times News Service*, September 17 (2000) Section 4, 1.

COMUNICAZIONE E CULTURA
Implicanze sulla formazione religiosa

Elvira ARCENAS*

«Immaginati di entrare in un parlatorio. Arrivi in ritardo. Quando arrivi altri ti hanno già preceduto e sono immersi in una discussione intensa, una discussione così accesa che nessuno riesce a fermarsi e a dirti esattamente di che si tratta. Infatti, la discussione era iniziata molto tempo prima che alcuno di loro vi fosse giunto, per cui nessuno dei presenti è in grado di rintracciare per te tutti i passaggi precedenti. Tu ascolti per un attimo, finché decidi di aver colto il nocciolo della discussione e prendi anche tu il remo. Qualcuno ti interpella; tu gli rispondi; qualcuno viene in tua difesa; qualcun altro si allinea contro di te, ad imbarazzo o a gratificazione del tuo avversario, a seconda della qualità di assistenza del tuo alleato. Comunque, la discussione è interminabile. L'ora si fa tardi, e tu devi partire. E infatti parti, mentre la discussione prosegue ancora vigorosamente»[1] (K. Burke).

Questa 'conversazione interminabile' già in corso nel momento della storia in cui siamo nati, che Kenneth Burke, un grande letterato e critico retorico americano, indica come la fonte da cui il dramma della vita trae la sua sostanza, offre un'immagine altrettanto suggestiva per descrivere lo scenario in cui avviene la formazione religiosa. Vi troviamo, infatti, l'elemento di un dato contesto organizzativo "culturale" in cui i nuovi membri vengono accolti, le dinamiche interattive che creano e trasformano il contesto, e soprattutto il modo con cui i membri impara-

* Elvira ARCENAS (*fma*), Dottorato in Comunicazione, attualmente è docente aggiunto di Comunicazione Sociale presso la Pontifica Facoltà di Scienze dell'Educazione, 'Auxilium' di Roma.

[1] Si veda BURKE Kenneth, *The Philosophy of Literary Form. Studies in symbolic action*, Berkeley, University of California Press [1974] c1973[3], 110-11 (traduzione mia).

no ad inculturarsi in un determinato mondo sociale. Infatti, per la maggior parte della nostra esistenza, apprendiamo i valori e le regole della convivenza umana non tramite l'istruzione formale, ma in modo fortuito ed inconscio mentre partecipiamo al grande dialogo collettivo in atto già prima della nostra entrata in questo mondo e che continuerà anche dopo che noi saremo passati.

L'immagine burkeiana mi ha suggerito il taglio di questo intervento: l'attenzione all'interazione umana e, precisamente, alla comunicazione interpersonale ed istituzionale, come chiave di volta per comprendere la dinamica della formazione religiosa. Ci interessa la domanda: "In che modo le persone, tramite il processo comunicativo, si inculturano ed acquisiscono una identità personale come membri di una comunità religiosa?"

Per rispondere all'interrogativo ricalcherò la struttura della nostra immagine introduttiva. Inizierò con il sistema socioculturale che contestualizza ogni formazione umana, richiamando velocemente, in termini evolutivi, il costituirsi di tale sistema in genere (di cui il nostro Istituto rappresenta una forma specifica) in quanto prodotto delle interazioni sociali. Poi descriverò alcuni tipi di attività in cui siamo impegnati quando comunichiamo per comprendere come il processo comunicativo costruisce l'identità personale e culturale. Infine, focalizzerò alcune modalità di comunicazione organizzazionale attraverso cui la comunità incultura i suoi membri per indicare infine il *dialogo* come strada obbligatoria del processo formativo.

L'ottica con cui affronto il mio argomento sottintende alcuni assunti: primo, un Istituto religioso, in quanto sistema socioculturale, è creato, mantenuto e trasformato dalle comunicazioni fra i suoi membri; secondo, ogni persona che entra a far parte dell'Istituto è portatrice di una molteplicità di culture derivanti dalla sua appartenenza a gruppi differenti (parentale, di genere, generazionale, di ceto, status socioeconomico, ecc.) che connotano la sua identità personale;[2] terzo, l'istituto religioso riesce a facilitare l'inculturazione dei suoi membri nella misura in cui riesce a comunicare con efficacia l'insieme delle sue conoscenze, dei suoi valori e delle sue pratiche.

[2] Per la tipologia delle identità si consulti DI CRISTOFARO LONGO Gioia, *Identità e cultura. Per un'antropologia della reciprocità*, Roma, Edizioni Studium 1993 (Ristampa 1996), 62-69.

1. Cultura e comunicazione: una reciproca costruzione

Ray Birdwhistell, fondatore della cinesica che studia il linguaggio corporeo, considera la cultura e la comunicazione come due diversi modi di vedere l'interconnettività umana strutturata, considerando, cioè, la cultura come struttura e la comunicazione come processo.[3] Parto da questa prospettiva per coniugare però i due fenomeni in un rapporto di reciproca costruzione, in quanto la comunicazione genera e struttura la cultura e la cultura crea modi e forme di comunicazione. Allo scopo privilegio la comunicazione come categoria analitica principale per tracciare l'evoluzione della cultura.

All'origine di ogni ordine sociale e di ogni costruzione d'identità personale sta l'interazione umana. Il nostro mondo umano è fatto non tanto di cose fisiche materiali che si *trovano lì* nella loro quiddità quanto, invece, di cose che *significano* per noi. Il nostro mondo è costruito, cioè, dalle nostre interazioni mediante simboli che noi interpretiamo secondo parametri anch'essi appresi tramite le interazioni.

Ogni sistema socioculturale nasce e si evolve *per* e *nella* comunicazione. Una organizzazione sociale, infatti, una società, emerge dalla persistenza di interazioni che si compiono fra individui e fra gruppi.[4] L'interazione, che è il processo di proazione e di reazione fra soggetti, può essere inizialmente spontanea o casuale. Perché i gesti e le azioni, una volta posti, abbiano *significato condiviso* e siano atti ad essere richiamati e riconosciuti in futuro oltre la loro attuale esecuzione, devono essere reiterati finché diventino routine.[5] Ogni azione routinizzata ha bisogno di un nome, un'etichetta, un simbolo, arbitrario che sia, che comunque definisce quel significato convenzionale che gli attori le hanno assegnato. Nominando le esperienze si facilita il costituirsi di un vocabolario, insieme ad altri mezzi simbolici, che a sua volta consente la riconoscibilità della serie di azioni sostenute. Il linguaggio che viene così costituito non solo cimenta il rapporto tra gli interagenti che lo

[3] Cf BIRDWHISTELL Ray, *Kinesics and context*, New York, Ballantine 1970, 318.

[4] Per un'ampia trattazione del processo di istituzionalizzazione e del ruolo del linguaggio in tale processo si veda BERGER Peter L. - LUCKMANN Thomas, *The social construction of reality*, New York, Anchor Books, 1967.

[5] Si ritiene comunemente che, partecipando ad un'organizzazione, un individuo ristruttura la propria conoscenza in modo da rassomigliare i suoi significati soggettivi a quelli degli altri membri [cf TREADWELL D. F. - HARRISON Teresa M., *Conceptualizing and Assessing Organizational Image: Model Images, Commitment, and Communication*, in *Communication Monographs* 61, (1994), 3, 63-85].

hanno iniziato, ma fornisce anche il mezzo di intendersi per altri individui e per le generazioni future.

Un'altra conseguenza delle azioni routinizzate è quella di produrre una serie di attese e di obblighi che vincolano le azioni future degli attori. È così che nascono i ruoli sociali, come quelli del sistema familiare di sposo-sposa, genitori-figli, del sistema scolastico di insegnante-allievi, e così via. Inoltre, si stabiliscono delle pratiche, dei modi di fare a cui vengono assegnati dei significati condivisi scaturiti dagli stessi contatti ed incontri routinizzati. Tali pratiche possono, inoltre, differenziarsi in riti e rituali che celebrano, in momenti regolarizzati, le conoscenze e le pratiche comuni più significative di un ordine sociale.

La disponibilità di codici linguistici e modelli di comportamento fonda l'organizzazione di un sistema di rapporti, funzioni, e risorse (mezzi e tecnologie) essenziali alla sopravvivenza e all'ulteriore sviluppo del nascente sistema sociale. Le strutture logistiche, le burocrazie ed i protocolli, le pratiche organizzative sono espressioni del bisogno di cristallizzare i significati condivisi delle interazioni ritenute importanti e soddisfacenti per la continuità dell'istituzione. Tali fatti organizzativi servono, inoltre, a delineare i confini del sistema e a differenziarlo da altri.

L'oggettivazione di interazioni abitudinarie codificate ormai in linguaggi specifici, in ruoli sociali e in pratiche ritualistiche richiede di essere legittimata. Nascono così sia le credenze, i miti e le tradizioni, per giustificare l'esistenza del sistema organizzativo, sia le norme, le leggi e le sanzioni per garantire l'osservanza delle disposizioni, con la promessa di premi o la minaccia di castighi. La credibilità del sistema e la sua capacità di guadagnare rispetto dipende dal modo con cui riesce a dare coerenza a questo corpo di nozioni e tradizioni, e quindi a farle assimilare dai suoi membri. Dipende oltremodo dalla sua abilità di esigere conformità alle norme, scoraggiare le deviazioni e comunicare, all'esterno del sistema, la validità e la consistenza dei suoi valori. Perché il sistema continui a sussistere debbono essere assicurati la trasmissione della tradizione, lo scambio di valori economici, la produzione e l'uso di nuove tecnologie.

Il sistema socioculturale può essere più o meno aperto al suo ambiente. Tramite l'interazione con l'ambiente esso riesce ad acquisire nuove proprietà, a modificarsi e quindi ad evolversi. Proprio per questa relativa apertura del sistema, o intenzionalmente, o grazie alle incrinature dei suoi confini che lo espongono al 'contagio dell'estraneo da sé', il sistema viene costretto a riadattarsi ai suoi elementi sconvolti dal-

l'impatto con l'ambiente e a rielaborare i propri contenuti di fronte alla sfida del diverso.

L'interazione con l'esterno genera quindi nuove pratiche e nuove risorse. Esposto ad altri modelli comportamentali e forme comunicative, il sistema socioculturale apprende delle competenze per la propria sopravvivenza. È lo stesso impatto con l'ambiente che provoca l'apprendimento di modalità appropriate, di risposte e di tecnologie delle pratiche. Le tecnologie comunicative sono mezzi privilegiati per questo adattamento del sistema al proprio ambiente. Per esempio, solo dopo che il sistema umano si è confrontato con i limiti dei propri sensi, ha trovato un superamento nelle sue invenzioni tecnologiche: secondo Marshall McLuhan, la stampa è l'estensione dell'occhio, l'automobile del piede, la radio dell'orecchio, la televisione del sistema nervoso.[6] Oggi, si può dire che il computer è l'estensione del cervello e la rete informatica l'estensione di tutta la persona (*cyborg*). L'erompere di una nuova tecnologia nel sistema costituisce sempre e impone nuove forme di comportamento. Il sistema socioculturale, evolvendosi, subisce così una ricostituzione anche se, nella maggior parte dei casi, impercettibile.

Ciò che si è detto dell'evoluzione del sistema socioculturale, in genere, si può applicare anche al nostro Istituto. Si pensi agli incontri di Maria Mazzarello con Petronilla e le amiche, con Don Pestarino, con Don Bosco. Questi incontri hanno cristallizzato alcuni modi particolari di vedere la realtà, di sentire e di comportarsi e hanno dato vita al nostro Istituto e alla sua 'cultura' specifica. L'Istituto, oggi, rappresenta la sedimentazione di tutte le conoscenze e dell'insieme di sentimenti e comportamenti che si sono verificati nella sua storia. La giovane che ora entra in questo sistema culturale ne impara i valori e le regole, come nel parlatorio Burkeiano, in larga parte informalmente e inconsciamente. L'impatto con la cultura può essere relativamente indolore grazie ai modi di comunicare che agevolano la scoperta di vie possibili per costruirsi una propria identità inculturata. Essere consapevoli di ciò che avviene quando si comunica è un primo passo per assicurare le condizioni migliori dell'inculturazione.

2. Che cosa facciamo quando comunichiamo?

[6] Cf MCLUHAN Marshall - FIORE Quentin, *The medium is the massage*, New York, Random House 1967; MCLUHAN Marshall, *Understanding media, the extensions of man*, New York, McGraw-Hill 1966.

Comunicare è una forma di azione: è un'azione *simbolica*. È impossibile pensare che ne sarebbe di noi senza interazioni, senza comunicazioni. Sarebbe stato possibile agire tra noi senza simboli? Può aver senso parlare dell'io e del tu senza comunicazione? È l'interazione simbolica che costruisce il nostro mondo sociale e personale. Ciò che facciamo quando comunichiamo consiste principalmente nel creare e usare simboli, produrre e costruire senso. È in questo processo di simbolizzazione, di significazione ed interpretazione che siamo impegnati continuamente.[7]

2.1. *Comunicare è usare un segno che ci allontana dalla realtà proprio nel tentativo di avvicinarci alla realtà*

"Nessun uomo è un'isola", dice il poeta inglese John Donne. Ciò è vero però solo come imperativo ed aspirazione perché, esistenzialmente, ciascuno di noi sarebbe un atomo irraggiungibile da un altro se non esistesse la comunicazione. Si raggiunge l'altro, paradossalmente, non accostandolo dirimpetto, ma indietreggiando, facendo ricorso ad un intermediario, ad un'altra cosa che faccia da ponte, il simbolo. Simboleggiare è adoperare cose per parlare di altre cose, usare segni per parlare di altri segni, usare il linguaggio per parlare del linguaggio. È la 'scala di astrazione' che porta sempre più lontani dalla realtà mentre scopo del simbolo è creare ponti con la realtà. Crea ponti, sì, ma poiché il simbolo per sua natura è *astratto, arbitrario* e *ambiguo* conserva il rischio costante di malintesi anche tra coloro che condividono lo stesso sistema simbolico.[8]

L'abisso che ci divide viene valicato dal simbolo grazie ai *significati comuni* che ad esso attribuiamo. Il problema nasce quando usiamo un simbolo che, in quel contesto, non dice più nulla, essendo ormai tra-

[7] Una trattazione comprensiva delle diverse prospettive comunicative menzionate si trova in LITTLEJOHN Stephen, *Theories of human communication*, Belmont, CA, Wadsworth, Inc. 1996; WOOD Julia T., *Communication theories in action*, Belmont, CA, Wadsworth, Inc. 1997.

[8] Cf OGDEN Cecily Kay - RICHARDS Ivor Armstrong, *The meaning of meaning. A study of the influence of language upon thought and of the science of symbolism*, New York, Harcourt, Brace and World 1923. [Trad. italiana, *Il significato del significato. Studio dell'influsso del linguaggio sul pensiero e della scienza del simbolismo*, Milano, Il Saggiatore 1966].

sformata la realtà originale a cui il simbolo era collegato mentre è rimasto invariato il significato associato al simbolo. Possiamo dire, quindi, che una parola si è *svuotata* del suo significato, grazie alle mutate condizioni del suo uso. Come dicono i semantisti, la realtà è processuale ma le parole sono statiche e, finché non impariamo ad usare le parole e a vederle nel loro giusto *contesto*, saremo sempre esposti al rischio di fraintenderci.[9]

Cosa si può dire del nuovo ambiente virtuale, del mondo della rete elettronica in cui stiamo gradualmente addestrandoci a vivere, in cui le nostre interazioni sono sganciate dal contesto dell'incontro faccia-a-faccia?[10] Non vediamo più i segni contestuali dei gesti corporali, degli aspetti spaziali e temporali dell'interazione, tutti segni che chiariscono il significato del nostro scambio simbolico. Che l'assenza dei corpi interagenti consenta l'accesso *diretto* ai significati che si scambiano tramite la rete elettronica è *discutibile*, stando alla nostra comprensione della natura dei simboli. Certo è che l'ambiente virtuale che si sovrappone alla nostra vita comunitaria impone nuovi modi di pensare e di comportarsi. Ci obbliga a sviluppare competenze adeguate per decodificare messaggi che dipendono minimamente da un contesto ricco di simboli interpersonali e massimamente da dinamismi cognitivi che ci fanno ricostruire il contesto intenzionato del nostro interlocutore e co-costruire con lui il contesto in cui i nostri scambi possono sussistere.

2.2. *Comunicare è rispecchiarci nel gesto di un altro perché possiamo essere*

Lo psicologo sociale George Herbert Mead, affermando l'esistenza di un mondo sociale comune, descrive i modi con cui noi arriviamo a capire e a partecipare a quel mondo.[11] I 'mondi' che esistono per noi e

[9] I semantisti attribuiscono molti malintesi alla confusione che spesso si fa tra simbolo e realtà che essi richiamano con l'adagio, "la mappa non è il territorio". Si veda in proposito KORZYBSKI Alfred, *Science and sanity. An introduction to non-Aristotelian systems and general semantics*, Lakeville, CT, Institute of General Semantics 1958.

[10] Per comprendere il significato della realtà virtuale nella formazione dell'identità personale si veda: MANTOVANI Giuseppe, *Comunicazione e identità*, Bologna, Il Mulino 1995.

[11] Le idee fondamentali dell'interazionismo simbolico, fondato da, si trovano nella sua opera: MEAD George Herbert, *Mente, sé e società*, Giunti, Firenze 1966 [orig. in inglese 1934].

per i nostri gruppi sono composti da '*oggetti'* prodotti dall'interazione simbolica. *Oggetto* è qualsiasi cosa, fisica e/o astratta, che si può indicare. La natura di questo oggetto consiste nel *significato* che l'oggetto ha per noi e il significato emerge fondamentalmente dal modo con cui ce lo definiscono i nostri interlocutori. Tale significato, che gestiamo e modifichiamo mediante un processo interpretativo durante l'interazione, determina il nostro comportamento di fronte alle cose. Mutando il nostro mondo di oggetti mutano anche la nostra vita e le nostre azioni. Poiché ogni persona vive in un mondo costituito solo da oggetti che conosce e riconosce, si possono capire le sue azioni soltanto identificando il suo mondo di oggetti.

L'interazione allora costruisce l'identità personale e l'identità di un gruppo sociale. I nostri gesti reciproci danno, infatti, una indicazione di chi siamo di fronte all'altro, e cerchiamo nel gesto altrui un riflesso della nostra stessa immagine. Nel confronto tra l'*io* spontaneo e il *me* riflessivo nasce il *sé*, per il quale diventiamo membri effettivi del nostro gruppo. Tramite l'integrazione della conversazione dell'*io* e del *me*, e la conversazione dei gesti, nella condotta dell'individuo, viene coordinata maggiormente la società nel suo insieme.[12]

Nella nostra vita comunitaria ci troviamo continuamente impegnati a creare, affermare, trasformare e scartare *oggetti*, nel cui mondo ciascuna di noi vive, tramite un processo di definizione e di interpretazione implicato nelle nostre interazioni.

2.3. *Comunicare è concepire gli altri in determinati modi per dare senso alle nostre interazioni*

Quando comunichiamo mettiamo in atto dei processi conoscitivi per generare significato.[13] Ci formiamo, anzitutto, delle immagini *prototipiche*, categorizzazioni che ci consentono di situare i nostri interlocutori dentro una classe ampia, ideale ed esemplare. Con i *costrutti mentali* misuriamo le persone secondo una dimensione che va, per esempio, da buono a cattivo, da giusto a ingiusto. Ci aggrappiamo allo *stereotipo*,

[12] Cf MEAD George H., *The Social Self*, in RECK Andew J. (a cura di), *Selected Writings. George Herbert Mead*, Chicago-London, University of Chicago Press 1964, 142-149.

[13] Cf FORGAS Joseph P., *Comportamento interpersonale*, Roma, Armando 1989 [1997, seconda ristampa] 51-67.

scorciatoia mentale che tipizza la persona in base al suo gruppo di appartenenza per poter, così, anticipare le sue azioni. Ci immaginiamo gli *scripts*, copioni abitudinari e standardizzati delle nostre ed altrui azioni, per conferire prevedibilità alle nostre interazioni.

Di fronte ad una persona agiamo e reagiamo muniti di queste distorsioni percettive. Nell'interazione con lei cerchiamo conferma dei nostri modelli preesistenti in cui integriamo poi le nostre esperienze. Tutte queste categorizzazioni semplificatrici della realtà servono per dare ordine ad un mondo che, altrimenti, sarebbe caotico. Infatti, senza l'economia delle categorizzazioni dovremmo, nelle nostre interazioni, sforzarci continuamente a prestare attenzione all'unicità di ogni persona, un'impresa immane con conseguenze immaginabili per noi stessi.

Nella comunicazione con gli altri non ci bastano le categorie mentali con cui misurare gli altri; è importante, per noi, essere più o meno cognitivamente complessi. La complessità cognitiva si individua dal livello di *differenziazione*, *astrazione* e *organizzazione* dei nostri costrutti mentali. Nella misura in cui siamo più complessi cognitivamente, possiamo essere anche più attenti alla persona del nostro interlocutore.[14] La complessità cognitiva, infatti, ci rende capaci di utilizzare costrutti distinti ed interpretazioni diverse nell'atto di percepire e descrivere gli altri. Non saranno tanto le apparenze esterne a determinare le nostre interpretazioni quanto le indicazioni che emergono da processi interni, tratti di personalità e carattere personale nel processo di interazione. Chi è cognitivamente complesso non si limita a constatare le contraddizioni presenti in un comportamento, ma cogliendone la tensione, cerca spiegazioni nelle dimensioni non immediatamente apparenti delle circostanze sociali e delle dinamiche psicologiche.

[14] Il costruttivismo applicato allo studio della comunicazione si trova elaborato in DELIA Jesse - O'KEEFE B. - O'KEEFE D., *The constructivist approach to communication*, in DANCE Frank E. (a cura di), *Human communication theory*, New York, Harper & Row 1982, 147-191.

2.4. *Comunicare è narrare e drammatizzare noi e la nostra situazione per convalidare la nostra realtà*

L'essere umano, dice Walter Fisher, è *homo narrans*.[15] Ogni sua comunicazione è fondamentalmente una narrazione, un'interpretazione simbolica degli aspetti del mondo che si svolgono nel tempo e che sono plasmati dalla storia, dalla cultura e dall'azione umana. Ogni narrazione è intessuta di 'buone ragioni', cioè di valori o garanzie valoriali per credere o agire in certi modi. Una comunicazione va quindi valutata con la stessa logica che ciascuno di noi è capace di utilizzare nella narrazione. Infatti, ci troviamo spesso, quasi per impulso, a valutare la comunicazione altrui secondo la logica che si esprime nei principi fondamentali della *coerenza* della narrazione e della sua *fedeltà* alla realtà conosciuta. Ci chiediamo, cioè, quanto sia strutturalmente coerente la comunicazione, quanto caratteriologicamente credibili i personaggi narrati, fino a che punto giustificati i fatti rispetto ad altri in situazioni simili. Vogliamo sentire se risuonano nel racconto le nostre stesse conoscenze ed esperienze del mondo.

Narriamo comunicando e comunichiamo narrando. Con un semplice 'ciao' nel riconoscimento di una persona che ci passa accanto raccontiamo a noi e a lei un nostro modo di sentire e riconoscere la realtà. Anche nel breve saluto può essere raccontata una storia personale, un modo di presentare agli altri una storia coerente di se stessi e un tentativo di farla riecheggiare nell'esperienza dell'interlocutore.

La comunicazione non è solo un semplice narrare; è anche drammatizzare. Erving Goffman[16] vede il nostro mondo come un palcoscenico sul quale improvvisiamo ed impariamo a svolgere dei ruoli drammatici. Ci rappresentiamo agli altri e ci formiamo impressioni degli altri facendo quelle mosse che definiscono la nostra situazione. È reale per noi solo la nostra definizione della situazione perché è in base a questa che, in effetti, agiamo e adeguiamo le nostre azioni successive. È così, inoltre, che ci influenziamo a vicenda. Narrando e drammatizzando affermiamo reciprocamente le nostre identità e convalidiamo la verità di noi stessi.

2.5. *Comunicare implica un modo di risolvere la tensione fra impulsi*

[15] Cf FISHER Walter, *Human communication as narration. Toward a philosophy of reason, value, and action*, Columbia, S.C., University of South Carolina Press 1987.

[16] Cf GOFFMAN Erving, *The Presentation of self in everyday life*, New York, Doubleday 1967 [Trad. it. *La vita quotidiana come rappresentazione*, Bologna, Il Mulino 1969].

umani contraddittori nei nostri rapporti

In quali modi funzionano i nostri rapporti e come si trasformano? Lo spiega il concetto di tensioni dialettiche, gli impulsi contraddittori che segnano i nostri rapporti.[17] Le tensioni dialettiche, normali e persino inevitabili nei rapporti, sono con il nostro modo di rispondervi, quelle che determinano le continue trasformazioni del nostro modo di sentire e dei modelli comportamentali. Ogni trasformazione può complicare ma anche stimolare i nostri rapporti.

La nostra vita relazionale è contrassegnata dalla tensione tra bisogni contraddittori, tra *integrazione e separazione*, *stabilità e cambiamento*, *espressione e privacy*.[18] Le contraddizioni, mai completamente risolte, possono avere dei periodi di sosta, chiamati *momenti dialettici*, in cui mancano le tensioni, che però non si assestano mai né raggiungono una sintesi o una risoluzione finale (come avviene nella "sintesi" hegeliana). I momenti dialettici sono tempi fugaci di equilibrio entro il quadro più ampio di mutamento continuo caratterizzante un rapporto. Cambiare è una costante dei rapporti umani.

Esiste complementarità tra i bisogni contraddittori. La stessa tensione promuove la comunicazione e lo sviluppo della relazione ed è quindi un processo positivo e fruttuoso che permette la crescita delle persone, sia individualmente che collettivamente. Poiché ogni impulso richiede il suo opposto, chi gode l'intimità richiama il distanziamento temporaneo. Il bisogno di autonomia diventa maggiormente significativo sullo sfondo dell'impulso contraddittorio di dipendenza.

Le quattro modalità di gestire le dialettiche individuate da uno stu-

[17] Questa idea viene proposta dalla teoria dialettica della relazione la quale trae ispirazione dalla dimensione dialogica del rapporto sviluppata da BACHTIN Michail nelle sue varie opere, tra cui segnalo in particolare: BACHTIN Michail, *Estetica e romanzo*, Torino, Einaudi 1977, 1979. È particolarmente incisivo il pensiero dell'autore sulla dialettica del discorso: «Nella effettiva vita del discorso ogni comprensione concreta è attiva: essa accomuna ciò che è compreso col *proprio* orizzonte oggettuale e espressivo ed è indissolubilmente fusa con un'obiezione-consenso motivata. In un certo senso il primato appartiene appunto alla risposta in quanto principio attivo: essa crea il terreno per la comprensione e le prepara una posizione attiva e interessata. La comprensione matura soltanto nella risposta. La comprensione e la risposta sono dialetticamente fuse e si condizionano a vicenda, tanto che l'una senza l'altra è impossibile» (*ivi* 89-90). Bachtin parla anche di "dialogicità", "bivocità", "pluridiscorsività" della parola.

[18] Cf BAXTER Leslie A., *Dialectical contradictions in relationship development*, in *Journal of Social and Personal Relationships* 7 (1990) 69-88.

dio sui fidanzati,[19] possono illuminare i rapporti di amicizia in genere. Nella prima modalità, la *selezione*, i partners cercano di soddisfare un bisogno sentito e di ignorare o negare quello contraddittorio. Nella seconda, la *separazione*, essi si sforzano di realizzare entrambe le esigenze contraddittorie assecondando ciascun bisogno in situazioni o sfere separate di vita relazionale. Con la *neutralizzazione*, la terza modalità, si attua un compromesso in quanto ambedue le esigenze contraddittorie vengono, in qualche modo, ma non pienamente soddisfatte. Una risposta più sofisticata alle dialettiche, quella del *reframing* (riquadramento), è la meno impiegata. Con il *reframing* il processo di percezione del soggetto subisce un cambiamento per cui le dialettiche non appaiono più contraddittorie. Tale trasformazione percettuale, effetto della discussione delle differenze, porta al rafforzamento del rapporto.

Per i soggetti interagenti il rapporto appaga non tanto a motivo della presenza o intensità delle dialettiche quanto per la qualità della loro risposta alle tensioni. La risposta più comune è la strategia della selezione che, tuttavia, non risulta soddisfacente di fronte a certe dialettiche come avviene a causa del reframing, strategia più creativa, sebbene complicata. Purtroppo si sa ancora poco sul come le strategie incidono praticamente sul rapporto.

2.6. *Comunicare è barattare costi con profitti per creare e mantenere rapporti*

Un gruppo di teorie, denominato *scambio sociale*, offre una prospettiva molto interessante, anche se controversa, sul modo con cui stabiliamo e manteniamo i rapporti interpersonali.[20] Partendo da alcuni principi economici, la teoria considera la tensione dei nostri rapporti alla ricerca della ricompensa massima con il costo minimo. Analizziamo, quindi, i costi ed i benefici che può comportare un rapporto allo scopo di ottenere il beneficio massimo relativamente al nostro investimento.

[19] *L. cit*. Lo studio fu condotto su coppie di fidanzati fra studenti universitari da Leslie Baxter e pubblicato dalla stessa studiosa nell'articolo, *The social side of personal relationships. A dialectical perspective* in DUCK Steve (a cura di), *Understanding relationship processes, 3: Social context and relationships*, Newbury Park, CA, Sage 1993, 39-65.

[20] Una discussione approfondita di questo gruppo di teorie si trova in: ROLOFF Michael E., *La comunicazione interpersonale. Teoria dello scambio sociale*, Torino, ERI/Edizioni Rai Radiotelevisione italiana 1984.

Ovviamente, sceglieremo i rapporti più gratificanti che costosi e più gratificanti delle loro alternative. In altri termini, entriamo e rimaniamo in una relazione per ciò essa ci può offrire di buono e scarteremo quella che, rispetto alle alternative, offre meno benefici.

Lo scambio sociale presuppone che si agisca in base a calcoli razionali atti a massimizzare il profitto individuale. Nei rapporti calcoliamo i nostri costi e benefici (o ricompense) per ottenere un guadagno netto. *Ricompense* sono le cose che per noi hanno un valore positivo, che ci gratificano, mentre *costi* sono entità di valore negativo. Relazionarsi con chi esige da noi dispendio di tempo e di energia ci costa. I costi possono essere anche le opportunità perdute, cioè i benefici reali e possibili a cui rinunciamo per favorire un rapporto. L'esito netto d'un rapporto si determina sottraendo i costi dalle ricompense: E = R - C (Esito = Ricompense - Costi). Gli esiti netti positivi provengono dai rapporti che contemplano più ricompense che costi; gli esiti netti negativi derivano da rapporti più costosi che gratificanti.

Il comportamento futuro di una persona non si può prevedere, però, solo in base all'esito del calcolo. Come si spiegherebbe, altrimenti, il fatto che una persona persista in un rapporto nel quale i costi superano i benefici o, al contrario, sciolga un rapporto che pure ha risultati netti positivi? È importante conoscere il grado di *soddisfazione* del rapporto e predire la sua *stabilità* attraverso due criteri.

Il primo criterio, quello del livello di comparazione (*comparison level* o CL), è uno standard soggettivo di ciò che ci si aspetta da un tipo particolare di rapporto. Esso si basa sulle varie esperienze e conoscenze personali, incluse quelle veicolate dai mass media. Un'esperienza molto positiva di amicizie produce un CL alto nei confronti delle amicizie. Per contro, chi ha avuto amicizie costantemente deludenti, tenderà ad usare nei propri rapporti un criterio probabilmente più basso di ciò che considera normale. Il CL misura la soddisfazione dei rapporti e si presenta come criterio abbastanza stabile. Un rapporto dovrebbe soddisfarci quando raggiunge o supera il nostro livello di comparazione. Eppure una relazione soddisfacente non sempre perdura e, di riscontro, una relazione deludente non naufraga necessariamente. Ciò si spiega con il livello di comparazione delle alternative (o CL_{alt}).

Il CL_{alt} è una misura relativa della bontà di un rapporto in relazione alle sue alternative reali o percepite. Nei confronti del CL, il CL_{alt} non è particolarmente stabile. Esso si alza o si abbassa secondo le alternative che emergono. Questo spiega perché alcune persone perdurano in rapporti abusivi o pericolosi: non trovano alternative possibili a tali rappor-

ti.

Un altro concetto importante nello scambio sociale è quello dell'*equità*. Oltre agli scambi immediati e alle analisi dei costi e dei benefici, nel rapporto tra due persone può sorgere il dubbio se questo sia "giusto" per ciascuna di loro. Infatti, ci sentiamo scontenti quando riteniamo di non ricevere un trattamento equo dall'altra persona, ma non siamo nemmeno soddisfatti quando percepiamo di aver investito meno di quanto abbia investito l'altra nel suo rapporto con noi. Dà più soddisfazione amare di più o essere amati di più? Secondo il nostro senso di equità, in un rapporto, nessuna delle due prospettive dovrebbe essere gradevole.

2.7. *Comunicare è coordinare le nostre azioni per costruire significato*

Secondo Pearce e Cronen, autori della teoria della Gestione Coordinata del Significato,[21] interpretiamo le nostre comunicazioni in base ad una gerarchia di significato, in cui ogni atto comunicativo è situato simultaneamente all'interno di una serie di contesti che incastrano storie di persone, rapporti ed episodi. Il significato dell'atto risulta dalla sua collocazione nei sistemi interpretativi e in sequenze di azioni. Non è totalmente sotto il controllo dell'attore né è finito dopo la sua esecuzione. A spingere il significato degli atti verso la sua compiutezza sono gli stessi interlocutori che diventano quindi co-costruttori del significato.

La gerarchia del significato consta di sei livelli: il contenuto della comunicazione (ad esempio, 'sei brava'); l'atto linguistico (ciò che facciamo parlando, come ad esempio un complimento, in riferimento al contenuto precedente); l'episodio (sequenze o *patterns* di interazioni relativamente brevi, confinate in azioni, con inizio, centro, e fine); i rapporti (modi abitudinari di interagire con gli altri); l'autobiografia (modi di percepirsi che influiscono sulla comunicazione); i modelli culturali (modi di comprendere l'atto linguistico, gli episodi, i rapporti e le autobiografie condivisi da gruppi sociali particolari). I livelli di significato sono talvolta ordinati e coordinati in maniera gerarchica e altre volte in forma circolare. La circolarità si verifica quando non è chiaro quale dei

[21] Cf PEARCE W. Barnett - CRONEN Vernon, *Communication, action, and meaning. The creation of social realities*, New York, Praeger 1980; si veda inoltre lo sviluppo ulteriore della teoria in PEARCE W. Barnett, *Comunicazione e condizione umana* (Trad. it. di C. Baraldi e P. Barbetta), Milano, Franco Angeli 1995.

due livelli fa da contesto all'altro.

I diversi livelli di significato sono coordinati da *regole costitutive* (esprimono *che cosa conta* e *come conta*; ad esempio, il bacio conta come affetto) e *regole regolanti* (esprimono quando è appropriato fare una cosa e che cosa fare in seguito). Un'interazione tra persone è tranquilla quando sono ben coordinati i due tipi di regole. Il che significa accordo sul significato di ogni comunicazione e sul modo di sequenziare le loro attività. I malintesi emergono quando gli interlocutori agiscono secondo regole diverse. Le regole sono modelli fluidi: alcune sono flessibili e talvolta trascurabili, altre più vincolanti. L'imperativo avvertito di agire si chiama *forza logica*. Possiamo così sentirci forzati o meno ad agire a seconda di quanto ci appaia logica, appropriata o richiesta l'azione nelle situazioni particolari. Agiamo per forza logica, quindi, per diverse ragioni: per una promessa; per il desiderio di ottenere un certo risultato; perché la situazione lo richiede; per cambiare situazioni che vorremmo diverse.

Pearce & Pearce[22] affermano che il cambiamento sociale, come l'ordine sociale, è co-costruito dalle persone attraverso un processo ricorsivo che ci ricostruisce come persone, rapporti ed istituzioni. Ciò che dicono e fanno le 'persone-in-conversazione' costituisce la sostanza delle identità personali e delle realtà dominanti nella società quali possono essere il sessismo, la classe sociale, ecc. Alle forme comunicative corrispondono i modi di essere umani.

2.8. *Comunicare è riflettere e perpetuare culture particolari*

Ogni società ha un proprio modo di classificare gli individui in gruppi sociali diversi ed assegnare loro poteri diversi. Nell'Occidente i gruppi sociali sono organizzati secondo il genere, la razza, la classe socioeconomica, l'orientamento affettivo e l'origine etnica. In certi paesi dell'Oriente l'età è la categoria principale. La differenziazione arbitraria dei gruppi implica riconoscimento di merito, importanza e capacità differenziati in modo che gruppi diversi avranno diritti, ruoli e possibilità anche diversi.

Secondo alcuni studiosi il gruppo sociale a cui apparteniamo plasma

[22] PEARCE W. Barnett - PEARCE Kimberly A., *Extending the theory of the coordinated management of meaning (CMM) through a community dialogue process*, in *Communication Theory* 10 (2000) 4, 405-423.

il modo di esperire la nostra cultura.[23] Le circostanze sociali, materiali e simboliche del nostro gruppo sociale, quindi la collocazione del gruppo nella cultura, formano i nostri punti di vista che, a loro volta, strutturano il modo di comprendere e comunicare. Le diverse collocazioni dei gruppi nella società producono anche prospettive diverse sulla realtà. Tutti i punti di vista risultano perciò parziali per quanto riguarda ciò che riescono a percepire e rilevare delle cose e per i significati che ad esse assegnano.

Si usa il termine *"saperi situati"*[24] per sottolineare l'esistenza di saperi multipli, cioè, modi generali di percepire, di fare esperienza e di conoscere che sono plasmati dalle nostre situazioni sociali. Questo concetto trova conferma in uno studio che evidenzia come la posizione particolare occupata dalle donne e dalle madri nei gruppi sociali possa coltivare il 'pensare materno'.[25] Al concetto di 'istinto materno', ritenuto come capacità innata di essere madre, si contrappone 'il pensare materno'. Quest'ultimo concetto si riferisce alla capacità appresa più dalle donne che dagli uomini a causa delle posizioni diverse che i due generi occupano nella società. Il 'pensare materno' è un insieme di atteggiamenti e comportamenti derivante dalla collocazione più frequente delle donne in sfere domestiche e in ruoli di cura. Posti nelle situazioni domestiche e nei ruoli di assistenza, gli uomini dovrebbero essere capaci anch'essi di sviluppare un "pensare materno".

Le prospettive multiple, derivanti dalla collocazione diversa di ciascun gruppo nell'ordine sociale, sono a volte contraddittorie. Inoltre, esse non sono neutrali, in quanto alcune sono ritenute più complete e, quindi, più esatte di altre. I proponenti della teoria sottolineano che i gruppi in posizioni di minor potere in una società hanno prospettive più complete e più esatte della vita sociale rispetto ai gruppi che occupano posizioni più alte nella gerarchia sociale. Le persone in posizione subordinata si ritengono maggiormente motivate a capire, o per sicurezza

[23] Questa idea viene proposta dagli studiosi che si occupano della teoria del punto di vista. Si rimanda in particolare a HARAWAY Donna, *Situated knowledges: The science question in feminism and the privilege of partial perspective*, in *Signs* 14 (1988) 575-599.

[24] "Saperi situati" (*situated knowledges*) è un termine coniato da Haraway nell'articolo sopra citato. Si parla quindi di prospettiva di "situazionalità" [cf *Come una foglia: Thyrza Nichols Goodeve intervista Donna J. Haraway*, Milano, Edizioni La Tartaruga 1999, 93-94].

[25] Cf RUDDICK Sara, *Maternal thinking: Towards a politics of peace*, Boston, Beacon Press 1989, citato in WOOD, *Communication theories* 252-253.

economica o per sopravvivenza, la prospettiva dei gruppi più potenti che non viceversa. In più, i gruppi sottomessi non hanno motivo di mantenere o giustificare lo *status quo*, mentre chi è privilegiato nel sistema dominante ha tutto l'interesse ad ignorare le ingiustizie sociali da cui trae vantaggio. I punti di vista dovuti alle diverse posizioni sociali incidono quindi su comprensioni, esperienze e comunicazioni dei gruppi e dei loro membri.

Oltre al punto di vista, si può considerare anche il modo in cui le interazioni, nei vari gruppi sociali particolari, formano stili comunicativi che si manifestano diversi fra donne e uomini e fra individui di origini etniche differenti. Il concetto di "comunità linguistica" attesta che il linguaggio è la chiave della vita culturale comune, in quanto questa è possibile soltanto quando un gruppo di persone possiede un sistema comune di simboli e di significati.[26] Una *comunità linguistica* (o *cultura comunicativa*) è costituita da un gruppo di persone la cui comprensione dei propri obiettivi ed i cui stili di comunicazione non sono condivisi da persone esterne al gruppo. La comunicazione è comprensibile soltanto all'interno del contesto culturale che ne definisce le regole, i significati e gli usi.

Ciò che definisce una comunità linguistica non è tanto la geografia quanto il suo uso di un unico linguaggio per esprimersi e realizzare gli obiettivi. Una comunità linguistica possiede modelli, pratiche e modi di intendere comunicativi distinti da quelli compresi ed impiegati da individui esterni al gruppo. Negli Stati Uniti sono riconosciute un certo numero di comunità linguistiche differenti: i nativi americani, gli afroamericani, gli ispanici-americani, gli handicappati, le donne e gli uomini, i gays. Possiamo parlare anche dei gruppi giovanili come di una comunità linguistica in quanto condividono un linguaggio, spesso a noi ignoto. A proposito del linguaggio giovanile, un sito di internet che raccoglie le novità linguistiche della cultura giovanile fa questa osservazione: «L'avete mai sentito un gruppo di ragazzi salutarsi al grido di 'bella!', con la mano destra in alto? Inutile cercare la fighetta della comitiva. La parola vuol dire ciao. Ed è pure inutile cercare di scoprire l'origine di questa sorta di saluto. Di certo c'è solo che 'bella', ormai, lo dicono tutti. Tutti gli *under* 18 naturalmente. Per capirsi tra di loro,

[26] Cf LANGER Suzanne, *Philosophy in a new key*, Cambridge, MA, Harvard University Press 1979; LABOV William, *Sociolinguistic patterns*, Philadelphia, University of Pennsylvania 1972.

ma soprattutto per non farsi capire dagli adulti».[27]

I *malintesi* che si verificano nella comunicazione fra le persone dei gruppi sociali, particolarmente fra donne e uomini, sono dovuti al loro processo di socializzazione all'interno di comunità linguistiche distinte. Deborah Tannen, nel suo libro *Perché non mi capisci?,* richiama l'attenzione su un tipo di malinteso, il *troubles talk* che manifesta le tensioni comunicative fra donne e uomini nei loro rapporti personali e professionali.[28] Tali tensioni sono dovute alla tendenza che ciascuno ha di lasciarsi guidare dalle regole di comunicazione apprese nella propria comunità linguistica. Le regole di comunicazione si estendono ai modi strutturati normali con cui i membri di un gruppo usano ed interpretano la comunicazione e ne comprendono le funzioni. L'apprendimento delle regole è ben illustrato negli studi sui giochi dei bambini dai quali emerge chiaramente in che modo i maschi e le femmine acquisiscono i loro stili distintivi di comunicare.[29] I giochi dei maschi sono generalmente strutturati e coinvolgono un numero grande di giocatori (per esempio, squadre di baseball); per i giochi delle ragazze due o tre giocatrici possono bastare (casa, scuola). I giochi dei ragazzi sottolineano la competitività e hanno regole e obiettivi chiari. I giochi delle ragazze, che mancano di struttura, esigono la cooperazione e non mirano ad una meta strumentale (come il fare *goal*) bensì a sviluppare rapporti. Le ragazze considerano l'interazione fine a se stessa. Esse, quindi, si comunicano fra loro per organizzare i propri giochi ed i propri rapporti.

Sia il concetto di punto di vista che quello di comunità linguistica sottolinea l'importanza della lingua per creare e mantenere il mondo sociale. Apprendendo la lingua, si imparano anche i valori, le credenze e le norme della cultura. Usando la lingua si riflettono i medesimi. La lingua riflette inoltre le prospettive culturali dell'identità personale.

Quanto è stato detto finora ha evidenziato il potere formativo della comunicazione nella costruzione dell'identità individuale e della vita sociale. Ora vedremo le risorse e le strategie comunicative che la comunità ha a disposizione per dare ai suoi membri un senso di appartenenza alla cultura dell'organizzazione religiosa.

3. La comunità come luogo di formazione in chiave comunicativa

Dopo aver considerato in che consiste il nostro comunicare, possia-

[27] http://www.espressonline.kataweb.it/ESW_articolo/0,2393,8985,00.html
[28] TANNEN Deborah, *Ma perché non mi capisci?,* Piacenza, Frassinelli 1992.
[29] *Ivi* 22-27.

mo chiederci: che cosa avviene quando una giovane entra nel parlatorio burkeiano della nostra vita comunitaria. Che cosa vi trova la giovane che vuole far parte del nostro Istituto? Quali implicanze comporta il pensare la nostra comunità come un particolare sistema socioculturale nel quale si svolgono interazioni continue e, spesso, processi invisibili ai quali non facciamo caso se non quando producono risultati negativi? In che maniera le attività di comunicazione producono, riproducono ed esprimono i significati della nostra comunità?

Gli studi sulle culture organizzative hanno focalizzato l'importanza delle attività quotidiane, quali i rituali e il racconto, a sostegno di un insieme coerente di significati e di attività per i membri di un'organizzazione. Cerchiamo quindi di descrivere e spiegare i modi con cui la comunicazione genera, sostiene ed esprime i valori e le conoscenze della nostra comunità. Come già illustrato precedentemente, c'è un rapporto reciproco fra cultura e comunicazione in cui l'una plasma ed è plasmata dall'altra.

Clifford Geertz, un antropologo che ha dato un forte impulso agli studi sulla cultura organizzativa, considera la cultura come un insieme di sistemi di significato condiviso o comune.[30] Le culture non sono omogenee, secondo lui, ma si intersecano con differenti gruppi sociali. Le culture sono modi di vivere sostenuti da storie, rituali ed altre attività simboliche che, a loro volta, animano continuamente e sostengono i significati comuni fra i membri.

Le organizzazioni sono culture prodotte e riprodotte dalle attività comunicative dei propri membri. Infatti, le interazioni definiscono i diversi membri delle organizzazioni; inoltre, organizzano, coordinano e normalizzano i valori, le politiche, le pratiche e gli obiettivi collettivi delle stesse. Tra le più importanti *attività simboliche* o prestazioni, che generano e sostengono aspetti importanti di vita organizzativa possiamo considerare in particolare il vocabolario, la storia, i riti e i rituali.[31]

Il *vocabolario* rappresenta una dimensione simbolica fondamentale

[30] Questo concetto di *cultura* permea le opere di Clifford Geertz, in particolare: GEERTZ Clifford, *The interpretation of cultures*, New York, Basic Books 1973; ID., *Antropologia interpretativa*, Bologna, Il Mulino 1988. In *Mondo globale, mondi locali* (Bologna, Il Mulino 1999), Geertz precisa: «'Culture', 'popoli', o 'gruppi etnici' non sono ammassi di identità definiti dai confini del consenso; sono invece varietà di partecipazione a una vita collettiva, che si svolge contemporaneamente a una dozzina di livelli diversi e in una dozzina di dimensioni e ambiti diversi» (*ivi* 68).

[31] Cf PACANOWSKY Michael - O'DONNELL-TRUJILLO Nick, *Organizational communication as cultural performance*, in *Communication Monographs* 30 (1983) 126-147.

delle organizzazioni. Esso riflette ed esprime le esperienze, le norme e i valori dell'organizzazione. Il nostro Istituto, per esempio, dipende da un linguaggio che ricorda costantemente le sue tipiche attività, norme e valori (*buona notte, ufficio, colloquio* e da qualche tempo *verifica comunitaria, profezia dell'insieme,* e così via) che lo differenziano da altri istituti religiosi.

L'importanza del vocabolario o del linguaggio nella definizione dei rapporti e di certe pratiche di un'organizzazione, emerge più chiaramente quando si considerano certe politiche culturali non favorevoli ai membri minoritari delle aziende ed altri posti di lavoro. La persistenza, per esempio, del sessismo in questi ambienti affonda la propria radice nei linguaggi che privilegiano interessi ed esperienze tipiche degli uomini più che delle donne. Pensiamo, ad esempio, a certe espressioni derivate dal mondo sportivo (*touchdown, teamplayer*), dalla vita militare (strategia di guerra, organizzare una campagna, piano di attacco) o da altre attività associate ai maschi.[32] Mentre l'uso, intenzionale o non, di tale linguaggio tiene legati gli uomini fra loro, essa crea, contemporaneamente, un ambiente sociale poco o nulla accogliente per molte donne. In un'organizzazione è sempre latente la possibilità che sorga un linguaggio favorevole all'emarginazione o allo sfruttamento di alcuni membri.

Le organizzazioni sono, come gli esseri umani, generatrici di narrazioni o storie, ossia di descrizioni coerenti che comunicano la propria identità ed i propri valori. Per i nuovi arrivati in un'organizzazione tali storie fungono da mappa sociale e indicano i modi sicuri per "trovare la propria strada" nel sistema. Alcuni studi hanno identificato tre generi di storia, applicabili anche alla nostra vita di comunità: storie istituzionali, storie comunitarie, storie personali.[33]

Attraverso le *storie istituzionali* trasmettiamo i valori, lo stile e la storia dell'Istituto. Abbiamo le nostre storie preferite, per esempio i sogni di don Bosco sugli inizi del nostro Istituto, la vita di madre Mazzarello e delle prime sorelle, storie che riflettono la nostra visione collettiva di noi stesse. Le storie servono a socializzare i nuovi membri nella cultura dell'Istituto, legano i membri insieme e vitalizzano 'l'i-

[32] Cf WOOD Julia T., *Saying it makes it so. The discursive construction of sexual harassment*, in BINGHAM S. (a cura di), *Discursive conceptions of sexual harassment*, Westport, CT, Praeger 1994, 17-30, citato in WOOD, *Communication theories* 270.

[33] Cf WILKINS Alan, *Corporate culture. The role of stories*, in MORGAN Gareth, *Creative Organization Theory*, Newbury Park, Sage 1989, 159-162; PACANOWSKY M. - TRUJILLO N., *op. cit.*

deologia organizzativa'.

Le *storie collegiali* descrivono gli altri membri della comunità. Per esempio, possiamo presentare la figura della direttrice ad una nuova arrivata raccontando un fatto che dimostra come essa sia attenta alla persona di ogni membro della comunità. Aldilà delle loro connotazioni morali, le storie collegiali presentano le identità diverse della comunità ad altri suoi membri. Costruiscono così una rete informale attraverso cui i nuovi membri della comunità apprendono a convivere e a collaborare con gli altri.

Con le *storie personali* proiettiamo agli altri l'immagine di noi stessi e diamo indicazioni del come vorremmo essere percepiti. Così, ad un nuovo arrivato nell'organizzazione, possiamo raccontare una storia personale che definisce il tipo di collega che siamo, per esempio, promotore di collaborazione o lavoratore diligente. Attraverso questa esecuzione narrativa esemplifichiamo un'immagine coerente di noi stessi come la vogliamo percepita dal nostro interlocutore.

Un altro tipo di pratica simbolica è costituito dai *riti* e dai *rituali* che esprimono e riproducono le culture organizzative. I *riti* sono degli insiemi di pratiche drammatiche e pianificate che raccolgono, in un singolo evento, gli aspetti dell'ideologia culturale. Nei comportamenti standardizzati che essi implicano non esiste un rapporto intrinseco tra mezzi e fini. Basati non sui fatti bensì sui concetti simbolici, essi vengono spesso svolti come parte o espressione di un rapporto.

Sono stati individuati sei tipi di riti organizzativi: riti di passaggio, riti di integrazione, riti di degradazione, riti di promozione, riti di rinnovamento e riti di risoluzione del conflitto.[34] Li illustreremo con esempi tratti dalla nostra vita istituzionale.

I *riti di passaggio* sono usati per contrassegnare l'entrata nei livelli differenti delle organizzazioni. Ricordiamo i nostri riti legati al passaggio da una fase all'altra della formazione iniziale. Tali riti sono attuati per riconoscere e segnare i cambiamenti nelle identità degli individui.

I *riti di integrazione* servono ad affermare ed aumentare il senso di appartenenza alla comunità. Ne sono esempi le feste, le passeggiate annuali o mensili, la professione perpetua.

Le culture organizzative comprendono anche i riti che eseguono l'atto linguistico della colpevolizzazione e dell'elogio. I *riti di degradazio-*

[34] Cf TRICE H. - BEYER J., *Studying organizational cultures through rites and ceremonials*, in *Academy of Management Review* 9 (1984) 653-669, citato in WOOD, *Communication theories* 273-275.

ne sono usati per punire i membri delle organizzazioni e affermare, in tal modo, che l'organizzazione non approva certe identità o attività. I licenziamenti e le retrocessioni sono i riti di degradazione più comuni.

La controparte dei riti di degradazione sono i *riti di promozione* (= *enhancements*) che inondano di elogi e gloria gli individui o le équipe e rappresentano l'auto-immagine dell'organizzazione.

Conosciamo anche i riti per la gestione del cambiamento. I *riti di rinnovamento* mirano a ravvivare ed aggiornare le organizzazioni. Servono, a questo scopo, i laboratori o *workshops* di addestramento, ma anche i ritiri periodici nei quali si discutono gli obiettivi e la situazione attuale dell'organizzazione. Il conflitto fra i membri dell'organizzazione costituisce un altro campo in cui sviluppare il modo di gestire il cambiamento.

Con i *riti di risoluzione del conflitto* si impiegano metodi regolarizzati per la gestione delle differenze e della discordia. Ne sono esempi il rito della riconciliazione, la mediazione, l'autorizzazione esecutiva e la votazione. Fa parte del rito anche l'ignorare o il negare i problemi. Ogni organizzazione esprime i propri valori culturali generali dal modo con cui attua un suo rito di risoluzione del conflitto.

Oltre ai riti esistono nell'organizzazione anche i *rituali*, cioè quelle forme di comunicazione ricorrenti che si percepiscono come parti familiari e sistematiche della vita organizzativa. Essi sono una trasformazione simbolica delle esperienze che nessun altro mezzo può esprimere adeguatamente.[35] Mentre i riti drammatizzano, in un evento particolare, certi aspetti dell'ideologia organizzativa, i rituali sono azioni simboliche ripetute che definiscono un certo ruolo o un particolare valore. Anche all'interno delle nostre comunità si trovano dei rituali personali, rituali di compito e rituali sociali.

I *rituali personali* sono azioni eseguite ordinariamente per definire se stessi. Una ispettrice, per esempio, potrebbe dedicare la domenica di ogni settimana per la visita alle consorelle ammalate e a chi ha problemi particolari nelle varie case. Le sue visite personali sono fatte per comunicare il suo interessamento verso coloro che, nell'ispettoria, sono più deboli.

I *rituali sociali* sono azioni standardizzate che affermano i rapporti fra i membri dell'organizzazione. La comunità, per esempio, si riunisce ogni giovedì per un picnic. Le nostre ricreazioni serali sono anch'esse modalità per affermare i nostri rapporti.

[35] LANGER, *Philosophy* 49.

I *rituali di compito* sono attività ripetute che aiutano i membri di un'organizzazione ad eseguire i propri compiti. Ad esempio, la maggior parte delle organizzazioni di impresa contemplano certi modi e procedure di operazioni a cui gli impiegati devono attenersi. Tali metodi di lavoro assicurano la regolarità e la standardizzazione dell'esecuzione, in coerenza con l'auto-immagine e il funzionamento dell'organizzazione.

4. Conclusione: formare identità dialogando

Siamo giunti così al termine del nostro *excursus* sul territorio della comunicazione e della cultura e abbiamo descritto alcune delle dinamiche più importanti della comunicazione interpersonale ed organizzazionale. In base a quanto detto, l'idea di comunicazione che ne emerge potrebbe essere sintetizzata così: "La comunicazione è un coordinamento delle azioni simboliche tra individui che hanno poteri più o meno uguali, impiegano schemi cognitivi e strategie di reciproca influenza per creare ed interpretare significati e, nel processo, costruire e ricostruire identità individuali ed istituzionali".

L'idea di costruzione e ricostruzione di identità implica, necessariamente, la questione del rapporto tra tradizione e cambiamento.

Mentre può risultare offensivo pensare le tradizioni dell'Istituto come *invenzioni*, dobbiamo tuttavia essere consapevoli che le tradizioni non sono mai *naturali*. Queste sono create in determinati tempi e luoghi, per varie ragioni e per legittimare la stessa istituzione. Come realtà collettiva e non individuale, esse rappresentano un insieme di credenze e sentimenti collettivamente condivisi che serve come quadro di riferimento per l'azione. L'istituzione ha bisogno di tradizioni per continuare e mantenersi in vita. Considerando la globalizzazione che oggi coinvolge non solo le istituzioni secolari ma anche quelle religiose, fino ad imporsi anche ai nostri comportamenti quotidiani, possiamo prendere spunto da Giddens[36] per porci alcuni interrogativi: Come possiamo mantenere vive le tradizioni che finora hanno nutrito la coscienza di noi stesse come persone e come istituzione? Come evitare il rischio, da una parte, di rifugiarci nella sicurezza del passato che può diventare fondamentalismo e, dall'altra, di soppiantare tali sicurezze con nuove dipen-

[36] Cf GIDDENS Anthony, *Il mondo che cambia: come la globalizzazione ridisegna la nostra vita*, Bologna, Il Mulino 2000, 53-66.

denze da pratiche che ci suggerisce la modernità? Come possiamo appropriarci e riappropriarci della nostra identità quando la percezione di noi stesse che si àncora alla stabilità delle nostre posizioni nella comunità, viene minacciata da nuove esigenze di autonomia individuale? Una risposta ci è suggerita dallo stesso autore: «Le tradizioni continueranno ad essere sostenute nella misura in cui potranno effettivamente essere giustificate, non in termini di rituali interni, bensì come confronto con altre tradizioni o modi di fare le cose».[37]

In un mondo cosmopolita, in cui siamo proprio noi religiosi quelli che hanno regolarmente contatto con altri che la pensano in modo diverso, siamo continuamente chiamate a giustificare le nostre convinzioni per lo meno in maniera implicita, sia verso noi stessi sia verso gli altri.[38] In un mondo che tende a sbarazzarsi degli oneri della tradizione, è giusto che continuiamo a coltivare i nostri riti e rituali istituzionali, ma dobbiamo anche imparare a ricostituirli nella nostra vita quotidiana interrogandoci sulle loro ragioni di essere oggi, e confrontandoli, con verità coraggiosa, con pratiche diverse e alternative. Così assicuriamo una continuità vitale all'Istituto e offriamo una rocca forte alle identità che si stanno formando.

Le attività simboliche di cui dispongono le nostre comunità – il linguaggio, le narrazioni, i riti e i rituali – sono luoghi privilegiati nei quali i nostri impegni costanti di costruire e interpretare significati possono dispiegarsi. In continua interazione tra noi, elaborando le informazioni che ci giungono o dal mondo delle nostre attività pastorali o dalla realtà virtuale che ormai ha preso dimestichezza nella nostra vita quotidiana, possiamo esercitarci in quel *dialogo* intelligente, rispettoso e finemente umano, che è costruttivo delle nostre identità.

INDICAZIONI BIBLIOGRAFICHE

BACHTIN Michail, *Estetica e romanzo*, Torino, Einaudi 1977, 1979.

BAXTER Leslie A., *Dialectical contradictions in relationship development*, in *Journal of Social and Personal Relationships* 7 (1990) 69-88.

–, *The social side of personal relationships. A dialectical perspective*, in DUCK Steve (a cura di) *Understanding relationship processes, 3: Social context and relationships*, Newbury Park, CA, Sage 1993, 39-165.

BERGER Peter L. - LUCKMANN Thomas, *The social construction of reality*,

[37] *Ivi* 61.
[38] Cf *l. cit.*

New York, Anchor Books 1967.
BIRDWHISTELL Ray, *Kinesics and context*, New York, Ballantine 1970.
BURKE Kenneth, *The Philosophy of Literary Form. Studies in symbolic action*, Berkeley, University of California Press [1974] c1973[3].
DELIA Jesse - O'KEEFE B. - O'KEEFE D., *The constructivist approach to communication*, in DANCE Frank E. (a cura di), *Human communication theory*, New York, Harper & Row 1982, 147-191.
FISHER Walter, *Human communication as narration. Toward a philosophy of reason, value, and action*, Columbia, S. C., University of South Carolina Press 1987.
FORGAS Joseph P., *Comportamento interpersonale*, Roma, Armando 1989 [1997, seconda ristampa].
GEERTZ Clifford, *The interpretation of cultures*, New York, Basic Books 1973.
–, *Antropologia interpretativa*, Bologna, Il Mulino 1988.
–, *Mondo globale, mondi locali*, Bologna, Il Mulino 1999.
GIDDENS Anthony, *Il mondo che cambia: come la globalizzazione ridisegna la nostra vita*, Bologna, Il Mulino 2000.
GOFFMAN Erving, *The Presentation of self in everyday life*, New York, Doubleday 1967 [Trad. it. *La vita quotidiana come rappresentazione*, Il Mulino, Bologna 1969].
HARAWAY Donna, *Situated knowledges: The science question in feminism and the privilege of partial perspective*, in *Signs* 14 (1988) 575-599.
KORZYBSKI Alfred, *Science and sanity: An introduction to non-Aristotelian systems and general semantics*, Lakeville, CT, Institute of General Semantics 1958.
LABOV William, *Sociolinguistic patterns*, Philadelphia, University of Pennsylvania 1972.
LANGER Suzanne, *Philosophy in a new key*, Cambridge, MA, Harvard University Press 1979.
LITTLEJOHN Stephen, *Theories of human communication*, Belmont, CA, Wadsworth, Inc. 1996.
MANTOVANI Giuseppe, *Comunicazione e identità*, Bologna, Il Mulino 1995.
MCLUHAN Marshall - FIORE Quentin, *The medium is the massage*, New York, Random House 1967.
MCLUHAN Marshall, *Understanding media, the extensions of man*, New York, McGraw-Hill 1966.
MEAD George H., *The Social Self*, in RECK Andrew J. (a cura di), *Selected Writings. George Herbert Mead*, Chicago-London, University of Chicago Press 1964, 142-149.
–, *Mente, sé e società*, Giunti, Firenze 1966.
OGDEN Cecily Kay - RICHARDS Ivor Armstrong, *The meaning of meaning. A study of the influence of language upon thought and of the science of symbolism*, New York, Harcourt, Brace and World 1923 [Trad. it., *Il significato del significato: studio dell'influsso del linguaggio sul pensiero e della*

scienza del simbolismo, Milano, Il Saggiatore 1966].

PACANOWSKY Michael - O'DONNELL-TRUJILLO Nick, *Organizational communication as cultural performance*, in *Communication Monographs* 30 (1983) 126-147.

PEARCE W. Barnett - CRONEN Vernon, *Communication, action, and meaning. The creation of social realities*, New York, Praeger 1980.

–, *Comunicazione e condizione umana*, Milano, Franco Angeli 1995.

PEARCE W. Barnett - PEARCE Kimberly A., *Extending the theory of the coordinated management of meaning (CMM) through a community dialogue process*, in *Communication Theory* 10 (2000) 4, 405-423.

ROLOFF Michael E., *La comunicazione interpersonale. Teoria dello scambio sociale*, Torino, ERI/Edizioni Rai Radiotelevisione italiana 1984.

RUDDICK Sara, *Maternal thinking. Towards a politics of peace*, Boston, Beacon Press 1989.

TANNEN Deborah, *Ma perché non mi capisci?*, Piacenza, Frassinelli 1992.

TREADWELL D. F. - HARRISON Teresa M., *Conceptualizing and Assessing Organizational Image. Model Images, Commitment, and Communication*, in *Communication Monographs* 61 (1994) 3, 63-85.

TRICE H. - BEYER J., *Studying organizational cultures through rites and ceremonials*, in *Academy of Management Review* 9 (1984) 653-669.

WILKINS Alan, *Corporate culture. The role of stories*, in MORGAN Gareth, *Creative Organization Theory*, Sage, Newbury Park 1989, 159-162.

WOOD Julia T., *Communication theories in action*, Belmont, CA, Wadsworth, Inc. 1997.

–, *Saying it makes it so. The discursive construction of sexual harassment*, in BINGHAM S. (a cura di), *Discursive conceptions of sexual harassment*, Westport, CT, Praeger 1994.

Parte Terza

IDENTITÀ, CULTURA E VOCAZIONE
Processi e percorsi di formazione

IDENTITÀ, CULTURA E VOCAZIONE
Percorsi di formazione e di riappropriazione

Pina DEL CORE *

1. In premessa

La riflessione sui processi e sui percorsi di formazione che connotano la crescita perché la persona possa pervenire ad un'identità 'compiuta', in cui l'identità personale e culturale si integrano nell'insieme della personalità, sembra essere al centro dell'attenzione delle scienze psicologiche e sociologiche. Lo studio e la ricerca in questo ambito però non hanno ancora messo a fuoco con chiarezza il tema del rapporto identità-cultura-vocazione con tutte le sue implicanze teoriche e pratiche.

Le coordinate di fondo presentate nella prima parte hanno tentato di collocare il problema del rapporto tra *identità*, *cultura* e *vocazione* da un punto di vista sociologico, antropologico e teologico. Tuttavia è necessario, prima di affrontare il tema dei processi di formazione, mettere a fuoco alcuni elementi che ci riportano a problematiche di per sé molto complesse.

* Pina DEL CORE (*fma*), è docente straordinario di Psicologia dello Sviluppo presso la Pontificia Facoltà di Scienze dell'Educazione "Auxilium" e coordinatrice del Corso annuale di diploma per formatori e formatrici nell'ambito della vita consacrata promosso dalla medesima Facoltà. Inoltre, presso la Pontificia Facoltà di Scienze dell'Educazione dell'Università Salesiana tiene un insegnamento su 'discernimento e accompagnamento vocazionale'. Psicologa e psicoterapeuta, è consulente nell'ambito per la Formazione dell'Istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice, si occupa da anni di tematiche come orientamento dei giovani (scolastico-professionale e vocazionale), accompagnamento e discernimento vocazionale.

1.1. *Identità, cultura e vocazione: un rapporto ancora da esplorare*

Il tema dell'*identità* considerata in rapporto alla *cultura* e, più specificamente, alla *vocazione*, costituisce – a mio avviso – una chiave di lettura della situazione di disagio diffusa nella società a diversi livelli, tra giovani e adulti, uomini e donne, popoli e nazioni, ma che colpisce anche la vita religiosa in questa fase di transizione storica. Si tratta di una *categoria* che, tradotta in termini *pedagogici*, offre l'opportunità di individuare modelli formativi e itinerari di crescita molto più aderenti alla realtà e alla storicità della persona chiamata alla vita consacrata, oggi.

In verità, circa il *rapporto tra identità e cultura* la riflessione sembra abbastanza avanzata, pur dovendo constatare che non è tutto così pacifico soprattutto dal punto di vista delle implicanze formative, sia a livello di persone che di comunità. Così, per quanto riguarda il *rapporto* che intercorre *tra identità e vocazione*, si può affermare che ormai non è più un dilemma. In questi anni l'esigenza di unificazione vocazionale si è fatta sempre più marcata e sembrano diminuite di molto le resistenze e le ambivalenze a riguardo, che conducevano a vere e proprie dicotomie tra spirituale ed umano, consacrazione e missione, azione e contemplazione, maturazione umana e crescita spirituale, ecc.

Tuttavia, vedo l'utilità e l'urgenza di una riflessione che allarghi gli orizzonti e abbracci tutti e tre i termini del rapporto: *identità* e *cultura* da una parte, *identità* e *vocazione* dall'altra. Ma per trovare la via di un dialogo fecondo tra queste tre polarità occorre coniugarle insieme, pur tra le inevitabili tensioni che ciò comporta.

Si tratta di un tema decisivo per la formazione come per l'evangelizzazione che, al momento attuale, si presenta ancora inesplorato e solleva, forse, più problemi che soluzioni. Anche la Chiesa e, soprattutto il Papa, ci invitano ad avere uno sguardo rivolto verso il futuro (*VC* 110), a metterci in ricerca per scrutare i nuovi orizzonti che si aprono prima di progettare azioni concrete.

1.2. *La prospettiva del discorso*

Ripensare all'*identità* e al suo rapporto con la *vocazione* in un contesto universale (planetario), ma anche particolare come il contesto europeo, richiede un confronto con le scienze umane il cui contributo può illuminare i dinamismi della persona e della società in cui è chiamata a

vivere la sua vocazione, ma soprattutto per la comprensione della cultura attuale e delle diverse culture nelle quali incarnare il carisma. In fondo, la vita consacrata si presenta come un'identità di vita, come una «proposta di un cammino che ogni persona deve percorrere, sia pure secondo modalità differenti, per giungere ad una identità compiuta e ad una pienezza di senso della propria vita».[1]

La mia riflessione sul tema, mentre si muove in una prospettiva di carattere psicologico ed antropologico-esistenziale, assume volutamente un taglio pedagogico-formativo, nel tentativo di offrire degli elementi che consentano di individuare i percorsi formativi che la persona e le comunità debbono mettere in atto per giungere ad armonizzare identità e cultura, nel gioioso compito di realizzare la propria vocazione.

2. Identità e cultura: dinamica d'interazione

Sono molteplici e complesse le problematiche attorno all'*identità* e alla *cultura*. Le scienze umane sembrano trovarsi ancora agli esordi – specie nel campo dello studio delle culture – nell'attuale fase storico-culturale di pluralismo e relativismo, in cui l'incontro tra culture diverse costituisce una sfida utopica che si chiama 'interculturalità'.

2.1. *Cultura e identità in gioco*

La moltiplicazione degli scambi, la globalizzazione dei mercati e delle comunicazioni hanno messo al centro dell'educazione la questione delle identità individuali e collettive, dei rapporti tra uomini e donne di diverse culture, della capacità di vivere insieme nel reciproco rispetto della libertà di ciascuno, e soprattutto la questione della modalità di gestione della violenza e della risoluzione dei conflitti – dei rapporti di forza fra individui, gruppi e istituzioni. Ma, in primo luogo, sono state messe in crisi le concezioni tradizionali dell'identità, al punto che la questione dell'identità, sia individuale sia collettiva, è diventata ormai una delle più urgenti e delle più complesse da risolvere.[2]

[1] PINKUS Lucio, *Psicodinamica della vita consacrata*, Leumann (Torino), Elle Di Ci 2000, 9. Si veda pure: TACCONI Giuseppe, *Alla ricerca di nuove identità. Formazione e organizzazione nelle comunità religiose di vita apostolica attiva nel tempo della crisi*, Leumann (Torino), Elle Di Ci 2001.

[2] Cf PEROTTI Antonio, *La via obbligata dell'interculturalità*, Città di Castello (Perugia), Ed. Missionaria Italiana 1994, 18.

L'identità e la sua formazione, in tale contesto, sembra sia diventata molto più problematica, non solo in rapporto alle nuove generazioni ma anche per la convivenza delle generazioni adulte il cui compito di trasmissione culturale si fa sempre più difficile e complesso.

L'*identità personale*, difatti, si costruisce e si elabora *'dentro una cultura'* che costituisce lo sfondo e il luogo privilegiato per dare specificità e 'colore' ad ogni persona. L'identità non è 'data fin dall'inizio', come una dotazione che si riceve alla nascita, ma rappresenta il risultato laborioso e complesso di una storia personale, che si è costruita a partire dall'elaborazione – all'interno della trama di relazioni interpersonali e d'interazioni molteplici con l'ambiente – dell'incidenza dei modelli culturali e delle differenti esperienze di vita.

L'identità, secondo le recenti acquisizioni della psicologia, della sociologia e dell'antropologia culturale, non è più considerata come una *entità* o una *struttura*, come 'ciò che rimane' al di là del fluire delle vicende e delle circostanze, degli atteggiamenti e delle esperienze, ma anche come una realtà *costruita*, *ricercata*, '*inventata'*. Essa ha un carattere di 'costruzione' che implica un lavoro di differenziazione, cioè di separazione e di assimilazione, che però si realizza sulla base di un continuo flusso e mutamento.[3]

Perché l'identità possa manifestarsi, è necessario che la persona percepisca se stessa come un tutto unitario ed impari a riconoscere la propria separata diversità di individuo (*processo di individuazione*), in un continuo farsi e disfarsi, 'separarsi da' e 'riconoscersi in', nel riconoscersi uguale a se stesso e diverso dagli altri, al di là di tutte le trasformazioni che mettono in crisi tale uguaglianza e tale diversità.[4]

[3] Cf REMOTTI Francesco, *Contro l'identità*, Bari, Editori Laterza 1996, 4-10. L'autore fa un'interessante lettura, peraltro abbastanza critica, del problema dell'identità e della sua definizione. L'interrogativo di fondo riguarda l'annoso problema dell'innatismo o dell'apprendimento, della natura o della cultura, se cioè l'identità è data (innata, prefissata, stabile,…) o se è inventata, costruita dalla cultura, dalla storia e dalla società. In apertura al libro l'autore cita una frase molto significativa di Nietzsche: "Noi inventiamo noi stessi come unità in questo mondo di immagini da noi stessi creato".

[4] L'identità – sia essa personale o culturale – si costruisce sempre su due versanti: l'uno interno e l'altro esterno. Per Erikson essa è il risultato di due percezioni simultanee: la percezione immediata della propria ipseità (auto-identificazione) e della continuità della propria esistenza nel tempo; la percezione simultanea del fatto che gli altri riconoscano tale ipseità e continuità (cf ERIKSON Erik H., *Gioventù e crisi d'identità*, Roma, Armando 1974, 58).

È lecito allora domandarsi: Quali sono i processi di acquisizione e di costruzione dell'identità personale e culturale? E quali i percorsi formativi che favoriscono la riappropriazione dell'identità personale e il *riconoscersi nelle 'differenze'* (di genere, di lingua, di cultura, ...) contro il rischio dell'omologazione e dell'anonimato?

A monte, però, c'è un altro interrogativo che è ancora più inquietante: c'è posto per le differenze nella nostra società globalizzata? Lo scenario della globalizzazione invece di annullare le differenze, tende ad enfatizzarle, al punto che nella società contemporanea ci troviamo di fronte ad una vera e propria scoperta della differenza, mentre tutta la modernità è stata attraversata da processi di differenziazione sociale, culturale, individuale. E ciò vale per qualsiasi differenza, da quella fondamentale del maschile e del femminile a quelle derivanti dalle culture e dalle società. «La questione della differenza – scrive Jean-Marie Benoist – percorre il nostro tempo e lo fa addirittura rabbrividire».[5]

2.2. *Quale cultura e quale identità?*

Quando si parla di *'cultura'* – secondo le accezioni offerte dall'antropologia culturale e dalla sociologia – ci si trova dinanzi a descrizioni molto estese, tali da coincidere con l'intera gamma delle attività umane, dai molteplici rapporti tra l'uomo e la natura (procacciarsi e conservare il cibo, assicurarsi il riparo dalle forze naturali, i diversi modi con cui

[5] La frase è citata da CALIGARI GALLI Matilde, *Lo spazio dell'incontro. Percorsi nella complessità*, Roma, Meltemi Editore 1996, 101. In proposito l'autrice precisa: «La differenza tra i sessi, la differenza tra natura e cultura, la differenza tra le culture e i codici nazionali o regionali, si sono riaffermate. Un'idea fissa attraversa il nostro tempo saturo di comunicazione: è l'idea del ripiegamento di ciascuno sul suo territorio, su quello che costituisce la sua differenza e quindi la sua identità separata. Nella vita sociale contemporanea sembra quasi di poter notare un doppio movimento: la chiusura, il ripiegamento verso il piccolo gruppo, verso il sé stesso, accarezzato e blandito dallo stesso soggetto sino all'esasperazione narcisistica ed egocentrica, con una comunicazione che tende alla comunicazione esoterica: nello stesso tempo – contemporaneamente più che alternativamente – alla chiusura, al ripiegamento, si affaccia l'ansia di universalizzare, di vivere dinamicamente il proprio tempo e i propri spazi, di scambiarsi esperienze, idee, linguaggi, beni e valori» (*l. cit.*). Per contestualizzare il discorso in ambito europeo può essere interessante il volume: DI AGRESTI Carmela (a cura di), *Le nuove frontiere dell'Europa tra identità nazionali e localismi*, Roma, Edizioni Studium 1996. Si veda pure: WILFRED Felix, *Identità soppresse, alienate e perdute*, in *Concilium* 36 (2000) 2, 44-55; MUSSCHENGA Albert W., *Identità personale e società individualizzata*, in *Concilium* 36 (2000) 2, 32-43.

l'uomo domina e controlla l'ambiente naturale) alle interazioni tra simili e tra diversi gruppi sociali, tra i sessi, tra anziani e giovani, ecc., fino all'organizzazione politica e religiosa e agli atteggiamenti di fronte alla vita e alle valutazioni o visioni del mondo e della realtà (etica, estetica, religione). Tali definizioni hanno il carattere di *universalità* (un'idea generale dell'umanità e della capacità di scambio) che sembra in contrasto con una modalità *relativista* di concepire la cultura come una combinazione di diverse culture e sub-culture particolari che possono portare ad una vera localizzazione (localismi, nazionalismi, regionalismi, etnocentrismi, ecc.) della dimensione universale della cultura.[6]

«Il processo di globalizzazione suggerisce due immagini di cultura: la prima immagine implica l'estensione al di fuori di una particolare cultura verso il proprio limite, il globo. Culture eterogenee si incorporano e si integrano in una cultura dominante che alla fine ricopre il mondo intero. La seconda immagine si riferisce alla compressione delle culture: elementi precedentemente isolati sono ora portati al contatto e alla giustapposizione. Le culture si ammassano l'una sull'altra senza chiari principi organizzativi, troppa è la cultura da ordinare e organizzare in sistemi coerenti di credenze, in strumenti di orientamento e conoscenza pratica».[7]

Attualmente la dialettica tra universalità e particolarità, mondialità e localismo, universalismo e particolarismo, apertura e identità, si è fatta molto più acuta che in passato, così come è cresciuta la tendenza ad accentuare i nazionalismi o i regionalismi, antidoto contro la paura del multiculturalismo che richiama esperienze di disintegrazione culturale.

Pertanto, oggi si ripropone in maniera più drammatica il problema dell'*identità etnica* (o *etnicità*) che va salvaguardata in primo luogo dal-

[6] Tenendo conto dell'attuale complessità culturale, è evidente che il concetto tradizionale di cultura, inteso come l'insieme di valori, credenze e pratiche largamente condivise e integrate in una visione unitaria, risulta inadeguato, soprattutto se si parte dal presupposto 'pregiudiziale' della superiorità della cultura occidentale. Secondo Smith *una cultura globale* non ha ragion d'essere perché non potrebbe garantire ciò di cui un gruppo sociale o una comunità ha bisogno per sviluppare un'identità, vale a dire il senso di continuità, una memoria storica condivisa e il senso di un destino comune. «Non vi sono 'memorie mondiali' che possano essere usate per *unire* l'umanità» [SMITH D. A., *Towards a Global Culture?*, in FEATHERSTONE M., *La cultura dislocata. Globalizzazione, postmodernismo, identità*, Roma, Seam 1998, 180. L'autore è citato da: BESOZZI Elena, *Società globale, identità e differenze*, in ID. (a cura di), *Crescere tra appartenenze e diversità. Una ricerca tra i preadolescenti delle scuole medie milanesi*, Milano, Franco Angeli 1999, 7-45, 20].

[7] FEATHERSTONE, *La cultura dislocata* 17.

le minacce di 'costruzioni mentali' – spesso di natura ideologica o politica – tendenti o ad omologare oppure a dividere/separare (*noi ⇔ loro*) ciò che invece va ricomposto in unità.

Infatti, il processo di enfatizzazione dei tratti culturali idiosincratici (*identità etnica*) può essere pericoloso se non si tiene conto della dinamica di cambiamento cui sono sottoposte le identità: un continuo processo di definizione e di 'riaggiustamento' nella direzione di un'ulteriore differenziazione dalle altre identità (o di fusione) nel contatto e nello scambio con 'l'esterno' con altre culture (*interno*/*esterno*, *identità*/*apertura*).[8] Del resto, non è facile gestire pedagogicamente l'armonico equilibrio tra bisogno di identità/appartenenza e bisogno di apertura ad altre culture, tra educazione nazionale ed educazione alla mondialità. Ogni identità, infatti, che è concepita in maniera omogenea e totalizzante, sia essa individuale o comunitaria, è pericolosa o falsa. Può diventare uno strumento in mano ai movimenti ideologici o politici che pretendono di definire l'identità in maniera predeterminata, per opposizione ed esclusione nei confronti di altri gruppi ed individui.

È indispensabile allora *ripensare l'identità in maniera pluralista e dinamica*, dal momento che essa condiziona il modo con cui le persone e i gruppi si pensano, si definiscono nelle loro somiglianze/differenze con altri individui e gruppi, e si relazionano. L'identità, infatti, si trova all'incrocio di numerose reti di relazioni e influenze legate alle appartenenze familiari e sociali, all'ambiente, alla vita professionale, al tempo libero, ai consumi culturali.

Ogni identità è frutto di una storia, di una memoria individuale e collettiva e allo stesso tempo di una pluralità di relazioni e incontri con la diversità (di genere, età, status, classe, etnia, religione, cultura, carisma, formazione, mentalità, ecc.). In questo senso, dobbiamo pensare a un'identità non più statica e predeterminata, ma 'provvisoria' e in dive-

[8] Si veda il messaggio del Papa per la Giornata Mondiale della Pace di quest'anno, in cui si legge: «Nel passato le diversità tra le culture sono state spesso fonte di incomprensioni tra popoli e motivo di conflitti e guerre. Ma ancora oggi, purtroppo, in diverse parti del mondo, assistiamo, con crescente apprensione, al polemico affermarsi di alcune identità culturali con altre culture. […] Se tanto preoccupante è il radicalizzarsi delle identità culturali che si rendono impermeabili ad ogni benefico influsso esterno, non è però meno rischiosa la supina omologazione delle culture, o di alcuni loro rilevanti aspetti, a modelli culturali del mondo occidentale che, ormai disancorati dal retroterra cristiano, sono ispirati ad una concezione secolarizzata e praticamente atea della vita e a forme di radicale individualismo» (GIOVANNI PAOLO II, *Dialogo tra le culture per una civiltà dell'amore e della pace*, Supplemento a *L'Osservatore romano*, 15 dicembre 2000, n. 289).

nire, cioè un'identità in cambiamento.[9]

'Essere se stessi nel contesto': è questa la sfida. Come divenire se stessi, realizzando la propria identità originaria ed inedita, capace però di aprirsi a rapporti di confronto, di solidarietà con gli altri? Come conseguire il pluralismo in genere sulla base di un'unità sistematica e sistemica della specie umana (*universalità*) senza perdere di vista o sopprimere o rifiutare l'entità propria di ogni cultura, cioè l'identità culturale e personale di cui sono 'colorati' uomini e nazioni (*particolarità*)?

2.3. *Identità culturale e/o identità etnica: qualche chiarificazione*

Esiste un rapporto stretto tra *cultura* e *identità*, perché se da una parte non c'è persona senza cultura, dall'altra non c'è cultura senza persona. L'*identità personale* allora coincide in qualche modo con l'*identità culturale*. L'identità, mediante il processo di inculturazione e di socializzazione, prende cioè la forma che la cultura (intesa come patrimonio di idee, valori, norme, orientamenti, ecc.) assume nei soggetti, nei gruppi o nelle identità diverse che la compongono. Ne consegue che ogni persona nel suo agire opera secondo un'identità culturale che acquisisce, definisce, modifica e ridefinisce attraverso un processo che dura tutta quanta l'esistenza.[10]

Il problema dell'identità culturale sta assumendo dimensioni sempre

[9] «Nel momento in cui ovunque nel mondo, in Europa, nell'Asia, in Africa, nelle Americhe e nel continente australiano, i gruppi umani sembrano scoprire radici antiche e ad esse, per quanto vaghe ed arbitrarie siano rispetto alla realtà storica, attribuire interpretazioni per il presente e obiettivi per il futuro, l'analisi culturale scopre che l'identità non ha un valore di essenza, ma deve piuttosto e più correttamente essere considerata uno scenario ampio e mobile, non una realtà acquisita ma polo dialettico che entra in relazione con un processo di differenziazione costante. E l'identità culturale non è mai data, è sempre e soprattutto un processo, una meta da accertare e da acquistare, mai un valore statico e scontato. Né può essere concettualizzata come un valore che possa meccanicamente essere tramandato da una generazione all'altra: ammesso che possa essere considerata un valore […] va considerata nella sua dinamicità; e ogni generazione, ogni gruppo, deve continuamente riformularla nei suoi termini. Se l'identità, come è stata definita in secoli di pensiero e di storia occidentale, sembra obbedire – nel presupposto della sua unità – ad una esigenza di conservazione, essa contiene, oggi, nell'allargamento del panorama culturale che ha dilatato i suoi attributi – una fortissima esigenza di dinamicità – e di cambiamento» (CALIGARI GALLI, *Lo spazio dell'incontro* 104).

[10] Cf DI CRISTOFARO LONGO Gioia, *Identità e cultura. Per un'antropologia della reciprocità*, Roma, Editrice Studium 1993, 33-35.

più dilatate e non solo nelle società complesse, ma anche in quelle cosiddette 'semplici'. L'*identità culturale* oggi attraversa una crisi profonda per effetto, sia del processo di omologazione dei massmedia con il crescente distacco dalla tradizione (memoria storica scritta e orale), sia del processo di sradicamento dovuto all'emigrazione e alla mobilità territoriale per la ricerca di lavoro o di una patria o per fuga da situazioni politiche, economiche e di vivibilità impossibili (migrazioni dei popoli).[11] Ma si pensi anche ai problemi derivanti dall'apertura tecnologica a modelli urbani e a forme organizzative manageriali, sempre più nella logica del mercato e del consumismo di marca occidentale.

Per uscire dall'*impasse* della crisi è necessario promuovere dei processi formativi che aiutino a ridefinire e rielaborare, dall'interno del proprio sistema culturale, i tratti fondamentali dell'identità culturale, liberandola da ciò che può ostacolarne lo sviluppo. Tale processo di rielaborazione e ridefinizione dovrà realizzarsi all'interno del proprio contesto culturale e dei propri modelli culturali fino alla riappropriazione degli stessi e alla sua reinterpretazione. Solo così, si potrà sviluppare una capacità selettiva che consentirà di far fronte a tutti gli altri modelli che arrivano e s'impongono dal di fuori. Uno dei punti cruciali in questo processo è appunto l'innesto di questi modelli che arrivano dall'esterno con i modelli che sono propri, interni alla cultura e di cui non se ne può fare a meno senza la perdita dell'identità.[12]

Gli studiosi del problema hanno sottolineato in diversi modi che ogni sistema culturale contiene al proprio interno il nucleo del proprio sviluppo (lo *script*), non come un processo circolare e concentrico che gira su se stesso, ma come un processo sistemico aperto che entra in interazione con altri sistemi e con altre realtà, anche a costo di dispersione e di diffusione.

In questo processo di *inculturazione* ed *acculturazione* sono possibili diverse soluzioni, come ad esempio, le seguenti che si presentano più frequentemente:

[11] La storia recente è segnata da sempre più diffusi flussi migratori di intere popolazioni verso le grandi città o verso altre nazioni e non solo da spostamenti reali di gruppi umani da un continente all'altro o da una regione all'altra, quanto da migrazioni 'virtuali' di idee, mercati, immagini, valori a livello dell'intero pianeta.

[12] I punti nodali di un *sistema culturale* che costituiscono il nucleo simbolico centrale, e che poi diventano anche indicatori di analisi, sono: la famiglia e la struttura della parentela, l'ethos religioso, la solidarietà e la conflittualità, la concezione del tempo e del limite, l'etica del lavoro e del tempo libero, le leggi e le regole sociali, la cultura come insieme di valori, modelli comportamentali, stili di vita, mentalità, ecc.

a) *fissazione dell'identità o irrigidimento*: l'identità culturale si chiude in se stessa e nella propria tradizione, nei suoi sistemi di significato e di valori, per paura dell'influenza esterna di altri modelli culturali;

b) *identità negata e assimilazione acritica di modelli culturali esterni*: si abbandona completamente la propria identità culturale perdendo il nucleo simbolico essenziale della propria cultura, le propri 'radici' esaltando i miti, i comportamenti e i modelli dell'altra cultura ospitante o esterna;

c) *oscillazione tra modelli culturali talvolta conflittuali*: si oscilla continuamente tra identità culturale, patrimonio generazionale e sviluppo autopropulsivo, giungendo a forme ibride e contraddittorie di identificazioni e di modelli comportamentali poco chiari, ambivalenti e non autentici;

d) *sintesi e integrazione*: si riesce a fare sintesi tra identità culturale e apertura ad altre identità, ma anche all'innovazione tecnologica con un modello di integrazione di elementi vitali della propria tradizione innestati armonicamente nei processi di trasformazione identitaria e di sviluppo.[13]

Molto spesso però si cade in forme di *ibridismo* e *sincretismo* di cattiva lega, frutto di sovrapposizione o assimilazione di diversi modelli, il che induce soltanto confusione di identità, con tutte le ambivalenze e le conflittualità che ciò suppone.[14]

Guardando in particolare alle società e culture presenti nel contesto europeo, in questo momento storico di transizione d'epoca, forse si può trovare nei modelli sopra elencati una chiave di lettura di quanto si sta

[13] Si vedano in proposito gli studi, ormai considerati classici, di: SCIOLLA Loredana (a cura di), *Identità*, Torino, Rosenberg & Sellier 1983; LEVI-STRAUSS Claude G., *L'identità*, Palermo, Ed. Sellerio 1996. Si veda pure uno studio più recente che applica i medesimi parametri teorici ai giovani dell'Italia Meridionale: D'AGOSTINO Federico, *Giovani in transizione tra identità culturale e sviluppo. Ricerca sulla condizione giovanile in una provincia del Meridione*, Milano, Franco Angeli 1990.

[14] È interessante studiare come si collocano i giovani nel flusso di una società che cambia e che, nello stesso tempo, ha a che fare con la cultura e le culture portatrici di tradizioni e che hanno segnato l'identità delle generazioni precedenti. Può esser utile per l'interpretazione di questi fenomeni, il concetto di '*liminalità'* utilizzato dai sociologi per indicare il tempo intermedio nel passaggio dalla struttura di una società a un'altra, un periodo di cambiamenti che comporta la trasformazione di strutture simboliche e sociali precedenti e l'introduzione di nuovi valori e nuove strutture sociali e di significato. Si tratta di uno spazio di transizione caratterizzato da una relativa stabilità, che però può essere facilmente messo in 'crisi' da eventi cruciali o significativi (cf TURNER Victor W., *Il processo rituale*, Brescia, Morcelliana 1972, 11-46).

verificando a livello di costruzione o destrutturazione delle identità culturali, nelle singole persone e nelle comunità civili o religiose. E poiché si tratta di società 'complesse', si assiste a problemi d'identità che toccano non più soltanto il mondo giovanile, ma anche quello adulto, a problemi nuovi ed inediti, non solo economici, politici e sociali ma anche religiosi, e in particolare di formazione, ad una serie di asincronie o di sfasature nel ritmo di mutamento da cui sono investite. Così ad esempio, l'asincronia tra l'interiorizzazione più o meno accelerata di modelli culturali delle società consumistiche occidentali e il ritardo delle trasformazioni strutturali relative alla tradizione, al mondo simbolico-religioso e ai sistemi di significato propri della visione del mondo e della vita. Si verifica, in altri termini, un'alta frequenza di attriti e conflitti legati proprio alla dinamica di trasformazione che rompe gli equilibri sistemici di tali società nel passaggio da una società 'semplice' alla complessità.[15]

Una riflessione a parte va riservata al concetto di *identità etnica*, spesso associata all'idea di forme di esistenza 'primitiva' o 'pre-moderna', oppure intesa come un dato naturale che accomuna individui della stessa origine, lingua e religione, abitanti di uno stesso territorio e in possesso di certe tradizioni che li caratterizzano. Il più delle volte si fonda su una concezione errata di *etnia* o *etnicità* che facilmente porta a rivendicazioni, conflitti tra gruppi differenti e in contrapposizione.[16]

L'*identità etnica* è descritta come una componente dell'*identità sociale* che deriva dall'appartenere ad un gruppo etnico. Riprendendo il concetto di identità sociale di Tajfel (1982), *l'identità etnica può essere definita come quella parte dell'immagine di sé che nasce dalla consapevolezza di essere membro di un particolare gruppo etnico, unita al valore e al significato emotivo attribuito a tale appartenenza.* L'identità etnica o l'etnicità – come la definisce Fabietti – in quanto derivanti dal sentimento di appartenere a un gruppo etnico, sono «*definizioni del sé e/o dell'altro collettivi* che hanno quasi sempre le proprie radici in rap-

[15] Cf TENTORI Tullio, *Per un'antropologia delle società complesse*, in ID. (a cura di), *Antropologia delle società complesse*, Roma, Armando Editore 1990, 7-40; ALTAN Carlo Tullio, *Antropologia e complessità*, in TENTORI, *Antropologia delle società complesse* 41-46.

[16] FABIETTI Ugo, *L'identità etnica*, Roma, Carocci Ed. 1998, 13-24. L'autore nell'introduzione al presente libro chiarisce subito che non è facile comprendere correttamente che cosa sia l'etnia, l'identità etnica o il confine e la frontiera etnica, e che è necessario, da parte di chi intende studiare il problema, compiere una piccola rivoluzione copernicana (cf *ivi* 13).

porti di forza tra gruppi coagulanti attorno ad interessi specifici».[17]

L'esperienza di appartenenza ad un gruppo (etnico-territoriale) o ad una categoria sociale (giovane/adulto, uomo/donna, studente/lavoratore, ecc.) permette, nel senso che può facilitare oppure ostacolare, il processo di elaborazione della propria immagine di sé, fino a giungere alla definizione del sé e/o dell'altro collettivo.[18] Si pensi al riflesso positivo o negativo che può avere sulla stima di sé o sulla capacità di far fronte alle relazioni con la diversità. Infatti, l'identità etnica si acquisisce mediante un processo di confronto che attiva valutazioni e conduce a definire, sia la posizione del proprio gruppo all'interno del contesto sociale, sia il significato che assume l'appartenenza a tale gruppo all'interno del più generale concetto di sé.

Bisogna ricordare però che, se le persone non possono scegliere il proprio gruppo etnico nel quale sono nate, si può sempre cambiare il significato che attribuiscono alla loro appartenenza e il ruolo che essa gioca nella definizione della propria identità. Infatti, se a livello evolutivo l'identità si costruisce sulla base del processo d'identificazione, anche l'identità etnica si elabora a partire dall'*identificazione etnica* che è il risultato di un lento processo soggettivo a prescindere dalle appartenenze oggettive della persona. Si può verificare, infatti, che a livelli diversi ogni persona appartenente ad una minoranza etnica, potrebbe enfatizzare, nascondere, camuffare o addirittura rifiutare la propria etnicità, magari per assumere altre identità sociali e/o religiose.[19]

[17] *Ivi* 14.

[18] Cf POLLINI Gabriele, *Appartenenza e identità. Analisi sociologica dei modelli di appartenenza sociale*, Milano, Franco Angeli 1987. L'autore fa uno studio approfondito dell'interrelazione stretta che esiste tra il concetto di *identità* e quello di *appartenenza*. La nozione di *appartenenza* è descritta solitamente su tre livelli, quello territoriale, simbolico-culturale e psico-sociale. Per l'appartenenza a un gruppo sociale non è tanto significativa la comune residenza, né i legami di sangue, né tanto meno il riconoscersi collegati all'autorità di un capo o leader, ma la condivisione di un comune complesso simbolico, cioè all'identificazione e all'accettazione dei medesimi valori che vengono riconosciuti ed accettati come propri e per cui ci s'impegna a rispettarli. In tal caso, l'appartenenza è più di tipo 'culturale' che territoriale, politico o parentale. Due sono le dimensioni che descrivono il concetto di *appartenenza*: una '*soggettiva'* o autodefinizione di appartenenza, un'altra *intersoggettiva* o definizione altrui di appartenenza (cf *ivi* 98).

[19] Cf LIEBKIND K., *Ethnic identity. Challenging the boundaries of social psychology*, in BREAKWELL Glynis M. (a cura di), *Social Psychology of identity and Self-Concept*, London, Surrey University Press 1992, 147-186. Nello studio dell'identità etnica, esaminando il modo con cui il concetto è stato operazionalizzato, i diversi autori sottolineano che l'identificazione etnica, come processo soggettivo di autocategorizza-

2.4. *Identità e alterità: un intreccio indispensabile*

L'*identità* racchiude in sé concetti diversi, dinamicamente integrati, come continuità e sviluppo, stabilità e cambiamento, uguaglianza e diversità, identificazione e differenziazione, fedeltà alle tradizioni e apertura all'innovazione, maturazione personale e sociale. Nella sua configurazione essenziale, essa potrà dirsi delineata quando la persona è in grado di collocarsi di fronte ai propri cambiamenti, quando si è sufficientemente chiarita con se stessa, nei gruppi di appartenenza e, più in generale, all'interno del proprio ambiente sociale e culturale.

L'identità è una realtà non solo *personale*, ma *psicosociale*, perché ciascuno si sente se stesso lungo il tempo, pur percependosi cambiato per molti aspetti, e ciò sia se venga o no riconosciuto come tale dagli altri.[20] Ciascuno, infatti, trova la conferma o la disconferma della propria identità nell'incontro/confronto con gli altri, persone, gruppi, ambiente, cultura. Per svilupparsi armoniosamente nella propria identità ha bisogno di essere strutturato contemporaneamente dalle proprie appartenenze sociali, territoriali, etniche, linguistiche e culturali e deve essere capace di assumere anche le proprie 'identità collettive', restando libero nella scelta, ma integrandole nell'insieme e dando loro un senso.[21]

zione di sé basata sull'appartenenza a un gruppo etnico-territoriale, va distinta dagli aspetti più oggettivi che definiscono le appartenenze reali o ascritte dei soggetti (etnicità). Non sempre, infatti, c'è corrispondenza tra il gruppo etnico al quale i soggetti dichiarano di appartenere (auto-collocazione etnico-territoriale) e la loro reale origine-provenienza (etnicità) [Interessanti in proposito sono le ricerche di Phinney 1990, Liebkind 1992, Rotheram e Phinney 1992].

[20] Il processo di rielaborazione dell'immagine di sé che si avvia nell'età adolescenziale, mediante il confronto e la conoscenza sia del proprio gruppo sia di altri gruppi, si pone in continuità con la ricerca della propria identità e porterà al rafforzamento della consapevolezza della propria identità etnica e con essa ad atteggiamenti più chiari nei confronti della diversità. Numerosi studi di antropologia culturale, di sociologia e psicologia evidenziano che è l'estensione dei confini identitari al di fuori della propria città o regione o nazione, verso l'internazionalità e la mondialità che rende più facile il gioco delle multi-appartenenze e lascia sperare una maggiore apertura nei confronti delle diversità. Si vedano in proposito: BESOZZI Elena (a cura di), *Crescere tra appartenenze e diversità. Una ricerca tra i preadolescenti delle scuole medie milanesi*, Milano, Franco Angeli 1999; MOSCOVICI Serge (a cura di), *La relazione con l'altro*, Milano, Raffaello Cortina 1997; PHINNEY Jean S., *Ethnic identity in adolescents and adults: review of research*, in *Psychological Bulletin* 108 (1990) 3, 499-514.

[21] Cf DEL CORE Pina, *Identità e alterità. Fondamenti dinamici della reciprocità e*

Ogni identità ha sempre a che fare con l'alterità, e «la visibilità dell'alterità legata all'appartenenza etnica (colore della pelle, lingua, ...) e all'appartenenza religiosa (pratiche e riti propri delle diverse religioni di provenienza) – ad esempio – può influenzare il processo di identificazione collettiva. Spesso sono questi gli aspetti che risultano più carichi di pregiudizi e di stereotipi nell'immaginario sociale».[22]

Noi, infatti, ci definiamo 'umani' considerando e pensando agli altri: gli altri, cioè coloro che si trovano al di là della collina, sull'altra sponda del fiume, al di là di un confine (naturale, sociale o politico), su un altro continente, sono essenziali e indispensabili per la definizione del 'noi', non possiamo fare a meno degli altri per definire noi stessi.[23]

Da qui l'interesse sempre più rilevante per la differenza e l'alterità, per comprendere la relazione esistente tra identità e alterità, i meccanismi che caratterizzano la dialettica tra unità e pluralismo. La centralità dello studio dell'alterità in questi anni ha evitato di commettere l'errore, comune alla maggioranza delle scienze umane, di sottovalutare il valore della differenziazione, della diversità nell'esistenza dei singoli e delle comunità, nella storia e nelle società. Anche se tuttavia si constata come l'esasperazione della diversità ha portato ad accentuare etnocentrismi, orgogli nazionalistici, integralismi religiosi, antagonismi tra culture e civiltà, atteggiamenti razziali. Tutto ciò conduce a privilegiare nel rapporto con l'alterità quegli aspetti di lacerazione e di conflittualità piuttosto che di comunione e di dialogo.[24]

Alla radice dei molti problemi, c'è il sospetto o l'equivoco che l'integrazione debba procedere (o proceda) verso una progressiva spoliazione dell'identità dell'altro. Al contrario, perché la differenza sia valorizzata e mantenuta nella sua integrità è necessario che l'identità dell'altro (l'alterità) sia messa al centro dell'attenzione, della ricerca come dell'intervento formativo. Evidentemente ciò non è possibile senza un percorso personale di crescita, che necessariamente passa attraverso l'accettazione dell'alterità, quella che è in noi e quella che è fuori di noi.[25]

percorsi maturativi, in *Rivista di Scienze dell'Educazione* 38 (2000) 2, 201-234, 206.

[22] *Ivi* 207.

[23] Cf REMOTTI Francesco, *Noi come i selvaggi*, in TENTORI Tullio (a cura di), *Antropologia delle società complesse*, Roma, Armando 1990, 93-98, 93.

[24] Cf CALIGARI GALLI, *Lo spazio dell'incontro* 28-29.

[25] L'alterità è parte integrante dell'identità: l'io, infatti, si costruisce nella relazione con l'altro, in un processo di identificazione/affermazione interno e di differenziazione esterno. Per approfondire il tema dell'accesso all'alterità come via privilegiata di matu-

Una lettura psicodinamica delle comunità multietniche e delle rispettive dinamiche relazionali fa emergere la necessità di scoprire ed amare lo *straniero* (*l'alterità*) che è in noi e ciò comporta un viaggio che ci spinge verso la possibilità di 'perdersi': perdere lo status di '*stranierità'* (*alterità*) che ci abita come oscura paura di perdere il senso di sé, in un miscuglio e una fusione tali da confondere i propri confini di appartenenza, di identità, di definizione della propria comunità di appartenenza e della comunità dell'altro.[26]

L'intreccio *identità-alterità* diventa perciò l'asse tematico centrale e unificante i diversi percorsi formativi, ed è indispensabile per un'autentica formazione inculturata e un'educazione alla pace. Mettere al centro questo nesso è fondamentale per costruire itinerari di formazione in contesti sempre più multiculturali in un tempo segnato dalla globalizzazione con tutti i suoi risvolti.

2.5. *Approccio evolutivo alla questione dell'identità*

La ricerca dell'identità rimane, oggi come ieri, il punto centrale del processo di maturazione degli adolescenti e dei giovani. Raccogliendo in modo sintetico studi e approcci diversi si può dire che la formazione dell'identità è il compito evolutivo per eccellenza, non solo di questa stagione di vita, ma dell'intero ciclo vitale. Oggi questo processo di elaborazione è diventato molto più difficile di ieri a motivo del contesto culturale di complessità in cui l'identità si sviluppa e dalla maggiore indefinitezza di esiti cui può arrivare. Si tratta di un processo che rimane '*incompiuto'* per la maggior parte degli adolescenti e di giovani e che è ben lontano dal modello di stabilità e di solidità che tradizionalmente veniva proposto fino a qualche decennio fa.[27]

razione affettiva si veda: DEL CORE, *Identità e alterità* 206ss.

[26] Cf DI MARIA Franco - LAVANCO Gioacchino - NOVARA Cinzia (a cura di), *Barbaro e/o straniero. Una lettura psicodinamica delle comunità multietniche*, Milano, Franco Angeli 1999. Essere straniero – secondo l'opinione di questi autori – potrebbe significare perdere i codici di significazione che la madre, la terra madre, la lingua madre portano con sé, perciò integrarsi in un'altra comunità, in un'altra cultura consisterebbe nel fondare una nuova *matria*, uno spazio mentale e sociale dove dare significati a sé e alle proprie relazioni. Lo straniero, infatti, è colui che ci ricorda costantemente la perdita di una madre, di un significato, di un senso e lo spazio angosciante e innovativo del cambiamento.

[27] Cf COSPES (a cura di), *L'età incompiuta. Ricerca sulla formazione dell'identità negli adolescenti italiani*, (coordinamento di TONOLO Giorgio - DE PIERI Severino),

Nelle attuali riformulazioni del concetto di *identità*, come abbiamo visto precedentemente, è insita una forte esigenza di dinamicità e cambiamento, sicché l'unico approccio che sembra valido, in tal senso, è quello evolutivo. A partire da Erikson, infatti, non si può pensare all'identità se non come un'entità dinamica costituita dalla consapevolezza in divenire della propria individualità. Per tutta la vita noi maturiamo tale consapevolezza in risposta alla domanda *chi sono io?* che, ovviamente, si diversifica a seconda dell'età e delle situazioni che si vivono lungo la propria storia. Ogni persona, cioè, struttura e ristruttura la propria identità in modo progressivo e continuo ed integra in ciascun momento le sue esperienze passate, raccordandole con le possibilità nuove e i limiti che l'ambiente o la società le pone davanti.

Questo divenire si realizza mediante *processi evolutivi* e *compiti di sviluppo* che sono propri di ogni stagione della vita anche a secondo della condizione o della scelta unificante di vita che la persona ha fatto.

Gli studi sui *processi evolutivi* più comuni, a partire dall'adolescenza, hanno portato ad evidenziare alcuni nuclei centrali, quali: la *definizione di sé*, l'*autonomia* (comportamentale, progettuale, affettiva), la *percezione di sé come persona sessuata* (identità psicosessuale), la *progettualità* (valori/scopi della vita, ricerca di senso, progetto di vita).

Dentro queste grandi traiettorie di crescita si possono individuare specifici *compiti di sviluppo* che sono propri di ogni stagione della vita in connessione al personale progetto di vita (vita matrimoniale, sacerdotale o religiosa, impegno politico o scientifico, ecc.). È interessante, in tal senso, il tentativo fatto nel nostro Progetto Formativo di tradurre le esigenze della formazione permanente nelle diverse stagioni della vita in compiti evolutivi ed aspetti caratterizzanti.[28]

Sovente però, nello studio sull'identità etnica e culturale, si è trascurato l'impatto e le conseguenze che l'incontro con culture diverse dalla propria, possono avere sui processi di rielaborazione dell'identità personale e culturale.[29] È difficile, infatti, distinguere le componenti dell'appartenenza territoriale/geografica da quelle più propriamente etnico-culturali e culturali in senso più ampio. Inoltre, non si tiene conto

Leumann (Torino), Elle Di Ci 1995.

[28] Cf ISTITUTO FIGLIE DI MARIA AUSILIATRICE, *Nei solchi dell'Alleanza*, Leumann (Torino), Elle Di Ci 2000 [*PF*].

[29] Si veda in proposito uno studio di PORTERA Agostino, *Rischi e chances dell'acquisizione dell'identità in contesto multiculturale. Considerazioni pedagogiche*, in *Orientamenti Pedagogici* 42(1995)2, 269-292.

dell'aspetto evolutivo dei percorsi identitari per cui, ad esempio, non si pensa che adolescenti e giovani di un determinato contesto, specie se appartenenti ad una cultura di minoranze immigrate in altri paesi, possano incontrare delle difficoltà di elaborazione della propria identità culturale, non solo perché di una cultura diversa da quella o quelle ospitanti, ma perché la loro identità è ancora in fase evolutiva di costruzione, con tutte le incertezze che questo processo comporta. Ci sono, cioè, dei *compiti evolutivi* che caratterizzano l'età adolescenziale e giovanile indipendentemente (oppure anche in collegamento) dall'appartenenza culturale, che vanno presi in considerazione.

Esaminando i risultati di ricerche finora compiute in questo campo, sia a livello italiano sia europeo o americano, non si è ancora in grado di verificare le modalità con cui i preadolescenti e gli adolescenti elaborano le componenti etnico-culturali integrandole nell'immagine di sé. Questi aspetti restano per ora ancora inesplorati.

La dimensione etnica (che è una variante dell'identità personale e sociale) della propria identità si sviluppa attraverso un processo di elaborazione e di consapevolezza che s'intreccia con altri processi evolutivi legati al concetto di sé e alla capacità di apertura all'altro. Di fronte alle formande, che in genere sono ancora adolescenti, è essenziale allora domandarsi: qual è il livello di consapevolezza e quali sono le modalità d'integrazione dell'appartenenza etnico-territoriale alla propria cultura, ma soprattutto qual è l'orientamento nei confronti dei rapporti con persone appartenenti ad altre etnie, nei confronti dell'altro etnicamente diverso da sé.

I risultati di alcune ricerche italiane e americane hanno messo in rilievo che l'apertura nei confronti di chi è etnicamente diverso da sé tende ad aumentare significativamente con il crescere dell'età e il contatto con persone culturalmente, etnicamente e/o territorialmente diverse. L'incontro con l'altro diverso da sé costituisce nell'adolescenza una delle condizioni essenziali per quel processo di confronto, senza il quale anche la costruzione dell'identità etnica non approda ad esiti di tipo identificatorio, bensì a forme di chiusura dell'identità.[30]

Adottando una prospettiva evolutiva alcuni autori, come Phinney e collaboratori (1989, 1990, 1992) sulla scia di Erikson (1968) e Marcia (1993), hanno proposto un *modello di sviluppo* a tre stadi. Partendo da un'identità etnica non ancora 'ricercata (*Unexamined Ethnic Identity*), i soggetti appartenenti a minoranze etniche giungerebbero allo stadio di

[30] Cf BESOZZI, *Crescere tra appartenenze e diversità* 151.

acquisizione della propria identità etnica (*Achieved Ethnic Identity*) passando attraverso un periodo di esplorazione e di ricerca (*Ethnic Identity Search*). Il primo stadio è caratterizzato da mancanza d'interesse nei confronti della propria etnicità (*diffusione d'identità*) o da identificazione con i valori e gli atteggiamenti degli adulti (*chiusura dell'identità*). Nel secondo stadio, gli adolescenti esplorerebbero che cosa significa essere membro di un gruppo etnico attraverso attività di vario genere, mediante quella che Phinney chiama 'immersione' nella propria cultura, determinata da eventi esterni che in qualche modo forzano la consapevolezza della propria etnicità. Come risultato di questo processo la persona acquisisce un'identità etnica che consiste in una profonda comprensione e apprezzamento della propria etnicità. Diversi studi hanno rilevato che il processo di formazione dell'identità è più complesso per le minoranze etniche che si trovano di fronte a possibilità alternative di scelta dei modelli di identificazioni: quella orientata verso il proprio gruppo etnico e quella che assume a riferimento la cultura del gruppo ospitante.

2.6. *Quali i processi di rielaborazione?*

Qualunque sia il modello di sviluppo adottato, è importante guardare ai *processi* implicati nella rielaborazione dell'identità, in particolare della componente etnico-territoriale della propria identità.

Un primo processo, universalmente riconosciuto come fondamentale è *l'identificazione*, vale a dire, quel sentimento di affermazione, di appartenenza e di valorizzazione del gruppo etnico-territoriale al quale i soggetti appartengono. Gli indicatori di questa componente sono: l'orgoglio nei confronti di tale gruppo, l'importanza attribuita a tale appartenenza e la loro condivisione (vicinanza) delle sue tradizioni culturali.

Un altro processo che interviene solitamente è *l'esplorazione*, cioè, quell'attività di ricerca e valutazione delle alternative identitarie possibili, mediante una 'immersione' nella propria cultura o mediante attività di vario genere che portano alla comprensione e all'apprezzamento della propria etnicità. Ciò include sia un'esplorazione-conoscenza delle caratteristiche del proprio gruppo di appartenenza sia un'esplorazione-conoscenza delle caratteristiche di gruppi etnici di non appartenenza.

C'è poi un importante processo denominato *l'impegno*, che prende in considerazione l'importanza che l'appartenenza etnico-territoriale ri-

veste per l'elaborazione dell'immagine di sé.[31]

Accanto a questi processi non si può trascurare il *confronto sociale e culturale* con gli altri gruppi. Una componente essenziale, che funziona da indicatore d'analisi, è data dagli atteggiamenti di favore o sfavore nei confronti dei rapporti con persone appartenenti ad altri gruppi etnico-territoriali. Interessante, in tal senso, è il fenomeno delle *multi-appartenenze* (tra cui il *bi-culturalismo*) che, come risulta da alcune ricerche, sembra predisporre le persone ad una maggiore apertura alla diversità, una disposizione ad allargare i confini della propria identità, includendosi via via, come in un gioco di scatole cinesi, all'interno della propria città, della propria nazione, del continente, del mondo. In questo caso, soprattutto se si tratta di adolescenti, è nell'universalismo che si delineano i contorni di un'identità 'democratica', 'sovranazionale', il che facilita l'apertura nei confronti della diversità, di qualsiasi diversità, anche quella etnica.[32]

Un'altra serie di processi riguarda invece le *modalità d'integrazione* che la persona mette in atto nel momento in cui s'inserisce nel contesto di altre culture o si immerge sempre più nella cultura del proprio tempo:

• *l'assimilazione*, mediante il quale si tende a privilegiare la cultura ospitante a quella di origine e ciò può facilitare *l'acculturazione* e *l'integrazione* (frequente è il *bi-culturalismo*). Secondo tale assunto però l'individuo tenderebbe ad adeguarsi alle aspettative dell'ambiente culturale in cui deve inserirsi. L'aspettativa, talvolta esagerata e 'pregiudiziale', che condiziona di più è quella che tutti gli 'stranieri', o comunque quelli che provengono da una diversa cultura, dimentichino la propria appartenenza e la propria cultura, imparino a parlare la lingua del posto e diventino così come gli altri. Il rischio è quello di perdere ogni colore e specificità pur di 'sopravvivere' nell'impatto con gli altri. Si possono verificare problemi di disadattamento o d'identità spesso all'origine di situazioni difficili e problematiche, le quali a loro volta con-

[31] I *processi di formazione dell'identità* vanno visti soprattutto in connessione con le *dinamiche relazionali* che s'instaurano con la propria cultura e con l'ambiente (famiglia, coetanei, adulti significativi, gruppi, istituzioni, massmedia). Nel cammino di adattamento di sé all'ambiente e dell'ambiente a se stessi, si possono individuare quattro *processi psico-sociali*: *differenziazione*, *identificazione*, *integrazione*, *individuazione*. I primi due riguardano una polarità di maturazione di tipo individuale (*differenziazione e individuazione)*, gli altri due si sviluppano a livello più specificamente sociale (*identificazione e integrazione*).

[32] Cf MANCINI Tiziana, *Costruzione dell'identità e multiappartenenza: uno sguardo d'insieme*, in BESOZZI, *Crescere tra appartenenze e diversità* 175-207, 191.193.

fermano nell'idea che la soluzione migliore consista nella loro assimilazione più rapida possibile. L'assimilazione è un processo che precede ogni altro e in un certo senso è necessario, anche se transitorio; infatti, è un modo per prendere contatto, quando si entra in un gruppo o in una comunità, che consente di conoscere i valori e gli stili di vita prima di accettarli e farli propri.

• *l'integrazione*: se si pensa la società come qualcosa di culturalmente omogeneo, come il risultato dell'adattamento degli individui 'diversi' e del cambiamento del loro modo di vivere e di pensare tanto quanto basta per sentirsi a loro agio con lo stile di vita dell'ambiente culturale in cui si inseriscono, nasce la sollecitazione a non pretendere l'abbandono totale della propria cultura o della propria identità etnica, ma a tollerare le differenza tra le culture.

• *la separazione* è un altro processo dinamico, che si colloca all'opposto dei primi due, nel senso che, al contrario, si privilegia l'appartenenza alla cultura d'origine e dunque ci si pone in una posizione di '*marginalità'*. Il rischio più frequente per questo tipo di processo è dato dal fatto che la persona o il gruppo si chiudono in una sorta di isolamento che non solo impoverisce, sul piano culturale, affettivo e relazionale, ma può portare anche a conflittualità (*noi* contro *gli altri*) sicuramente distruttive.

Occorre tuttavia domandarsi: Quale integrazione? Quale interazione? Per evitare il rischio di confondere la necessità di integrazione con pseudo-forme di assimilazione per finire poi con il negarla mediante la separazione, è indispensabile individuare delle modalità di integrazione che salvaguardano il rispetto della diversità e nello stesso tempo garantiscano il dialogo e la comunione. Gli studi e le ricerche condotte finora hanno messo in evidenza, oltre al *carattere interattivo e dinamico dell'identità,* anche *il ruolo dell'altro* nella rappresentazione dell'identità culturale. C'è indubbiamente una specificità collettiva costituita da tratti distintivi e significativi, che però, pur conservando la propria originalità, inevitabilmente si modificano e si trasformano nell'interazione. Nel contatto con altre culture avviene, cioè, una riorganizzazione dei tratti distintivi identificatori che non è così scontata. Non sempre infatti si riesce a farsi carico delle diversità: si potrebbe di fatto rifiutarle o accettarle acriticamente omologandosi.

È necessario, pertanto, fare attenzione, perché non scattino meccanismi d'identificazione proiettiva o di valutazione selettiva, a creare delle condizioni di tempo e spazio perché le persone apprendano un complesso di regole, codici e simboli in virtù dei quali potersi orientare nel

'nuovo spazio' e nel 'nuovo tempo', e potersi costruire dei contenitori sufficientemente protettivi e difensivi della propria identità. A volte c'è il bisogno di scoprire e, allo stesso tempo, di non lasciarsi interamente conoscere (sia nei giovani sia negli adulti). Mi riferisco, in particolare, all'impatto che le nuove generazioni possono avere con l'Istituto nel momento dell'ingresso o nelle prime fasi della formazione iniziale e dell'inserimento in una nuova 'cultura', cioè, in un nuovo modo di pensare, di relazionarsi e di agire, in un nuovo stile di vita.

Nell'esperienza graduale di elaborazione e di riappropriazione dell'identità tre sono i referenti maggiormente implicati e che vanno ad ogni modo salvaguardati: lo spazio *geografico*, lo spazio *corporeo* e quello *linguistico*, come del resto avviene per il bambino in cui le modificazioni nello spazio si muovono appunto in questi tre ambiti:

• lo *spazio geografico* dove si iscrive lo spazio ambientale, soprattutto quello familiare, con le sue simbolizzazioni e immaginazioni;

• lo *spazio del corpo* che corrisponde all'esperienza del sé corporeo. Ogni cultura possiede una sua modalità di concepire lo spazio corporeo, le frontiere dell'intimità, le condizioni della conversazione, i modi di ricevere, di mangiare, di curare l'igiene del proprio corpo: questa è una dimensione molto profonda difficile da modificare e da elaborare;

• lo *spazio linguistico* che, oltre alla lingua, comprende anche i sistemi di comunicazione non-verbali, i mondi vitali e di significato.

Ogni itinerario formativo dovrà prendere in considerazione la necessità di salvaguardare questi tre spazi per favorire un corretto processo di individuazione e di rielaborazione dell'identità personale e culturale delle singole persone. I diversi mutamenti nell'identità personale che si realizzano in concomitanza con l'assunzione dell'identità vocazionale carismatica hanno come presupposto di base le modificazioni tipiche di questi tre spazi. Se essi non vengono rispettati possono nascere dei disturbi dell'identità non sempre facilmente riconoscibili come tali. Si pensi, ad esempio, a sentimenti di frustrazione, di inadeguatezza o di inferiorità derivanti dalla non comprensione delle esigenze linguistiche o geografiche, spesso legate a pregiudizi e stereotipi razziali o nazionalistici. Così, la mancanza di attenzione allo spazio corporeo può essere all'origine di problemi che toccano prevalentemente la sfera emozionale, affettiva e sessuale, oltre che di disturbi della sfera alimentare, come l'anoressia o la bulimia.

3. Rapporto tra identità e vocazione

3.1. *Quale vocazione?*

La riflessione teologica, a partire dal Concilio Vaticano II, ha evidenziato il carattere dialogico-relazionale e dinamico della vocazione, non soltanto dell'uomo con Dio, ma anche dell'uomo con se stesso, con gli altri, con la Chiesa, la società e la cultura.

Parlare di 'vocazione' significa soprattutto fare un essenziale riferimento a Dio, anche se essa contempla la risposta della persona. Ogni vocazione, infatti, è sempre una storia di ineffabile dialogo tra Dio e l'uomo, tra l'amore di Dio che chiama e la libertà dell'uomo che risponde.[33] La chiamata di Dio è collegata ad una risposta personale e storica: è chiamata e risposta, anzi «la risposta personale è parte integrante della consacrazione religiosa».[34] In tal senso, implica la costruzione della persona, perché la risposta a Dio che chiama si mescola con quel lungo *iter* di crescita e di formazione che ci fa diventare uomini e donne maturi.

La vocazione, perciò, va intesa come uno sviluppo dinamico e come un progetto che va gradualmente scoprendosi ed elaborandosi in armonia con la propria identità. In questa prospettiva si comprende la stretta correlazione tra risposta vocazionale e sano funzionamento della personalità, tra identità vocazionale e identità personale. L'appello di Dio è rivolto ad una creatura che viene presa nella totalità delle sue risorse attuali e potenziali e in tutti i suoi dinamismi.

Non si può impostare nessun itinerario formativo se non si parte dalla realtà della persona che, con una sua peculiare *identità* e progetto *personale*, s'identifica con l'identità e il progetto dell'Istituto definito dal *carisma*.

3.2. *Identità e progetto vocazionale*

Il processo di crescita vocazionale s'innesta sul *cammino di maturazione e integrazione della persona*. Il divenire vocazionale procede di pari passo con la formazione dell'identità personale e s'intreccia con

[33] Cf GIOVANNI PAOLO II, *Pastores dabo vobis.* Esortazione di Giovanni Paolo II sulla formazione dei sacerdoti, 25 marzo 1992, 36 [= *PdV*].

[34] CONGREGAZIONE PER GLI ISTITUTI DI VITA CONSACRATA E LE SOCIETÀ DI VITA APOSTOLICA, *Potissimum Institutioni. Direttive sulla Formazione negli Istituti religiosi* 1990, 9 [= *PI*].

tutte le vicissitudini, le difficoltà e le crisi che tale crescita comporta.

Il progetto vocazionale si sviluppa in connessione con la definizione di sé e il progetto di sé e dipende, specie nell'adolescenza, dalle identificazioni con persone, comunità, ambienti e proposte di vita che fungono da modelli di riferimento per giungere a fare una scelta coerente con il proprio progetto di vita.

Identità e progetto vocazionale, dunque, sono due coordinate strettamente collegate e interdipendenti l'una dall'altra. In questa ottica, si comprende come mai tanti progetti vocazionali non maturano, forse muoiono prima di nascere, ed anche il perché di tanto scetticismo nei confronti della stessa possibilità d'identificazione vocazionale da parte dei giovani. Così si spiega il fenomeno della cosiddetta *consacrazione debole*, cioè, dell'incapacità di una duratura fedeltà d'impegno religioso. Non è raro difatti incontrare persone in cui il progetto vocazionale si costruisce su di un 'vuoto d'identità' e ciò è problematico per la perseveranza religiosa.[35]

La vocazione del resto è una realtà dinamica e storica, che s'inserisce nel processo evolutivo e maturativo della personalità, si sviluppa e si consolida nel tempo e in un contesto umano e relazionale. L'appello gratuito e misterioso di Dio avviene normalmente attraverso delle *mediazioni*, sia individuali che comunitarie e sociali, sicché la vocazione rimane soggetta ai diversi condizionamenti personali o socioculturali ed evolve in relazione alle sfide o agli appelli dell'ambiente di vita, della storia o della cultura in cui vive. La via per il raggiungimento di una pienezza d'identità vocazionale resta sempre quella di assumere in forma matura le possibili difficoltà o condizionamenti di una società che cambia, senza paura di affrontare il cambiamento, nella fiducia che l'identità si consolida anziché perdersi se si rimane in un atteggiamento di apertura e di ricerca costanti.

3.3. *La dinamica dell'identità personale nel processo di crescita vocazionale*

Ogni vocazione, in quanto processo dinamico di crescita umana, si realizza nel contesto della vita e della maturazione di ogni persona. Gli

[35] Cf DEL CORE Pina, *Dimensioni e articolazioni dell'identità nel suo processo di maturazione*, in DEL CORE Pina - CAVAGLIÀ Piera (a cura di), *Un progetto di vita per l'educazione della donna. Contributi sull'identità educativa delle Figlie di Maria Ausiliatrice*, Roma, LAS 1994, 39-53.

stadi della crescita umana (le stagioni della vita) coincidono con la crescita vocazionale, spesso ne connotano il tono oppure ne ritardano il ritmo evolutivo. Si suppone perciò che le *mete evolutive* essenziali per divenire 'adulti' siano raggiunte e *i compiti di sviluppo* propri di ogni età della vita siano attuati.

La formazione, allora, consiste in questo processo di crescita e maturazione che si compie mentre la persona risponde all'appello di Dio: un processo di unificazione personale e di costruzione di una '*identità'* (cf *PI* 6; *VC* 65) che si realizza attraverso alcuni *passaggi fondamentali*.

3.3.1. *Ri-definire la propria identità personale (Chi sono io?)*

Nel cammino di costruzione della propria identità vocazionale carismatica è necessario innanzitutto un processo di consolidamento della propria identità personale. La/il giovane che entrano nell'Istituto portano con sé un bagaglio di esperienze e di motivazioni che sostanzialmente si riferiscono ad una identità personale e culturale già delineata.

Nell'impatto con nuove identità si tratta, quindi, di *ri-definire* la propria identità: si suppone che la persona abbia già una certa *definizione di se stessa,* che cioè abbia risposto alla domanda fondamentale *'Chi sono io?'* ed abbia raggiunto una certa stabilità (non si mette in discussione ogni volta e non cambia identità in ogni ambiente, relazione o situazione in cui si viene a trovare). Ciò comporta un processo di crescita che si svolge contemporaneamente a tre livelli, connessi con i *tre elementi* essenziali ed interdipendenti che costituiscono l'identità personale:

- consapevolezza del proprio *Io*, come 'centro' unificante delle diversificate esperienze di vita
- relazioni mature e libere nei confronti degli *Altri,* dell'*Ambiente,* della realtà e del mondo
- scelte personali di vita in riferimento ai *Valori* e a *Dio*.

3.3.2. *Verificare e consolidare l'identità vocazionale*

L'identità personale giunge a maturazione quando la persona diventa capace di relazioni mature e giunge a fare una scelta di vita stabile e una scelta di valori significativi; così la scoperta della propria vocazione e la progressiva certezza della chiamata completano la formazione dell'identità. La personalità, difatti, si plasma sulla base della direzione

che si dà alla propria vita. Rispondere alle domande: *Che senso ha la mia vita? In quale direzione devo orientare la mia esistenza? Per chi e per che cosa impegnare le mie energie?* conduce la persona a scoprire la propria vocazione (*Cosa vuole Dio da me?)* e quindi ad acquisire una 'nuova identità': *l'identità vocazionale*.

Nel tempo della formazione iniziale l'identità vocazionale si consolida progressivamente fino a che la persona giunge all'interiore certezza di essere chiamata da Dio, alla consapevolezza che è proprio questa la scelta che dà senso alla sua vita.

3.3.3. *Assumere gradualmente nella propria personalità i tratti dell'identità carismatica*

L'appello di Dio raggiunge la persona nella sua concretezza storica, nelle sue disposizioni e attitudini umane. Se è vero che la persona si unifica interiormente divenendo sempre più se stessa (*identità personale*) secondo ciò che è chiamata ad essere (*identità vocazionale*), è altrettanto vero che tutto ciò non si realizza in astratto, ma all'interno di un percorso di conoscenza e di assimilazione di una *vocazione* specifica e 'dentro' un peculiare *carisma* (*identità carismatica*).

L'*identità carismatica* allora diventa un traguardo evolutivo di crescita che però ha bisogno di un percorso mirato, di tappe e di mete intermedie articolate in una logica di progressività. È importante in primo luogo chiedersi cosa è l'identità carismatica per poi individuarne i percorsi di formazione. Essa può essere descritta come un'identità che si costruisce sulla base dei valori e degli ideali espressi dal carisma dell'Istituto. Non esiste come realtà a sé stante, separata cioè dalla persona che la vive. Il carisma, come dono dello Spirito, ha una sua consistenza obbiettiva, ma si fa visibile e concreto quando s'incarna nelle persone, nelle strutture, nelle opere e in progetti concreti. L'identità carismatica è tale solo se si riferisce al carisma e si struttura intorno ai valori vocazionali del carisma. Ciascuna perciò deve integrare nella sua identità personale i valori, le scelte e le indicazioni carismatiche implicite nella vocazione alla quale si sente chiamata. Questo cammino non è facile, né automatico: implica la fatica di un'assunzione graduale realizzata a livello personale nell'esperienza quotidiana, esige una ristrutturazione di atteggiamenti e di comportamenti che non sempre è priva di conflittualità e di dolore. Tutto il processo formativo, del resto, si muove in questa direzione, anche quando al centro c'è l'auto-formazione basata

sull'imparare a riflettere con e su se stessi, a progettare il proprio cammino imparando a lasciarsi accompagnare senza dipendere dalla guida.

3.3.4. *Progressive ristrutturazioni dell'identità nel corso della vita*

Crescere nell'identità deve essere una preoccupazione costante, che sollecita una formazione continua e permanente. Sovente si osservano degli arresti dell'identità, sia nella seconda che nella terza età, allorquando ci si trova a dover assumere una nuova prospettiva dell'esistenza, specie in relazione ai vari cambiamenti (culturali e non). Questo implica l'abbandono delle precedenti 'identità', se non addirittura una rottura, per integrare le nuove strutture e relazioni derivanti dalla mutata situazione. Ciò provoca una vera e propria *crisi*, perché la persona deve passare attraverso la dolorosa esperienza di ristrutturazione, con tutto il disagio e l'ansia che essa comporta. Diversamente, se non si riesce a giocare la propria realtà personale 'nuova' con se stessi, con i giovani e poi con tutti gli altri, si corre il rischio di irrigidirsi e di impoverirsi sul piano personale, fino a giungere a forme di disadattamento, di depressione e/o alienazione.

Il mettersi a confronto con «l'arcipelago delle nostre tante identità distribuite nel corso del tempo»[36] diventa un percorso obbligatorio, in quanto sollecita processi di consapevolezza di sé e di riconciliazione che sfociano poi nell'unificazione di sé. Se non ci si misura con le varie 'identità' richieste dalle diverse età della vita, il cammino di crescita nell'identità viene impedito, ma anche la vocazione rimane, in qualche modo, accartocciata e frenata. Ne sono segni evidenti: l'infantilismo, l'iperattività e la conseguente depressione da stress, il protagonismo individualistico, ecc., da cui deriva una serie di difficoltà sul piano personale e soprattutto comunitario. In questa prospettiva molte crisi vocazionali nella seconda o terza età vanno interpretate come arresti di crescita dell'identità.

3.4. *Percorsi di crescita personale e di riappropriazione*

La formazione dell'identità vocazionale si attua mediante dei *per-*

[36] DEMETRIO Duccio, *Raccontarsi. L'autobiografica come cura di sé*, Milano, Raffaello Cortina 1996, 34.

corsi formativi che si snodano fondamentalmente lungo *tre aree* che sono strettamente collegate tra loro: l'area dell'*identità personale e culturale*, della *crescita nella fede*, l'area della *missione* e della *spiritualità propria del carisma*.

Soffermandosi, in particolare, all'*area dell'identità personale e culturale* si possono evidenziare alcuni *percorsi di riappropriazione* specifici.

3.4.1. *Progressiva presa di coscienza della propria identità culturale e personale*

La riappropriazione dell'identità avviene innanzitutto mediante la progressiva presa di coscienza della propria identità personale e culturale. E ciò non soltanto a livello cognitivo, ma soprattutto a livello emotivo-affettivo (i vissuti, le esperienze, le risonanze, la memoria...), relazionale e sociale.

Chi sviluppa questa consapevolezza – non soltanto a livello di coscienza riflessa, ma a livello di vissuto emotivo-affettivo – assume una forza di proiezione e di apertura verso gli altri e verso le culture che rende possibile un'interazione serena e libera. La persona è facilitata a vivere nel rispetto delle diversità di cultura, di età e di formazione ed è sollecitata a scoprirne i valori o a ricercarne la radice comune, senza sentirsi per questo diminuita o inferiorizzata.

Un'attenzione particolare va data alla *simbolizzazione delle esperienze*, cioè al grado di elaborazione cognitiva e di consapevolezza vissuta e riflessa di se stessi e delle proprie esperienze, dei fatti e degli eventi, dei simboli e dei codici della propria cultura. Tale processo esige la maturazione di un pensiero logico formale che rende la persona capace di andare al di là dell'immediato, del concreto e del visibile, per cogliere in profondità il nucleo di senso nascosto in ogni esperienza e collegarlo mediante un filo conduttore all'insieme della vita e della storia. Presuppone, dunque, un percorso di conoscenza obiettiva della propria storia e cultura, anche mediante lo studio e l'approfondimento intellettuale.

3.4.2. *Accettazione della propria storia*

Un secondo percorso obbligatorio è dato dall'accettazione della pro-

pria storia, cioè dei fatti vissuti, delle persone incontrate, delle relazioni, delle esperienze, dei problemi risolti, ma soprattutto dei significati e riflessioni fatte su di essi. Infatti, «l'identità corrisponde all'accettazione di tutto quanto ci è accaduto: di tutto quello che abbiamo incluso o escluso, di ciò che siamo diventati o non siamo diventati affatto, di quel poco che abbiamo affrontato tentando di trovare una traiettoria esistenziale sufficientemente concatenata a ragioni pratiche o ideali, oppure, a quel molto che non siamo riusciti affatto a coordinare, trattenere per sempre, razionalizzare a nostro piacimento».[37]

3.4.3. *Imparare a parlare e a scrivere di sé (autobiografia)*

L'esperienza di sé e della propria individualità si costruisce e si consolida già nell'adolescenza dalla riflessività che però ha bisogno di uscire dal rischio della chiusura emotiva su di sé (introspezione 'selvaggia') attraverso il racconto di sé, nella cornice di una storia. L'identità, infatti, può trovare consistenza dalla storia che essa racconta, fa rivivere e modifica a seconda delle diverse esperienze. Ricoeur parla di *identità narrativa* che si estende nel corso del tempo e che può essere colta concettualmente solo attraverso la storia di vita.[38]

Il racconto autobiografico, allora, può diventare uno spazio di crescita, in cui l'unità del racconto conduce all'unità dell'identità pur nella molteplicità delle esperienze che compongono la nostra vita. Imparare a parlare e a scrivere di sé è come intraprendere un 'viaggio formativo', in cui si torna a vivere più profondamente quelle esperienze, anche se non del tutto positive, che hanno costituito la trama della nostra vita. È un riconfermare e, nello stesso tempo, un rielaborare vissuti, fatti ed eventi alla luce di un nuovo senso della vita. Tale cammino nell'età adulta può diventare un vero cammino di autoformazione e di cura di sé.

In questi percorsi di riappropriazione è importante prestare attenzione ad alcune *istanze* che si possono formulare così:

• come rimanere se stessi ed identici a se stessi (un *nucleo interiore* che permane nel tempo) nonostante i molteplici cambiamenti esterni ed interni, personali ed ambientali;

• come essere se stessi con le caratterizzazioni e le qualità proprie

[37] *Ivi* 73.

[38] Cf HAKER Hille, *Racconto e identità morale nell'opera di Paul Ricoeur*, in *Concilium* 36 (2000) 2, 84-96.

che ci distinguono dagli altri (*proprium*), ma anche mediante l'integrazione di quei caratteri comuni ad altre cose o persone e in un insieme integrato di componenti ed elementi diversi (*unità*);

• come divenire sempre più se stessi assumendo i tratti e i valori dell'identità vocazionale-carismatica (*identificazione* con *Cristo* e con il carisma, ma anche con i ruoli e i compiti relativi alla missione dell'Istituto e all'organizzazione comunitaria) per la realizzazione della chiamata di Dio e del suo progetto di salvezza.

3.5. *Alcuni nodi problematici per la formazione dell'identità vocazionale*

Chi ha fatto l'esperienza di accompagnare i giovani nel cammino di crescita vocazionale si trova di fronte ad alcuni *nodi problematici* per la costruzione dell'identità, che non possono essere trascurati, anche perché sono strettamente collegati ai processi di maturazione cristiana (essere adulti nella fede) e vocazionale (appello-risposta alla chiamata di Dio).

Mi riferisco solo ad alcuni che mi sembrano particolarmente significativi in rapporto alla condizione giovanile del nostro contesto europeo: il *tempo* e la *progettualità*, la *corporeità* e la *sessualità*, le *relazioni interpersonali*, *l'auto-stima* (inferiorità-superiorità), il *mondo emozionale*, la *simbolizzazione delle esperienze* (personali, culturali e religiose), il *rapporto con le cose* e con *l'autorità*.

Circa il *tempo* e la *progettualità* occorre dire che la crisi della dimensione storica del tempo (*tempo noetico*), come incapacità di cogliersi nel flusso della temporalità in quanto passato anche remoto e futuro anche lontano (storia e progetto) influisce negativamente sulla formazione dell'identità. Va considerato il rischio di un'identità che si è costruita e definita sul presente e unicamente attraverso la trama delle relazioni interpersonali, nel *feedback* con esse e non dentro l'asse spaziale e temporale.[39]

[39] Si veda in proposito l'Indagine COSPES 1995 e TONOLO Giorgio, *Adolescenza e identità*, Bologna, Il Mulino 1999. Ho potuto frequentemente osservare la mancanza di una sana *progettualità*, forse bloccata per carenza di iniziativa nella persona e di formazione alla responsabilità nelle mediazioni formative o da una falsa concezione dell'obbedienza che tende a contrapporre, anziché orientare le progettualità personali, specie quelle legate alla professionalità o alle competenze acquisite. Persone che non hanno avuto la fortuna di vivere una traiettoria 'normale', cioè regolare di impegno e pre-

A tempi sempre più rapidi di progettazione e azione, caratteristica delle moderne tecnologie di comunicazione, corrispondono tempi sempre più lenti di maturazione e di crescita, sicché fa problema l'interiorizzazione e l'assimilazione, ma soprattutto l'integrazione delle esperienze dentro la propria storia personale.

C'è più 'spazio' che 'tempo', vale a dire, c'è un allargamento della dimensione spaziale in senso geografico e simbolico a scapito della temporalità che ha radici nel passato e si proietta nel futuro. La crisi del pensare la propria vita con un progetto unitario e unificante i diversi progetti parziali in cui si esprime la vita e le scelte va affrontata accompagnando le persone a ritrovare un'integrazione coordinata e sistemica dei frammenti di progetto (i microprogetti) in un 'metaprogetto' in cui essi si compongono e articolano, ma soprattutto a ricostruire la memoria ritrovando le radici anche culturali della propria esistenza. Tutto ciò incide sui processi decisionali, sempre più lenti e incerti, sulla progettualità futura e sulla motivazione che sostiene nell'impegno per qualcosa che abbia senso e scopo.

Non si possono trascurare le problematiche legate alla *corporeità e sessualità* e in genere alla *maturazione affettiva e relazionale*, specie se associate a cammini incompiuti d'identità e di maturità globale della personalità. L'affettività e la sessualità di fatto si presentano come due processi psicologici di sviluppo, due realtà complesse entrambe collegate all'identità e alla storia psicologica di ogni persona. Esse interferiscono, se non sono sufficientemente integrate nell'insieme della personalità, con altre dimensioni, quali la corporeità, la relazionalità, le motivazioni e i valori, la forza e l'espansione dell'io, ecc. Sono profondamente connesse con il mondo emozionale e in generale con l'equilibrio psicologico e psicofisico.

Non sempre i processi di crescita verso l'integrazione affettivo-sessuale, che s'intrecciano con il lungo iter di maturazione che l'uomo e la donna compiono per diventare se stessi, sono lineari. E questo in riferimento a qualsiasi scelta di vita che la persona fa. Nella vita religiosa tali percorsi maturativi esigono una particolare attenzione, dal momento che il progetto di vita della verginità consacrata orienta la sessualità non verso 'mete genitali', ma verso un'oblatività che trascende la realtà

parazione culturale o professionale rischiano, se non sono sufficientemente motivate dal punto di vista religioso, di sviluppare profondi sensi di inferiorità e frustrazione che compromettono la vita relazionale, oltre che quella spirituale e lo stesso svolgimento della missione apostolica.

corporeo-genitale. Non stupiscono allora le difficoltà di integrazione e i relativi contraccolpi di disagio e disadattamento che si possono verificare o come semplici 'incidenti di percorso' oppure come disturbi legati a problematiche di maturazione globale della personalità (come per esempio, l'incapacità di auto-dominio o la mancanza di autonomia decisionale) radicate nella storia psicologica individuale.

Un altro nodo problematico è dato dal *narcisismo* che, se non viene recuperato nelle sue valenze positive, può trasformarsi in disturbo della personalità e di conseguenza rendere difficile il far fronte alle esigenze relazionali e spirituali della vita religiosa, nella sua dimensione di rapporto con Dio e di impegno a servizio del Regno.

Molto importante, per gli evidenti risvolti sul piano personale, comunitario e della missione, è l'acquisizione di una sana *autostima*. Dall'esperienza educativa e clinica si sa che il trascinarsi in una sensazione d'incapacità e d'inadeguatezza conduce ad un impoverimento sul piano affettivo e delle relazioni, a comportamenti di ritiro o di isolamento oppure mediante rivendicazioni, competitività esasperata, predominio sugli altri, attitudini persecutorie tipiche di chi possiede un'immagine ipertrofica di sé che nasconde uno scarso senso del proprio valore personale.

Un altro punto nodale è il *rapporto con le cose* e *con l'autorità* che è alla radice di eventuali difficoltà nell'assumere i consigli evangelici della povertà e dell'obbedienza. Circa il rapporto con le cose bisogna dire che nelle nostre società consumistiche esso risulta piuttosto alterato. La dinamica del possesso o del potere, la funzionalità e strumentalità nell'uso delle cose rendono difficile la dimensione contemplativa e la gratuità nel modo di accostarsi ad esse e in genere alla realtà. La logica del 'tutto e subito' inoltre impedisce la dimensione ascetica del contatto con il reale, cioè la capacità di fare a meno e di tollerare la frustrazione e il disagio della mancanza per apprendere a saper fare a meno fino a giungere alla beatitudine della povertà.

Il *rapporto con l'autorità*, emblematico di qualsiasi relazione con colui/colei che si prende cura di noi, che ci aiuta a crescere (*auctoritas* deriva dal verbo latino *augeo* = far crescere) o con il potere-dominio, oggi va ripensata a motivo dei nuovi paradigmi culturali che hanno modificato il modo di vedere e di rapportarsi con l'autorità. Si pensi ad esempio, al modo tipico dei giovani d'oggi di stabilire relazioni con i genitori e con gli adulti in genere: la *negoziazione*. Il contesto educativo e storico-culturale poi diversifica di molto i percorsi personali: apertura, disponibilità a lasciarsi guidare, dipendenza e/o delega oppure rifiuto,

opposizione, contestazione e conflittualità sono modalità diverse che dipendono dall'esperienza relazionale ed ambientale di ciascuno. L'autonomia, infatti, che è esigita come condizione di base per un cammino di libertà nel vivere l'obbedienza evangelica, è un indicatore del positivo o negativo rapporto con l'autorità, specie quella genitoriale.

4. Conclusione

Di fronte alla complessità e alla vastità del tema molti sono i problemi e le prospettive aperte. Occorre mettersi in ricerca mediante un serio discernimento alla luce dello Spirito. Ma vorrei indicare almeno due piste di cammino che mi sembra debbano essere privilegiate contemporaneamente.

• Un *cammino individuale*, mediante l'attivazione di un costante e consapevole *processo di auto-formazione*, in un itinerario di progressiva conoscenza e accettazione di sé, della propria storia personale, di integrazione delle diverse dimensioni del proprio essere (affettività, sessualità, razionalità, aggressività, religiosità, ...), delle molteplici, frammentate esperienze vissute e soprattutto delle esigenze, problematiche e bisogni propri di ogni stagione della vita che si attraversa, di riappropriazione della propria identità culturale;

• Un *cammino comunitario*, in cui formazione della persona e della comunità si realizzano contemporaneamente in un'interazione reciproca, nella condivisione del lavoro, del servizio e della ricchezza spirituale personale. La Comunità, luogo di formazione alla diversità e reciprocità, è necessaria per crescere nell'identità personale, culturale e vocazionale, ma deve impegnarsi in alcuni passi:

– cambio di mentalità, accoglienza e apertura alla diversità,

– conoscenza degli elementi essenziali dei giovani e delle cultura dei/delle formandi/e,

– conversione continua a Dio presente in ogni persona e in ogni cultura,

– educare ed educarci alla reciprocità,

– creare un clima intensamente evangelico a partire dall'esperienza della paternità di Dio per giungere alla fraternità e al perdono reciproco.

INDICAZIONI BIBLIOGRAFICHE

ALTAN Carlo Tullio, *Antropologia e complessità*, in TENTORI Tullio, *Antropologia delle società complesse*, Roma, Armando Editore 1990, 41-46.

BESOZZI Elena (a cura di), *Crescere tra appartenenze e diversità. Una ricerca tra i preadolescenti delle scuole medie milanesi*, Milano, Franco Angeli 1999.

–, *Società globale, identità e differenze*, in BESOZZI Elena (a cura di), *Crescere tra appartenenze e diversità. Una ricerca tra i preadolescenti delle scuole medie milanesi*, Milano, Franco Angeli 1999, 7-45.

CALIGARI GALLI Matilde, *Lo spazio dell'incontro. Percorsi nella complessità*, Roma, Meltemi Editore 1996.

COSPES (a cura di), *L'età incompiuta. Ricerca sulla formazione dell'identità negli adolescenti italiani* (coordinamento di TONOLO Giorgio - DE PIERI Severino), Leumann (Torino), Elle Di Ci 1995.

D'AGOSTINO Federico, *Giovani in transizione tra identità culturale e sviluppo. Ricerca sulla condizione giovanile in una provincia del Meridione*, Milano, Franco Angeli 1990.

DEL CORE Pina, *Identità e alterità. Fondamenti dinamici della reciprocità e percorsi maturativi*, in *Rivista di Scienze dell'Educazione* 38 (2000) 2, 201-234.

DEMETRIO Duccio, *Raccontarsi. L'autobiografia come cura di sé*, Milano, Raffaello Cortina 1996.

DI AGRESTI Carmela (a cura di), *Le nuove frontiere dell'Europa tra identità nazionali e localismi*, Roma, Edizioni Studium 1996.

DI CRISTOFARO LONGO Gioia, *Identità e cultura. Per un'antropologia della reciprocità*, Roma, Edizioni Studium 1993.

DI MARIA Franco - LAVANCO Gioacchino - NOVARA Cinzia (a cura di), *Barbaro e/o straniero. Una lettura psicodinamica delle comunità multietniche*, Milano, Franco Angeli 1999.

ERIKSON Erik H., *Gioventù e crisi d'identità*, Roma, Armando 1974.

FABIETTI Ugo, *L'identità etnica*, Roma, Carocci Ed. 1998.

FEATHERSTONE Mike, *La cultura dislocata. Globalizzazione, postmodernismo, identità*, Formello (Roma), Seam 1998.

HAKER Hille, *Racconto e identità morale nell'opera di Paul Ricoeur*, in *Concilium* 36 (2000), 2, 84-96.

ISTITUTO FIGLIE DI MARIA AUSILIATRICE, *Nei solchi dell'Alleanza*, Leumann (Torino), Elle Di Ci 2000.

LEVI-STRAUSS Claude G., *L'identità*, Palermo, Ed. Sellerio 1996.

LIEBKIND K., *Ethnic identity. Challenging the boundaries of social psychology*, in BREAKWELL Glynis M. (a cura di), *Social Psychology of identity and Self-Concept*, London, Surrey University Press 1992, 147-186.

MANTOVANI Giuseppe, *Comunicazione e identità. Dalle situazioni quotidiane agli ambienti virtuali*, Bologna, Il Mulino 1995.

MOSCOVICI Serge (a cura di), *La relazione con l'altro*, Milano, Raffaello Cortina 1997.
MUSSCHENGA Albert W., *Identità personale e società individualizzata*, in *Concilium* 36 (2000) 2, 32-43.
PEROTTI Antonio, *La via obbligata dell'interculturalità*, Città di Castello (Perugia), Editrice Missionaria Italiana 1994.
PHINNEY Jean S., *Ethnic identity in adolescents and adults: review of research*, in *Psychological Bulletin*, 108 (1990) 3, 499-514.
PINKUS Lucio, *Psicodinamica della vita consacrata*, Leumann (Torino), Elle Di Ci 2000.
POLLINI Gabriele, *Appartenenza e identità. Analisi sociologica dei modelli di appartenenza sociale*, Milano, Franco Angeli 1987.
PORTERA Agostino, *Rischi e chances dell'acquisizione dell'identità in contesto multiculturale. Considerazioni pedagogiche*, in *Orientamenti Pedagogici* 42 (1995) 2, 269-292.
–, *Tesori sommersi. Emigrazione, identità, bisogni educativi interculturali*, Milano, Franco Angeli 1997.
REMOTTI Francesco, *Contro l'identità*, Bari, Editori Laterza 1996.
–, *Noi come i selvaggi*, in TENTORI Tullio (a cura di), *Antropologia delle società complesse*, Roma, Armando Editore 1990, 93-98.
SCIOLLA Loredana (a cura di), *Identità*, Torino, Rosenberg & Sellier 1983.
TACCONI Giuseppe, *Alla ricerca di nuove identità. Formazione e organizzazione nelle comunità religiose di vita apostolica attiva nel tempo della crisi*, Leumann (Torino), Elle Di Ci 2001.
TENTORI Tullio (a cura di), *Antropologia delle società complesse*, Roma, Armando Editore 1990.
TURNER Victor W., *Il processo rituale*, Brescia, Morcelliana 1972.
WILFRED Felix, *Identità soppresse, alienate e perdute*, in *Concilium* 36 (2000) 2, 44-55.

CAMMINO DI CRESCITA NELLA FEDE
Quali itinerari formativi

Riccardo TONELLI *

"È più facile morire per una religione, che viverla assolutamente".
(Jorge Luis Borges)

1. Una prospettiva per collocarsi nel pluralismo

Nella Chiesa e nelle nostre Congregazioni si fanno oggi cose eccellenti nell'ambito della pastorale giovanile, pastorale vocazionale e formazione; lo stile, le scelte, le prospettive sono però assai diverse. E ci vuole davvero poco per constatare che questo pluralismo di modelli non è solo formale, come capita quando usiamo dei sinonimi per dire la stessa cosa. Alla radice di questo pluralismo ci sono scelte teologiche e antropologiche assai differenti: una visione differente del mistero di Dio e di quello dell'uomo.

Le mie riflessioni non sono certamente fuori da questo conflitto di posizioni. Più esse scendono verso il concreto, più risentono della sensibilità e del limite di chi le propone. Per permettere un confronto serio e motivato, devo dichiarare in anticipo i miei orientamenti di fondo.

La prospettiva in cui collocherò tutte le riflessioni che seguono, è ispirata da un testo scritturistico: la pagina del libro degli *Atti degli Apostoli* in cui si narra l'elezione del successore di Giuda (cf *At* 1, 15-26). Non voglio essere frainteso: la citazione non chiude il discorso, ma lo apre su un suggerimento autorevole, che funziona appunto solo da prospettiva.

* Riccardo TONELLI (*sdb*), è docente ordinario di Pastorale Giovanile presso l'Università Pontificia Salesiana e coordinatore del Dipartimento di Pastorale Giovanile e Catechetica delle Facoltà di Teologia e di Scienze dell'Educazione nel medesimo Ateneo. Direttore della Rivista *Note di Pastorale Giovanile*, ha avviato in questi anni un interessante percorso di ricerca e di sperimentazione sugli itinerari di educazione alla e della fede dei giovani.

Ricordo rapidamente il contenuto del testo citato.

Pietro ha bisogno di indicare alla comunità apostolica un successore per Giuda, il traditore. Forse i pretendenti sono molti, troppi per un posto solo. Deve scegliere. Per organizzare la scelta, propone prima di tutto una specie di criteriologia di base:

• La scelta di una persona che abbia conosciuto intensamente Gesù. Noi possiamo tradurre: una persona affascinata dal Signore Gesù, capace di porlo al centro della sua esistenza. Si tratta, in altre parole, di scegliere la nuova responsabilità in Gesù e per Gesù, evidentemente per la causa di Gesù, in fedeltà a quanto i Vangeli dicono di Gesù e della sua esistenza. Non sono ammesse persone che abbiano secondi fini, anche i più nobili dal punto di vista religioso.

• La scelta di una persona capace di diventare "testimone della resurrezione". Essere testimoni della resurrezione significa dichiarare con i fatti che il Crocifisso è il Risorto: colui che era stato distrutto, fino a togliergli persino il volto di uomo nel nome della legge, ha vinto la morte ed è vincitore per tutti. Il testimone della resurrezione è una persona di speranza, che inonda di speranza e di ottimismo, per la potenza di Dio, ogni fatto della vita quotidiana.

I due criteri operano già una prima selezione. Solo dopo, Pietro fa intervenire lo Spirito, usando le strategie che la sua cultura gli mette tra le mani: getta la sorte e trova il successore di Giuda.

Questa è dunque la convinzione che metto al centro della mia riflessione, per giudicare e orientare l'attuale pluralismo di modelli formativi: cercare e formare persone che mettano tanto Gesù come riferimento della propria vita da diventare sempre segni di speranza.

2. Un cammino di crescita nella fede: quale?

Il criterio suggerito da Pietro non risolve nessun problema. Ci offre però una prospettiva globale, di grande respiro, su cui collocarci per affrontare e risolvere noi i nostri problemi.

Il primo di questi problemi è quello relativo all'orizzonte globale della riflessione: quale cammino di crescita nella fede? O, facendo eco alle parole di Pietro, come possiamo verificare se veramente Gesù è il Signore della vita e il fondamento della speranza?

Ho l'impressione che qui ci sia uno dei punti più critici di tutto il processo formativo. Non possiamo metterci a pensare sul metodo e sul-

l'organizzazione di strategie adeguate, senza prima aver condiviso la meta del cammino.

La vita religiosa rappresenta un'espressione originale e radicale della vita cristiana. La vita cristiana è un modo molto preciso di vivere l'esistenza quotidiana. In un caso e nell'altro, non si tratta di aggiungere qualcosa ad un dato esistente, ma di ripensare ciò che è comune a tutti gli uomini (la vita quotidiana) in una prospettiva originale (la vita cristiana e la vita religiosa).

Se la vita consacrata è diversa dalla vita cristiana, va specificato dove e come; se la vita cristiana assicura, in qualche modo, una figura di vita umana concreta, va precisata la continuità o la rottura con la maturità umana. In tutti i casi vanno decisi i criteri che permettono di verificare la correttezza delle affermazioni e la loro reale operatività.

Il titolo della relazione introduce il richiamo alla fede come motivazione di fondo nella relazione tra vita quotidiana, vita cristiana e vita consacrata. L'indicazione è importante. Ma non risolve ancora la questione. La sposta solo. È logico chiedersi dove stia il contributo originale della fede nell'esistenza di una persona, in modo tale da fare della persona che vive di fede uno che vive in questo mondo come se fosse di un altro mondo.

2.1. *Imitare o inventare o…?*

Quale vita cristiana? La tradizione pastorale in cui sono cresciute le persone non più tanto giovani aveva una risposta, facile, pronta e sicura: i "santi" sono i cristiani esemplari. Per vivere una vita cristiana impegnata basta mettersi coraggiosamente alla loro scuola. La loro funzione è tanto esemplare che c'è poco da inventare e molto da copiare da questi nostri fratelli eroici, vissuti prima di noi.

La stessa cosa vale per la vita consacrata. Anche noi religiosi abbiamo bisogno di modelli con cui confrontarci e da cui derivare i suggerimenti necessari.

La tradizione formativa aveva risolto la questione. I modelli li abbiamo e sono quasi pronti all'imitazione. Sono i santi religiosi e le religiose sante: i fondatori, i primi discepoli, coloro che li hanno interpretati meglio. Un piccolo problema restava di solito irrisolto… ma non produceva gravi incertezze. Esiste un modello standard di vita consacrata cui tutti sono invitati a adeguarsi o ogni istituzione ha la sua specificità carismatica? Di solito le differenze erano accettate, ma solo per giusti-

ficare qualche adattamento funzionale su quella figura di vita consacrata (e sulle pratiche relative…) che in fondo restava quella consolidata, di estrazione monacale.

Tutto questo è vero, ma fino ad un certo punto. Siamo, infatti, consapevoli dello stretto rapporto esistente tra le esigenze normative dell'esperienza cristiana e i modelli culturali in cui esse si sono progressivamente espresse. C'è il rischio che chi cerca di imitare troppo i santi di un tempo, si trovi tagliato fuori dal nostro tempo, costretto a vivere solo nella nostalgia di un tempo che non c'è più.

Il contrario però ha anche lui i suoi limiti gravi. La qualità della vita cristiana deve fare i conti con la qualità della vita quotidiana: esprimiamo i tratti dell'esperienza cristiana dentro determinati modelli culturali; essi ci permettono di dire il mistero in parole umane e verificabili, e lo fanno sussistere concretamente e storicamente, come proposta con cui verificarsi. Oggi, per esempio, la "qualità della vita" sta a cuore a molti, anche per ragioni di sopravvivenza personale e collettiva. Persino l'invito ad acquistare cose e prodotti di consumo è motivato sulla promessa di una migliore qualità di vita. Come si può qualificare "cristiana" una qualità di vita quotidiana? È sufficiente un poco di buon senso e il consenso comune sui comportamenti e sugli stili generali di vita o, al contrario, il buon cristiano prende il coraggio a due mani e butta tante cose che la gente cerca e desidera?

Non basta quindi fare riferimento ai santi, i modelli esemplari di vita cristiana. Ma neppure è sufficiente abbandonarli, come gente di altri tempi, per mettersi alla rincorsa di stili di vita congruenti con le logiche dell'oggi.

2.2. *La fede nel Crocifisso risorto per la qualità della vita cristiana*

Una cosa almeno dobbiamo raccogliere, con stupore e ammirazione, dai fratelli che sono vissuti prima di noi: il coraggio che essi hanno avuto nel proclamare senza incertezze che solo Dio è il Signore.

Siamo stati salvati nella croce del Risorto, perché la nostra vita è fiorita piena e abbondante, proprio quando sembrava che tutto fosse spalancato verso il fallimento. Siamo vivi per dono di Dio, nella morte di Gesù.

Possiamo cercare parole diverse per confessare questa fede, ma essa resta, prima di tutto, come espressione della verità in cui siamo costituiti.

Non siamo cristiani, e tanto meno religiosi, solo perché ci impegniamo a fare cose buone e sagge per la vita di tutti, buttandoci in impegni sociali e in un lavoro politico serio e responsabile. Non siamo cristiani perché ci comportiamo bene dal punto di vista etico e osserviamo i comandamenti e tutti gli altri precetti. Non lo siamo neppure perché raccontiamo la storia di Gesù per la vita degli uomini. Siamo cristiani davvero «solo se ci decidiamo ad adorare Dio nella sua assolutezza; solo se cerchiamo di amarlo con un ardire in apparenza del tutto sproporzionato alle nostre forze; se ammutoliti, capitoliamo di fronte alla sua incomprensibilità e accettiamo tale capitolazione della conoscenza e della vita come l'evento della massima libertà e della salvezza eterna» (K. Rahner).

Riconosciamo Dio radicalmente diverso da tutte le altre realtà che fanno la nostra terra. Non è uno dei tanti nostri interlocutori. E neppure è quell'ultima risorsa che serve a pareggiare i bilanci in situazione di crisi. Solo lui è la realtà vera. Di fronte a lui diventa irreale tutto quello che consideriamo come realtà salda e consistente.

Egli è il grande «sogno di futuro», mistero incomprensibile e sempre presente, che tutto sorregge e orienta, proprio mentre tutto relativizza.

Ci dà la parola. E ci sprofonda nel silenzio, dove le parole non bastano più.

Veniamo da una radice che non abbiamo seminato; pellegriniamo lungo una strada che sfocia nell'incomprensibile libertà di Dio; siamo protesi tra cielo e terra e non abbiamo né il diritto né la possibilità di rinunciare a nessuno dei due dati. Non sappiamo neppure, in modo assolutamente certo, come la nostra libertà stia concretamente orientandosi nel gioco della nostra esistenza.

L'esistenza del cristiano è perciò un salto nell'abisso sconfinato di Dio, in Gesù, l'unico nome in cui essere nella vita per la solidarietà con la sua morte e resurrezione, e nel grembo materno della comunità ecclesiale, il sostegno, il sacramento, la guida della nostra confessione di fede e di vita. La sua speranza risulta praticabile e sensata solo mediante quel fondamento che non possiamo comprendere né manipolare.

Per questo, il cristiano vive il suo smarrimento quotidiano come un passo obbligato per avvicinarsi al santo mistero di Dio.

2.3. *L'originalità della vita religiosa*

Il riferimento alla croce del Risorto è decisivo per delineare in concreto l'obiettivo globale del cammino di formazione. Ci aiuta a cogliere la continuità e la rottura rispetto ai modelli culturali e a ricomprendere il senso di quella radicalità che costituisce, senza dubbio, una dimensione irrinunciabile della vita religiosa.

Il riconoscimento della croce di Gesù spinge il religioso a vivere immerso nel mistero, distaccato da tante cose che invece affascinano i suoi amici, capace di concentrarsi sulle cose che contano, pieno di nostalgia per il futuro che attende con ansia e che anticipa con trepidazione.

Nello stesso tempo però vive con i piedi ben piantati sulla terra. Della sua terra ha una grande passione. Per essa si impegna, cercando la compagnia di tutte le persone che amano la vita e la vogliono abbondante e felice per tutti. Sa che la pienezza di felicità è riservata a quando sarà finalmente tornato a casa. Ma intanto non può rinunciare alla gioia della vita e a cercarne il senso.

Sa di non poter cantare i canti del Signore finché percorre le vie di questo mondo, eppure condivide con entusiasmo giovanile i canti festosi che inondano le strade della nostra storia.

Un'immagine aiuta a dire questa strana originalità del religioso: egli, come del resto dovrebbe essere ogni cristiano, "siede a mensa con tutti – da solitario".

Per spiegare il senso dell'affermazione, invito a pensare ad alcune persone speciali, che ciascuno di noi ha la fortuna di conoscere e frequentare. Sanno ridere e scherzare con tutti. Sono gente di compagnia gradita e ricercata. Ogni tanto però si estraniano, pur restando in mezzo alla folla: sembra che il loro pensiero stia correndo alla rincorsa di alcune questioni impegnative, che esigono quel livello di concentrazione che il brusio della folla non riesce ad assicurare. Non sono dei solitari, desiderosi di silenzio quasi come condizione normale di esistenza. Sono dei 'solitari nella compagnia' convinta e felice con tutti.

Il cristiano e, in modo speciale, il religioso sono fatti così.

La sua fede e la condizione della speranza lo sollecitano ad una immersione intensa nella vita di tutti. Non pretende un tavolo riservato, quando si siede a mensa, perché la compagnia con gli altri commensali è gradita e ricercata. Possiede però sensibilità, intuizioni, passioni, riconosce esigenze e avverte urgenze che lo costringono ad una parola originale, scomoda, inquietante.

Quando tutti scivolano verso la disperazione, sa offrire una parola di speranza che permette di risalire la corrente. Quando serpeggia la convinzione di avere finalmente risolto tutti i problemi o, almeno, di possedere la chiave del futuro, riporta con i piedi per terra e ridimensiona i sogni troppo sicuri.

Di fronte agli idoli che riempiono l'esistenza quotidiana, grida, con i fatti e con le parole, che solo Gesù è il Signore ed è l'unico nome in cui avere vita e speranza.

Sa parlare di morte e di vita. Propone il confronto con la morte per amare veramente la vita. Rilancia la vittoria della vita per restituire a tutti la gioia di essere signori persino della morte.

2.4. *La fede come fondamento*

La radice di questo stile la scopriamo in un atteggiamento fondamentale della vita, quello che la tradizione ecclesiale ha indicato nell'espressione "fede".

Il cap. 11 della Lettera agli Ebrei ci aiuta a comprendere cosa sia fede e come mai, vivendo di fede, il cristiano e il religioso vive in questo mondo come se fosse di un altro mondo. "La fede è un modo di possedere già le cose che si sperano, di conoscere già le cose che non si vedono" (*Eb*. 11, 1).

Nei fatti della nostra vita ci sono delle cose che si vedono e ce ne sono molte altre che invece restano nascoste. Di solito, è facile distinguere tra ciò che si vede e ciò che non si vede. Vedo l'amico che è fisicamente presente vicino a me. Posso sentire la sua voce, gioire o rammaricarmi della sua presenza. Questa non è l'unica presenza possibile. Altre persone sono vicine anche se, in questo momento, non lo sono fisicamente. Non le possiamo vedere, se non con gli occhi dell'amore e della fantasia. In questi casi è chiaro ciò che si vede e ciò che non si vede.

Il gioco tra ciò che si vede e ciò che non si vede, suggerito dalla definizione di fede della Lettera agli Ebrei, non va inteso come la differenza tra un amico che sta fisicamente vicino, ed un altro, egualmente simpatico, che non è in questo momento vicino fisicamente.

In un avvenimento e in una persona, possiamo vedere ciò che, in qualche modo, può essere toccato con mano. Riconosciamo però che non finisce tutto lì. In una persona amata c'è un mistero, grande e profondo, che tutta l'avvolge. Questa realtà invisibile e misteriosa è tanto

decisiva da avvertire la persona stessa in un modo specialissimo. Quello che non si vede diventa la categoria attraverso cui impostiamo il nostro giudizio e il nostro rapporto con quello che si vede.

In questo caso, non valgono le leggi del presente e dell'assente. Il rapporto tra ciò che si vede e ciò che non si vede riguarda una persona "presente" o un fatto di cui sono protagonista. Quello che resta misterioso a prima vista decide fortemente la mia reazione nei confronti di quello che vedo.

La definizione di fede che ho riportato dalla Lettera agli Ebrei parte da questa situazione e aggiunge: la fede è quell'atteggiamento che permette di vedere anche quello che non si vede, fino al punto di valutare ed esprimere quello che si vede dalla parte di quello che non si vede.

Un piccolo particolare non dovrebbe sfuggirci. La definizione di fede riportata contiene una ripetizione. Apparentemente le due frasi dicono, con parole diverse, la stessa cosa. Il modo di parlare è tipico del linguaggio e del mondo orientale. C'è però una sottolineatura originale: le cose che non si vedono sono "sperate"… e, in altre parole, attese, desiderate, ricercate. La voglia di verità porta a scavare in quello che si vede per arrivare a mettere le mani, con gioia, sul mistero che si portano dentro.

2.5. *Consigli evangelici e fedeltà verso il futuro*

Posso finalmente arrivare ad una prima conclusione, per riprendere e rilanciare le note precedenti, di respiro teologico, verso l'oggetto del mio contributo: i modelli formativi.

Un buon progetto formativo ha bisogno di un orizzonte di valori da tradurre in obiettivo. Lo ricorderò tra un momento, almeno dal punto di vista formale.

Quale orizzonte per una pastorale giovanile vocazionale e per un processo di formazione alla vita consacrata, inserito in essa?

Ho cercato di mostrare che non basta più attingere dal passato e dalle tradizioni. Si tratta invece di ritrovare dalla esuberante ricchezza del vissuto ecclesiale di santità quei frammenti che, espressi dentro la nostra attuale cultura, possano dire in modo concreto la radicalità della croce per la vita di tutti, la nostalgia per la casa del Padre nella compagnia sincera con tutti, quella speranza che nasce solo dal vivere la vita quotidiana "come se vedessimo l'invisibile".

Ogni cristiano dà una sua forma a questa difficile invenzione. I reli-

giosi lo fanno anche nello spirito originale del loro carisma di fondazione.

Una modalità espressiva più precisa è la pratica dei "consigli evangelici". Su essi si misura il progetto di formazione: nei primi passi come dono che la vita consacrata fa alla pastorale giovanile per una qualità piena di vita; in seguito come progressiva abilitazione allo stato di vita scelto. Se le cose dette hanno un senso, proprio nella comprensione ed espressione di questi "consigli evangelici" pesa una fedeltà che è più invenzione di futuro che ripetizione minuziosa del passato.

Il progetto formativo lo riconosce e ne cerca una coerenza continua nelle parole, nelle raccomandazioni, nei gesti e nelle pratiche. Ho l'impressione che, a questo proposito, il lavoro di revisione critica davvero non manchi, anche perché i beni formativi si accumulano con l'uso, a differenza di altri prodotti che l'uso deteriora e consuma.

3. Un modello di piano formativo: pensare per "progetti"

Delineato l'orizzonte complessivo, possiamo finalmente metterci a lavorare per costruire un itinerario formativo verso questa meta.

Il titolo della relazione ha utilizzato la categoria di "*itinerario*". Per comprenderla, mi sembra importante concentrare prima di tutto l'attenzione su quella che funziona da riferimento e da supporto: il progetto.

L'itinerario, come cercherò di mostrare in seguito, è un modo originale di fare progetti.

3.1. *I termini: progetto e simili*

Progetto è quella particolare selezione e organizzazione delle risorse disponibili e delle operazioni praticabili, che serve a creare le condizioni favorevoli per far raggiungere gli obiettivi nelle diverse situazioni di partenza.

La definizione suggerita richiede un'attenzione precisa, per cogliere, in modo serio e motivato, i diversi elementi in gioco. Dal loro insieme nasce la comprensione di progetto cui faccio riferimento.

3.1.1. *Un riferimento speciale all'obiettivo*

La prima cosa che appare evidente dalla definizione di *progetto* è il suo riferimento all'obiettivo. La definizione ricorda che le risorse sono, infatti, selezionate e organizzate con l'unica preoccupazione di creare le condizioni favorevoli al raggiungimento dell'obiettivo. Ciò che è meno evidente e non sempre pacifico è il modo con cui le risorse selezionate entrano in rapporto con l'obiettivo.

La definizione proposta prende decisamente posizione: le risorse hanno la funzione di facilitare il raggiungimento dell'obiettivo nelle concrete situazioni in cui si opera. Servono, in concreto, a "facilitare" (a rendere facile e possibile) il raggiungimento dell'obiettivo. Non servono a farlo raggiungere, con le buone o con le cattive… ma solo per creare le condizioni che permettano ad una persona di orientarsi verso l'obiettivo e di raggiungerlo in concreto.

Se le risorse "costringono" a raggiungere l'obiettivo, non siamo di fronte ad un buon progetto. Più concretamente ancora: questo non è il progetto che propongo; preferisco utilizzare una espressione più adeguata: manipolazione. Quando invece le risorse mettono le persone in condizione di orientarsi verso l'obiettivo, siamo in presenza di un processo autentico di progetto.

3.1.2. *La selezione e l'organizzazione delle risorse*

Le "risorse" costituiscono il secondo elemento su cui pensare a proposito della corretta comprensione del progetto.

Due attenzioni vanno rilevate. La prima riguarda il contenuto: cosa sono le risorse. La seconda indica il processo: perché parlare di selezione e organizzazione delle risorse.

• *Cosa sono le risorse*

Risorse è un'espressione vaga. La scelgo apposta per contenere in essa tutto ciò di cui possiamo disporre.

Ci sono due tipi di risorse: quelle esistenti e quelle programmabili. Sono risorse le persone concrete, le tradizioni educative, i beni educativi accumulati nello scorrere della varie stagioni… Sono risorse quelle opportunità che non esistono ancora ma che possono essere attuate con un minimo di fantasia, di capacità progettuale, di invenzione.

Una caratteristica fondamentale delle risorse è la loro concretezza. Non sono risorse i "desideri", ma i dati di constatazione (presenti e futuri, come dicevo). Non posso considerare risorsa una battuta come

questa "Se avessimo tutti vent'anni… cambieremmo il mondo". In fondo, il mondo lo dobbiamo cambiare con gli anni che ci ritroviamo addosso, progettando interventi e processi operativi realisticamente possibili.

Il progetto ci trascina a scelte e decisioni molto concrete: a far fuoco con la legna che abbiamo e con quella che riusciamo a procurarci. Non è facile ragionare in questo modo, soprattutto quando veniamo da una tradizione educativa e pastorale che ha cercato di risolvere tutti i problemi, invocando soprattutto l'aumento dell'indice di impegno e di buona volontà o spingendo le persone a fare progetti con l'attenzione rivolta solo al dover essere, ai grandi e inutili sogni, ad espressioni tanto solenni quanto inverificabili e difficilmente traducibili in linee concrete di azione, in tempi, agenti, ritmi, processi.

Le belle frasi ad effetto vanno davvero poco d'accordo con il quadro operativo delle risorse.

• *Perché selezionare e organizzare le risorse*

La seconda attenzione è evocata dalle due indicazioni presenti nella definizione di progetto: *selezione* e *organizzazione*.

A questi due interventi (di tipo operativo e non solo 'contemplativo') ne va aggiunto un terzo: *l'inventario*.

L'oggetto dell'inventario, selezione e organizzazione sono le risorse.

Un buon progetto richiede, prima di tutto l'inventario delle risorse disponibili, con quella prospettiva di realismo di cui ho appena detto.

Ogni comunità educativa e pastorale possiede un quantità insospettata di risorse. Si sono accumulate lungo gli anni. Le dobbiamo conoscere e riconoscere. Per questo il progetto richiede, prima di tutto, l'inventario.

L'inventario è importante. Ma non è sufficiente. Sulle risorse si richiede una attenta opera di discernimento critico.

Questi "beni" educativi (persone, cose, tradizioni, strumenti, libri…) si portano dentro una loro logica precisa. È quasi la firma elettronica di chi li ha progettati e di chi li ha usati. Questa logica potrebbe corrispondere all'obiettivo che ci siamo dati o potrebbe essere parzialmente o totalmente contraria. Di qui la necessità di procedere con una corretta verifica e con una coraggiosa selezione.

Selezione vuol dire "dividere" le risorse in risorse utilizzabili e risorse non utilizzabili, in base alle logiche (antropologiche e teologiche) che ciascuna si porta dentro. Le prime ci permettono il raggiungimento

dell'obiettivo; le seconde lo ostacolerebbero. Le prime sono quelle disponibili; le seconde vanno coraggiosamente rimosse.

Selezionare significa discernere, assumere e scartare.

La terza operazione è evocata dal verbo "*organizzare*". L'educazione e la pastorale sono un processo, con una sua sequenzialità logica e progressiva. Le risorse richiedono una intelligente organizzazione in tempi, modelli operativi, sequenze: la trascrizione, in altre parole, in un processo. Senza questa operazione, corriamo il rischio di procedere sull'onda del semplice entusiasmo, producendo più danni che vantaggi.

3.1.3. *Programmare nuove risorse*

Un buon progetto non si accontenta della gestione intelligente delle risorse disponibili. Ne programma di nuove. Ho già fatto qualche cenno alla esigenza. La considero però così decisiva da dover riprendere il tema con una riflessione specifica.

Il progetto riconosce la necessità di inventare nuove risorse. Avanza però pretese anche sul modo in cui realizzare questa invenzione.

La progettazione di nuove risorse è realizzata all'insegna del "possibile". Il possibile rappresenta una posizione di equilibrio tra i due estremi che, spesso, si contendono la partita della programmazione: il realismo e l'utopismo.

Molti educatori sono diventati ormai terribilmente realisti. Ne hanno sperimentate tante e sofferte tante, da ritenersi gente che ha imparato a camminare con i piedi di piombo. Non sanno più sperare e osare. Sono preoccupati di consolidare, aggiustare, cambiare quel tanto che è necessario per non cambiare nulla.

Quando si mettono a fare progetti, guardano, almeno implicitamente, soprattutto al passato, a quello che si è sempre fatto, al rischio di tentare vie nuove. E così riaffermano quello che già sanno e su cui sono competenti all'eccesso. Al massimo, ogni tentativo di innovazione viene controllato con una dose abbondante di prudenza…

L'altra sponda è occupata dagli utopisti: la gente che guarda al futuro come l'unica alternativa possibile al presente. Il futuro per essi ha perso ogni aggancio con il passato, come se non ci fosse proprio nulla da recuperare e da reinventare.

Il possibile è diverso. Rappresenta una sintesi equilibrata e prudente tra passato e futuro, centrata sul presente.

Inventare nuove risorse significa analisi coraggiosa del presente, an-

coraggio sicuro sul passato e tentativo di esprimere qualcosa, concreto e operativo, dalla parte del futuro per possedere elementi capaci di trasformare il presente verso il sogno coltivato e condiviso.

3.2. *Dai progetti alle strategie*

In questi anni ci siamo abituati a lavorare per "progetti". Ed è certamente una conquista preziosa, contro l'eclettismo, la superficialità e l'arrembaggio, tipico di un certo modo di fare educazione e pastorale.

Sono convinto della necessità di fare un passo avanti.

Siamo in una stagione di larga frammentazione e di complessificazione. Essa investe e attraversa soprattutto i giovani più attenti all'oggi e più inseriti nelle sue dinamiche. Scegliere modelli operativi forti e organici (i "progetti") può far correre il rischio di reagire ad alcuni limiti innegabili, attivando procedure che taglieranno fuori i più deboli, quelli che di fatto sono maggiormente sensibili alle logiche e alla cultura dominante. Anche questo è un modo di fare discriminazione.

L'alternativa è quella di elaborare prospettive di futuro mediante "*strategie*" (= indicazioni di priorità e di sequenze), che possono aprire verso operazioni differenziate.

Dove sta la differenza? Non è solo un gioco di parole o il cedimento a quella triste abitudine di inventare ogni giorno una parola nuova.

Nel progetto tutto è stabilito in partenza (obiettivo e metodo), con la possibilità di assicurare una buona verifica, misurando l'esito raggiunto su quello che era stato previsto. La categoria dominante è quella della coerenza.

Nella strategia, invece, il già consolidato e le ipotesi di partenza sono considerate preziose, ma non rappresentano il dato sicuro e il riferimento per la coerenza. L'elemento qualificante è offerto dall'attenzione all'oggi e al presente e dalla capacità di inventare e di scommettere su direzioni di futuro.

L'itinerario è una forma concreta di strategia: evoca tutto quello che il termine "progetto" si porta dentro, ma aggiunge, quasi come coagulante, la dinamicità della vita.

La meta è pensata come progressione, organica e articolata di mete intermedie che si portano dentro già la meta globale, in modo germinale. Gli interventi sono esperienze vissute, capaci di far procedere il cammino con la forza propositiva riconosciuta al fare esperienza.

Nell'itinerario prevale la soggettività dei giovani, guidata e incanala-

ta dalla presenza, accorta e amorevole, dell'educatore. Le risorse sono comprese in reciproco collegamento e sono valutate pertinenti nella misura in cui riescono a scatenare esperienze nuove. Adulti e giovani, assieme, camminano verso una meta, facendo esperienza di quanto è stato consolidato e, nella tensione e nel contatto con chi l'ha già raggiunto, di quello verso cui si è in cammino.

4. Un'intesa necessaria: quale obiettivo?

La decisione sull'obiettivo è di grande importanza: sull'obiettivo si misura il progetto e vengono disegnati i processi formativi che ne assicurano il raggiungimento e il consolidamento.

Formulare un obiettivo preciso e descriverlo attraverso una serie di competenze cui abilitarsi, è quindi il primo impegno di chi vuol preparare un progetto formativo.

Quale obiettivo? La risposta nasce da un confronto con la prospettiva globale che s'intende assumere, quella ricordata in apertura, e da una decisione che sa ritagliarsi uno spazio originale nel pluralismo dei modelli correnti. Nella definizione dell'obiettivo trova spazio quell'atteggiamento di fedeltà carismatica che sa radicarsi sul passato e spalancarsi verso il futuro.

Per sollecitare e sostenere una decisione coraggiosa in merito, suggerisco, a grandi linee, una proposta di obiettivo per quel processo formativo che investe tutta la vocazione cristiana e viene vissuto con radicalità dalle vocazioni di speciale consacrazione: nel nome di Gesù, confessato con gioia e con progressiva consapevolezza, fare della propria esistenza un servizio totale alla vita di tutti, perché sia piena e abbondante, e ritrovi nell'affidamento al mistero di Dio il fondamento di una speranza che sa andare anche oltre la morte.

Le espressioni sono state soppesate con attenzione, come, del resto, compete ad una corretta formulazione di un obiettivo. Ricordo alcune dimensioni:

- l'unificazione della propria esistenza attorno ad un progetto capace di offrire sintesi e unità, contro la dispersione e la frammentazione,
- la scelta del servizio alla vita (propria e altrui) come causa capace di impegnare tutta l'esistenza,
- un servizio alla vita che sa offrire speranza anche di fronte alle crisi più forti (il dolore e la morte),
- in un processo di continuo intenso affidamento a Dio,

• in compagnia con Gesù di Nazareth, il grande amico e servitore della vita.

La lunga e felice esperienza vissuta in questi anni attorno alla "spiritualità giovanile salesiana" contiene le motivazioni teologiche e antropologiche della proposta. Mi sembra inutile ripeterle qui. Stimo più urgente mostrare alcune condizioni e conseguenze di questa scelta.

4.1. *La vita quotidiana come risorsa: una spiritualità rinnovata*

I modelli di esistenza cristiana in cui siamo cresciuti e che ancora ci sono rilanciati, sono in genere sbilanciati verso il futuro. La vita quotidiana funziona come una specie di banco di prova, in cui mostrare la voglia di eternità e operare scelte coerenti con questa prospettiva. La coscienza delle difficoltà che investono la proiezione della vita quotidiana verso il suo esito definitivo spinge a moltiplicare controlli e raccomandazioni.

La vita, cui farci attenti, è quella che attendiamo, che dobbiamo preparare a fatica. Per evitare equivoci, il sostantivo vita è continuamente qualificato con una serie di aggettivi che dicono rimando e controllo. L'ultimo, il più radicale, è "eterna": la vita è quella eterna, dunque non può essere quella quotidiana.

In questa visione, la vita quotidiana non è considerata risorsa, ma problema. Sono risorse tutte quelle strumentazioni formative che sanno controllare la vita, che spingono a collocare altrove i propri progetti, che assicurano la capacità di transitare dal provvisorio al definitivo, dal quotidiano all'eterno, dal presente al futuro.

Chi invece condivide l'obiettivo proposto riconosce nella vita, nelle persone, nei suoi sogni, esperienze, progetti, la grande risorsa per lanciarci verso realizzazioni più alte. Possiamo, infatti, fare della nostra vita un servizio alla pienezza di vita solo quando abbiamo imparato ad amare questa vita per noi, per farla amare agli altri.

La collocazione di questa nota nel paragrafo sull'obiettivo (e non in quello del metodo, come verrebbe spontaneo fare in quelle visioni più agnostiche dei processi formativi che oggi vanno di moda), ricorda che la questione è di spiritualità, di orientamento di vita dall'esperienza dello Spirito di Gesù.

In altre parole, possiamo riconoscere la vita come grande risorsa – nonostante i limiti che l'attraversano e i rischi che la minacciano – solo rinnovando il modello di spiritualità che assumiamo.

Come sappiamo, la spiritualità tradizionale partiva dall'invito a "fuggire la vita", o, almeno, a controllarla e a mortificarla. Di qui l'attenzione a risolvere la formazione all'interno di spazi protetti, l'utilizzazione di raccomandazioni e interventi destinati a sottolineare rischi e paure, la progettazione di mille astuzie educative per controllare l'esuberanza della vita e delle sue espressioni giovanili.

Il riconoscimento della vita come risorsa formativa – per ragioni teologiche – spalanca verso un rinnovamento della spiritualità. Una spiritualità rinnovata, capace di pensare al cristiano e al religioso come ad una persona che "siede a mensa con tutti – da solitario", come ho suggerito nelle pagine precedenti, progetta stili formativi differenti.

Certo, sono spesso da inventare: ma è proprio questa la fatica che impegna, in questa nostra stagione, la gente che ha scoperto la fedeltà più come proiezione verso il futuro che ripetizione del passato.

4.2. *Un amore alla vita nella logica evangelica*

Può sembrare almeno strano l'invito a giocare le risorse disponibili per far amare la vita, soprattutto nei confronti dei giovani di oggi che l'amore alla vita l'hanno nel sangue e lo respirano nei modelli culturali che ci circondano.

La constatazione è seria. Mi spinge alla seconda precisazione.

Si tratta di educare ad amare la vita nella logica evangelica. Qui si colloca la funzione centrale dell'obiettivo: il dato di fatto viene assunto per poter essere trasformato. L'amore alla vita deve diventare passione perché tutti abbiano la vita, secondo il modello evangelico, l'unico che dà autenticità alla vita e al suo servizio.

Il cristiano si ritrova con una sensibilità raffinatissima verso la vita e le sue manifestazioni. Possiede una spontanea reattività nei confronti della morte e delle sue quotidiane espressioni. Ne decifra la presenza inquietante, anche quando tutto gli sembra tranquillo. Avverte il grido che sale da tanti uomini, abbandonati, oppressi, rattristati dalla ricerca inevasa di ragioni per vivere e per sperare. Lo sente chiaro e distinto, anche quando risuona solo soffocato e disturbato.

La sua passione per la vita diventa "compassione" per la vita di tutti: impegno, paziente e premuroso, perché tutti abbiano la vita, e ne abbiano in abbondanza.

Il richiamo alla logica evangelica, con cui concretizzare la passione

per la vita, introduce un'altra dimensione qualificante: noi vogliamo diventare capaci di amare e servire la vita, riconoscendoci continuamente "soltanto servi". Questo atteggiamento Gesù lo raccomanda in modo esplicito: "Questo vale anche per voi! Quando avete fatto tutto quello che vi è stato comandato, dice: Siamo soltanto servitori. Abbiamo fatto quello che dovevamo fare" (*Lc*. 17, 10). Il riferimento concreto è Maria, madre di Dio come "serva" dello Spirito.

L'invito del Vangelo rappresenta un punto di riferimento qualificante per una costruzione della vita e della speranza.

Chi vuole la vita, si pone come Gesù al servizio della vita, con la coscienza che la vita è il grande dono di Dio. Richiede fatica e disponibilità. Richiede capacità di decentrarsi sugli altri, facendosi attenti ai loro bisogni e alle loro richieste. Pone soprattutto in primo piano l'esigenza di "dare la vita" perché la vita sia piena e abbondante per tutti.

Il primo grande servitore è perciò Gesù di Nazareth. Nella fatica della croce ha imbandito la festa della vita, perché tutti – e soprattutto i più poveri – possano essere in festa. La sua esistenza è stata il servizio totale per la festa di tutti.

Per questo, il credente lotta per la vita e resiste alla morte in uno stile che risulta spesso radicalmente opposto a quello corrente.

Nella cultura che ogni giorno respiriamo, il possesso infatti significa la necessità di conquistare, di arraffare, di tenere ben strette le cose. Possiede la vita chi se la tiene stretta, come un tesoro prezioso. Magari la nasconde sotto terra, per paura dei ladri, come ha fatto il servo sciocco della parabola dei talenti (cf *Mt*. 25, 14-28).

Nel progetto di Gesù, possiede invece la vita chi la sa donare, chi la butta per amore: come il chicco di grano che diventa vivo solo quando muore (cf *Gv*. 12, 24; cf anche *Mt*. 16, 25).

Perdere per condividere diventa la condizione per assicurare più intensamente il possesso. Il distacco non è l'atteggiamento manicheo di chi disprezza tutto per un principio superiore. 'Distacco' vuol dire invece consapevolezza crescente di una solidarietà che diventa responsabilità. Le cose sono per la vita di tutti. E tutti hanno il diritto di goderne, soprattutto hanno questo diritto coloro a cui sono sottratte più violentemente e ingiustamente.

La raccomandazione è di estrema importanza per la qualità del servizio alla vita e, di conseguenza, per la vita stessa. Gesù ha uno stile speciale di servire la vita, non possiamo inventarcene uno noi, ma dobbiamo inventare oggi quello che risulti fedele allo stile di Gesù. A questo livello si colloca una seria ragione di differenza per i religiosi.

Nella compagnia con tutti, il religioso afferma, con la vita concreta e con le parole che la interpretano, l'assoluto di Dio: il coraggio di riempire la nostra esistenza dello stile di vita che ci viene dal futuro.

Siamo una specie di celebrazione eucaristica di vita quotidiana: un pezzo di futuro nella trama complicata del presente, per restituire a tutti la capacità di guardare al presente dalla parte del futuro.

4.3. *Un obiettivo definito da una serie di competenze*

Sappiamo tutti che l'obiettivo globale di un processo formativo va espresso in una serie di competenze. «*Competenza*» significa capacità di orientarsi nelle diverse situazioni. Si dice, infatti, che una persona è competente (in genere o in un ambito particolare) quando, attraverso la progressiva valorizzazione dell'autenticità personale, la graduale chiarificazione della complessa vicenda individuale e collettiva, l'acquisizione di significati e valori, è capace di una lettura corretta della realtà, sa reagire in modo equilibrato alle differenti stimolazioni, è pronta a decisioni e ad azioni coerenti.

Quello delle competenze è un terreno formativo molto delicato. Vanno immaginate in anticipo, per orientare i processi formativi in modo concreto. E vanno progettate con un riferimento preciso al tipo di personalità verso cui tende tutto il processo formativo. Le competenze, inoltre, funzionano da obiettivi intermedi e progressivi. Per questo vanno pensate in una logica di crescita, come se fossero il piccolo seme che, passo dopo passo, diventa albero grande.

Il processo formativo, centrato sulla maturazione della vita consacrata, organizza l'elenco delle competenze attorno ai "consigli evangelici". Lo fa però riconoscendo che la qualità della vita, cui una pastorale giovanile vocazionale vuole educare, rappresenta il terreno su cui far fiorire il grande orientamento globale di vita.

Tutto poi – consigli evangelici come competenza conclusiva e momenti progressivi di stile quotidiano di vita – va pensato dentro le risorse e le provocazioni della cultura attuale, per assicurare alla vita consacrata una reale capacità di significatività profetica.

Ce n'è da vendere… per arrendersi prima di incominciare. L'impresa, per fortuna, è consegnata alla competenza delle partecipanti. A me basta ricordare l'esigenza e fare, eventualmente, qualche esempio…

– abilitare la persona alla decisione e alla fedeltà coraggiosa alla decisione. Certo, decisione e fedeltà vanno misurate sulle cose che

contano veramente: il servizio alla vita e la compassione per la vita di tutti;

– ricostruire, in una esistenza che è continuamente minacciata dall'esteriorità e dall'efficienza, la dimensione del mistero, per poter riconoscere che quello che non si vede è più importante di quello che si vede;

– ritrovare il significato irrinunciabile del limite e, di conseguenza, del dolore e della morte come esigenza di verità e come condizione per restituire la vita, affidandosi al suo mistero e al suo Signore;

– un nuovo modo di vivere la radicalità: la compagnia in un servizio alla vita che nasce dalla sincera e intensa capacità di "farsi prossimo", soprattutto con coloro che sono più bisognosi ed emarginati;

– la riscoperta del significato irrinunciabile del silenzio e dell'interiorità, per respirare verità dal mistero che la realtà si porta dentro;

– il problema dell'identità: dalla diversità, ricercata a tutti i costi, al decentramento verso l'altro-che-ha-bisogno, come ragione del mio essere;

– la serietà e responsabilità in ordine alla questione del senso della propria vita e del fondamento della speranza, per scoprire che solo sfondando il proprio vissuto e affidandoci al mistero possiamo comprenderci e sperare;

– l'esperienza evangelica di una libertà, grande perché esito nella morte di Gesù e del dono del suo Spirito, che ha come unico inquietante confine il servizio e la solidarietà;

– il superamento di visioni ristrette (che fanno diventare grossi i problemi piccoli) per aprirsi fattivamente alle frontiere del mondo intero, da cui giungono le sfide più drammatiche: povertà, emarginazione e sopraffazione, fame e sfruttamento, spesso guerra e violenza.

4.4. *E la gloria di Dio?*

La formazione religiosa tradizionale poneva "la gloria di Dio" come obiettivo unificatore della propria vita. La proposta rifiuta questo modello? Se così fosse, avremmo di certo buone ragioni per preoccuparci, perché abbandoniamo la compagnia dei fratelli e delle sorelle che hanno amato il Dio della vita e servito nel suo nome i giovani e i poveri.

La nuova formulazione dell'obiettivo riprende questa esperienza e la riesprime in una prospettiva molto più originale, che tenta di recuperare

fino in fondo la grande esperienza di Gesù di Nazareth.

Gesù ha rivelato chi è Dio e quale era la sua missione. Ha sollecitato tutti a riconoscere la sovranità di Dio su ogni uomo e su tutta la storia, fino a confessare che solo in Dio è possibile possedere vita e felicità. Ha manifestato però con i fatti che il Padre non è il Dio dei morti, ma dei vivi. È il Signore della vita. Fa della vita e della felicità dell'uomo la sua "gloria". In Gesù Dio vuole che "tutti abbiano la vita e ne abbiano in abbondanza" (*Gv*. 10, 10; *Gv*. 11, 25).

La vita consacrata e la pratica dei "consigli evangelici" in cui si esprime non sono l'organizzazione delle rinunce e dei rifiuti nei confronti dell'amore alla vita e alla compagnia con tutti, quasi questa fosse la condizione per dare gloria ad un Dio geloso. Dicono invece le urgenze più radicali per far nascere vita dove c'è morte ed assicurarla secondo il progetto originale di Dio. In questo rappresentano un'espressione alta di "gloria di Dio".

Il cambio di prospettiva esige un cambio adeguato di linguaggio e di modelli formativi. Gli esempi potrebbero essere moltiplicati. Ne faccio uno solo, per aprire una ricerca che dovrebbe continuare, se viene condivisa la prospettiva globale.

Penso, in concreto, al superamento di quelle raccomandazioni "devote" che spingono a privarsi di cose interessanti o per dare gloria a Dio o per la promessa di vantaggi futuri, per assicurare invece la sostituzione di esperienze di libertà, solidarietà, responsabilità che portano a condividere le cose e ad anticipare il distacco per possedere nel quotidiano anche il dolore, la privazione forzata, la morte stessa.

5. Un modello di itinerario

Un buon obiettivo è importante, ma non è sufficiente. Vanno immaginate anche strategie adeguate, per assicurare le condizioni favorevoli al raggiungimento dell'obiettivo.

In questa organizzazione delle risorse, due elementi giocano un ruolo decisivo: l'attenzione alle persone concrete, alle loro sensibilità, attese, disponibilità e reazioni rispetto all'obiettivo; le trasformazioni strutturali e culturali necessarie per rendere possibile il raggiungimento dell'obiettivo nelle concrete situazioni di vita.

Interlocutori del progetto formativo sono giovani profondamente diversi da quelli cui siamo abituati a pensare. La diversità rispetto ai modelli tradizionali attraversa l'essere giovani in questo tempo. Chi è di-

sattento rispetto ai cambi in atto corre il rischio di fare proposte che risultano significative solo per quei giovani che sono disposti ad uscire dal tempo in cui viviamo. Non basta certamente valutare i risultati di alcune proposte, contando quelli che danno risposta positiva, perché questo modo di fare assomiglia più al bilancio di una industria che all'esperienza evangelica del pugno di lievito.

Inoltre, vanno attentamente verificate le risorse di cui disponiamo sulla misura dell'obiettivo nuovo che ci siamo dati. L'utilizzazione poco critica delle risorse, accumulate nel cammino formativo di una istituzione, può portare molto lontano dall'obiettivo che ci si è prefissati.

Nello spirito di queste constatazioni posso suggerire qualche linea di azione. Lo faccio in termini schematici, perché ho la fortuna di ricordare esperienze e realizzazioni che hanno punteggiato la vita delle nostre istituzioni formative, in questi anni felici e impegnativi.

Procedo assumendo una logica da itinerario, come suggerisce il titolo della relazione. Per questo, delineo alcuni movimenti globali, orientati alla realizzazione di un maturo processo di formazione vocazionale nell'attuale situazione giovanile e culturale. Nella misura in cui sono condivisi, essi hanno bisogno di essere tradotti in indicazioni di interventi, di tempi e di esperienze.

5.1. *Ricostruire un'identità sufficientemente stabilizzata attorno ad una matura esperienza di finitudine*

Molte resistenze alla vita consacrata provengono dai modelli culturali dominanti. In essi emerge un'attenzione alla vita e una trama di preoccupazioni per la sua realizzazione così poco evangeliche che riesce difficile immaginare un giovane capace di condividere le esigenze più radicali della vita consacrata.

Questa constatazione ci provoca. Ci rendiamo conto di quanto sia difficile formare religiosi maturi quando è in crisi la maturità umana di base. Lavoriamo nell'ambito vocazionale, impegnandoci, di conseguenza, al servizio della promozione in umanità. Qui si colloca la profezia della vita consacrata, impegnata alla crescita in umanità degli uomini di questo nostro tempo, con la stessa passione con cui i nostri fratelli dei secoli scorsi hanno restituito l'abitabilità della terra e la forza della cultura.

Questo modo autentico di essere uomini, alla scuola del vangelo, investe la fatica quotidiana di definire la propria identità.

Quello della costruzione dell'identità personale è certamente uno dei problemi educativi più urgenti e impegnativi del nostro tempo. Di conseguenza investe chiunque avverte la responsabilità di aiutare le persone a raggiungere un livello di maturazione personale che renda possibile un'autentica consacrazione religiosa.

L'identità è un dato strettamente personale, ma si realizza attraverso processi relazionali, che legano intensamente ogni persona al proprio mondo. Gli stimoli che sollecitano la persona a definirsi ci provengono dall'ambiente in cui viviamo.

In un contesto integrato, poco mutevole e con riferimenti univoci, il rapporto della persona con il mondo esterno risultava chiaramente orientato. In un tempo di larga complessità e di profondi e rapidi mutamenti com'è il nostro, l'elaborazione dell'identità personale richiede una notevole capacità riflessiva: la costruzione di un'identità armonica e stabile è la meta impegnativa di un lungo e faticoso processo di maturazione personale.

Tanti giovani ci rinunciano e si accontentano di una identità fragile, pronta a sopravvivere, con un livello minimale di organizzazione, nella sovrabbondanza di stimoli e di provocazioni. Altri invece si rinchiudono in difesa, incoraggiati da educatori poco accorti: ne nasce un'identità "forte", finché è collocata in un contesto rassicurante.

L'educazione alla vita consacrata richiede l'invenzione e la sperimentazione di modelli nuovi: alternativi nell'espressione, anche se collocati nel cuore del contesto attuale. Quattro attenzioni sembrano urgenti.

Prima di tutto, è importante progettare la formazione dell'identità, lasciandosi provocare dalle sfide che ci circondano, quelle vere e autentiche. Solo quando prendiamo in seria considerazione i problemi di vita e di morte di tanti uomini e donne, assumiamo la responsabilità della nostra identità.

In secondo luogo, va ricordato che abbiamo bisogno urgente di silenzio e di interiorità, per respirare verità dal mistero che la realtà si porta dentro. Solo in questo spazio di contemplazione le voci che ci inquietano possono essere lette e interpretate. Nel silenzio dell'interiorità, la voce dello Spirito diventa il riferimento normativo della propria esistenza. Per questo, la definizione dell'identità personale richiede l'educazione alla contemplazione.

La definizione dell'identità si misura con i compiti che intendiamo assumerci, per rispondere alle provocazioni che ci hanno inquietato. Per questo, esige realismo, concretezza, assunzione progressiva di respon-

sabilità.

Infine va sottolineata l'esigenza di ricostruire una struttura di personalità, con quel minimo di organizzazione necessaria e possibile, attorno al riconoscimento del limite invalicabile che attraverso la propria esistenza e dal cui profondo alziamo le braccia "invocando" rassicurazione e conforto. Questo ritorno alla verità della propria vita (la coscienza del limite) sollecita all'impegno senza sprofondare nella rassegnazione o nella presunzione.

Questo primo importante momento è assicurato attraverso la condivisione di forti esperienze. Come sappiamo, soprattutto con i giovani d'oggi, le proposte più significative, quelle che richiedono un'adesione di vita, passano attraverso la condivisione e il "fare esperienza". Per esempio:

– la costruzione di una "cultura vocazionale": precisi impegni di servizio missionario e attività di consolidamento nella logica del "volontariato come vocazione"

– tempi di preghiera

– vita di gruppo: una attenzione speciale è riservata al gruppo di sostegno e discernimento vocazionale

– direzione spirituale (assume modalità diverse: colloquio, accompagnamento, confronti, corrispondenza personale, lettere formative …)

– tempi speciali: esercizi spirituali, manifestazioni giovanili impegnate, giornate vocazionali, partecipazione a celebrazioni liturgiche speciali (per esempio le celebrazioni di prima messa o di professioni religiose, celebrazioni di matrimonio di animatori e giovani "di riferimento" speciale…)

– testimoni significativi: chi ha fatto già un cammino si pone accanto a chi lo vive solo ai primi passi, per tracciare assieme l'itinerario di crescita, per condividere la speranza nonostante le difficoltà, per lasciarsi convertire dalla meta che affascina da lontano.

5.2. *L'incontro con Gesù il Signore, testimoniato dai credenti come il fondamento della nostra speranza e il conforto nella nostra invocazione*

Il punto di riferimento della vita cristiana e, di conseguenza, il centro della vita religiosa è l'incontro personale con Gesù, confessato nella comunità ecclesiale come il Signore.

Tutto il cammino tende a questo obiettivo ed è su questa meta che si verifica e si consolida.

Non possiamo immaginare che i primi passi nella vita religiosa siano vissuti con la stessa intensità di fede e d'amore che deve caratterizzare la maturità.

Anche un giovane di oggi, nella fragilità e incertezza cui la cultura attuale lo costringe, può pronunciare una sua decisione piena e gioiosa: è importante riconoscerlo per non pretendere in partenza quello che invece è della conclusione del cammino.

Lo sviluppo del primo "sì" personale nell'esplosione di un "sì" maturo esige un servizio educativo di sostegno, capace di incoraggiarlo, orientarlo, sollecitarlo continuamente nel cammino faticoso dell'esistenza.

Da una parte, è importante chiedere ai giovani, che si aprono alla vita religiosa, quanto essi sono in grado di esprimere, per prendere sul serio e con rispetto la "maturità relativa" possibile ad un giovane, come grande atto di fede nel Signore, che ci chiede di diventare discepoli suoi secondo le possibilità delle diverse stagioni dell'esistenza. D'altra parte è assai importante spendere tutte le risorse per far maturare questa scelta verso la sua pienezza: la decisione di porre l'incontro personale con Gesù come determinante della propria esistenza ha bisogno di un continuo impegno educativo, a sostegno delle sollecitazioni interiori dello Spirito.

Si tratta in definitiva di far maturare progressivamente l'incontro con Gesù in una reale esperienza di fede, capace di coinvolgere tutta l'esistenza. L'incontro con Gesù si trasforma in una conversione continua della propria vita alla sua Parola e alla sua causa, nella celebrazione della fede nella vita liturgica e sacramentale, in una sequela coraggiosa della sua persona, che porta a rompere con il peccato e con i modelli di vita che ne derivano, nella disponibilità a "portare con gioia la croce" in tutti i momenti della propria giornata per vivere con coerenza e autenticità la propria decisione.

Sul piano operativo ricordo alcune preoccupazioni concrete:

• L'incontro con Gesù, fondamento della nostra passione per la vita e della compassione per la vita di tutti, nasce sulla proposta "contagiosa" di credenti e di comunità che l'hanno già sperimentato.

• Questa esigenza ne richiama immediatamente altre, come condizioni pregiudiziali l'esistenza e la vicinanza di questi soggetti "propositivi": si tratta di ritrovare il coraggio di "invitare" a compartecipare alla propria vita, soprattutto in alcuni momenti significativi.

• È indispensabile offrire progetti di vita concreti, capaci di affascinare e di risultare davvero alternativa: "vieni", "per sperimentare questo e questo..." (un'intensa vita spirituale nella logica di fondo della proposta, un impegno apostolico ed educativo incidente...).

• Infine è necessario prevedere tempi e momenti in cui far sperimentare un modo di "interpretare i fatti" dalla parte del mistero che essi si portano dentro e come provocazione alla propria vita. Per esempio: giornate di convivenza, incontri con testimoni privilegiati, momenti di ascolto della Parola di Dio, tempi di preghiera contemplativa e di "Lectio divina".

5.3. *La passione per la vita di tutti nella grande compassione di Dio per la vita*

L'incontro con Gesù resta sempre misterioso: è un'avventura di fede. La sua verifica esige la scelta di criteri di validazione. A questo livello il cammino vocazionale si fa esigente.

Chi ha incontrato Gesù non misura la sua fede prima di tutto sull'appartenenza, ma sulla passione per il Regno: sull'impegno di far nascere vita dove c'è morte, nel nome e per la gloria di Dio. Nasce una qualità nuova di vita, assicurata sulla decisione di far propria la causa di Gesù: l'impegno di giocare la propria vita, nel nome di Dio, perché tutti (soprattutto i più poveri, quelli che ne sono stati più deprivati, in riferimento alle concrete situazioni della loro esistenza storica) possano ritrovare la vita e il suo senso. La dimensione personale (incontro con Gesù) e la dimensione veritativa (accettazione del suo messaggio) sono comprese come aspetti integranti di questo orientamento esistenziale più ampio e più impegnante.

E così l'amore alla vita, fondato nella sua radice ultima che è l'affidamento a Gesù di Nazareth nella fede, diventa "compassione" per la vita di tutti.

5.4. *Alla ricerca di un modo concreto e personale per vivere la passione per la vita: una sola vocazione per mille sentieri, fino al sentiero della radicalità*

La passione per la vita, nella compassione del Dio della vita, è sempre una passione liberatrice e operosa.

L'unica vocazione si esprime e si concretizza nelle differenti vocazioni. Penso alle vocazioni di speciale consacrazione all'interno di un unico progetto vocazionale, centrato sulla decisione di fare della propria vita una forte risposta vocazionale.

Sono però profondamente convinto della necessità di offrire ai giovani proposte vocazionali esplicite verso la consacrazione religiosa, per orientare l'unica vocazione verso un "sentiero" preciso e urgente.

Il passaggio dal generale al particolare richiede attenzioni precise: sulla qualità della proposta generale e sull'offerta di un orientamento specifico.

Questo passaggio non è né facile né spontaneo oggi, anche a causa di evidenti motivi culturali. Richiede alcune attenzioni speciali. Ricordo qualche preoccupazione:

• La proposta si realizza sul "vieni e vedi"… (e non sul "ci guadagni"… come qualche volta capitava un tempo): diventa urgente qualificare la proposta per educare la domanda;

• Se cambia il modello di vita consacrata, va cambiata la spiritualità di sostegno… anche per evitare che siano interessati alla vita religiosa quei giovani che vivono esperienze spirituali di rifugio, fondamentaliste, di paura e di irresponsabilità;

• Va costruita una capacità di decidersi "scommettendo" e "rischiando";

• Va costruito un livello alto di esperienza spirituale;

• La scelta della vita consacrata esprime un'esperienza cristologica alta ed impegnativa: va sollecitata, sostenuta, verificata, allargata. Il punto di prospettiva è offerto dai "criteri" proposti da Pietro per scegliere il successore di Giuda, ricordati in apertura.

6. Fare proposte "narrando"

Siamo in un tempo di pluralismo: un tempo in cui il diritto alla parola sembra riservato solo a chi accetta di dire cose che non contano o a chi sa conquistarsi l'esclusiva a suon di potere.

Dobbiamo ritrovare il coraggio di avanzare proposte. In che modo?

Una seria proposta di cammino vocazionale può passare attraverso l'esperienza concreta di persone che raccontano, con passione e competenza, un pezzo della loro storia perché altri si decidano nella stessa esperienza.

L'educatore dice agli altri le sue esperienze di vita, narrando una storia in cui s'intrecciano differenti storie. Ci sono le storie dei grandi credenti e degli uomini che hanno dato tutta la loro esistenza per la vita degli altri, quelle storie che lasciano con il fiato corto quando sono raccontate da sole. Ma c'è anche la storia, piccola e povera, di chi racconta. Egli dice parole più grandi di quelle che riesce a vivere, perché racconta i sogni che fa sulla sua esistenza, con la voce trepida di chi conosce poi bene la durezza della realtà.

Nel racconto dell'unica storia entrano come parola irrinunciabile anche la vita, le speranze e le sofferenze di coloro cui la storia è narrata. Sono un pezzo di racconto: quello che lo rende, alla fine, interessante e convincente.

L'abbiamo sperimentato tante volte in questi anni e ne abbiamo scoperto un modello interessante e stimolante, capace di ridare forza alla tradizionale esigenza di fare proposte, senza rischiare l'autoritarismo o il sinistro fascino della seduzione. Ci ha fatto sentire un po' di più comunità dei santi, impegnata per la vita e la speranza di tutti.

Abbiamo scoperto con gioia di poter dire cose impegnative narrando, con un'autorevolezza che si fonda sulla nostra passione, sulla fatica della competenza, ma soprattutto sulla dolce compagnia di tanti amici che hanno realizzato già quello che sogniamo raccontando.

Non raccontiamo storie per fare dei proseliti; né tanto meno inventiamo particolari affascinanti quanto poco verificabili, per non essere smentiti in questa nostra pretesa.

La scelta è per la vita: una vocazione per giocare tutta la propria vita perché tutti abbiano vita e ne abbiano in abbondanza. Qui sta la forza interpellante della proposta.

Non ci impegniamo nella proposta vocazionale per la speranza dell'onda di ritorno; ma per la pienezza di esperienza vitale in coloro che amiamo e che stiamo servendo.

INDICAZIONI BIBLIOGRAFICHE

GALLAGHER Michael Paul, *Fede e cultura. Un rapporto cruciale e conflittuale*, Cinisello Balsamo, Paoline 1999.

MORIN Edgar, *La testa ben fatta. Riforma dell'insegnamento e riforma del pensiero*, Milano, Raffaello Cortina Editore 2000.

NANNI Carlo, *Formazione,* in PRELLEZO José Manuel - NANNI Carlo - MALIZIA Guglielmo (a cura di), *Dizionario di Scienze dell'Educazione,* Torino-Leumann, Elle Di Ci - LAS - SEI 1997, 432-435.

PELLEREY Michele, *Progettazione educativa/didattica*, in PRELLEZO José Manuel - NANNI Carlo - MALIZIA Guglielmo (a cura di), *Dizionario di Scienze dell'Educazione*, Torino-Leumann, Elle Di Ci - LAS - SEI 1997, 863-866.

RIZZI Armido, *Dio in cerca dell'uomo. Rifare la spiritualità*, Cinisello Balsamo, Paoline 1987.

TONELLI Riccardo, *Itinerari per l'educazione dei giovani alla fede*, Leumann (Torino), Elle Di Ci 1989.

–, *Per la vita e la speranza. Un progetto di pastorale giovanile*, Roma, LAS 1996.

–, *Educhiamo i giovani a vivere da cristiani adulti*, Leumann (Torino), Elle Di Ci 2000.

–, *La narrazione nella catechesi e nella pastorale giovanile*, Leumann (Torino), Elle Di Ci 2002.

VECCHI Juan E., *Spiritualità salesiana. Temi fondamentali*, Leumann (Torino), Elle Di Ci 2001.

L'ACCOMPAGNAMENTO VOCAZIONALE

Jesús Manuel GARCÍA *

Davanti a noi, educatori dei giovani, si apre il vasto oceano del terzo millennio.[1] L'accompagnamento alla fede delle nuove generazioni richiede coraggio e prudenti itinerari nuovi. Nell'oceano soltanto, infatti, si avventurano i pirati e gli uomini coraggiosi. Solo l'inerzia è pericolosa. Il tempo presente, anche se difficile, è propizio. L'ora è nuova. Le risposte ai problemi inediti degli uomini e donne del terzo millennio, richiederanno la presenza di cristiani dalla fede adulta, fedeli al disegno di Dio e capaci di rispondere alle attese profonde del mondo (cf *NMI* 43).

Sarà lo Spirito del Signore Gesù che ci incoraggerà a «prendere il largo» (*NMI* 2), a salpare senza paura, a non temere la notte infruttuosa e riprendere con fiducia la pesca a noi affidata.[2]

I recenti documenti del Magistero della Chiesa[3] costituiscono la cornice del mio studio sull'accompagnamento vocazionale. Essi guideran-

* Jesús Manuel GARCÍA (*sdb*), docente di Teologia spirituale presso la Facoltà di Teologia dell'Università Pontificia Salesiana s'interessa in particolare di argomenti relativi alla spiritualità giovanile, come l'accompagnamento vocazionale dei giovani. Nello stesso tempo segue la pastorale universitaria accompagnando diversi gruppi di giovani sia dell'Università Salesiana sia della Università *'La Sapienza'* di Roma.

[1] Cf GIOVANNI PAOLO II, *Novo Millennio Ineunte. Lettera apostolica del Sommo Pontefice Giovanni Paolo II all'episcopato, al clero e ai fedeli al termine del grande giubileo dell'anno duemila*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana 2000, 58 [= *NMI*].

[2] Cf RUINI Camillo, *Presentazione*, in CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Comunicare il Vangelo in un mondo che cambia. Orientamenti pastorali dell'episcopato italiano per il primo decennio del 2000*, Bologna, Dehoniane 2001, 5.

[3] In particolare si veda GIOVANNI PAOLO II, *Messaggio al Congresso Europeo «Nuove Vocazioni per una Nuova Europa»*, 29 Aprile 1997 [= *NVNE*]; *NMI* e CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Comunicare il Vangelo*.

no la mia lettura del problema vocazionale oggi e saranno anche presenti nell'elaborazione di orientamenti e prospettive di futuro.

1. Alcune premesse

Per delimitare il campo e chiarire alcuni concetti, farò alcune premesse che possano facilitare la comprensione del tema.

1.1. *Tempo di crisi, tempo propizio*

È troppo manifesta negli ambienti religiosi l'esperienza di un certo disagio dovuto alla scarsità delle vocazioni di particolare consacrazione. Può essere utile rifletterci, perché non avvenga che, mentre parliamo della mancanza di queste esperienze vocazionali, non finiamo per trasmettere a noi stessi e a coloro che ci sono vicini nient'altro che la poca gioia di essere credenti.

Potrebbe capitarci, come ad Abramo, di essere tristi nella nostra piccola tenda perché non vediamo realizzarsi il dono della discendenza. In questo caso, Dio, così come fece con Abramo, ci invita ad uscire dalla nostra piccola tenda per metterci sotto la grande tenda del Signore e, con quell'orizzonte più vasto, interpretare e credere alla storia che Dio, fedele alle sue promesse, ci sta preparando.[4]

Ma potrebbe anche capitare che la crisi delle vocazioni ci obblighi a verificare la qualità della nostra vita personale e comunitaria, il senso delle nostre strutture e della nostra organizzazione, la possibilità di essere ancora significativi e propositivi oggi. Allora la crisi sarà salutare.

1.2. *Più qualità che quantità*

Di fronte alle statistiche che indicano un calo preoccupante delle vocazioni nelle aree di antica cristianità, dovremmo preoccuparci più che delle cifre della qualità delle vocazioni. È forse il caso di tornare all'esperienza del 'piccolo gregge', visto che le grandi trasformazioni si realizzano soltanto attraverso i piccoli gruppi. Ripartire dal piccolo gruppo vuol dire ripartire con realismo dalle relazioni personali, sma-

[4] Cf SECONDIN Bruno, *55ª Assemblea Generale* U.S.G., Ariccia 26-29 maggio 1999.

scherare tutto ciò che non è autentico. È vero che i numeri hanno un'immediata visibilità e un linguaggio che ci spinge a chiederci perché cala così vistosamente la domanda per entrare nella vita consacrata, ma non dovrebbe essere motivo sufficiente per scoraggiarci nel vivere con entusiasmo la propria vocazione.

Consapevoli della situazione difficile che le vocazioni attraversano, specialmente in occidente, forse sarà il caso di puntare di più verso un modello di vocazione che sia testimonianza viva del Vangelo, capace di superare l'angoscia prodotta dalla scarsità delle vocazioni del momento presente, senza peraltro cedere all'altra tentazione dei facili e improvvidi reclutamenti.

1.3. *Verso un concetto ampio di vocazione*

L'uomo è vocazione sin dal primo momento dell'esistenza. «La vita ha una struttura essenzialmente vocazionale. Il progetto che la riguarda, infatti, affonda le radici nel cuore del mistero di Dio: "In Lui – in Cristo – Dio ci ha scelti prima della creazione del mondo, per essere santi e immacolati al suo cospetto nella carità" (*Ef* 1,4). Tutta l'esistenza umana, pertanto, è risposta a Dio, che fa sentire il suo amore soprattutto in alcuni appuntamenti: la chiamata alla vita; l'ingresso nella comunione di grazia della sua Chiesa; l'invito a rendere nella Comunità ecclesiale la propria testimonianza a Cristo secondo un progetto del tutto personale e irrepetibile; la convocazione alla comunione definitiva con lui nell'ora della morte» (*NVNE* 2).

Se il progetto che Dio ha su ciascuno di noi va scoperto nella propria vita, credo sia conveniente partire da un'idea ampia di vocazione, da un appello rivolto a tutti, per poi restringersi via via e precisarsi secondo la chiamata di ognuno. In tal senso, la pastorale vocazionale è prima generica e poi specifica, entro un ordine che non sembra ragionevole invertire e che sconsiglia in genere, quando si tratta di una vocazione particolare, senz'alcuna catechesi progressiva, la proposta immediata. Ne risulta una strategia vocazionale teologicamente meglio fondata ed anche più efficace sul piano pedagogico. La gradualità nell'annuncio vocazionale, infatti, consente di muoversi dall'oggettivo al soggettivo e dal generico allo specifico, senza anticipare né bruciare le proposte che si fanno, ma facendole convergere verso la proposta decisiva. La proposta vocazionale esplicita va indicata alla persona con intelligente accortezza, al tempo giusto e calibrato, secondo un ritmo che tenga conto del

destinatario in situazione. Questo allargamento dell'idea di vocazione non nuoce, aiuta anzi alla specifica promozione delle vocazioni al sacerdozio e alla vita consacrata (cf *NVNE* 26).

1.4. *Nessuna forma concreta di vita può ritenersi eterna né perenne*

La vita consacrata è costitutiva della vita della Chiesa, ma le sue forme concrete possono mutare. È questa una giusta e corretta riflessione ecclesiale, che potrebbe sembrare impietosa, ma che in realtà permette di considerare il nostro particolare carisma nel quadro del dinamismo ecclesiale. Ne consegue che alla domanda: *Come mai ci sono pochi novizi*, una risposta corretta, anche se parziale, potrebbe essere questa: *Chi dice quanti dobbiamo essere oggi nella Chiesa?* Se le vocazioni dipendono da Dio, non spetterebbe a noi precisare di quali vocazioni ci sia bisogno nell'attuale congiuntura ecclesiale.[5]

In una visione dinamica della Chiesa, la missione, nella modalità di attuazione, non è fissata una volta per tutte, ma deve rispondere alle diverse circostanze, sicché si potrebbe ritenere plausibile la formula 'la Chiesa fa la missione e la missione fa la Chiesa'. C'è uno stretto legame tra le necessità della missione e le vocazioni che sono tutte al suo servizio. In realtà, dando uno sguardo ampio alla storia, ci si rende conto che non è mai esistito un quadro di riferimento fisso per le vocazioni, ed è per questo che oggi dovremmo chiederci quali 'nuove vocazioni' appaiono necessarie in vista della 'nuova evangelizzazione'.[6]

Nessuna forma concreta di vita, delineata come vocazione particolare, può essere ritenuta eterna né perenne. L'estremo tentativo di giustificare una sopravvivenza può essere anche frutto di presunzione. Lo Spirito non sarebbe più in grado oggi di far sbocciare nuovi e più originali 'carismi'? Se è vero che le vocazioni sorgono nella e per la Chiesa e non anzitutto in un Istituto e per un Istituto, non si potrebbe vedere nell'assenza di forme tradizionali di vocazioni il segno che lo Spirito sta orientando in altre direzioni la vita ecclesiale? Perché lo Spirito dovrebbe mostrare la sua azione solo mediante forme di vita già note? Come dice il P. Canobbio, «la risposta a questi interrogativi richiede anzitutto una lettura attenta della situazione, e questa suppone capacità

[5] Cf CANOBBIO Giacomo, *Congiuntura ecclesiale e vocazioni*, in *La Rivista del Clero Italiano* 70 (1999) 4, 244-261.

[6] Cf *ivi* 247.

critica; esige inoltre una ricerca sul rapporto tra forme di vita cristiana e necessità della Chiesa per la sua missione».[7]

2. Alcune condizioni dell'accompagnamento vocazionale

2.1. *La conoscenza del mondo dei giovani*

Qualunque processo formativo che intenda accompagnare i giovani nella loro crescita umano-cristiana dovrà partire dalla conoscenza della complessa realtà giovanile[8] e dovrà capire il contesto nel quale siamo stati chiamati ad offrire la nostra testimonianza. Si tratta di saper «scorgere "l'oggi di Dio" e le sue attese su di noi».[9]

Una cultura pluralista e complessa tende a generare dei giovani dall'identità incompiuta e debole con una conseguente indecisione cronica di fronte alla scelta vocazionale. Molti di loro non possiedono neppure la "grammatica elementare" dell'esistenza, sono dei nomadi: circolano, senza fermarsi a livello geografico, affettivo, culturale, religioso. In mezzo alla grande quantità e diversità di informazioni, ma con povertà di formazione, appaiono dispersi, con poche referenze e pochi referenti. Per questo hanno paura del loro avvenire, sono in ansia davanti agli impegni definitivi e si interrogano circa il loro essere. Se da una parte cercano autonomia e indipendenza ad ogni costo, dall'altra, tendono, come rifugio, ad essere molto dipendenti dall'ambiente socioculturale e a cer-

[7] *Ivi* 251.

[8] Nell'ambito soprattutto italiano si può vedere: MIDALI Mario - TONELLI Riccardo (a cura di), *L'esperienza religiosa dei giovani. 2/3. Approfondimenti*, Leumann (Torino), Elle Di Ci 1996; POLLO Mario, *L'esperienza religiosa dei giovani. 2/2. I: dati. Giovani*, Leumann (Torino), Elle Di Ci 1996; Buzzi Carlo - CAVALLI Alessandro - DE LILLO Antonio (a cura di), *Giovani verso il duemila. Quarto rapporto IARD sulla condizione giovanile in Italia*, Bologna, Il Mulino 1997; DONATI Pierpaolo - COLOZZI Ivo (a cura di), *Giovani e generazioni. Quando si cresce in una società eticamente neutra*, Bologna, Il Mulino 1997; GARELLI Franco - OFFI Marcello, *Giovani. Una vecchia storia?*, Torino, SEI 1997. Per conoscere alcuni tratti che descrivono la realtà giovanile nel mondo, nei diversi contesti geografici e culturali, può essere utile la lettura della prima parte degli Atti del CAPITOLO GENERALE 23 DEI SALESIANI DI DON BOSCO (Roma, 4 marzo - 5 maggio 1990), *Educare i giovani alla fede*, in *ACG* 71 (1990) 333, 29-62. Sul mondo degli adolescenti vedere la pubblicazione curata dal COSPES (a cura di), *L'età incompiuta. Ricerca sulla formazione dell'identità negli adolescenti italiani, (*coordinamento di TONOLO Giorgio - DE PIERI Severino), Leumann (Torino), Elle Di Ci 1995.

[9] CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Comunicare il Vangelo* 5.

care la gratificazione immediata dei sensi: di ciò che "mi va", di ciò che "mi fa sentire bene" in un mondo affettivo fatto su misura (cf *NVNE* 11). In realtà, la penuria di vocazioni specifiche è soprattutto assenza di coscienza vocazionale della vita; è assenza di cultura vocazionale (cf *NVNE* 13).

Accanto a questi giovani soddisfatti,[10] schiavi della loro solitudine, ne abbiamo molti altri che invece ricercano la propria identità. Si richiamano a nuovi valori come la centralità della persona; un modo nuovo di costruire le relazioni che sono basate sull'amicizia, sulla libertà e sulla giustizia; a un insieme di valori aperti alla diversità, la tolleranza, l'ecumenismo, il rispetto del diverso, e alla solidarietà (la nuova visione della pace, della giustizia e dello sviluppo, la totalità e globalità dell'esistenza); una rinnovata attenzione alle realtà culturali e religiose, oltre il progresso tecnologico. Inoltre, in un certo numero di giovani cresce la domanda di interiorità e di spiritualità, nel senso ampio della parola, come impegno nell'ambito sociale attraverso diverse forme di volontariato.

Nel tentativo di descrivere sommariamente la mappa giovanile non possiamo ignorare oggi alcuni altri elementi che, nella loro ambivalenza, hanno una forte rilevanza nella formazione dell'identità personale dei giovani. Tra questi dobbiamo mettere in evidenza l'incidenza del tempo libero,[11] l'influsso della strada,[12] e l'uso dei mass-media.[13]

Per quanto si riferisce al tema centrale della libertà, i giovani, da una parte, sentono il bisogno di certezze che diano senso alla sua vita, di

[10] Si veda la pubblicazione di PAGANI Severino, *L'accompagnamento spirituale dei giovani. Verso una regola di vita*, Cinisello Balsamo, San Paolo 1997.

[11] Cf BUTTURINI Emilio - COSTA Giuseppe, *Tempo libero*, in MIDALI Mario - TONELLI Riccardo (a cura di), *Dizionario di Pastorale Giovanile*, Leumann (Torino), Elle Di Ci 1989, 1033-1048.

[12] «La strada e gli altri spazi di aggregazione aiutano a vincere la solitudine, caratteristico prodotto dell'attuale società; suppliscono a carenze affettive di tipo familiare; danno sicurezza personale e offrono possibilità di incontro e di amicizia. Ma nella strada, e negli altri ambienti di spontanea aggregazione, è facile lasciarsi catturare da messaggi carichi di sollecitazioni ambigue, che stimolano al godimento dell'immediato, alla massificazione, all'evasione mediante l'alcool, la droga ed altre forme di comportamenti devianti» (CAPITOLO GENERALE 23 DEI SALESIANI DI DON BOSCO, *Educare i giovani alla fede* 50).

[13] «I giovani comunicano con facilità attraverso quei linguaggi nuovi (musica, TV, videoclips) che creano una nuova cultura, spesso sconosciuta e incomprensibile agli adulti, ma all'interno della quale essi si muovono con naturalezza. Questi linguaggi diffondono modelli di vita e producono continue e abbondanti informazioni sul mondo e i suoi problemi» (*Ivi* 50).

qualcuno con cui confrontare le proprie scelte per verificare se siano nella direzione giusta, fondate o no; dall'altra parte, rifiutano ogni presenza oggettiva che ritengono possa ostacolare lo spazio della propria libertà. In realtà questi due atteggiamenti non si eliminano, ma possono al contrario convivere e crescere insieme. Solo in questo modo ci si realizza, perché il cammino della nostra vita non è totalmente e immediatamente chiaro: richiede di essere inventato giorno dopo giorno con fantasia, creatività e fedeltà, riconoscendo tutta la positività e i limiti che porta con sé.

La conoscenza, quindi, degli aspetti problematici e la valorizzazione degli elementi positivi è il passo necessario per un cammino di accompagnamento vocazionale.

2.2. *Empatia per comprendere e condividere la condizioni dei giovani*

Non saranno tanto le nostre idee chiare a convincere i giovani, quanto il nostro voler loro bene; la comunicazione dell'esperienza di una persona che dedica tempo, energie di intelligenza e affetto. I veri maestri, gli autentici uomini di esperienza, hanno sempre un grande affetto per i giovani, anche da vecchi non si staccano da loro. Non condannano, ascoltano, imparano, correggono, sperano.

Se è vero che «i giovani sono di fatto, e devono venire incoraggiati ad esserlo, soggetti attivi, protagonisti dell'evangelizzazione e artefici del rinnovamento sociale»,[14] dobbiamo pensare che non è possibile alcuna azione pastorale con i giovani che non parta dall'interno della loro realtà. È per questo che alla conoscenza della condizione giovanile si dovrà aggiungere l'empatia con i giovani. Chi guida deve accogliere su di sé tutta la realtà del giovane, faticando per conoscerlo, entrando un po' nel suo mondo, percependo le sue difficoltà, i suoi ideali e le sue motivazioni. Si tratta di vivere, abbattendo le distanze fisiche, psicologiche e culturali tra noi e loro, facendoci prossimi, accostandoci e mettendoci al loro ascolto.

Un vero cammino vocazionale inizia col valorizzare il patrimonio che ogni giovane ha in sé e che un vero educatore, con intelligenza e pazienza, saprà scoprire. Far sorgere nei giovani domande, vale più che presentare risposte ad interrogativi che essi non si fanno. A volte noi

[14] GIOVANNI PAOLO II, *Christifideles Laici. Esortazione apostolica di Giovanni Paolo II sui fedeli laici*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana 1988, 46 [= *ChL*].

educatori possiamo apparire come venditori di risposte a domande che nessuno ci pone.

L'accoglienza genera poi una circolazione di reciproca amicizia, di stima e responsabilità, di condivisione esistenziale e vitale, al punto da suscitare nel giovane la consapevolezza che la sua persona ha un valore ed un significato che oltrepassa quanto egli stesso aveva immaginato. E questo mette in azione ogni migliore energia. Il sentirsi amati dovrebbe tradursi poi in amore per gli altri.[15] L'accoglienza sarà più profonda ancora quando a coinvolgere il giovane non sarà solo una persona, ma tutto un ambiente carico di vita e ricco di proposte. Nello stretto rapporto fra incontro personale con ogni giovane da parte dell'educatore e ricca sollecitazione da parte dell'ambiente, maturarono nella storia esperienze ricche di vita ed anche di santità.

3. Obiettivo di un cammino di accompagnamento vocazionale

Etimologicamente il termine *accompagnamento* indica il fatto che qualcuno accompagna un altro o altri per arrivare ad una meta o per ottenere qualcosa. L'accompagnatore accompagna, cioè cammina al suo fianco, percorrendo una medesima strada. Egli indica gli ostacoli e li evita. Non deve precedere e neppure seguire. La sua via sovente non è paragonabile a quella di colui che egli accompagna. Ogni via è strettamente unica.[16]

Se al sostantivo *accompagnamento* aggiungiamo i destinatari, nel nostro caso i giovani, e la qualifica '*vocazionale'*, vorrà dire che il cammino di accompagnamento si propone di aiutare i giovani a scoprire e a vivere Gesù come centro unificatore della loro esistenza e opzione fondamentale che orienta la loro scelta vocazionale. L'accordatura della propria vita con Gesù, richiederà tempo e gradualità nell'integrazione di quei fattori che influiscono e determinano il cammino di crescita umana.[17]

3.1. *La meta dell'accompagnamento vocazionale*

[15] Cf NOUWEN Henri J. M., *Sentirsi amati. La vita spirituale in un mondo secolare*, Brescia, Queriniana 1993, 38-40.

[16] Cf LOUF André, *Sotto la guida dello Spirito*, Magnano (VC), Qiqajon/Comunità di Bose 1990, 53.

[17] Cf GROESCHEL Benedict J., *Passaggi dello Spirito. La psicologia dello sviluppo spirituale*, Padova, Messaggero 1997, 45-84.

La meta del cammino non può che essere quella di costruire la propria personalità, avendo Cristo come riferimento sul piano della mentalità e della vita. La fede, quindi, diventa l'elemento unificante e illuminante della personalità del giovane.[18] Si tratterà pertanto di stabilire una profonda esperienza di comunione-comunicazione tra educatore ed educando per aiutarlo a corrispondere alla grazia e a esprimere la potenzialità di quel progetto che Dio ha su di lui, nella trasparente consapevolezza di un comune apprendistato di fronte all'unico vero Maestro: lo Spirito.[19]

Questo impegno non è facile: richiede che il giovane sia aiutato a riflettere criticamente sul proprio vissuto per rielaborare il presente e progettare in modo diverso il proprio futuro;[20] e di approfondire inoltre la visione del mistero di Cristo 'uomo perfetto'. Si svelerà così la pienezza e il senso della totalità della sua vita, cercando sempre una più piena identificazione con Lui e assumendone tutte le implicanze.

Conviene tuttavia sottolineare che la proposta esplicita di Cristo non significa attentare alla libertà della persona: Cristo ha rispettato la libertà dei suoi seguaci, precisando con estrema chiarezza le condizioni della *sequela*, pur presentandosi come modello da imitare e offrendo consigli e insegnamenti.[21] Si tratta, invece, di un riferimento che, facendosi progressivamente esplicito e interiorizzato, aiuterà il giovane ad avere una visione limpida e illuminata della sua interiorità e delle motivazioni che determinano il suo comportamento.

Questo equilibrio tra interiorità ed esteriorità dovrebbe permettere di superare la frammentarietà della propria vita e arrivare all'uomo "unificato": l'uomo saggio e pacificato, che vive il senso della propria vocazione, ha un tranquillo rapporto con Dio e conosce il proprio destino eterno.[22] Si tratta in definitiva dell'esercizio della fede, della speranza e della carità come stile di vita.

[18] «Il segreto sta nel non dimenticare mai la funzione "unificante e illuminante" della fede e nel farla accettare come fermento per la maturazione di tutta la persona» [VIGANÒ Egidio, *Convocazione del Capitolo Generale 23º*, in *ACG* (1988) 327, 11].

[19] Cf MASSERONI Enrico, *La guida spirituale nel servizio di accompagnamento vocazionale*, in AA.VV., *Direzione spirituale e orientamento vocazionale*, Cinisello Balsamo, Paoline 1992, 71-82.

[20] Cf ROGERS Carl, *El proceso de convertirse en persona*, Barcelona, Paidós 1989.

[21] Cf MERCATALI Andrea, *Padre spirituale*, in DE FIORES Stefano - GOFFI Tullio (a cura di), *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, Cinisello Balsamo, San Paolo 1995[5], 1129.

[22] Cf GARCÍA-MONGE José Antonio, *Unificación personal y experiencia cristiana. Vivir y orar con la sabiduría del corazón*, Santander, Sal Terrae 2001. Si veda anche

Occorre aiutare ogni giovane che ci è affidato a scoprire e a realizzare la sua personale vocazione, qualunque essa sia, con un atteggiamento di gratuità infinita. L'animazione vocazionale così intesa non sarà perciò una 'pastorale di reclutamento', un interesse dell'educatore troppo preoccupato della sua 'bottega', quanto piuttosto un diritto ed un'esigenza del giovane, quasi un 'debito' nei suoi confronti.

3.2. *Il «perché» dell'accompagnamento vocazionale*

Sembrerebbe che le modalità di esistenza caratterizzanti la nostra società possano suscitare nei giovani una certa perplessità circa la convenienza e la giustificazione di una presenza di persone che assumono nella loro vita il ruolo di guide. Sembra acquisito, invece, che esse possono essere di grande aiuto nella soluzione delle sfide odierne, perché aiutano a scoprire il vero volto dell'uomo e quello di Cristo evitando di guardare solo se stessi. Ma c'è soprattutto un'istanza di carattere teologico a giustificare l'urgenza di una guida spirituale. Dio ha scelto una pedagogia tutta particolare per comunicare con l'uomo dentro la storia della salvezza. Dio parla sempre attraverso i segni. La sua è una pedagogia di mediazioni e di segni. L'accompagnamento spirituale fa parte di queste mediazioni attraverso cui Dio manifesta la sua volontà nella vita di ciascuno.

4. Alcune attenzioni nell'elaborazione dell'itinerario vocazionale

In un cammino di accompagnamento vocazionale si tratterà di creare le condizioni favorevoli perché i giovani si aprano a ricercare e ad accogliere la verità e il gusto di quegli autentici valori che li conducono alla piena maturità umana e li rendono protagonisti della loro vita, responsabili delle loro decisioni. Intendo per 'uomo maturo' la persona che ascolta con attenzione gli interrogativi posti dalla propria vita e dal mondo. Riesce a cogliere il mistero che li avvolge e ne ricerca il significato mediante la riflessione e l'impegno. Per raggiungere l'obiettivo della 'persona matura' sarà necessario aiutare i giovani a leggere e ad interpretare criticamente il proprio vissuto per arrivare all'accettazione

BUBER Martin, *Il cammino dell'uomo*, Magnano (VC), Edizioni Qiqajon/Comunità di Bose 1990.

di sé, degli altri e del mondo che li circonda.

4.1. *Lettura critica del proprio vissuto*

L'incontro con la verità della vita e la verità dell'uomo è anche un incontro con la verità di se stessi. La lettura critica della realtà deve portare il giovane alla conversione personale, al desiderio di trasformare la realtà. Il fantasma dell'irreale, del virtuale nella vita del giovane sta a indicare una problematica lontananza dal proprio corpo, dalla propria storia e dal proprio io. L'immagine di sé è così distante dalla realtà che diventa improponibile e inefficace ogni tentativo di raffronto tra i due orizzonti, quello della realtà e quella dell'immaginario. È per questo che il giovane dovrà essere aiutato ad ascoltare la sua voce interiore e guidato nella lettura realistica della vita riordinando gli aspetti e i momenti essenziali della propria esistenza.[23]

Si tratterà di creare spazi in cui i giovani possano riflettere sul proprio vissuto. Esperienze di donazione, di rinuncia al proprio comodo per servire i più bisognosi, per contemplare la natura o la verità, la fatica quotidiana, la povertà o il dolore aprono al mistero di Dio e fanno maturare interiormente.[24] A questo riguardo, è interessante quanto scrissero i vescovi italiani presentando il programma pastorale per il prossimo decennio: «Nel decennio scorso ci eravamo volutamente soffermati sull'importanza del dare fiducia ai giovani, di favorirne l'inserimento nel volontariato, in tutto ciò che li aiuta a vivere il fine unico della vita cristiana, che è la carità. Rimane vero, peraltro, che per amare da persone adulte, mature e responsabili, bisogna saper assumere tutte le responsabilità della vita umana: studio, acquisizione di una professionalità, impegno nella comunità civile. Le esperienze forti possono tanto più giovare quanto più si coniugano con i cammini ordinari della vita, che consistono nell'operare scelte di cui poi si è responsabili».[25]

Di fronte alla sensazione della precarietà del vivere, del limite della

[23] Cf SASTRE GARCIA Jesús, *El acompañamiento espiritual*, Madrid, San Paolo 1993[2], 84.

[24] «Per questo un'autentica pastorale vocazionale non si stancherà mai di educare i ragazzi, gli adolescenti e i giovani al gusto dell'impegno, al senso del servizio gratuito, al valore del sacrificio, alla donazione incondizionata di sé. Si fa allora particolarmente utile l'esperienza del volontariato, verso cui sta crescendo la sensibilità di tanti giovani» [*PDV]*.

[25] Cf CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Comunicare il Vangelo* 51.

loro esistenza, i giovani, guidati dall'educatore, si aprono più facilmente alla dimensione etica e matura della vita in due direzioni: cogliendo l'incidenza degli atteggiamenti e delle azioni sulla propria vita, e comprendendo la propria responsabilità verso gli altri, con i quali condividono di fatto i beni principali. Separare questi due aspetti o subordinarli l'uno all'altro è far nascere e dar forza alla radice del loro individualismo.

4.2. *L'accettazione di sé*

Una lettura critica della vita dovrebbe portare i giovani all'accettazione di essa come dono e come compito. Questo avviene per alcuni in maniera spontanea. Per altri, invece, è questa la prima e grande scommessa. Pensano, e soffrono internamente, che la loro vita non meriti di essere vissuta. Esperienze negative o carenze fondamentali li portano a lasciarla correre o a cederla a basso prezzo. L'educatore dovrà allora accompagnarli con intelligenza e con cuore, affinché riconoscano il valore inestimabile della vita. Si tratta di un passo indispensabile perché il giovane divenga 'soggetto' della propria storia e responsabile della propria decisione vocazionale.

L'idea positiva di sé porta verso una progressiva apertura alle relazioni interpersonali e dà la capacità di comunicarsi agli altri, riconoscendo il loro valore, accogliendo la loro diversità e accettando i loro limiti. Predispone anche a mettersi in rapporto positivo con l'ambiente, con la realtà e con il mondo.[26]

4.3. *Favorire «le relazioni» per uscire da sé verso l'altro e verso il mondo*

Riconoscere di essere di fronte a una generazione giovanile soddisfatta è un dato che conserva tutta la sua ambiguità, perché se la soddisfazione è uno stato di momentaneo benessere, a uno sguardo più lungimirante diventa un movimento di solitudine, di angoscia e di morte. Se ai giovani sta a cuore il loro futuro, essi dovranno rinunciare a molta parte di questo movimento di soddisfazione per aprirsi alle dinamiche del desiderio. Forse proprio per questo la generazione giovanile rimane

[26] POWELL John, *Esercizi di felicità*, Cantalupa (Torino), Effatà Editrice 1995, 17.

così povera di grandi desideri. Il bisogno che immediatamente viene soddisfatto riconduce all'egoismo della totalità di sé. Il desiderio, invece, apre decisamente oltre se stessi ed è in grado di raccogliere i messaggi dell'infinito.[27]

Quando l'uomo e la donna si aprono alle dinamiche del desiderio, essi si predispongono a incontrare qualcosa o Qualcuno più grande di loro, di fronte al quale depositare il proprio presente e il proprio futuro. Il desiderio viene alimentato e reso vivo da ciò che è desiderato, non da colui che desidera. Inoltre, il desiderio rimane vivo se tra chi desidera e ciò che è desiderato si stabilisce una distanza sempre aggiornabile, mai appagata. Proprio questa distanza permette che nasca ciò che possiamo chiamare una 'relazione di accompagnamento'.

Rispetto alle cose, al proprio corpo e a Dio c'è una distanza che va mantenuta: è la distanza in cui si costruisce il desiderio, il quale nelle esperienze storiche concrete rimane sempre inappagato, ma proprio per questo permette le relazioni umane e la trascendenza, alimentando sempre il respiro alla vita. La solitudine e il materialismo sono sconfitti; il desiderio, pur mantenendo sempre la forma dell'alterità, è l'unico vissuto che è sempre in grado di sostenere l'amore. Ed è l'amore che sostiene le grandi scelte della vita.

Quando un giovane chiede di intraprendere un serio cammino vocazionale va innanzitutto accolto e aiutato a capire da che cosa è spinto questo suo desiderio. Oltre ad una intensa vita di preghiera e al confronto individuale con l'accompagnatore, se si vuole promuovere il cammino vocazionale dei giovani, è necessario favorire il costituirsi di solidi gruppi di vita comune. Il punto di partenza è la ricerca di relazioni con persone. Da soli non ci si muove, anzi ci si sente smarriti: il senso della vita è alimentato dall'altro da sé. Se un giovane non è capace di rapporti, rivela una struttura umana immatura che ha bisogno di solidi sostegni, di processi di identificazione, di vittoria sulle sue insicurezze.

4.4. *L'incontro con Dio*

[27] Cf PAGANI, *L'accompagnamento spirituale* 36-47. Sulla dinamica del desiderio si veda anche il contributo di BOTTINO Dino, *La guida e l'itinerario spirituale: come far crescere nel chiamato il desiderio di Dio*, in BOTTINO Dino - CANTONI Oscar - CENCINI Amedeo - MAGNI Walter - MARTINELLI Romano - SOVERNIGO Giuseppe, *Direzione spirituale e accompagnamento vocazionale. Teologia e scienze umane a servizio della vocazione* (a cura del Centro Nazionale Vocazioni), Milano, Ancora 1996, 101-132.

Il punto fondamentale di una pastorale vocazionale sta proprio qui: come aiutare il giovane ad aprirsi all'incontro personale ed esistenziale con Cristo? Come aiutare a fare il salto dall'incontro con gli altri all'incontro con Cristo?

Credo che una risposta possa venire proprio dall'insoddisfazione che rimane nonostante le ricche esperienze di apertura agli altri. Cristo si presenta come Colui che risponde ai bisogni profondi della persona. Egli si propone come la verità dell'uomo, di ogni uomo, e allora anche della mia verità più vera; sento la verità dell'amore come senso ultimo del vivere e Gesù propone esattamente di scegliere l'amore in modo radicale, imparando da Lui, per dare senso a ciò che sento dentro.

Si tratta, quindi, di scavare nel desiderio, di saper individuare l'insoddisfazione e riconoscerne i travestimenti, di scoprire alle sue radici la vocazione trascendente dell'uomo, il seme del divino che è la memoria incancellabile che sta all'origine della vita dell'uomo; arrivare alla profondità dell'essere umano in cui si trova il luogo di Dio. Far capire che non esiste soltanto la logica del bisogno, del vuoto da riempire, ma c'è un'aspirazione molto più forte che spinge ad andare oltre, a superare la piccolezza dell'io.[28] Raggiungere questo desiderio di Dio non è facile. Come conseguenza della prima caduta, l'unità del desiderio di Dio, fonte di ogni desiderio, è andata in pezzi e si è dispersa in una moltitudine di piccoli altri desideri frammentati che, a volte, impediscono all'uomo di prendere coscienza del vero desiderio di Dio. Solo nell'uomo che rinuncia alla dispersione dei propri desideri sussiste e diventa riconoscibile la volontà di Dio, cioè il disegno di Dio su di lui.[29]

Il servizio dell'accompagnatore sarà proprio quello di educare il desiderio. Per questo non dovrà certo arrestarsi ai livelli della crescita umana, anche se cristianamente ispirata, ma arrivare alla scoperta del senso globale e ultimo dell'esistenza che solo la fede saprà offrire. È difficile cogliere la totalità e l'unità della vita al di fuori del riferimento esistenziale a Dio. La fede consente di dare senso ampio al proprio vissuto anche a ciò che umanamente ne sembra privo. Nell'ambito della fede, tutta la vita, con tutto il suo carico di contraddizioni e di asimmetrie, si compie e si capisce dentro la totalità dell'Amore: «il tutto nel frammento, il frammento verso il tutto».[30]

[28] Cf MANENTI Alessandro, *Affettività e vocazione*, in *Vocazioni* 9 (1992) 2, 14-18.

[29] Cf LOUF, *Generati dallo Spirito* 167-186.

[30] Cf SASTRE GARCÍA, *El acompañamiento espiritual* 57-64. Si veda anche GARCÍA-MONGE, *Unificación personal y experiencia cristiana.*

L'educazione alla fede chiede di proseguire nel confronto, non con un Dio generico ma con una persona, il Signore Gesù, volto di Dio Padre. Questo rapporto personale di appartenenza, di confidenza e di comunione amicale con Gesù è fonte e culmine di tutta la vita cristiana, come scelta di fondo che sostiene tutto il resto e che vale di più di tutto il resto. Si tratterà, quindi, di saper comunicare ai giovani che anch'essi sono stati raggiunti da questa misteriosa e inspiegabile predilezione: sono stati chiamati a questa comunione amicale con Lui.

Una simile comunione amicale ha bisogno di una consapevolezza ed intenzionalità esplicita. Cristo non può essere il senso e la motivazione ultima della vita dei giovani se non occupa un tempo e uno spazio adeguato. È importante perciò che l'educatore sappia preparare i giovani ad un incontro personale con Gesù a partire dalle mediazioni che rendono viva la fede. Eccone alcune tra le più significative.

4.4.1. *L'esperienza della preghiera individuale e comunitaria*

Non può essere cristiano un cammino spirituale del singolo o di una comunità giovanile se non si dà vita a un serio intrattenersi con Dio. L'esperienza della preghiera individuale e comune dovrà essere l'anima permanente di uno sviluppo educativo alla fede. In essa si vive al cospetto della parola e del silenzio di Dio. Si mette alla prova il proprio entusiasmo e le propria fedeltà. Si impara a convivere con le proprie emozioni e con la propria aridità. Si sperimentano tentazioni e prove, consolazioni e desolazioni. Nella preghiera ci si decide per la vita.

Il giovane deve essere aiutato a conoscere e a praticare l'originalità della preghiera cristiana nelle sue varie forme e nei suoi contenuti: «la preghiera non va data per scontata. È necessario imparare a pregare» (*NMI* 32). Un cammino serio di preghiera richiede progettualità e verifiche, puntualità, precisione, esperienza di santità personale e un vissuto reale di preghiera. «Le nostre comunità cristiane devono diventare *autentiche "scuole" di preghiera*, dove l'incontro con Cristo non si esprima soltanto in implorazione di aiuto, ma anche in rendimento di grazie, lode, adorazione, contemplazione, ascolto, ardore di affetti, fino ad un vero "invaghimento" del cuore. Una preghiera intensa, dunque, che tuttavia non distoglie dall'impegno nella storia: aprendo il cuore all'amore di Dio, lo apre anche all'amore dei fratelli, e rende capaci di costruire la storia secondo il disegno di Dio» (*NMI* 33).

4.4.2. *L'ascolto fedele della Parola di Dio*

Il cammino spirituale di un giovane avviene certamente attraverso la coscienza di se stesso ma più ancora avanza mediante un reale incontro con la Parola di Dio. Tuttavia, la Parola sembra a volte incapace di provocare la conversione del cuore dei giovani. Sembra che la percezione della voce di Dio viaggi su un'onda debole, come se la maggior parte dei giovani non riuscisse a sintonizzarsi su questo suo parlare paziente e instancabile. È un parlare a basso volume; non riesce facilmente a condurre un uomo e una donna a cambiare direzione, a fare una scelta radicale, a stabilire nuove precedenze, a offrire nuovi sacrifici.

Anche qui, l'aiuto dell'educatore è necessario perché il giovane gustando la Parola di Dio, riesca a vivere Cristo: «L'ignoranza delle Scritture è ignoranza di Cristo».[31] L'ascolto della Parola di Dio va praticato nella fatica e anche nella gioia di un metodo costante, che consenta effettivamente l'assunzione, la masticazione e l'assimilazione della Parola che tocca il cuore. Tale è il metodo, ad esempio, della *lectio divina* nelle sue articolazioni di *lectio, meditatio, oratio* e *contemplatio*, con eventuali varianti o aggiunte di *consolatio*, *discretio*, *deliberatio* e *actio*.[32] L'accompagnatore dei giovani, con la sua saggezza ed esperienza spirituale, dovrà aiutare i giovani a lasciarsi leggere dalla Parola, a interpretare gli eventi della vita nell'ottica della fede.[33]

4.4.3. *La celebrazioni dei sacramenti*

La Parola conduce al sacramento, che è esperienza globale di Dio attraverso i segni di Cristo. Si tratta di una vita, quella del cristiano, che viene celebrata nella fede. In questo modo, i sacramenti conducono al

[31] HYERONIMUS S., *Comm. in Is.*, in *PL*, 24, 17. Si tratta di un testo citato anche nella Costituzione dogmatica *Dei Verbum* dove si insiste perché tutti i fedeli si «accostino volentieri al sacro testo, sia per mezzo della sacra liturgia ricca di parole divine, sia mediante la pia lettura, sia per mezzo delle iniziative adatte a tale scopo e di altri sussidi, che con l'approvazione a cura dei Pastori della Chiesa lodevolmente oggi si diffondono ovunque. Si ricordino però che la lettura della Sacra Scrittura deve essere accompagnata dalla preghiera, affinché possa svolgere il colloquio tra Dio e l'uomo» *(DV* 25).

[32] Tra la numerosa bibliografia sulla *lectio* si può vedere la sintesi che il Cardinal MARTINI presenta nel libro: MARTINI Carlo Maria, *Ritrovare se stessi. C'è un momento nell'anno per fermarsi e cercare*, Milano, Centro Ambrosiano/Piemme 1996^2, 55-70.

[33] «È necessario che l'ascolto della Parola diventi un incontro vitale, nell'antica e sempre valida tradizione della *lectio divina*, che fa cogliere nel testo biblico la parola viva che interpella, orienta, plasma l'esistenza» (*NMI* 39).

mistero di Dio, al mistero della Vita. L'accompagnatore dei giovani dovrà saper coniugare sia il cammino della Parola che quello del mistero celebrato.

Tra i sacramenti, alla luce del rinnovamento conciliare e in riferimento all'accompagnamento dei giovani, sono da valorizzare il sacramento della Riconciliazione e il sacramento dell'Eucaristia.[34]

Il sacramento della Riconciliazione, che celebra l'amore di Dio più forte del peccato, costituisce una delle colonne fondamentali dell'edificio educativo. Si dovrà curare, innanzitutto, la preparazione attraverso un ambiente accogliente, ricco di amicizia e di fraternità. Ciò aiuterà i giovani a superare la naturale riluttanza a manifestare i segreti del proprio cuore. Dovrà essere orientato poi alla vita: migliorare i rapporti interpersonali; creare le condizioni per un impegno più manifesto e preciso nel compimento dei propri doveri; e infine sostenere la conversione e il rinnovamento del cuore.[35]

I frutti educativi del sacramento della Riconciliazione sono molti. I giovani sostenuti dall'amore che comprende e perdona trovano la forza per riconoscere il proprio peccato e la propria debolezza; imparano a resistere alla tentazione dell'autosufficienza, offrono il perdono come ricambio della riconciliazione ricevuta, si educano al rispetto delle persone, si formano una coscienza retta e coerente. Il regolare ricorso al sacramento della Riconciliazione dà efficacia al processo di conversione e di rinnovamento. «L'anno giubilare, che è stato particolarmente caratterizzato dal ricorso alla Penitenza sacramentale, ci ha offerto un messaggio incoraggiante, da non lasciar cadere: se molti, e tra essi anche tanti giovani, si sono accostati con frutto a questo Sacramento, probabilmente è necessario che i Pastori si armino di maggior fiducia, creatività e perseveranza nel presentarlo e farlo valorizzare» (*NMI* 37).

La celebrazione dell'Eucaristia preparata attraverso un clima di solidarietà e di amicizia è vissuta come un incontro festivo, pieno di simboli e di espressioni giovanili. È celebrazione gioiosa della vita e diventa così per i giovani un significativo momento di crescita religiosa. Nell'Eucaristia il giovane gusta e riconosce che il modello uomo/ donna pensato dall'amore di Gesù, è un modello che dà la vita nel duplice

[34] Cf ATTI CAPITOLO GENERALE 23 DEI SALESIANI DI DON BOSCO, *Educare i giovani alla fede* 173-175. Si veda anche *NMI* 35-37.

[35] Cf MARTINELLI Romano, *«Concedi al tuo servo un cuore docile... che sappia discernere» (1 Re 3, 9). Accompagnamento personale e purificazione del cuore*, in BOTTINO, *Direzione spirituale e accompagnamento vocazionale* 154-170 (con l'elenco di alcuni testi utili a p. 170).

senso di morire come lui e dunque di trasmettere come lui la vita stessa.

Dall'Eucaristia, infatti, il giovane apprende a riorganizzare la propria vita alla luce del mistero di Cristo che si dona per amore. Impara a sottometterla, prima di tutto, alle esigenze della comunione, vincendo egoismi e chiusure. È portato a ricercare, poi, la donazione generosa di sé, aprendosi alle necessità dei compagni e impegnandosi nelle attività apostoliche, adeguate alla sua età e alla sua maturazione cristiana poiché «l'educazione al vero amore passa attraverso l'Eucaristia».[36]

4.4.4. *Il vissuto comunitario ecclesiale*

Siamo educatori in una comunità educativa. La saggezza, la tradizione della Chiesa e i suoi santi ci fanno sentire una grande famiglia che cerca e dona senso alla vita, diventando stimolo e spinta alla missionarietà.

La scoperta della Chiesa come luogo della propria maturazione personale inizia forse già con la scoperta di un compagno di viaggio, più sperimentato di lui, al quale ci si apre in modo pieno e trasparente: la guida spirituale. La comunità è feconda quando diventa non solo il luogo della celebrazione liturgica, ma anche quello dove ci si può confrontare e scambiare le esperienze di vita vissuta. In questo senso la vita trasformata in Cristo si apre alla vita celebrata nella Chiesa. La vita di fede del giovane prende forma nella comunità dei credenti, corpo mistico di Cristo e sacramento universale di salvezza, contribuendo alla testimonianza viva dell'esistenza nuova in Cristo.

Oltre all'incontro con Cristo, se si vuole promuovere il cammino spirituale dei giovani, è necessario favorire il costituirsi di solidi gruppi di vita comune che diventino «casa e scuola della comunione» (*NMI* 43).

Occorre quindi che le nostre comunità cristiane si rendano conto delle esigenze dei giovani oggi: essi vogliono essere aiutati a dare un senso alla loro vita, a scoprire la presenza di Dio nella loro storia, ad accogliere la vita come dono da valorizzare, a scoprire la propria vocazione e la propria risposta al Signore.[37]

[36] VIGANÒ Egidio, *Convocazione del Capitolo Generale 23º*, in *ACG* (1988) 327, 13.

[37] Cf CANTONI Oscar, *La direzione spirituale e la partecipazione del chiamato alla vita della comunità*, in BOTTINO, *Direzione spirituale e accompagnamento vocazionale*

4.5. *Dall'incontro con Cristo nella Chiesa alla dimensione etica della vita*

Il passaggio dalla scoperta di avere una missione di umanizzazione e di evangelizzazione al tema della responsabilità davanti a Dio e a se stessi si compie come un ulteriore passo di maturazione. Si tratta di scoprire l'importanza della coerenza con se stessi, con le proprie idealità ed esigenze. La libertà, interpellata dall'amore, è chiamata a coinvolgersi responsabilmente con tutta la persona. Indico alcune dimensioni di questo coinvolgimento.

4.5.1. *La formazione dottrinale e l'educazione della coscienza morale*

Contenuto dell'accompagnamento vocazionale dovrà essere anche la formazione dottrinale. È un'esigenza dell'approfondimento delle ragioni della propria fede e della testimonianza che i giovani sono chiamati a dare con convinzioni chiare e mature. Questa formazione dottrinale dovrà includere la componente etica, cioè la formazione della coscienza morale.[38]

La coscienza rappresenta il luogo dell'incontro personale tra l'uomo e Dio. È sacrario di Dio, nella cui inviolabile interiorità l'uomo sente la parola-chiamata di Dio e le risponde (cf *GS* 16).Ogni uomo, nella sua interiorità è individualmente "mosso dallo Spirito di Dio" e sotto questo impulso e questa guida deve «obbedire alla voce del Padre» (*LG* 41). D'altra parte, non è sempre facile, soprattutto ai giovani, passare dai principi evangelici alla concretezza della vita quotidiana. È necessaria una catechesi per valutare la moralità dei gesti e dei comportamenti, per motivare la coscienza che è l'ultimo criterio soggettivo dell'agire, e per cogliere il rapporto tra norma e fede, tra cultura e fede. L'ambiente e la testimonianza ne saranno elementi determinanti.[39]

4.5.2. *Attenzione alla dimensione sociale*

308-313.

[38] Cf SASTRE GARCIA, *El acompañamiento espiritual* 89-105.

[39] Cf REBOUL Olivier, *I valori dell'educazione*, Milano, Ancora 1995.

Nel cammino di accompagnamento vocazionale bisogna entrare nella costellazione dei nuovi valori sociali. Educare alla solidarietà è far comprendere che la carità deve essere espressione del proprio incontro con Cristo. La dimensione sociale della carità si presenta quindi come la manifestazione di una fede credibile. Essa è, infatti, una dimensione costitutiva della predicazione del Vangelo, una componente essenziale dell'etica cristiana: «la carità si apre per sua natura al servizio universale, proiettandoci nell'impegno di un amore operoso e concreto verso ogni essere umano. È un ambito, questo, che qualifica in modo ugualmente decisivo la vita cristiana, lo stile ecclesiale e la programmazione pastorale» (*NMI* 49). Su questa pagina, continua Giovanni Paolo II, la Chiesa misura la sua fedeltà di Sposa di Cristo, non meno che sul versante dell'ortodossia (cf *NMI* 49).

Si tratta di educare al valore della solidarietà e della condivisione, vincendo la tentazione di rifugiarsi nel privato, in una gestione consumistica della vita. «Dobbiamo per questo fare in modo che i poveri si sentano, in ogni comunità cristiana, come "a casa loro". Non sarebbe, questo stile, la più grande ed efficace presentazione della buona novella del Regno?» (*NMI* 50).

Nell'accompagnamento dei giovani non dovrebbe essere trascurata la formazione sociopolitica. L'impatto personale con i problemi e gli appelli del mondo esige che si impari da giovani ad elaborare precisi e concreti progetti di solidarietà e a maturare forme di intervento sociale.

4.5.3. *L'educazione dell'affettività e della sessualità*

L'amore è la molla che fa scattare la vita: è certamente una dimensione fondamentale nella costruzione della personalità e nella maturazione nella vita cristiana. Ma quando è vissuto in maniera conflittuale e il contenuto sessuale viene ad occupare il posto preminente, la crescita globale è frenata. Realizzato egoisticamente, il gesto dell'amore non apre al futuro, perché si concentra solo sul sentimento presente e tende a prescindere dall'evoluzione delle persone.[40] L'amore non può essere abbandonato alla sfera del profano e del peccaminoso. Per il cristiano, l'autentica comprensione dell'amore non può avvenire che nell'orizzonte di Dio. È Lui che ha voluto la persona nella reciprocità di

[40] Cf LACROIX Xavier, *Il corpo di carne. La dimensione etica, estetica e spirituale dell'amore*, Bologna, Dehoniane 1996 (con accurata e ampia rassegna bibliografica a pp. 313-329).

uomo-donna, chiamandoli ad una profonda comunione, capace di significare la realtà stessa di Dio.

L'accompagnatore dei giovani, nella sua azione educativa, sarà attento a favorire e a promuovere la maturazione dei giovani, dovrà sentire oggi uno speciale impegno nell'educare all'amore. Si dovrà creare intorno ai giovani un clima educativo ricco di scambi comunicativo-affettivi. Un'adeguata educazione fa cogliere la sessualità come valore che matura la persona e come dono da scambiarsi in un rapporto definitivo, esclusivo e totale.[41] Il confronto con persone che vivono questo amore ha la forza della testimonianza. La gioia di una vocazione vissuta con convinzione si riverbera nei giovani e facilita in loro un'apertura all'amore seria e serena, che sa accettare le esigenze che essa comporta.

La testimonianza dell'educatore che vive in modo limpido e lieto la sua donazione nella castità fa percepire al giovane la possibilità di vivere una simile esperienza d'amore. Anche qui un'attenta catechesi farà comprendere la realtà e le dimensioni di questo amore; lo guiderà all'accettazione del progetto di Dio-Amore.[42]

5. Alcuni atteggiamenti nell'accompagnamento vocazionale

Entro questa visione unitaria ho privilegiato alcune attenzioni che, a mio avviso, dovrebbero essere presenti in ogni itinerario vocazionale. Tuttavia, non è sufficiente per raggiungere la meta di un cammino vocazionale. Difficilmente, infatti, arriveremo all'uomo unificato, se trascuriamo quegli atteggiamenti che rendono possibile il passaggio dalle esperienze forti ai veri cammini di fede. Privilegio alcuni di essi sia dalla parte dei giovani che dalla parte degli educatori.

5.1. *Da parte dei giovani*

Mi limito soltanto ad indicare quattro atteggiamenti importanti per i giovani che vogliono vivere con autenticità e con responsabilità la propria vocazione.

[41] Cf SASTRE GARCIA, *El acompañamiento espiritual* 78-81.

[42] Cf CAPITOLO GENERALE 23 DEI SALESIANI DI DON BOSCO, *Educare i giovani alla fede* 192-202.

5.1.1. *La riscoperta del silenzio*

I giovani hanno bisogno di riscoprire il silenzio. Soltanto chi è capace di portare avanti un lavoro di igiene mentale, sarà in grado anche di ricuperare le grandi energie spirituali. Il silenzio riconduce il giovane a riflettere su se stesso, ma nello stesso tempo offre la possibilità di uscire da forme di grossolano egoismo, caratteristico di chi riconduce sempre e tutto a sé e al proprio benessere. Il silenzio aiuta a prendere la distanza dalle cose e dai rumori assordanti che rompono il fluire dei pensieri e dei sentimenti. Il giovane che fa silenzio dentro di sé prende la giusta distanza, coglie meglio il suo contorno, lascia spazio ad altri. Il silenzio è il momento aurorale dell'ascolto: "*solo dal silenzio si può realmente udire*", scriveva Madeleine Delbrel.

5.1.2. *L'ascolto*

La vera capacità di ascoltare è dono dello Spirito e frutto di una rigorosa disciplina. Senza la capacità di ascolto ogni comunicazione risulta impraticabile. La comunicazione tra le persone è possibile soltanto se la coscienza mette in atto un'operazione previa al suo rapportarsi con le cose. Questa operazione si chiama *separazione*: significa rendersi conto che la realtà non coincide esclusivamente con se stessi e che il mondo è qualcosa che non può essere assimilato alla mia ristretta individualità e alla mia storia individuale. Tra me e il mondo, tra me e le cose, tra me e le persone c'è appunto una separazione. La constatazione che all'origine della comunicazione c'è la separazione, anche se in apparenza può sembrare molto astratta; in realtà racchiude in se stessa la premessa di ogni vera futura comunione.

Ascoltare, dice Enzo Bianchi, significa «non solo confessare la presenza dell'altro, ma accettare di fare spazio in se stessi a tale presenza fino ad essere dimora dell'altro».[43] Quando un giovane non è in grado di fare spazio all'altro fino a farlo diventare propria dimora, vive ancora prigioniero di una forma radicale di egoismo, incolpevole se si vuole, ma già ugualmente nocivo, perché riconduce tutto semplicemente a se stesso, alle proprie esigenze, ai propri bisogni.

Ascoltare è di più di un sentire. Ascoltare è un atto etico. Un vero ascoltare significa rimanere aperti alla trascendenza e ai suoi segni, così

[43] BIANCHI, *Le parole* 75-76.

come sono presenti e si manifestano nella storia. Non dobbiamo dimenticare che la sorgente della fede cristiana non è innanzitutto l'introspezione della coscienza moderna ma, prima di tutto, l'ascolto di una rivelazione che viene dal di fuori: un Verbo che viene dal principio e che si fa carne.

Il dialogo della fede non è l'incontro di due pensieri, ma l'affidarsi di due libertà. Si consuma nella promessa e nell'affidamento, nella fiducia e nella speranza, nell'offerta di sé e nella riconoscenza. La struttura della verità di una vita si dà come dono di sé e come disposizione a morire per l'altro. Così ha fatto Dio in Gesù Cristo, così fa il cristiano nella carità. Ascoltare significa fidarsi.

5.1.3. *La «solitudine» vissuta come la verità della relazione*

La solitudine è essenziale alla relazione, consente la verità della relazione e si comprende proprio all'interno della relazione. Capacità di solitudine e capacità di amore sono proporzionali. Forse la solitudine è uno dei grandi segni dell'autenticità dell'amore. Scrive Simone Weil: «Preserva la tua solitudine. Se mai verrà il giorno in cui ti sarà dato un vero affetto, *non ci sarà contrasto fra la solitudine interiore e l'amicizia;* anzi, proprio da questo segno infallibile la riconoscerai».

Le grandi realizzazioni umane e spirituali non possono non attraversare la solitudine. Anzi, proprio la solitudine diviene la beatitudine di chi la sa abitare.

5.1.4. *L'apprendimento della contemplazione*

Il giovane contemplativo non fugge la compagnia degli altri giovani, neppure evade dalla storia. Egli è colui che riesce a discernere la presenza di Dio nella storia dell'uomo (cf *NMI* 16). In questo caso, la contemplazione diviene capacità di giudizio e di sguardo critico sul proprio vissuto. Solo chi possiede la capacità di andare oltre le apparenze, riuscirà a capire le ispirazioni che vengono da Dio e dalla storia. Oltre ai riferimenti della Parola, certamente la prontezza, la mancanza di pigrizia, il bisogno di approfondimento, la semplicità e la chiarificazione interiore, la lettura cristiana di contesti difficili, un equilibrio senza ingenuità e senza impazienze, la padronanza di sé e la partecipazione al vissuto altrui sono tutte caratteristiche di una vivacità interiore ed esprimono una situazione propizia per il discernimento di una vocazione.

5.2. *Da parte di chi accompagna*

Il giovane forse oggi è troppo orgoglioso di sé, non chiede, semplicemente racconta. Raccontano le loro storie di affetti, il desiderio di una vita più serena; la poca voglia di tirare avanti nell'università; la poca speranza di trovare un lavoro. Ed è proprio qui, tra le loro ombre e le loro solitudini, che si inserisce il ruolo della persona capace di ascoltare, capace di amare i loro racconti.[44]

Occorre tenere presente che il cammino di accompagnamento vocazionale prende i giovani nella situazione in cui si trovano, li sostiene e li orienta a compiere i passi opportuni verso la loro maturità. Il riferimento al Vangelo fa da criterio ispiratore, indicando valori umani autentici e offrendo credibilità alla testimonianza degli educatori. Proprio in forza di questa logica elenco alcuni atteggiamenti da possedere.

5.2.1 *Testimoniare con la propria vita: "Dio esiste e col suo amore*

[44] Il P. Mendizábal, parlando esplicitamente del direttore spirituale, elenca queste caratteristiche: preparazione dottrinale solida e aggiornata; conoscenza e qualità psicologiche; cultura sufficiente e aggiornata; senso realistico ed equilibrato delle cose; profondo spirito di fede; capacità di comunicare; comprendere molto e parlare poco; capacità di accattivarsi la fiducia dell'altro; adeguamento alla condizione reale e attuale del discepolo; tatto nei propri interventi e misura nei consigli; riserva totale sulle confidenze che si ricevono (cf MENDIZÁBAL Luis María, *La direzione spirituale. Teoria e pratica*, Bologna, Dehoniane 1990, 75-76).

può colmare una vita"

In un mondo privo di autentici testimoni gli accompagnatori stentano a trasmettere le grandi ragioni della vita, tanto più quelle minute delle vicende quotidiane. In una Chiesa forse ricca di dottori sono venuti a mancare i maestri di vita: quelli che sanno cogliere la richiesta dei nuovi valori da parte dei giovani che talvolta è nascosta e contraddittoria; coloro che sanno mediare tra la loro realtà e il soffio sempre nuovo dello Spirito. Non si può comunicare la fede se non la si vive come la grande risorsa della propria esistenza. Per operare il discernimento e il rinnovamento necessari, non bastano gli storici, né i teologi, né i politici, né gli organizzatori; sono necessari gli uomini chiamati "spirituali", i testimoni, uomini di fede, sensibili alle cose di Dio e pronti all'obbedienza coraggiosa. Non si può dunque parlare di educazione alla fede senza coinvolgere la vita dell'educatore. Egli deve dare a Dio e ai giovani il meglio del suo tempo e delle sue risorse. In questo senso, formazione religiosa e professionale, pur nella diversità, si devono fondere nella 'grazia di unità'.

5.2.2. *Comunicare con i giovani*

La dinamica dell'accompagnamento vocazionale non può ignorare il ruolo della comunicazione. Tutto è possibile quando c'è dialogo, quando si stabilisce un rapporto interpersonale. Il messaggio che l'accompagnatore tenta di trasmettere deve essere capito, afferrato, gustato dal giovane. Per questo si vorrà parlare non già la stessa lingua, ma lo stesso "dialetto" dei giovani. Tra l'accompagnatore e l'accompagnato, tra chi emette e chi riceve, si richiederà intelligibilità e sintonia di parole, sintonia di gesti e segni, di rituali e di codici. Entrambi devono trovare un repertorio comune di significati e di segni, un comune lessico, coordinati da regole comuni, rispettando sempre la norma che la comunicazione cresca nello spazio culturale del giovane e non in quello dell'educatore. L'educatore, quindi, farà bene ad imparare la lingua dei giovani se vuole essere capito da loro.

La capacità di comunicare e di entrare in sintonia con le persone e gli avvenimenti caratterizza lo sviluppo della persona umana e soprattutto la crescita dei giovani. La comunicazione diventa spesso un fattore determinante di sopravvivenza e sviluppo. Infatti, tocca tutti gli ambiti della vita sociale e tutte le dimensioni della vita personale. Essa non dà

solo informazioni, ma comunica idee, crea facilmente consensi e propone modelli di vita e di comportamento. Il giovane vive in questa società della comunicazione-relazione. È aperto a recepire ogni messaggio e forma di comunicazione, ed è egli stesso capace di produrre e fornire nuovi messaggi. Impara a mantenersi informato, e sente l'esigenza di saper controllare, selezionare e valutare i messaggi che riceve. Non si accontenta dell'informazione verbale e culturale: ricerca pure quella simbolica, gestuale e corporale. Tutto ciò sfida gli educatori da una parte, nella loro capacità di parlare e di farsi capire in un mondo che adopera abitualmente linguaggi molteplici; dall'altra, nell'uso dei mezzi della comunicazione sociale come mezzo imprescindibile anche per l'annuncio della Parola di salvezza.[45]

5.2.3. *Rispettare i ritmi diversi di ogni giovane*

Il cammino di maturazione vocazionale di ogni adolescente e di ogni giovane segue percorsi diversi. Questo comporta sempre un continuo, lento costruire la propria identità attraverso il progetto di vita elaborato con l'aiuto degli altri, specie della guida spirituale, per poi inserirsi nella realtà sociale, professionale o religiosa.

È necessario prendere atto che ogni giovane ha un suo passo, diverso dal passo degli altri, che gli esiti delle tappe non sono uguali per tutti e che, quindi, il percorso va adeguato ad ogni singolo caso. Se la fede è dialogo d'amore di Dio e con Dio, se è un'alleanza da Dio proposta nella concretezza della vita, allora non esistono *clichés* che si possano ripetere. In un'attività vocazionale organica, che si rivolge in un primo movimento a tutti, dovrà esserci il coraggio di rivolgersi esplicitamente verso coloro che dimostrano particolare apertura e disponibilità.

Sarà anche compito dell'accompagnatore spirituale non tagliare fuori i giovani che vivono ai margini dell'esperienza esplicita di fede. Con questi giovani l'intervento dovrà essere rivolto a farli uscire dall'isolamento, attraverso le mille risorse che l'arte e la passione educativa sanno inventare. L'impegno dell'educatore sarà quello di restituire alla gioia responsabile della solidarietà chi vive nello sbando dell'isola-

[45] Cf FRANTA Herbert, *Comunicazione*, in PRELLEZO José Manuel - NANNI Carlo - MALIZIA Guglielmo (a cura di), *Dizionario di Scienze dell'Educazione*, Leumann /[Roma]/Torino, Elle Di Ci/LAS/SEI 1997, 205-209.

mento e dell'anonimato.[46]

Il linguaggio facile e immediato, l'ambiente accogliente e lo stile di rapporto familiare rendono accessibile il mistero salvifico e si trasformano in buona notizia e invito per quanti sono lontani. Il collocarsi dalla parte degli ultimi e dei più poveri determinerà non solo l'inizio del cammino, ma ogni ulteriore tappa, fino a quelle conclusive. A colui che ha già percorso un tratto di strada non si può certamente chiedere di partire da capo, ma lo si può invitare a ritornare sempre alle realtà, alle parole e ai segni più semplici e fondamentali, per sostenere con la propria testimonianza ed azione il passo di quanti stanno iniziando.

5.2.4. *Procedere verso ulteriori traguardi: la santità*

I grandi ideali devono essere presenti sin dall'inizio nel processo di accompagnamento almeno nella mente della guida. Si tratta non tanto di offrire ideali a portata di mano, a "buon mercato" ma di sostenere e di guidare i giovani ad aprirsi fino a quegli orizzonti di donazione e di santità che lo Spirito vorrà loro svelare. Il dono della santità è offerto ad ogni battezzato. Questo dono si traduce in compito che deve governare l'intera esistenza cristiana. Ogni fedele è chiamato alla pienezza della vita cristiana e alla perfezione della carità (cf *LG* 40; *NMI* 30). «È ora di riproporre a tutti con convinzione questa "misura alta" della vita cristiana ordinaria […]. È però anche evidente che i percorsi della santità sono personali, ed esigono una vera e propria *pedagogia della santità*, che sia capace di adattarsi ai ritmi delle singole persone» (*NMI* 31).

5.2.5. *Sentirsi educatori-educandi, accompagnatori-accompagnati*

Non si possono fare distinzioni del tipo: i giovani sono i destinatari della proposta, mentre gli adulti sono da ritenere solo elaboratori tecnici e autorevoli della medesima. Nel cammino di accompagnamento vocazionale tutte le persone, pur rispettando i propri ruoli, sono da considerarsi educatori ed educandi. Evidentemente chi fa da guida e chi è accompagnato non stanno sullo stesso piano, però non è produttivo mantenere eccessive distanze.[47] Nell'esercizio dell'accompagnamento la

[46] Cf TONELLI Riccardo, *Itinerari per l'educazione dei giovani alla fede*, Leumann (Torino), Elle Di Ci 1991, 159.

[47] SASTRE GARCIA, *El acompañamiento espiritual* 107-114; DEL CORE Pina, *Ac-*

guida imparerà a dosare autorità e pazienza; svilupperà la capacità di sintesi e la chiarezza dei pareri; testimonierà di essere discepolo gioioso del Vangelo e strumento docile allo Spirito.

5.2.6. *Sentirsi responsabili strumenti dell'amore di Dio*

L'accompagnatore dei giovani nel cammino vocazionale dovrà rendersi conto di essere umile strumento per portare l'amore di Dio ai giovani. È importante nella crescita spirituale che 'i cuori' non si fermino alla persona della guida spirituale ma a Dio, perché soltanto Dio è il padrone dei cuori «e noi non potremo riuscire a cosa alcuna, se Dio non ce ne insegna l'arte e non ce ne dà in mano le chiavi».[48] L'accoglienza, il rispetto, la dedizione affettuosa verso i giovani possono e debbono raggiungere un grado di finezza pari alla nobiltà di Colui che essi rappresentano.

5.2.7. *Sapersi ritirare a tempo perché i giovani crescano*

L'amore manifestato dalla guida spirituale nei confronti dei giovani non dovrebbe tradursi in un forte vincolo affettivo-possessivo che impedirebbe lo sviluppo della persona in cammino verso la maturità e l'autonomia decisionale. Il compito della guida spirituale è quello di portare i figli verso la propria autonomia e rendersi, in questo modo, sempre meno indispensabile. Ciò richiederà a volte di 'saper scomparire' e di dire come Maria alle nozze di Cana: «fate quello che vi dirà» (*Gv* 2,5). Si tratta di non sovrapporre mai la propria persona alla missione affidata.

Per facilitare questa crescita verso l'autonomia l'accompagnatore invece di interagire con forme autoritarie formula inviti, proposte, informazioni concrete, rispettando gli spazi di libertà dei giovani.

6. Mediazioni dell'accompagnamento vocazionale

La relazione di accompagnamento vocazionale avviene in vari modi,

compagnare i giovani nel cammino formativo, in GARCÍA Jesús Manuel (a cura di), *Accompagnare i giovani nello Spirito*, Roma, LAS 1998, 187-208.

[48] *Epistolario di San Giovanni Bosco* (a cura di E. CERIA), IV, Torino, SEI 1959, 209.

a seconda dei casi. Ne segnaliamo alcuni.

6.1. *L'incontro personale*

È un momento di scambio e di verifica affinché il giovane diventi più libero e capace di percepire se stesso, la realtà e i segni di Dio; perché sviluppi una più limpida e illuminata visione della propria interiorità e delle motivazioni relative al proprio comportamento. Il colloquio è un momento di dialogo fecondo in cui entrambi i protagonisti si dispongono ad accogliere e a capire le mozioni dello Spirito, a fare una sintesi nuova, ad addentrarsi in una dimensione più avanzata per ricuperare aspetti anche carenti o ritardi o blocchi o complessi.[49]

L'educazione alla fede trova uno spazio privilegiato nel dialogo personale. Non sempre i nostri dialoghi di accompagnamento devono avvenire ad un livello di profondità. Avviene di frequente che i nostri giovani vengano a trovarci per confidarci una preoccupazione, una tensione, una tentazione. Si tratta di confidenze che non sono mai facili da fare e che essi non farebbero al primo venuto. L'unico atteggiamento, al di là di ogni parola, che possa pacificare l'altro e riconciliarlo con le zone più oscure della sua personalità, che gli fanno vergogna o paura sarà un'accoglienza incondizionata, sinonimo di amore.[50]

Le principali espressioni dell'incontro personale sono la ricerca del singolo giovane nel suo ambiente, il colloquio educativo, la direzione spirituale, l'incontro sacramentale. Oggi la necessità dei giovani di comunicare è molto avvertita, per la complessità dei problemi che affrontano e per l'attenzione personale che richiedono. Non sempre, però, la nuova domanda ha trovato educatori preparati. D'altra parte, coloro che si sono assunti questo compito si stanno interrogando sul modo di svolgerlo con il maggior profitto possibile.

Il colloquio deve essere fatto periodicamente secondo una programmazione che includa la priorità della persona del giovane.[51]

6.2. *La direzione spirituale*

La presenza di una guida spirituale a fianco dei giovani è di grande

[49] Cf CIAN Luciano, *Sulla strada della vita. L'itinerario vocazione: una strada disseminata di molti "sì" con Dio dentro*, in *Se vuoi* 29 (1988) 2, 11-12.

[50] CF LOUF, *Generati dallo Spirito* 91.

[51] Si veda il capitolo terzo: *«El cauce psicopedagógico de la relación de ayuda»*, nel libro di SASTRE GARCIA, *El acompañamiento espiritual* 51-56.

sostegno: aiuta a conoscere la strada da percorrere attraverso una piena accoglienza di ciò che sono, a discernere il disegno di Dio, a farne un progetto di vita che permette di scoprire e realizzare la propria vocazione.

C'è un motivo socio-culturale, che nasce dall'incertezza di identità presente nella società che giustifica la necessità di una guida spirituale. Oggi, tempo in cui predomina una cultura radicalmente secolarizzata, più che in passato, il giovane ha bisogno di un riferimento sicuro. Ciò per il diffuso clima materialistico di vita, che mira all'appagamento immediato dei bisogni primari, per la frammentarietà dei valori, che impedisce a molti giovani l'accesso ad una visione della vita fondata sui valori spirituali e sulla gratuità della donazione di sé, ma ancor più per una coscienza esasperatamente soggettiva.[52]

Per *direzione spirituale* s'intende una mediazione di confronto e dialogo nella Chiesa nella quale agisce lo Spirito del Signore attraverso guide esemplari, amorevoli, sagge e prudenti che spingono verso la perfezione ed aiutano a cogliere concretamente le esigenze vocazionali. «Senza la direzione spirituale è difficile arrivare a conoscere la volontà di Dio su di sé e a scoprire i luoghi e le modalità per rispondere alla propria personale chiamata».[53]

Tra le qualità che devono essere privilegiate nel direttore spirituale citiamo la carità, il discernimento e la discrezione, la pazienza e la mansuetudine, l'austerità e il dono della Parola.[54]

[52] CF MASSERONI Enrico, *Guida spirituale: sì o no?*, in *Se vuoi* 27 (1986) 3, 6-7.

[53] CANTONI Oscar, *La direzione spirituale e la partecipazione del chiamato alla vita della comunità*, in BOTTINO, *Direzione spirituale e accompagnamento vocazionale* 307-318, 310-311.

[54] Per approfondire il tema si può vedere: GODIN André, *La relazione umana nel dialogo pastorale*, Torino, Borla 1984; GIORDANI Bruno - MERCATALI Andrea, *La direzione spirituale come incontro d'aiuto*, Brescia/Roma, La Scuola 1984; GIORDANI Bruno, *Il colloquio psicologico nella direzione spirituale. Il metodo di R. Carkhuff*, Roma, Antonianum 1987[2]; EVOY John, *A psychological handbook for spiritual directors*, Kansas City, Sheed and Ward 1988; BARRY William A., *Spiritual direction and the encounter with God. A theological inquiry*, New York, Paulist Press 1992. Per una bibliografia aggiornata sulla direzione spirituale si veda: GARCÍA, *Accompagnare i giovani* 247-255.

6.3. *L'esperienza dei piccoli gruppi*

I cammini reali di trasformazione si realizzano nei piccoli gruppi. Ripartire dai piccoli gruppi vuol dire ricuperare il realismo delle relazioni. Nel gruppo infatti si può smascherare più facilmente tutto ciò che porta alla paura.

L'appartenenza ad un gruppo porta ad assumere uno stile di presenza e di comportamento più attento alle esigenze degli altri; richiama costantemente a reciproche responsabilità, favorisce i momenti di preghiera comune e di studio; la vita comune umilia e consola, insegna a convivere nella differenza, permette lo scontro quotidiano e il perdono, favorisce l'amicizia e la progettualità, aiuta a interpretare i vissuti e la storia. A contatto con i coetanei, il giovane ritrova criteri di vita e orientamenti pratici, legge i fatti dell'esperienza e li confronta con il passato, si esprime con protagonismo gratificante. Il gruppo rappresenta per molti giovani l'unica via per ricomporre la frammentarietà che insidia continuamente la loro vita. E così la solitudine, che è parte integrante del processo di sviluppo personale, viene più facilmente superata. A volte l'adesione agli ideali del gruppo è parziale e il gruppo stesso diventa piuttosto rifugio o evasione dalle difficoltà che la vita presenta. Il fenomeno associativo-comunitario, quindi, è un avvenimento che non può lasciare indifferente la stessa pastorale.

6.4. *I «laboratori della fede»*

Accettare i laboratori suppone accettare la possibilità di sbagliare. La ricerca di una verità che è più di noi, comporta il rischio. Non si può intimidire la creatività. Occorre saper creare veri *laboratori della fede*,[55] in cui i giovani crescano, si irrobustiscano nella vita spirituale e diventino capaci di testimoniare la Buona Notizia del Signore. Occorre impegnarsi perché scuola e università siano luoghi di piena umanizzazione, aperti alla dimensione religiosa, atti a sostenere i giovani perché vivano da protagonisti il delicato passaggio al mondo del lavoro, aiutare loro a dare senso e autenticità al loro tempo libero. Certamente le nostre comunità sono chiamate, dal loro amore ai giovani, a sperimentare strade nuove.

[55] Cf GIOVANNI PAOLO II, *Omelia durante la veglia a Tor Vergata per la XV Giornata mondiale della Gioventù*, 2-3, in *OR*, 21-22 agosto 2000, 4-5.

In questa direzione – dicono i vescovi italiani – avvertiamo la necessità di favorire un maggiore coordinamento tra la pastorale giovanile e quella vocazionale: il tema della *vocazione* è al centro della vita di un giovane. Dobbiamo far sì che ciascuno giunga a discernere la "forma di vita" in cui è chiamato a spendere tutta la propria libertà e creatività: allora sarà possibile valorizzare energie e tesori preziosi. Per ciascuno, infatti, la fede si traduce in vocazione e sequela del Signore.[56]

6.5. *La comunità come luogo di riferimento*

È difficile una relazione spirituale di accompagnamento vocazionale senza un rimando a una comunità. A volte la voce del Signore parla attraverso comunità credibili ed esistenze adulte intelligenti ed esemplari.[57] L'accompagnamento individuale, personalizzato in una sapiente opera di discernimento e di direzione spirituale, l'accompagnamento di gruppo e la condivisione di un graduale cammino di fede comunitario sono oggi complementari per una scelta di vocazione.

Se si vuole che la comunità diventi oggi una presenza che accompagna e una proposta che muova le decisioni, si dovrà creare una "cultura dell'accompagnamento" e una "cultura della vocazione" atte a far scoprire ad ogni giovane la propria vocazione.[58]

6.6. *La vita quotidiana*

È proprio il mistero dell'incarnazione che ci situa in questa prospettiva. In Gesù di Nazareth la storia è diventata storia di salvezza. Lui ci insegna che il luogo per incontrare Dio è la realtà. La vita di ogni giorno quindi è la piattaforma fondamentale nell'accompagnamento spirituale. È proprio la vita che ha bisogno di essere illuminata e trasformata. È nella vita che si gioca l'incontro tra la grazia di Dio e la volontà umana. La sfida fondamentale per un credente e per una comunità è quella di trasformare, in forza della fede, l'esperienza di vita in esperienza evangelica.[59]

[56] Cf CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Comunicare il Vangelo* 51.

[57] Cf PAGANI, *L'accompagnamento spirituale dei giovani* 6.

[58] Cf *La comunità salesiana oggi. Documento di lavoro per il CG25*, pro manuscripto, 29-32.

[59] Cf SASTRE GARCIA, *El acompañamiento espiritual* 61-63.

7. Verso una conclusione: prospettive dell'accompagnamento vocazionale

Da ciò che si è detto scaturisce la conclusione del nostro discorso: imparare ad agire d'accordo con l'azione dello Spirito Santo in noi. Dio è incessantemente all'opera nei giovani. L'accompagnatore dei giovani sarà un buono strumento se riuscirà a captare la sintonia di cui si serve Dio per agire nella loro vita. Non si tratta di darsi da fare per prendere l'iniziativa, cadendo facilmente in un attivismo febbrile, ma piuttosto di fermarci ogni tanto perché la nostra lunghezza d'onda, il nostro registro si sviluppi sulla stessa lunghezza d'onda di Dio. Non è una cosa facile. «Avere incessantemente l'orecchio del cuore attento all'azione di Dio, mettersi continuamente in sintonia con essa, restare accordati, combaciare, per così dire, con essa, esige sovente una vera e propria crocifissione, una pasqua, e i più cercano inconsciamente di allontanarne il calice quanto più a lungo possibile. [...] Fortunatamente a Dio non mancano i mezzi per far loro deporre le armi e condurli, a poco a poco, a una resa senza condizioni».[60]

Indico, per concludere, alcune linee di azione che possono spingerci, con entusiasmo e credibilità, a dire con Pietro: «sulla tua parola getterò le reti» (*Lc* 5,5).

7.1. Offrire quel "di più" che attira i giovani

Gli Istituti religiosi offrono di per sé un quadro di vita regolare abbastanza buono. Si sono fatti sforzi di rinnovamento dottrinale, strutturale e operativo, ma non per questo i giovani vi aderiscono. «Il problema non sta tanto nella correttezza e nella serena coerenza, ma in quel 'di più' che attira; non nel normale e onesto che serve per poter conservare le cose come stanno, ma in quel 'di più' che è incluso nella profezia, nella significatività, nella radicalità; o quello che si può chiamare 1'«esperienza calda», un tipo di esperienza dalla quale sorgono le intuizioni e le creatività».[61]

[60] LOUF, *Generati dallo Spirito* 198.

[61] Don Juan Vecchi nella «Buonanotte» alla Comunità della Pisana, 21 gennaio 1999.

7.2. *Più coraggio nel ridimensionamento delle attività e delle opere*

A livello individuale diversi confratelli e consorelle rischiano un attivismo esasperato, con la conseguenza di non vivere pacificati e sereni la propria vocazione: non si ha mai tempo di ascoltare un giovane, il più delle volte si è nervosi e tirati in volto, si vive in maniera affrettata la preghiera personale e comunitaria, non si riesce mai a trovare un momento per "stare gratuitamente" con i propri confratelli e consorelle. Perciò, nell'attuale riflessione sulla ricollocazione e sulla significatività delle attività e delle opere, è certamente urgente interrogarsi se non occorra ridimensionare coraggiosamente il fronte del nostro impegno e delle nostre opere a beneficio di una maggior qualità di vita personale e comunitaria.

7.3. *Passare dalla «vita in comune» alla «vita fraterna»*

La vita fraterna significa anzitutto accoglienza della persona, qualità dei rapporti interpersonali, amicizia, possibilità di vero affetto, gioia di stare e lavorare insieme, partecipazione attiva di tutti alla vita di gruppo. «Oggi si desidera che nelle comunità la comunicazione non si limiti al funzionale, ma raggiunga l'esperienza vocazionale; che si scambino non solo notizie del giornale o dati del lavoro, ma valutazioni, esigenze, intuizioni che riguardano la nostra vita in Cristo e la nostra forma di comprendere il carisma. È quello a cui tende la revisione di vita, la verifica della comunità, l'interscambio nella preghiera, il discernimento su situazioni, progetti e avvenimenti».[62]

7.4. *Comunità del «vieni e vedi»*

Occorre essere comunità aperte ed accoglienti, capaci di testimoniare il «vieni e vedi» evangelico, disponibili ad accogliere e ad incontrare i giovani così come sono e attenti ad invitare e convocare i giovani più sensibili e disponibili alla vita della comunità (momenti di preghiera, di fraternità, di mensa, di progettazione...).

[62] VECCHI Juan Edmundo, *Esperti, testimoni e artefici di comunione*, in *ACG* (1998) 363, 32.

7.5. *Religiosi che testimoniano la gioia vocazionale*

Siamo chiamati a vivere e a comunicare l'esperienza gioiosa di un dono ricevuto: «Tu mi hai sedotto, Signore, e io mi sono lasciato sedurre» (*Ger* 20,7); «*Vidimus Dominum*». Abbiamo avuto un'esperienza di incontro, di svelamento, una "visione" del Signore. La vivacità di questa esperienza non deve diminuire col crescere dell'età o il radicarsi dell'abitudine. È chiamata anzi a maturare e riempire la vita. Se cadesse, la vita religiosa perderebbe la sua motivazione e si trascinerebbe nel funzionalismo, cioè nel solo adempimento corretto dei propri doveri».[63]

7.6. *Andare oltre il lavoro di massa e accompagnare ciascuno personalmente*

L'immagine del cammino di educazione alla fede suggerisce l'elaborazione di itinerari in cui si includa un accompagnamento personale. È necessario che i valori e le proposte vengano interiorizzati da essi in modo che divengano, al di dentro dei loro cuori, chiara 'luce' per orientarsi e vera 'energia' per progredire. Dove non si predispone e non si accompagna la persona ad ascoltare la voce del Signore, le proposte e le mediazioni risultano ininterpretabili; bisogna andare oltre il lavoro di massa (pur tanto valido ed indispensabile) ed accompagnare ciascuno secondo il livello a cui è giunto. La testimonianza silenziosa e l'invito implicito non sempre bastano a risvegliare le vocazioni. C'è stato purtroppo, e forse persiste ancora in qualcuno, il dubbio e la negligenza di voler esprimere apertamente, in forma opportuna, l'invito personale. Il non farlo risulta, di fatto, un pernicioso 'silenzio vocazionale'; si potrebbe parlare anche di codardia o di incoscienza circa il proprio ministero, perché un giovane cristiano ha oggettivamente il diritto di conoscere le proposte vocazionali della Chiesa.[64] Occorre, dunque, dedicare molto più tempo all'ascolto individuale e al dialogo personale con i giovani.

Finisco con l'invito che fa il documento *Vita Consecrata* ai religiosi e religiose: «Voi non avete solo una gloriosa storia da ricordare e da raccontare, ma una grande storia da costruire! Guardate al futuro, nel

[63] ID., *Il Padre ci consacra e ci invia,* in *ACG* (1998) 365, 15.

[64] Cf VIGANÒ Egidio, *C'è ancora terreno buono per i semi*, in *ACG* (1992) 339, 23-24.29.

quale lo Spirito vi proietta per fare con voi ancora cose grandi» (*VC* 110).

INDICAZIONI BIBLIOGRAFICHE

AA.VV., *Direzione spirituale e orientamento vocazionale*, Cinisello Balsamo, Paoline 1992.

ATTI DEL CAPITOLO GENERALE 23 DEI SALESIANI DI DON BOSCO (Roma, 4 marzo-5 maggio 1990), *Educare i giovani alla fede*, in *ACG* 71 (1990) 333, 29-62.

BARRY William A., *Spiritual direction and the encounter with God. A theological inquiry*, New York, Paulist Press 1992.

BOTTINO Dino - CANTONI Oscar - CENCINI Amedeo - MAGNI Walter - MARTINELLI Romano - SOVERNIGO Giuseppe, *Direzione spirituale e accompagnamento vocazionale. Teologia e scienze umane a servizio della vocazione* (a cura del Centro Nazionale Vocazioni), Milano, Ancora 1996.

–, *La guida e l'itinerario spirituale: come far crescere nel chiamato il desiderio di Dio*, in BOTTINO Dino - CANTONI Oscar - CENCINI Amedeo - MAGNI Walter - MARTINELLI Romano - SOVERNIGO Giuseppe, *Direzione spirituale e accompagnamento vocazionale. Teologia e scienze umane a servizio della vocazione*, (a cura del Centro Nazionale Vocazioni), Milano, Ancora 1996, 101-132.

BUBER Martin, *Il cammino dell'uomo*, Magnano (VC), Edizioni Qiqajon/Comunità di Bose 1990.

BUZZI Carlo - CAVALLI Alessandro - DE LILLO Antonio (a cura di), *Giovani verso il duemila. Quarto rapporto IARD sulla condizione giovanile in Italia*, Bologna, Il Mulino 1997.

CANOBBIO Giacomo, *Congiuntura ecclesiale e vocazioni*, in *La Rivista del Clero Italiano* 70 (1999) 4, 244-261.

CANTONI Oscar, *La direzione spirituale e la partecipazione del chiamato alla vita della comunità*, in BOTTINO Dino - CANTONI Oscar - CENCINI Amedeo - MAGNI Walter - MARTINELLI Romano - SOVERNIGO Giuseppe, *Direzione spirituale e accompagnamento vocazionale. Teologia e scienze umane a servizio della vocazione* (a cura del Centro Nazionale Vocazioni), Milano, Ancora 1996, 307-318.

CIAN Luciano, *Sulla strada della vita. L'itinerario vocazione: una strada disseminata di molti "sì" con Dio dentro*, in *Se vuoi* 29 (1988) 2, 11-12.

DEL CORE Pina, *Accompagnare i giovani nel cammino formativo*, in GARCÍA Jesús Manuel (a cura di), *Accompagnare i giovani nello Spirito*, Roma, LAS 1998, 187-208.

DONATI Pierpaolo - COLOZZI Ivo (a cura di), *Giovani e generazioni. Quando si*

cresce in una società eticamente neutra, Bologna, Il Mulino 1997.
EVOY John, *A psychological handbook for spiritual directors*, Kansas City, Sheed and Ward 1988.
FRANTA Herbert, *Comunicazione*, in PRELLEZO José Manuel - NANNI Carlo - MALIZIA Guglielmo (a cura di), *Dizionario di Scienze dell'Educazione*, Leumann/Roma/Torino, Elle Di Ci/LAS/SEI 1997, 205-209.
GARCÍA-MONGE José Antonio, *Unificación personal y experiencia cristiana. Vivir y orar con la sabiduría del corazón*, Santander, Sal Terrae 2001.
GIORDANI Bruno - MERCATALLI Andrea, *La direzione spirituale come incontro d'aiuto*, Brescia/Roma, La Scuola 1984.
GIORDANI Bruno, *Il colloquio psicologico nella direzione spirituale. Il metodo di R. Carkhuff*, Roma, Antonianum 1987[2].
GODIN André, *La relazione umana nel dialogo pastorale*, Torino, Borla 1984.
GROESCHEL Benedict J., *Passaggi dello Spirito. La psicologia dello sviluppo spirituale*, Padova, Messaggero 1997.
LACROIX Xavier, *Il corpo di carne. La dimensione etica, estetica e spirituale dell'amore*, Bologna, Dehoniane 1996.
LOUF André, *Sotto la guida dello Spirito*, Magnano (VC), Qiqajon/Comunità di Bose 1990.
MANENTI Alessandro, *Affettività e vocazione*, in *Vocazioni* 9 (1992) 2,14-18.
MARTINELLI Romano, *«Concedi al tuo servo un cuore docile... che sappia discernere» (1 Re 3, 9). Accompagnamento personale e purificazione del cuore*, in BOTTINO Dino - CANTONI Oscar - CENCINI Amedeo - MAGNI Walter - MARTINELLI Romano - SOVERNIGO Giuseppe, *Direzione spirituale e accompagnamento vocazionale. Teologia e scienze umane a servizio della vocazione* (a cura del Centro Nazionale Vocazioni), Milano, Ancora 1996, 153-170.
MARTINI Carlo Maria, *Ritrovare se stessi. C'è un momento nell'anno per fermarsi e cercare*, Milano, Centro Ambrosiano/Piemme 1996[2].
MASSERONI Enrico, *Guida spirituale: sì o no?*, in *Se vuoi* 27 (1986) 3, 5-8.
–, *La guida spirituale nel servizio di accompagnamento vocazionale*, in A.A.VV., *Direzione spirituale e orientamento vocazionale*, Cinisello Balsamo, Paoline 1992, 71-82.
MENDIZÁBAL Luis María, *La direzione spirituale. Teoria e pratica*, Bologna, Dehoniane 1990.
MERCATALI Andrea, *Padre spirituale*, in DE FIORES Stefano - GOFFI Tullio (a cura di), *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, Cinisello Balsamo, San Paolo 1995[5], 1116-1134.
MIDALI Mario- TONELLI Riccardo (a cura di), *L'esperienza religiosa dei giovani. 2/3. Approfondimenti*, Leumann (Torino), Elle Di Ci 1996.
NOUWEN Henri J. M., *Sentirsi amati. La vita spirituale in un mondo secolare*, Brescia, Queriniana 1993.
PAGANI Severino, *L'accompagnamento spirituale dei giovani. Verso una regola di vita*, Cinisello Balsamo, San Paolo 1997.

POLLO Mario, *L'esperienza religiosa dei giovani. 2/2. I: dati. Giovani*, Leumann (Torino), Elle Di Ci 1996.
POWELL John, *Esercizi di felicità*, Cantalupa (Torino), Effatà Editrice 1995.
REBOUL Olivier, *I valori dell'educazione*, Milano, Ancora 1995.
ROGERS Carl, *El proceso de convertirse en persona*, Barcelona, Paidós 1989.
SASTRE GARCIA Jesús, *El acompañamiento espiritual*, Madrid, San Paolo 1993[2].
TONELLI Riccardo, *Itinerari per l'educazione dei giovani alla fede*, Leumann (Torino), Elle Di Ci 1991.
VECCHI Juan Edmundo, *Esperti, testimoni e artefici di comunione*, in *ACG* (1998) 363, 32.
–, *Il Padre ci consacra e ci invia*, in *ACG* (1998) 365, 15.
VIGANÒ Egidio, *C'è ancora terreno buono per i semi*, in *ACG* (1992) 339, 23-24.29.
–, *Convocazione del Capitolo Generale 23º*, in *ACG* (1988) 327, 11-13.

IL DISCERNIMENTO VOCAZIONALE
Esigenze, problematiche e criteri di attuazione

Pina DEL CORE *

1. Il discernimento vocazionale, oggi

Sempre più frequente è la richiesta da parte di educatori/educatrici, formatori/formatrici di indicazioni che li aiutino a discernere e ad accompagnare i giovani in ricerca vocazionale o i giovani in formazione nella vita consacrata e/o sacerdotale. La domanda nasce da una duplice istanza: l'una legata all'incertezza che essi avvertono in stessi nel portare avanti il delicato compito del discernimento e dell'accompagnamento vocazionale, l'altra derivante forse da mancanza di conoscenza e per lo meno di chiavi interpretative per comprendere le esigenze e i problemi che i giovani e le giovani d'oggi hanno di fronte alle scelte della vita. Sembra che sia diventato molto più problematico di ieri assolvere al compito di discernere ed accompagnare sulle strade del Signore (cf *PI* 30).

Ha scritto giustamente Mons. Tonino Bello: "Stiamo vivendo la transizione... Siamo incerti se scavalcare i paletti che hanno protetto le nostre identità".

È un'esigenza di fondo sentita da molti, giovani ed adulti, formatori

* Pina DEL CORE (*fma*), è docente straordinario di Psicologia dello Sviluppo presso la Pontificia Facoltà di Scienze dell'Educazione "Auxilium" e coordinatrice del Corso annuale di diploma per formatori e formatrici nell'ambito della vita consacrata promosso dalla medesima Facoltà. Inoltre, presso la Pontificia Facoltà di Scienze dell'Educazione dell'Università Salesiana è invitata per un insegnamento su 'Discernimento e accompagnamento vocazionale'. Psicologa e psicoterapeuta, è consulente nell'ambito per la Formazione dell'Istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice e si occupa da anni di tematiche relative all'orientamento dei giovani (scolastico, professionale e vocazionale), all'accompagnamento e discernimento vocazionale.

e formandi: entrare in un discernimento che non sia solo comprensione conoscitiva, ma cambiamento esistenziale proprio di chi si pone alla ricerca del vero significato da consegnare alla propria esistenza, un discernimento che trasforma la nostra vita e il senso dell'esistenza. È una domanda ed un bisogno delle nuove generazioni, ma anche di altre età o stagioni della vita. Le nuove istanze formative emergenti dal contesto adolescenziale e giovanile attuale (e non solo, si pensi alla forte domanda di formazione permanente da parte degli adulti) e la situazione di diffusa fragilità invocano la necessità del discernimento e dell'accompagnamento vocazionale.

L'attualità e l'urgenza del discernimento vocazionale si colloca all'interno del cammino di rinnovamento della vita religiosa risvegliato dal Concilio Vaticano II e riaffermato con forza anche dal Sinodo sulla vita consacrata. Tra i punti nodali della riflessione teologica e pastorale il discernimento vocazionale occupa un posto preminente, non solo per la sua importanza in ordine alla formazione alla vita consacrata, ma anche per la sua problematicità nel contesto culturale odierno, segnato da situazioni di profonda 'crisi vocazionale'.

Di fronte alle molteplici difficoltà che la vita consacrata incontra nell'attuale contesto culturale, in cui si respirano tutta l'incertezza ma anche le opportunità di un'autentica svolta, il tema del *discernimento* costituisce un punto chiave per comprendere ed affrontare la situazione di crisi che ha investito la formazione, le singole persone e, in genere, le istituzioni, ma anche per attraversare, senza eccessive 'perdite', la tempesta che la sconvolge.

L'impatto di una società dinamica e in continuo cambiamento, in questo passaggio d'epoca così carico di sfide per la Chiesa, per le singole comunità cristiane ed anche per la vita religiosa esige come condizione imprescindibile l'attitudine 'sapienziale' del discernimento.

Il discernimento evangelico, da sempre considerato come la *via maestra* per camminare nella storia, è un atteggiamento fondamentale per gli uomini e le donne del nostro tempo che s'inoltrano nel terzo millennio. "Il futuro – scrive il Card. Martini – ci condurrà probabilmente a una situazione di maggiore complessità, di confusione di linguaggi, di secolarizzazione, e per questo l'uomo deve fin da oggi impegnarsi vigorosamente a possedersi interiormente per resistere e per non lasciarsi sopraffare dalla molteplicità di sollecitazioni. Ora, l'interiorità è la capacità di rientrare in se stessi, di comprendere il senso delle azioni che si compiono, di esprimere con libertà le scelte della vita. E tutto ciò ha bisogno del discernimento spirituale che ci fa cogliere nelle vicende e

nelle circostanze della storia non una semplice data da registrare, di fronte al quale è possibile rimanere nell'indifferenza e nella passività, bensì un compito, una sfida alla libertà responsabile, sfida che si collega a un appello che Dio fa risuonare nella storia".

Il discernimento, dunque, è una domanda e nello stesso tempo un'istanza fondamentale in questi tempi di cambiamenti radicali e rapidi nelle persone e nelle comunità per essere in grado di gestire con equilibrio i risvolti inevitabilmente dolorosi che ogni cambiamento porta con sé.

Nell'Esortazione Apostolica *Vita Consecrata*, il Papa non esita ad affermare che «i mutamenti in corso nella società e la diminuzione del numero delle vocazioni stanno pesando sulla vita consacrata in alcune regioni del mondo» (*VC* 63). Queste ed altre difficoltà costituiscono una sfida per tutti coloro che sono deputati al delicato compito del discernimento delle vocazioni. Per questo il documento, parlando dell'opera dei formatori e formatrici, prosegue: «Ai lumi della sapienza spirituale uniranno quelli offerti dagli strumenti umani, che possano essere di aiuto, sia nel discernimento vocazionale, sia nella formazione dell'uomo nuovo, perché divenga autenticamente libero» (*VC* 66). Del resto le indicazioni del Magistero della Chiesa sono sempre state molto chiare, anche se spesso disattese a livello operativo. Su questo punto, la Chiesa è molto esplicita quando ammonisce che la gravità dei tempi esige una corrispondenza autentica alla chiamata di Dio e richiede che si usino tutti i mezzi per promuovere, conservare ed accrescere la maturità umana delle persone che si consacrano a Dio (cf *RC* 11).

1.1. *Quale discernimento?*

Di quale discernimento parliamo? Ci si riferisce al *discernimento vocazionale* che si mette in atto prima dell'ingresso nell'Istituto come accertamento dell'idoneità vocazionale? Oppure al discernimento che continua ad attuarsi lungo il percorso formativo e nell'accompagnamento vocazionale?

Il discernimento vocazionale si realizza nel tempo e non può limitarsi ad un momento specifico, ma si attua all'interno di un itinerario formativo che si traduce in tappe e obiettivi concreti, nell'attenzione alle diverse età, al ritmo di crescita della persona e alle sue molteplici dimensioni (spirituale, psicologico-esistenziale, affettivo-relazionale...). In tal senso, esso presuppone un adeguato *accompagnamento vocazio-*

nale che, data la fragilità dei giovani per un mancato o carente percorso nella formazione dell'identità, si propone certi *obiettivi previ* alla scoperta e al discernimento della vocazione, che rientrano nel processo di orientamento vocazionale implicito in ogni itinerario educativo-pastorale.

Il nostro Progetto Formativo ne indica i *percorsi educativi* come condizione previa per un cammino vocazionale maturo: educare i giovani alla conoscenza di sé, educare all'interiorità, educare a scegliere, educare all'amore e a vivere la vita come dono e compito, educare alla scoperta della propria vocazione.[1] La complessità sociale e la fragilità crescente delle nuove generazioni rendono sempre più necessario un discernimento oculato, coraggioso e 'competente', realizzato anche con il supporto delle scienze umane, in particolare della psicologia, per una diagnosi della personalità dei candidati.[2]

Il discernimento, dunque, mentre suppone un'attitudine sapienziale e genuinamente spirituale, esige anche una serie di interventi e di attenzioni di carattere metodologico e formativo che accompagnano il cammino di quanti sono preposti alla responsabilità della formazione e all'accettazione delle nuove generazioni che chiedono di far parte del nostro Istituto.

Il discernimento vocazionale non si esaurisce nel tempo della formazione iniziale, è invece un *atteggiamento costante di tutto l'itinerario formativo*. C'è, infatti, un discernimento vocazionale iniziale per la verifica dell'idoneità di base e della retta intenzione e un discernimento vocazionale costante, presente in tutto l'arco formativo, che riguarda sia la persona, sia la comunità, che la guida, anche se ci sono tempi in cui esso è particolarmente richiesto, come nei momenti decisionali di passaggio da una fase all'altra o di ammissione alla professione perpetua.

Il discernimento vocazionale, quindi, inteso come *processo*, è un dinamismo spirituale e psicologico che si estende a tutta la vita della persona chiamata e non soltanto in funzione di una decisione vocazionale prima dell'ingresso nell'Istituto o per tutto il periodo della formazione

[1] Cf *PF* 86-90.

[2] Cf DEL CORE Pina, *Discernimento e psicodiagnosi vocazionale. Problematiche e prospettive*, in COSPES (a cura di), *Difficoltà e crisi nella vita consacrata*, Leumann (Torino), Elle Di Ci 1996, 109-128; DE PIERI Severino, *Il discernimento vocazionale. Criteri di idoneità e controindicazioni*, in ROSANNA Enrica - DEL CORE Pina (a cura di), *Cammini formativi per una profezia della vita religiosa femminile*, Roma, LAS 1996, 21-26.

iniziale. In una concezione dinamica di discernimento è lecito estenderlo alle successive tappe del percorso formativo. Nella formazione permanente, infatti, il ricorso al discernimento vocazionale si fa indispensabile in alcuni passaggi di età e di condizione o in situazioni di difficoltà e crisi, ma assume una connotazione particolare: va impostato in maniera diversa, perché diverse sono le esigenze di crescita spirituale e vocazionale delle persone (età, stagione della vita, mentalità, formazione, bisogni e situazioni, ...).

Il discernimento vocazionale, allora, poiché deve diventare sempre più un *criterio metodologico e formativo* che accompagna tutta la formazione, costituisce *un percorso 'obbligato'*, ma va ripensato e condotto in modo tale da essere veramente a servizio delle persone e delle comunità formative, perché diventi un'esperienza di crescita in cui la persona possa maturare la scelta vocazionale con libertà e serenità e in una fedeltà creativa e dinamica.

1.2. *I 'nuovi' problemi posti al discernimento delle vocazioni*

Il discernimento delle vocazioni presenta oggi *nuovi problemi* sia in rapporto alle mutate condizioni dei giovani, sia alle istanze formative divenute necessariamente più complesse ed esigenti. Nell'attuale situazione di smarrimento, dovuto al pluralismo culturale e alla molteplicità di sistemi di riferimento, diventa sempre più problematico comprendere ed apprezzare il valore della vocazione e gli ideali della *sequela* radicale di Cristo. La crisi di senso, la perdita dei valori influiscono pesantemente sullo sviluppo vocazionale e, prima ancora, sulla semplice progettualità umana che si presenta, in ampie fasce di adolescenti e giovani, piuttosto appiattita se non addirittura bloccata.

1.2.1. *Istanze provenienti dal mondo giovanile*

La condizione giovanile in questo particolare momento storico si presenta come una realtà molto variegata e in continuo mutamento. Se poi la osserviamo dal punto di vista della vocazione, specie quella religiosa o sacerdotale, costatiamo una serie di indicatori e di nodi problematici di cui bisogna tenere conto se si vuole realizzare un adeguato discernimento ed accompagnamento vocazionale. Ma quali giovani? Non è facile fare una lettura del 'mondo giovanile' soprattutto se a li-

vello mondiale o semplicemente europeo. Anche perché le realtà in cui essi vivono sono molto differenziate. Fare una panoramica globale allora diventa un'impresa veramente ardua, anche solo a livello di semplice descrizione, per individuare dei tratti caratteristici comuni: la condizione giovanile, infatti, pur nel medesimo contesto geografico e culturale, non si presenta come una realtà omogenea, ma articolata, stratificata e differenziata, al punto da parlare di '*pluriverso'* giovanile.

L'analisi del mondo giovanile implica necessariamente l'inquadratura in un contesto socioculturale, che costituisce *l'habitat* in cui i giovani vivono e dal quale spesso sono pesantemente condizionati. La considerazione del contesto deve fare da sfondo a qualsiasi tipo di conoscenza e comprensione. Se guardiamo, ad esempio, alla situazione dei giovani come appare nell'emisfero nord del pianeta, le analisi sociologiche parlano di 'generazione invisibile', di 'giovani dall'identità debole o incompiuta', giovani 'senza radici', senza padri né maestri, giovani indifferenti, angosciati dalla solitudine, privi di riferimenti etici, senza progettualità o grandi aspettative, ecc. Se poi pensiamo ai diversi contesti culturali, storici e sociali dei giovani europei, possiamo constatare che dall'ovest all'est, dal nord al sud essi presentano delle differenze significative e talvolta sostanziali.[3] Tuttavia, ci domandiamo, se si possono individuare in modo molto globale – senza cadere nel generico – alcune categorie o dimensioni che si presentano a modo di costanti e che accomunano la realtà giovanile. È importante però andare oltre la tentazione di fare delle tipologie e di superare una volta per tutte le categorie di fragilità e di disagio 'luoghi comuni' ormai desueti.

Sono tante le letture e le interpretazioni del mondo giovanile, ma non sempre si tratta di una 'lettura da educatori' e 'in prospettiva educativa'. L'enfatizzazione posta sulla fragilità e sulla debolezza dei giovani è segno della difficoltà da parte del mondo adulto, perfino degli educatori, di percepirli come *risorsa* e come *profezia*. E tale profezia

[3] In una Europa storicamente e geograficamente diversificata, non ancora unita, in cui comportamenti, tradizioni, valori fanno riferimento a identità culturali e sociali differenti, tale differenziazione è ancora più evidente. Se si prende in considerazione, ad esempio, anche solo un aspetto, come il prolungamento dell'adolescenza e della giovinezza, sono stati individuati tre differenti modelli: il modello mediterraneo, il modello nordico, il modello inglese che, pur avendo dei tratti comuni tuttavia si presentano notevolmente differenti [cf GARELLI Franco, *Chi sono i giovani europei*, in AA.VV., *Insieme sulle strade dell'Europa*. Atti del III Convegno Europeo di Pastorale Giovanile, Paderbon, 21-24 settembre 1998, (a cura del *Pontificio Consiglio Pro Laicis*), Città del Vaticano 1999, 12-32; POLLO Mario, *I giovani nel mondo di oggi… in Europa occidentale*, in AA.VV., *Insieme sulle strade dell'Europa* 42-69].

non è facile da accogliere e da educare per restituirla poi 'matura' a loro stessi.

Guardando al panorama del mondo giovanile che, pur presentandosi diversificato e differenziato, tuttavia manifesta delle costanti e dei tratti caratteristici comuni che li avvicinano tra loro fino ad omologarli, possiamo trovare qualche *chiave di lettura* per la comprensione del modo con cui essi si accostano alla vocazione, ma anche delle difficoltà che incontrano nella decisione vocazionale e nella realizzazione della medesima.

Confrontati ad una *complessità crescente* (complessità del politico, del religioso, dell'economico, del sociale, dell'etico e culturale) i giovani europei, sembrano accomunati da alcune caratteristiche, quali:

– accentuazione dell'*esplosione* dei *riferimenti* derivante da un pluralismo esasperato;

– eccesso di *tolleranza* come reazione a forme crescenti di *settarismi;*

– *solitudine* nello scegliere e nel decidere e conseguente *sperimentalismo*;[4]

– *delega* o affidamento ad altri *'sostituti'* che si prestano a pensare e a decidere al loro posto;

– *sensibilità pervasiva* (epidermica) o *indifferenza* fino ad una freddezza glaciale;

– ricerca di *relazioni* sempre più '*fusionali'* (nell'amicizia e nella coppia) tendenti al 'simile' più che al 'diverso';

– domanda di *religiosità* tra bisogno di *appartenenza* e di *identità*;

– diffidenza nei confronti di *appartenenze istituzionali* totalizzanti (fuga dai 'luoghi tradizionali' di aggregazione);[5]

– *negoziazione* come modalità di collocarsi di fronte alla vita, nelle relazioni interpersonali, nei confronti della generazione adulta, delle i-

[4] Certo, 'apparentemente' pochi giovani soffrono di solitudine. In una ricerca fatta in Francia nel 1994 è risultato che la prima inquietudine dei giovani dai 20 ai 30 anni è la solitudine (cf LESCANNE Guy, *20-30 ans, des jeunes adultes à la découverte*, Paris, Desclée de Brouwer-Panorama 1994).

[5] La caduta della fiducia nelle istituzioni non è un fenomeno nuovo nel mondo giovanile: tutte le indagini sulla condizione giovanile di questi anni hanno registrato questo dato. Nell'ultimo rapporto IARD emerge che non per tutte le istituzioni i giovani mostrano sfiducia: appartengono all'area della fiducia ancora sufficientemente diffusa gli organismi internazionali (ONU, Unione Europea, NATO, …) e gli apparati pubblici di controllo, come la polizia e i magistrati, così pure la scuola. Si veda in proposito un interessante articolo di SPIGA M. Teresa, *Mondi giovanili e processi formativi a confronto*, in AA.VV., *Educarsi per educare. La formazione in un mondo che cambia*, Milano, Paoline 2002, 81-110.

stituzioni e della società.[6]

1.2.2. *Punti nodali per il discernimento vocazionale dei giovani*

L'elemento che più di tutti costituisce un punto nodale in riferimento al discernimento e all'accompagnamento riguarda soprattutto il problema della *scelta* e della *decisione* e, dunque, della *progettualità* che è strettamente collegato al *problema dell'identità*.

• *Sempre più 'indecisi' e senza progettualità?*[7]

Tutte le ricerche condotte in Italia e in Europa in questi ultimi decenni hanno evidenziato il fenomeno della 'lunga transizione all'età adulta' in una sempre più ampia fascia di popolazione.[8] Il prolungamento dell'adolescenza e l'affermarsi di una fascia di età che si dilata sempre più verso l'età adulta senza tuttavia essere tale contribuisce a creare una condizione giovanile che vive l'esistenza in una dimensione d'incertezza. E tale incertezza riguarda non soltanto il futuro, ma anche il presente.

Il ritratto che ne emerge è quello di adolescenti/giovani che, pur conservando un senso positivo della vita e del futuro, pur avendo una forte spinta interiore verso la realizzazione di una progettualità personale, incontrano enormi difficoltà nel fare scelte di vita durature e significative per la loro esistenza.[9] Si colgono segni di grande incertezza non

[6] Si vedano in proposito le ricerche recenti: EURISPES, Rapporto Italia 2000; BUZZI Carlo - CAVALLI Alessandro - DE LILLO Antonio, *Giovani verso il Duemila. Quarto rapporto IARD sulle condizioni della gioventù in Italia*, Bologna, Il Mulino 1997; BUZZI Carlo - CAVALLI Alessandro - DE LILLO Antonio (a cura di), *Giovani del nuovo secolo. Quinto rapporto IARD sulla condizione giovanile in Italia*, Bologna, Il Mulino 2002; BETTIN LATTES Gianfranco (a cura di), *Giovani, jeunes, jóvenes. Rapporto di ricerca sulle nuove generazioni e la politica nell'Europa del Sud*, Firenze, University Press 2000, in http://digital.casalini.it/fup/88-8453-giovani.htm; DONATI Pierpaolo - COLOZZI Ivo (a cura di), *Giovani e generazioni. Quando si cresce in una società eticamente neutra*, Bologna, Il Mulino 1997.

[7] Cf DEL CORE Pina, *Di fronte alle scelte. Dinamiche psicologiche*, in *Horeb* Tracce di spiritualità 9 (2000) 3, 12-23.

[8] DONATI -COLOZZI, *Giovani e generazioni* 15-30; *Quinto rapporto IARD sulla condizione giovanile in Italia*, in http://www.IARD.it.

[9] La ricerca COSPES sugli adolescenti italiani evidenzia a riguardo: l'incertezza e fragilità della progettualità, un protagonismo 'sbiadito', una scala di valori sempre più soggettiva senza forti tensioni ideali, orizzonti progettuali ancora vaghi, la tensione ver-

solo decisionale, ma di orientamento valoriale.[10]

La dilazione e il rimando, l'indecisione cronica di fronte alle scelte fondanti, l'ancoraggio a opzioni che danno sicurezza e stabilità, come pure la diffusione della *'reversibilità delle scelte'* ritenuta importante dalla maggioranza dei giovani che non credono più a scelte decisive dalle quali non si possa tornare indietro,[11] costituiscono degli indicatori a dir poco preoccupanti, segno di un'identità troppo debole per poter assumere autonomamente la propria vita fino al punto di consegnarla a Dio per gli altri.

• *Giovani dalla 'identità incompiuta'*

Siamo di fronte a *'giovani dall'identità incompiuta'* che, non avendo ancora sviluppato una propria autonomia decisionale e relazionale – se non in comportamenti prevalentemente esteriori – e un sistema autonomo di progetti e di valori, continuano ad esplorare tutte le possibilità molteplici e diversificate offerte dalla società senza riuscire a passare all'impegno, incapaci perciò di fare scelte a lungo termine e di impegnarsi con continuità per qualcuna di esse.[12]

so la ricerca di senso che però non si concretizza in specifiche scelte di vita. La presenza della tensione dinamica verso il futuro e della capacità di anticiparlo mediante la delineazione di un progetto d'azione è un elemento positivo, ma si scontra con un'incerta definizione di sé e con la tendenza a 'non voler crescere' di fronte ad un futuro che fa sempre più paura. Incollati sul presente e sospesi nelle decisioni, gli adolescenti si fermano alla fase di '*esplorazione-crisi*', senza passare alla fase di '*impegno*' nei confronti di aree vitali, quali relazioni, affettività, studio, occupazione, moralità, religiosità, ecc. [cf COSPES (a cura di), *L'età incompiuta. Ricerca sulla formazione dell'identità negli adolescenti italiani* (coordinamento di TONOLO Giorgio - DE PIERI Severino), Leumann (Torino), Elle Di Ci 1995].

[10] I *valori* funzionano da criteri di riferimento che orientano l'azione; poiché hanno forza motivante essi sono alla base delle scelte. I sistemi di valore dei giovani dell'attuale generazione provengono dai processi di socializzazione della cultura postmoderna: ecco perché essi danno spazio al tempo libero, all'amicizia e a tutti quei valori connessi alla qualità della vita. Si rileva tuttavia una certa tensione per la discontinuità tra i valori della generazione adulta e quella delle nuove generazioni che produce incertezza o conflittualità e comunque disorientamento (cf DONATI-COLOZZI, *Giovani e generazioni* 341-352; BUZZI-CAVALLI-DE LILLO, *Giovani verso il Duemila*).

[11] Circa il fenomeno della *'reversibilità delle scelte'* il quarto rapporto IARD ha offerto dei dati interessanti: il 52,5% dei giovani valuta positivamente il fatto che le scelte più importanti della vita non sono mai 'per sempre' e che possono essere sempre riviste (giovani dai 21 ai 29 anni), mentre soltanto il 40,4% (in prevalenza adolescenti dai 15-17 anni) crede in scelte decisive da cui non si può tornare indietro (cf *Ivi* 92-94).

[12] Si vedano le conclusioni dei ricercatori COSPES circa i processi di formazione dell'identità, tra cui la definizione di sé e la progettualità che costituiscono una premes-

Del resto, dinanzi a tante alternative tutte possibili e in continua evoluzione non esistono dei punti di riferimento fissi ed immutabili sui quali poggiarsi. La possibilità di apertura e di rischio sempre più ampia risulta problematica in una generazione che cresce in autonomia, ma anche in dipendenze regressive e frustranti. C'è da domandarsi seriamente se la società e gli adulti in genere di fronte alla difficoltà di scegliere delle nuove generazioni siano in grado di educare alle scelte oppure si lascino trascinare nel vortice della mentalità consumistica in cui una sorta di *self service* perpetua la logica del 'fai da te'.[13]

Secondo il sociologo Donati oggi «le difficoltà decisionali […] crescono, proprio perché i giovani non dispongono di luoghi dove poter trovare valori e criteri forti di riferimento. Il mondo delle scelte si privatizza, si soggettivizza, e con questo si fanno più forti il disagio e l'incapacità di decidere».[14]

1.2.3. *Istanze formative più complesse ed esigenti*

L'incertezza e la frammentarietà che colpiscono le giovani generazioni toccano in profondità anche l'identità della persona consacrata e l'identità stessa della vita religiosa. Ed è qui che il discernimento delle vocazioni si fa più delicato e difficile. I valori carismatici, infatti, non sempre vengono proposti o mediati con chiarezza e autenticità, a volte per la difficoltà a rielaborarli in sintesi personali e significative, capaci

sa psicologica essenziale per lo sviluppo della capacità di scegliere e di orientarsi nella vita [cf DEL CORE Pina, *Prospettiva futura e progettualità*, in COSPES, *L'età incompiuta* 315-322].

[13] L'interrogativo che gli studiosi della condizione giovanile si pongono è come diventare adulti in una società come la nostra percepita dai giovani stessi vuota e incerta, persino ostile? Sembra che i giovani perdano il confine con l'età adulta per la loro tendenza a prolungare tempi e ritmi di crescita, a rimandare decisioni e scelte, a non sapere come vivere il proprio tempo: sono pochi quelli che riescono a viverlo in maniera progettuale come tempo da programmare attivamente. «Ci chiediamo: si può diventare adulti così, attraverso un percorso di vita che, mentre dichiara di lasciare libero ciascuno nelle sue scelte, concede pochissimi margini a quell'auto-riflessione e a quei beni comuni, relazionali, attraverso cui soltanto possono essere fatte delle scelte valide per i singoli come per tutti coloro che sono coinvolti nelle situazioni? […] Ma la cosa diventa più problematica non appena diventare adulti significhi affrontare delle scelte che implicano rinunce, sacrifici, selezioni sensate fra alternative che non portano tutte agli stessi risultati» (cf DONATI-COLOZZI, *Giovani e generazioni* 296-297).

[14] *Ivi* 284.

di interpretarli nuovamente e di incarnarli nel contesto attuale, in fedeltà alle origini.

I giovani candidati del resto nel confronto con la vita consacrata che intendono abbracciare, sperimentano tutta l'incertezza e la provvisorietà di un'identità religiosa in situazione di cambiamento e di transizione, alla ricerca di un nuovo modo di inculturarsi nell'oggi e di progettarsi nel futuro.[15]

La vita religiosa per le sue intrinseche esigenze di radicalità richiede delle personalità sufficientemente mature, o per lo meno non eccessivamente disturbate nel loro equilibrio psicofisico. A maggior ragione ciò s'impone come esigenza indiscutibile oggi, nel contesto di una cultura ormai secolarizzata e fondamentalmente sganciata da istanze e orizzonti di trascendenza. Proporsi dinanzi ad una società in cui stanno cambiando i parametri dell'esistenza umana a motivo dei grandi progressi scientifici e tecnologici in atto, come una cultura 'alternativa', cioè una cultura costruita sul dono contro la mentalità del contratto, sulla disponibilità contro l'efficienza e il successo personale, sulla solidarietà contro l'individualismo di massa, richiede la formazione di personalità forti, con un'identità chiara e flessibile, capaci di far fronte alle sfide e di andare controcorrente.

In questa prospettiva, allora, è necessario rivedere il modo di impostare il discernimento vocazionale, perché sia più rispondente alla nuova situazione che coinvolge in profondità, anche se a livelli diversi, sia le giovani generazioni sia i formatori e le formatrici. Non è più sufficiente interrogarsi sulla 'verità' della vocazione di una persona o verificare se essa può assumere quel determinato genere di vita, ma occorre individuare *criteri* e, conseguentemente, *impegni formativi* che siano più in sintonia con le tappe evolutive connesse alla continua maturazione della persona e con le trasformazioni e gli sviluppi del contesto ecclesiale e socioculturale. Ciò evidentemente implica anche la scelta di condizioni e di strutture atte a far evolvere in pienezza e autenticità l'appello vocazionale.

La formazione alla vita consacrata si trova, infatti, ad una svolta in

[15] Si veda in proposito l'interessante studio, corredato da un'indagine empirica sui giovani religiosi, promossa dal CISM e dall'USMI del Triveneto: AA.VV., *Una strada diversa. Giovani religiosi per il III millennio*, Roma, Il Calamo 2000. Emerge, infatti, la necessità di considerare nei percorsi formativi e, in genere, nell'impostazione della formazione, le trasformazioni culturali e le nuove sensibilità delle generazioni in rapporto alla vita religiosa. Il modo di presentare questa proposta evangelica di *sequela Christi* può fortemente influenzare le scelte vocazionali delle nuove generazioni.

cui i modelli formativi 'tradizionali' non risultano più adeguati alle esigenze e problematiche dei destinatari, dei formatori e alle istanze formative provenienti dallo stesso dinamismo profetico della vita religiosa e, soprattutto dei carismi vocazionali. Qua e là si rileva la tendenza a ritornare a schemi metodologici segnati da rigidità o formalismo, un ritorno al modello dell'uniformità con l'attenzione ai comportamenti più che agli atteggiamenti. Ma si osservano, al contrario, modalità di conduzione che non hanno una progettualità chiara, all'insegna della creatività e dell'improvvisazione, senza offrire proposte formative nell'attesa che esse siano sollecitate dai candidati stessi. Talvolta il permissivismo dilagante nella società è assunto come criterio di non-intervento anche nella formazione in nome di un malinteso rispetto delle persone.

Esistono anche dei modelli mutuati dalle scienze della formazione, in particolare dal mondo delle organizzazioni (*management*) e dalla gestione delle risorse umane, che vengono utilizzati senza tuttavia comprenderne fino in fondo le logiche sottostanti ed applicandole acriticamente alle istituzioni formative e alla vita religiosa.

È solo una 'questione di metodo', ci si domanda. Non si tratta evidentemente di cercare soluzioni solo 'tecniche': pur funzionando ottimamente potrebbero operare in superficie, lavorando sull'immagine, modificando l'apparire e non la profondità. Il cambiamento nei modelli formativi chiama in campo, oltre ad un'autentica sensibilità e competenza pedagogica, una sapienza della vita, un discernimento dello Spirito che si fonda su dinamismi di fede, una forte spiritualità che si nutre della Parola e di una conoscenza profonda del proprio carisma.[16]

Da qui la necessità di ripensare la formazione dei formatori/formatrici: una formazione che, mentre assicura la qualificazione delle persone mediante l'acquisizione di competenze specifiche, si trasformi anche in un 'laboratorio' di ricerca, di confronto e di sperimentazione (ricerca-azione) di nuovi modelli formativi.

2. Il discernimento vocazionale: come intenderlo e come attuarlo?

Il discernimento vocazionale è una realtà abbastanza complessa, per questo è opportuno precisare alcuni termini, descriverne la natura, indicarne la finalità, esplicitarne le responsabilità.

[16] Queste riflessioni sono tratte da: DEL CORE Pina, *La formazione, oggi. esigenze, sfide e problematiche alla luce delle nuove prospettive culturali ed ecclesiali*, in *Rivista di Scienze dell'Educazione* 39 (2001) 1, 49-78.

Il discernimento, solitamente viene presentato, come un'attitudine a valutare eventi, situazioni e persone alla luce del Vangelo (cf *OT* 11; *PO* 6.11) o anche come «l'intima cognizione dell'opera di Dio nel cuore degli uomini: dono dello Spirito Santo, frutto della carità» (*OP* 10). È ciò che chiamiamo '*discernimento spirituale'* che consiste in un dinamismo continuo di ricerca della volontà di Dio nella propria vita, nella propria comunità o nella missione. È un esercizio nello Spirito, ma si attua anche con l'aiuto di attitudini umane collegate alla virtù della prudenza. Ma è anche un metodo per comprendere se stessi alla luce di Dio, uno stato di ricerca personale e, nello stesso tempo, una tecnica di aiuto a discernere.[17] Tal *discernimento* investe la vita di ogni cristiano, in quanto stile di vita, modo di giudicare e di operare secondo Dio.[18] Il discernimento allora diventa un *habitus* del credente che, nel suo itinerario di crescita nella fede, s'impegna a stabilire una più profonda relazione e comunicazione con Dio. Il fondamento teologico di tale realtà consiste nella possibilità, da parte dell'uomo e della donna che credono, di stabilire una relazione con Dio mediante la fede. Il discernimento perciò si colloca, nella relazione vissuta tra Dio e l'uomo. «Il discernimento – sostiene Rupnik – è quindi una realtà relazionale, come lo è la fede stessa».[19] In questa prospettiva, esso si può realizzare solo mediante la preghiera, perché come affermano i Padri della Chiesa il discernimento è una vera e propria arte della vita nello Spirito, mediante la quale l'uomo comprende se stesso alla luce di Dio e conosce Dio mediante la fede/fiducia in Lui.[20]

Il *discernimento vocazionale* allora non è altro che un discernimento

[17] Il discernimento, in questo caso, coinvolge direttamente la persona nella sua crescita interiore, nel suo divenire spirituale e allora si parla di *discernimento personale*. Esiste però anche un *discernimento comunitario* che coinvolge, insieme con la persona, l'intera comunità e implica uno sforzo concorde per accogliere e interpretare i segni di Dio nella vita stessa della comunità, nei fratelli e nelle sorelle, nei superiori, nelle persone con le quali si viene a contatto, nelle situazioni della realtà quotidiana.

[18] Cf JURADO Manuel Ruíz, *Il discernimento spirituale. Teologia, storia, pratica*, Milano, San Paolo 1997. L'autore tratta in maniera sistematica il tema del discernimento nei suoi fondamenti biblico-teologici, e nelle sue concezioni e/o applicazioni diversificate nel corso della storia. Egli ci tiene a distinguere il *discernimento spirituale* dal *discernimento degli spiriti*, indicando nel primo la qualità e il livello al quale si esercita, cioè nello Spirito di Dio, e nel secondo il campo in cui viene esercitato, cioè, gli spiriti, le situazioni di luci e di ombre, di tendenze e di inclinazioni che agiscono nella persona (cf *ivi* 22-26).

[19] RUPNIK Marko Ivan, *Il discernimento. Verso il gusto di Dio*, Roma, Lipa 2000, 8.

[20] Cf *ivi* 10.17-18.

spirituale della vocazione. Si chiama *vocazionale* perché oggetto del discernimento è la chiamata, l'appello di Dio. Si tratta, cioè, di decifrare e leggere la propria realtà personale alla luce di Dio, confrontandola con le indicazioni che provengono dalla Parola e dagli eventi. Se poi si guarda più da vicino alle diverse vocazioni nella Chiesa e alle molteplici concretizzazioni storiche delle medesime, il discernimento mira ad aiutare la persona a scoprire la propria vocazione, mediante una più chiara comprensione di se stessa e del disegno di Dio. Si tratta, inoltre, di individuare se la persona chiamata è in grado di assumere quel determinato genere di vita, se possiede le attitudini e le disposizioni richieste, se, in altri termini, c'è una reale compatibilità tra le aspirazioni personali e il genere di vita verso cui si sente chiamata e che desidera abbracciare. Questo può essere fatto alla luce della fede e con la competenza e delle scienze umane.

Il discernimento vocazionale, come è implicito nell'etimologia della parola (valutare, vagliare, percepire con acutezza), può essere descritto come un *processo di conoscenza* volto a valutare gli aspetti della realtà personale attraverso cui si comprende se la giovane è davvero chiamata ad una specifica vocazione.[21] Si cerca, cioè, di individuare se la persona possiede, oltre all'*interesse* e all'*inclinazione* per quel determinato tipo di vocazione, anche le attitudini e le virtù richieste per viverla e, in particolare, la *retta intenzione*, cioè la volontà manifesta, decisa e provata di donarsi interamente al Signore per motivi di fede.[22] Non si tratta evidentemente di dare un giudizio morale, né semplicemente di fare una diagnosi psicologica, e neppure di cogliere la presenza/assenza di controindicazioni, ma di comprendere la realtà globale della persona alla luce del disegno di Dio.

Il discernimento vocazionale è un compito formativo d'importanza rilevante in tutte le fasi della formazione. È un *momento* e, nello stesso tempo, un *processo* attraverso cui la giovane, rileggendo la propria vita, si confronta con il progetto di Dio fino a giungere alla certezza morale della sua vocazione personale. È una *tappa* di analisi attenta della chiamata di Dio per accertare l'autenticità e la specifica idoneità al carisma salesiano, ma anche per aiutare la persona a comprendere sempre meglio se stessa e le sue motivazioni alla luce del progetto di Dio.

[21] Per questa parte si veda: *Discernere e accompagnare. Orientamenti e criteri di discernimento vocazionale*, Istituto Figlie di Maria Ausiliatrice, Roma 1995.

[22] Cf PAOLO VI, *Summi Dei Verbum* 17.

2.1. *Criteri di discernimento*

Sono molteplici le problematiche che nell'esperienza concreta sono collegate al processo di discernimento vocazionale e che vanno tenute presenti se lo si vuole condurre in maniera corretta e rispettosa delle persone e dell'ideale sublime della vita consacrata. Non mi è consentito, dato il tempo limitato, approfondire i *criteri positivi* e *negativi* – propriamente detti – con cui avviene il processo di discernimento per la verifica dell'idoneità vocazionale e per le ammissioni alle diverse fasi formative. Per questo rimando ai testi già segnalati, soprattutto ai documenti: *"Discernere ed accompagnare. Orientamenti e criteri di discernimento vocazionale"* (FMA, Roma 1995) e *"Criteri e norme di discernimento vocazionale salesiano. Le ammissioni"* (SdB, Roma 2000).

Vorrei però dire una parola sui criteri che sottostanno alla considerazione dei *soggetti* del discernimento vocazionale e dei *responsabili* del processo, per le loro profonde e, talvolta, gravi implicanze che ne conseguono.

Un primo criterio riguarda i *soggetti* del discernimento vocazionale: la *persona* con le sue motivazioni e *l'Istituto* con il suo carisma. Il dialogo sereno e responsabile tra la giovane e l'Istituto, mediante le persone a ciò deputate, è una delle prime condizioni perché si possa realizzare con obiettività ed efficacia. Ci vuole una sorta di *contratto* in cui fin dall'inizio si crea un clima di chiarezza: se è vero che la persona è la prima protagonista del discernimento e si lascia in questo guidare, si mette in discussione e in atteggiamento di apertura allo Spirito e alle diverse mediazioni formative, è anche vero che l'Istituto da parte sua ha bisogno di conoscere e di vagliare l'autenticità della chiamata (se ci sono le premesse per vivere in quel determinato genere di vita) in coloro che fanno richiesta di iniziare un cammino che condurrà la persona ad un'appartenenza profonda e alla costruzione di un'identità secondo il carisma. Il rischio più forte è legato alla poca chiarezza da entrambe le parti che può portare i/le giovani ad adeguarsi o a mascherarsi, pur di farsi accettare.

Un secondo aspetto riguarda il problema della *responsabilità* del discernimento: a chi spetta e a quale titolo? E con quale ruolo specifico? Responsabili del discernimento sono, innanzi tutto, la persona e poi tutti coloro che hanno una responsabilità diretta o indiretta, come i/le superiori/e, le formatrici, i docenti, i confessori e/o le guide spirituali, la

comunità, eventuali esperti, ecc. È importante avere una chiarezza di ruoli e di compiti sulle persone che, a livelli di responsabilità e di competenza diversa, concorrono per portare avanti questo delicato compito.

Il discernimento è un processo complesso e, in quanto tale, esige un *approccio multidimensionale* perché suppone, oltre all'attitudine sapienziale, propriamente spirituale, anche la prudenza per portarlo a compimento; richiede cioè l'intervento di competenze diverse, quelle della fede per mettersi in ascolto di Dio e quelle della saggezza umana che implica sapersi avvalere delle conoscenze derivanti dalle scienze umane. Si tratta, dunque, di un processo che si realizza a 'più mani', se vuole essere rispettoso della complessità e della grandezza della chiamata. Proprio perché coinvolge più persone a diversi livelli di responsabilità si ha bisogno di *criteri comuni* su cui convergere.

Emerge allora la necessità di chiarire anche quale può essere l'apporto delle scienze umane in questo ambito. L'utilizzazione della psicologia e dei suoi strumenti di analisi e di intervento nel campo della vocazione, difatti, assume validità ed efficacia solo se vengono assicurate alcune condizioni. E questo per evitare spiacevoli svantaggi e/o ambiguità, indebite strumentalizzazioni, invasioni di campo o pericolose confusioni di piani, possibili laddove non si premetta una corretta impostazione del rapporto tra psicologia e teologia, o in maniera più ampia tra scienze umane e fede.[23]

[23] Il dibattito su tale rapporto è tuttora aperto e non sembra alle battute finali. Pur essendo convinti, teologi e psicologi, della necessità di un dialogo interdisciplinare in cui la psicologia e la teologia si incontrano su un terreno comune: la persona umana che vive la fede e la vocazione con e nelle sue dinamiche psicologiche, nella storicità della sua esistenza e nel contesto di una storia psicologica, sociale e culturale, tuttavia non sempre il dialogo si fonda su corrette premesse epistemologiche. Così ad esempio, tutte quelle teorie che includono nel loro interno intere metafisiche ed etiche in modo acritico, forse con la presunzione di voler dare 'fondamento' alla propria riflessione, si presentano epistemologicamente erronee (cf GROPPO Giuseppe, *Psicologia e teologia. Modelli di rapporto*, in KERN Walter - LATOURELLE René - AMBROSIO Gianni - GROPPO Giuseppe, *Istanze della teologia fondamentale oggi*, Bologna, Dehoniane 1982, 123-144, 129ss.).

Al momento storico attuale, appaiono in stretta correlazione sia le posizioni che la teologia postconciliare sta assumendo nei confronti della vocazione intesa in senso più ampio e articolato, sia le acquisizioni di una certa parte, almeno, delle correnti psicologiche e sociologiche attuali circa la vocazione.

Del resto, se da una parte oggi, appare sempre più chiara la natura dialogica e relazionale della vocazione, non solo dell'uomo con Dio, ma dell'uomo con se stesso, con gli altri, con la Chiesa, la società, il mondo e la cultura in cui è inserito, dall'altra la vocazione, non essendo più concepita come realtà statica, ma come un evento dinamico, come un dono da portare a compimento in un contesto storico-culturale che richiede continua crescita e adattamento, si accosta molto bene sia alle scienze umane che alle scienze teologiche.

I maggiori contributi recati dalle scienze antropologiche attuali alla riflessione sulla vocazione riguardano soprattutto *tre aree di ricerca*: l'analisi delle motivazioni vocazionali, lo studio delle cause delle 'crisi vocazionali' e le ricerche psicosociologiche sui valori vocazionali delle giovani generazioni.

Si pone tuttavia il grosso problema dell'intervento dello psicologo nel discernimento vocazionale: quali sono le possibilità e i limiti del suo intervento, come dovrebbero interagire psicologo e formatore (o altri responsabili dell'istituzione)? E qui si dovrebbe aprire il delicato discorso sulla psicodiagnosi vocazionale (cosa, come e quando…) e, dunque, del rapporto tra psicodiagnosi e discernimento vocazionale, tra accompagnamento psicologico o psicoterapia e discernimento vocazionale.[24]

2.2. *Le condizioni per un discernimento adeguato*[25]

Per impostare adeguatamente il discernimento vocazionale sono indispensabili alcune condizioni che vanno assicurate, sia a livello di atteggiamenti che di clima-ambiente. Ci sono, innanzi tutto, delle condizioni che riguardano, sia i giovani, quanto ad atteggiamenti interiori da coltivare, come ad esempio, apertura, fiducia, chiarezza, preghiera,

[24] Cf DEL CORE Pina, *La psicologia a servizio del discernimento*, in *Rogate Ergo* LXIV(2001)5,10-16. Si veda pure: PINKUS Lucio M., *Psicologia e discernimento* in *Servitium* 119 (1998)3,95-99.

[25] Per questa parte si veda: *Discernere e accompagnare. Orientamenti e criteri di discernimento vocazionale*, Istituto Figlie di Maria Ausiliatrice, Roma 1995, 15-29.

disponibilità, conoscenza di sé, ecc., sia i formatori e le formatrici, in rapporto a determinate qualità e requisiti richiesti per essere adeguate a tale compito formativo, sia da parte della comunità. Senza queste condizioni il processo rischia di rimanere compromesso.

Ma ci sono altre le *condizioni* più generali che però non sono meno essenziali, che vanno garantite, come:

• la *conoscenza* dei/delle giovani, della loro cultura, dall'ambiente di provenienza, relativamente alla storia personale e familiare, alle esperienze di vita e al cammino di crescita nella fede;

• *l'inculturazione* degli stessi criteri di discernimento, in particolare l'attenzione ai processi di acculturazione e soprattutto ai percorsi di appropriazione dell'identità etnica e culturale. Si richiede in tal senso l'impegno, sia da parte dei giovani che di coloro che accompagnano, per un itinerario che contempli la conoscenza critica e l'apertura a comprendere la diversità propria ed altrui, e la disponibilità ad accoglierla;

• *l'accompagnamento*, sia a livello personale che di gruppo, come spazio e clima relazionale in cui è possibile confrontarsi in verità e in libertà. L'accompagnamento non si mette in atto solo nei momenti specifici e puntuali del discernimento, ma dovrebbe precederlo, in quanto è premessa e condizione per un cammino di discernimento vocazionale.

3. Prospettive e problemi aperti

Le prospettive che si aprono per il processo di discernimento vocazionale, così come emerge dalle riflessioni fatte, sono molte, soprattutto nella linea di un collegamento più stretto con tutto il processo della formazione. Ma sono molteplici anche i problemi che restano ancora aperti e sui quali è importante continuare a riflettere per un servizio più adeguato alle persone e alle comunità. Ne elenco alcuni che, a partire dall'esperienza concreta, ritengo tra i più essenziali.

Un primo problema che si pone sempre più frequentemente a chi riflette o deve operare il discernimento e/o l'accompagnamento riguarda la definizione del concetto di *maturità-immaturità* ai fini dell'idoneità vocazionale Quale *maturità* o *livello di maturazione* è richiesto da colui/colei che chiede di entrare nella vita religiosa? Non si tratta evidentemente di stabilire dei criteri di maturità a priori, ma occorre domandarsi quali sono le tappe evolutive esigite alle varie età o fasi formative e quali i compiti di sviluppo di questa maturità in divenire. È importan-

te tuttavia stabilire un 'minimo comune denominatore', come ad esempio: l'assenza di patologie, l'impegno di apertura verso i valori, la capacità di adattamento e di autonomia, l'aderenza a se stessi e al reale. Ci si domanda, inoltre, quali possono essere i traguardi evolutivi che sono congeniali al divenire corretto, ben adattato e funzionale per una chiamata alla vita consacrata.

Non è facile, ad esempio, fare *un'analisi della 'percorribilità'*, cioè valutare la capacità del soggetto di progredire nel cammino, nonostante la fragilità o l'immaturità. Durante il percorso, infatti, occorre vedere se c'è una *prognosi di positività* da sottoporre a verifica. Non è tanto l'assenza di immaturità la prospettiva ottimale da porre a fondamento del processo di discernimento (altrimenti si rischia di fare 'selezione'), quanto il riuscire a cogliere i presupposti di sanità di base, quelli minimali, pur se affetti da immaturità, sui quali lavorare per favorirne l'evoluzione e la maturazione della persona.

Successivamente poi è importante chiedersi: qual è il *livello d'integrazione* raggiunto dai soggetti, tenendo presente che si tratta sempre di un'integrazione in divenire?

Non è sufficiente tuttavia verificare la presenza di una certa maturità cognitiva, emotiva, affettiva senza considerare globalmente il raggiungimento di una maturità interiore, cioè nella linea dell'interiorità, dei valori, dei sentimenti, dei vissuti nella direzione religiosa. L'interiorità e l'esteriorità, come indici di maturazione, sono entrambe necessarie e devono poter stare in equilibrio.

Un altro problema riguarda la *formazione dell'identità*. Di fronte alla sempre più diffusa fragilità presente nei giovani del nostro contesto culturale, spesso dovuta ad un mancato percorso di formazione dell'identità, c'è da domandarsi: quali sono i *traguardi* e le *tappe* di percorso da proporre ai giovani perché giungano a costruirsi un'identità personale solida da porre a fondamento dell'identità vocazionale o carismatica? E quali gli itinerari formativi da privilegiare? Chi stabilisce questi traguardi?

Il problema non si presenta così semplice, poiché allo stato attuale mancano degli studi in ambito psicologico o psico-sociologico che offrano un quadro concettuale completo, coerente e adeguato, sia alle mutate condizioni degli adolescenti e dei giovani di oggi, sia alle esigenze della chiamata vocazionale. Si tratta di mettere a fuoco alcuni (pochi) elementi essenziali per un discernimento vocazionale positivo e sereno, come ad esempio: una chiara conoscenza e accettazione di sé, una giusta autostima, una visione oggettiva della realtà, una capacità abituale

di ottimismo, il confronto con la diversità e l'accettazione di essa, l'adattamento a situazioni nuove, ecc.

«Per i giovani d'oggi è importante soprattutto una verificata capacità di integrare nel presente le esperienze passate in una visione serena e positiva del proprio divenire. Anche la disponibilità al sacrificio deve essere comparata con la capacità di autodominio e con l'apertura e la libertà nei rapporti interpersonali. La capacità di gratuità e di oblatività deve essere comprovata dall'assunzione di responsabilità e dall'accettazione serena dei sacrifici che la vita comporta, soprattutto quelli riferiti alle relazioni interpersonali. Una personalità sana e serena accoglie con gioia le novità ed è aperta alla creatività. Dimostra in altri termini un adattamento plastico alle situazioni nuove e questo è il segnale più evidente e sicuro di una vocazione autentica».[26]

Un'attenzione nuova va posta al discernimento vocazionale in circostanze particolari come quella di chi si trova *in situazione di 'crisi vocazionale'*. Non è sempre facile distinguere la natura della crisi che la persona può attraversare in una particolare stagione della vita, o in un momento di transizione o di decisione come nel caso della professione perpetua, ecc. Sovente, e questa è la mia esperienza, più che di crisi vocazionali vere proprie si tratta di crisi di crescita o di identità. Tuttavia è importante in tali casi progettare degli interventi mirati, discreti ed oculati, magari anche con l'aiuto di esperti.

Un altro interrogativo riguarda *chi deve gestire l'intervento psicodiagnostico ai fini del discernimento vocazionale*. Può essere gestito dalla stessa persona o è opportuno un lavoro interdisciplinare o di équipe? C'è differenza o distinzione tra l'intervento della guida spirituale, della formatrice e quello dello psicologo?

Innanzi tutto, nella situazione attuale, non si può eludere l'esigenza di un lavoro di équipe, anche per la necessità di una supervisione al fine di evitare l'influenza di elementi di soggettività. È opportuno inoltre distinguere l'intervento della guida spirituale, delle formatrici da quello di chi fa accompagnamento psicologico. Riuscire a cogliere il cammino di fede che una persona fa richiede una diversa impostazione e non può essere portato avanti dalla medesima persona. L'accompagnamento psicologico, invece, verifica l'aspetto motivazionale, i condizionamenti e le difficoltà sul piano evolutivo e dinamico della personalità, con de-

[26] DE PIERI Severino, *Il discernimento vocazionale. Criteri di idoneità e controindicazioni*, in COSPES, *Difficoltà e crisi nella vita consacrata* (Coordinamento di Pina DEL CORE), Leumann (Torino), Elle Di Ci 1996, 93-108, 108.

gli strumenti propri che esigono una certa competenza. La relazione educativa e formativa che si stabilisce tra formatore/trice e candidato/a si pone ad un altro livello da quella di accompagnamento psicologico o di psicoterapia. La coincidenza tra le due può essere all'origine di gravi implicanze emotive, affettive e valoriali, a motivo delle ambivalenze che si possono creare.[27]

Un altro problema riguarda la *formazione dei formatori e formatrici* a ruoli di accompagnamento: una delle difficoltà che spesso emerge è la parzialità o l'inadeguatezza della formazione in questo campo. Basti pensare a quali abilità e competenze formative e metodologiche siano richieste per individuare e sviluppare le motivazioni delle giovani lungo il cammino di crescita vocazionale. La tendenza ad accentuare alcuni aspetti, quelli spirituali/teologici o quelli psicosociologici, a scapito di altri, è anche legato a mancanza di qualificazione in campo pedagogico e formativo, con una visione talvolta parziale e unilaterale della persona, anziché integrale.

Una situazione abbastanza frequente e a cui bisogna prestare attenzione, riguarda la *continuità formativa* che tanto può incidere sul discernimento, soprattutto in vista delle ammissioni. Mi riferisco precisamente alla conoscenza delle persone e del cammino fatto nelle tappe precedenti, al confronto discreto e prudente tra formatori/formatrici delle diverse tappe; ai cambi troppo frequenti di formatori/formatrici e di comunità.

In conclusione, mi sembra che stiamo vivendo un tempo favorevole per realizzare un discernimento vocazionale che sia sempre più a servizio delle persone e delle istituzioni formative. E soprattutto sia vissuto dalle giovani come esperienza di scelta e di crescita per giungere ad una maggiore consapevolezza di se stesse e della vocazione a cui sono chiamate, per affrontare il nuovo percorso di vita scelto con maggiore

[27] In proposito è bene tener conto delle esigenze di natura deontologica. Il codice deontologico degli psicologi italiani, ad esempio, vieta di effettuare "interventi valutativi, diagnostici, di sostegno psicologico o di psicoterapia rivolti a persone con le quali ha intrattenuto o intrattiene relazioni significative di natura personale..." (art. 28). Rispetto al passato si riapre, a mio parere, una nuova stagione per realizzare la psicodiagnosi vocazionale, l'accompagnamento psicologico o la psicoterapia, ma occorre rivedere le modalità con cui sono stati condotti finora, per adeguarli alle esigenze e alle condizioni dei giovani e della cultura attuale. Si tratterà, innanzi tutto, di ripensare le metodologie e gli obiettivi perché si possa operare in sinergia e collaborazione tra soggetto e istituzioni formative. Forse è necessario individuare un nuovo modo di far entrare la psicologia nella formazione, perché sia sempre più a servizio della crescita delle persone e delle istituzioni formative.

decisione seguendo una pista di maturazione che già si intravede e che si propone di fare unità tra l'identità personale culturale e l'identità vocazionale carismatica verso cui si orientano.

INDICAZIONI BIBLIOGRAFICHE

AA.VV., *Una strada diversa. Giovani religiosi per il III millennio*, Roma, Il Calamo 2000.

BETTIN LATTES Gianfranco (a cura di), *Giovani, jeunes, jóvenes. Rapporto di ricerca sulle nuove generazioni e la politica nell'Europa del Sud*, Firenze, University Press 2000, in http://digital.casalini.it/fup/88-8453-giovani. htm.

BUZZI Carlo - CAVALLI Alessandro - DE LILLO Antonio, *Giovani verso il Duemila. Quarto rapporto IARD sulle condizioni della gioventù in Italia*, Bologna, Il Mulino 1997.

BUZZI Carlo - CAVALLI Alessandro - DE LILLO Antonio (a cura di), *Giovani del nuovo secolo. Quinto rapporto IARD sulla condizione giovanile in Italia*, Bologna, Il Mulino 2002.

COSPES (a cura di), *L'età incompiuta. Ricerca sulla formazione dell'identità negli adolescenti italiani* (coordinamento di TONOLO Giorgio - DE PIERI Severino), Leumann (Torino), Elle Di Ci 1995.

DE PIERI Severino, *Il discernimento vocazionale. Criteri di idoneità e controindicazioni*, in ROSANNA Enrica - DEL CORE Pina (a cura di), *Cammini formativi per una profezia della vita religiosa femminile*, Roma, LAS 1996, 21-26.

DEL CORE Pina, *Prospettiva futura e progettualità*, in COSPES, *L'età incompiuta. Ricerca sulla formazione dell'identità negli adolescenti italiani* (coordinamento di TONOLO Giorgio - DE PIERI Severino), Leumann (Torino), Elle Di Ci 1995, 315-322.

–, *Discernimento e psicodiagnosi vocazionale. Problematiche e prospettive*, in COSPES (a cura di), *Difficoltà e crisi nella vita consacrata*, Leumann (Torino), Elle Di Ci 1996, 109-128.

–, *Di fronte alle scelte. Dinamiche psicologiche*, in *Horeb* Tracce di spiritualità 9 (2000) 3, 12-23.

–, *La formazione, oggi. esigenze, sfide e problematiche alla luce delle nuove prospettive culturali ed ecclesiali*, in *Rivista di Scienze dell'Educazione* 39 (2001) 1, 49-78.

–, *La psicologia a servizio del discernimento*, in *Rogate Ergo* LXIV(2001) 5,10-16.

ISTITUTO FIGLIE DI MARIA AUSILIATRICE, *Discernere e accompagnare. Orientamenti e criteri di discernimento vocazionale*, Roma, FMA 1995.

DONATI Pierpaolo - COLOZZI Ivo. (a cura di), *Giovani e generazioni. Quando si cresce in una società eticamente neutra*, Bologna, Il Mulino 1997.

GARELLI Franco, *Chi sono i giovani europei*, in AA.VV., *Insieme sulle strade dell'Europa*. Atti del III Convegno Europeo di Pastorale Giovanile, Paderborn, 21-24 settembre 1998, (a cura del *Pontificio Consiglio Pro Laicis*), Città del Vaticano 1999, 12-32.

GROPPO Giuseppe, *Psicologia e teologia. Modelli di rapporto*, in KERN Walter - LATOURELLE René - AMBROSIO Gianni - GROPPO Giuseppe, *Istanze della teologia fondamentale oggi*, Bologna, Dehoniane 1982, 123-144.

JURADO Manuel Ruíz, *Il discernimento spirituale. Teologia, storia, pratica*, Milano, San Paolo 1997.

LESCANNE Guy, *20-30 ans, des jeunes adultes à la découverte*, Desclée de Brouwer-Panorama, Paris 1994.

PINKUS Lucio M., *Psicologia e discernimento* in *Servitium* 119 (1998)3,95-99.

POLLO Mario, *I giovani nel mondo di oggi… in Europa occidentale,* in AA.VV., *Insieme sulle strade dell'Europa* 42-69].

RUPNIK Marko Ivan, *Il discernimento. Verso il gusto di Dio*, Roma, Lipa 2000.

RUPNIK Marko Ivan, *Il discernimento. Come rimanere con Cristo*, Roma, Lipa 2001.

SPIGA M. Teresa, *Mondi giovanili e processi formativi a confronto*, in AA.VV., *Educarsi per educare. La formazione in un mondo che cambia*, Milano, Paoline 2002, 81-110.

LA FORMAZIONE PERMANENTE COME ORIZZONTE DI TUTTA LA FORMAZIONE

Antonia COLOMBO *

La tematica sulla *formazione permanente come orizzonte di tutta la formazione* si colloca al centro di ogni riflessione e intervento sulla realtà complessa della formazione alla vita consacrata nel contesto attuale, in un tempo di ricerca e di discernimento in prospettiva di futuro.

Il contesto europeo, gli orientamenti ecclesiali e il Progetto Formativo dell'Istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice fanno da sfondo alle convinzioni che intendo condividere con quanti/e hanno a cuore la formazione e ne assumono tutta la responsabilità.

1. Opportunità per la formazione permanente nel contesto culturale europeo

Gli studiosi definiscono in genere il *contesto* culturale europeo come *post-moderno*. Al *secolo lungo* che ha registrato il trionfo della ragione forte, propria dell'illuminismo, è subentrato il *secolo breve*, segnato dall'affermarsi dei frutti estremi dei modelli ideologici totalitari e dalla loro dissoluzione, fino all'esperienza della frammentazione e del non

* Antonia COLOMBO (*fma*), laureata in giurisprudenza e in psicologia ha insegnato per molti anni Psicologia dinamica ed evolutiva nella Pontificia Facoltà di Scienze dell'Educazione "Auxilium" di Roma, di cui è stata anche Preside. Attualmente è Superiora Generale dell'Istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice, dopo aver svolto il compito di consigliera per un sessennio. Oltre all'interesse per le discipline psicologiche che ha coltivato per lunghi anni, ha sempre lavorato per la formazione, soprattutto quella permanente. Il suo contributo allora è sostenuto oltre che dallo studio, anche da un'ampia esperienza di internazionalità e interculturalità derivante dal suo compito di animazione e di governo dell'Istituto diffuso in tutti i continenti e da lei conosciuto personalmente nelle numerose visite realizzate in questi anni.

senso come esito della caduta delle ideologie. La fine del secolo breve ha il volto della decadenza, che genera le cosiddette *culture deboli*.

Orizzonti da corto respiro, solitudine, assenza di grandi speranze compongono in parte il volto attuale della coscienza europea, attraversata da *fenomeni culturali* che definiscono un cambio di epoca. Gli effetti della globalizzazione economica e culturale, l'emergere della coscienza di nuovi popoli e gruppi, l'incremento dei flussi migratori, il riaffermarsi di fondamentalismi religiosi, l'ondata di terrorismo e di guerre sono fonte di gravi *tensioni* ***e*** di drammatici *interrogativi*, ma anche di un risveglio di pensosità, di un'esigenza di responsabilità e di solidarietà che aprono orizzonti di nuove *possibilità e risorse* e costituiscono un'autentica sfida per la formazione.

In riferimento all'Europa si parla anche di *epoca post-cristiana*. Si avverte una certa impressione di sterilità. Le comunità cristiane sembrano diventate infeconde: faticano a generare discepoli di Gesù. Di ciò risente anche la vita religiosa che vede pochi continuatori nei diversi Istituti. La crisi degli ultimi decenni in parecchie Congregazioni ha prodotto il vuoto generazionale. Manca la generazione di mezzo, la *generazione ponte*, per cui è facile trovare comunità in cui convivono molti *nonni* e alcuni *nipoti* senza genitori. Una situazione che riguarda in particolare l'occidente europeo, ma che sembra destinata ad allargarsi all'Europa orientale man mano che il consumismo raggiunge le sponde dei Paesi che la costituiscono. Le generazioni nate e vissute sotto il regime comunista stanno invecchiando; quella che vi subentra non ha conosciuto i drammi del tempo antecedente: è figlia della realtà postcomunista e del neoliberalismo consumista e perciò assomiglia alla generazione dei giovani occidentali, con gli stessi problemi, le stesse ansie, spesso lo stesso vuoto esistenziale.

La lettura attenta dei fenomeni che ho solo accennato permette di cogliere alcune *istanze fondamentali* che ci interpellano come donne credenti e come educatrici. Da un contesto che potrebbe apparire come minaccia per la vita religiosa emergono alcune istanze che aprono su un orizzonte di speranza. La cultura attuale offre insospettate opportunità.

Viviamo un periodo di purificazione profonda che chiede di lasciar morire quanto non merita di sopravvivere e di *concentrarsi su ciò che è essenziale* per essere testimoni di Dio tra gli uomini e le donne di oggi e specialmente tra i giovani. Il mondo attende persone che facciano quotidianamente esperienza di Dio così da confermare con la propria vita quello che prima sapevano per sentito dire. È l'esperienza di Giobbe: «Prima ti conoscevo per sentito dire, ma ora ti ho visto con i miei oc-

chi» (*Gb* 42,5); una conoscenza che nasce dalla sofferenza, via di vita e di risurrezione. La concentrazione sull'essenziale è antidoto alla frammentazione e sollecita ad essere sale che dà sapore, luce che dà significato alla passione del vivere.

La caduta delle ideologie e del pensiero forte apre la via a una *nuova razionalità* che attende anche da noi, a livello sapienziale, un contributo alla sua elaborazione. Una razionalità che supera l'assolutizzazione di aspetti parziali del reale; apre alle domande di senso e di trascendenza, spesso latenti o presenti in forma di nostalgia negli uomini e nelle donne di oggi; sollecita a coniugare aspetti apparentemente contrapposti, quali ragione e religione, teoria e prassi, efficienza e sentimento, organizzazione e flessibilità nell'ottica del riconoscimento della dignità della persona umana.

Il fenomeno sempre più pervasivo della convivenza di diverse culture e religioni è pure una preziosa occasione per il confronto, il dialogo interculturale, lo scambio dei doni anche nella nostra famiglia religiosa, e chiede l'impegno per una qualità delle relazioni che attinga il suo significato fondante alla *spiritualità della comunione*.

La stessa globalizzazione economica, che peraltro ha ricevuto pesanti contraccolpi dalle contestazioni *antiglobal* di questi ultimi tempi e dai fatti tragici che stiamo vivendo, è invito a *globalizzare la solidarietà e la speranza* scoprendo in radice la *dimensione globale dell'Alleanza*. La riflessione proposta dalla Commissione teologica USG afferma che «la società in rete, la globalizzazione ecologica, la società civile mondiale, la coscienza della nuova solidarietà con tutti ci avvicinano all'ideale di un'Alleanza che tutto abbraccia, tutto spera».[1] La Chiesa, comunità dell'Alleanza, è chiamata ad essere sacramento della globalizzazione o unità del genere umano, «casa di tutti i popoli e di tutte le culture».[2] Nei processi di globalizzazione le nostre famiglie religiose rappresentano importanti energie di carattere transnazionale. Ci sentiamo cittadini del mondo e del regno di Dio che annunciamo.[3]

2. Significato della formazione permanente nella visione del Progetto Formativo

[1] UNIONE SUPERIORI MAGGIORI, *Nella globalizzazione*: *verso una comunione pluricentrica e interculturale. Implicanze ecclesiologiche per il governo dei nostri Istituti* (a cura della Commissione Teologica USG), Roma, Il Calamo 2001, 31.

[2] *Ivi* 34.

[3] Cf *ivi* 37.

Questi brevi spunti possono aiutare a contestualizzare il significato della formazione permanente. Essa è esigenza che nasce dalla vita e la cui risposta rifluisce nella vita. È dimensione intrinseca alla consacrazione religiosa, che impegna la persona in un processo continuo di conformazione a Cristo e risponde alla nuova sensibilità culturale della società complessa e diversificata in cui siamo inserite.[4] Si tratta di declinare concretamente gli aspetti fondamentali del nostro vivere evangelico e salesiano nella realtà in cambiamento che continuamente ci sfida.

Il Progetto Formativo presenta la formazione come *cammino dinamico e progressivo verso l'unità vocazionale* che si innesta sull'esperienza vocazionale. Motore propulsore di questo cammino è il sentirsi afferrate da Cristo, chiamate a seguirlo più da vicino nella via delle beatitudini evangeliche, annunciando la buona notizia specialmente ai/alle giovani.

La formazione permanente mira a fare della scelta per Cristo e per il suo Regno l'opzione fondamentale dell'esistenza in grado di assumere, integrare e risignificare ogni altra esperienza attraverso i dinamismi propri dello sviluppo umano che trova il suo compimento nella vita nuova in Cristo. Tale sviluppo avviene mediante il processo di *personalizzazione*, radicato nella certezza che il Padre ci chiama, in Cristo, a entrare nell'alleanza d'amore per essere tra le/i giovani segno della sua presenza. Prendendoci cura di loro nello stile del Sistema preventivo, camminiamo nella via della santità quotidiana che ha il volto della fiducia e della gioia ed elaboriamo gradualmente l'unità vocazionale (cf *VC* 67). Il processo di personalizzazione implica quello di *interiorizzazione* per cui l'agire nasce dall'essere. Allora ciò che pensiamo e facciamo, le nostre stesse aspirazioni sono coerenti con la scelta fondamentale. Il processo verso l'unificazione richiede disponibilità ad assumere la responsabilità della propria crescita vocazionale e comporta un cammino di liberazione da quegli «impedimenti che potrebbero ritardare la totalità della risposta d'amore» (*VC* 25). È questo il processo di *purificazione*, che porta a scoprire, alla luce dello Spirito, gli aspetti negativi presenti nei desideri del cuore, a rinunciare agli attaccamenti egoistici a persone e cose, alla smania di successo, al desiderio segreto di approvazione, che impediscono di fare realmente esperienza di Dio. La purificazione si estende anche alle facili semplificazioni con cui potremmo stigmatizzare il bene e il male presenti in culture diverse dalla nostra, nella società in cui viviamo, nella comunità. È uno spogliamento

[4] Cf *VC* 69 e *PF* 49.

che alleggerisce il cuore mediante un quotidiano impegno di conversione liberando un *sì* che assume nell'oggi tutte le urgenze del Regno. Cos'altro era la sapienza del *coetera tolle* dei nostri Fondatori se non l'espressione di questa purificazione?

Il dono vocazionale, vissuto nell'esperienza di ogni giorno, caratterizza la nostra identità salesiana e si realizza in un percorso di crescita che procede per progressive trasformazioni e integrazioni configurando un vero itinerario di conversione. Per il suo tendere alla trasformazione di tutta la persona verso la pienezza della maturità in Cristo, la formazione è *un cammino mai concluso* (*PF* 45-46). San Paolo ci ricorda che non è tanto l'esito che conta, quanto il pellegrinaggio, la corsa verso la meta (cf *Fil* 3, 12-16).

Il Progetto colloca la formazione permanente prima della formazione iniziale e il collegamento di questa con la formazione permanente è dato da un capitoletto breve e molto importante sulla *dimensione vocazionale dell'educazione*. Abbiamo voluto segnalare il cuore della nostra missione educativa, evidenziare che *la vita si genera con la vita*. L'esperienza vocazionale di una comunità i cui membri vivono da discepole di Cristo e irradiano la gioia salesiana è il segreto che apre le nuove generazioni al discernimento della vocazione personale, alimenta le vocazioni specifiche alla vita religiosa di FMA e garantisce una migliore qualità ed efficacia della formazione iniziale.

In questo senso la formazione permanente è orizzonte di tutta la formazione, la quale si realizza nella comunità grazie a molteplici mediazioni.

Vorrei richiamare la *visione* sottesa a tutto il Progetto Formativo e presente nelle nostre Costituzioni. Gli articoli 77-79 e l'articolo 7 contengono alcuni principi generali che derivano dalla stessa ottica fondamentale dell'Alleanza: *la formazione è realtà teoantropologica*, comporta la progressiva configurazione a Cristo, Apostolo del Padre, è opera dello Spirito Santo che richiede ascolto, docilità, collaborazione, trova nella presenza di Maria l'aiuto per rendere sempre più autentico il rapporto personale con Cristo, si attua in una rete di relazioni significative a partire dalla comunità e dal confronto con la realtà che ci circonda.

Questo orizzonte teoantropologico ci fa attente ad orientare la formazione in primo luogo non nella linea dell'osservanza formale delle Costituzioni e dell'acquisizione di comportamenti corretti, ma nella ricerca di *come fare* perché ogni sorella possa disporsi ad accogliere l'amore di Dio con sempre maggiore libertà e a lasciarsi trasformare il

cuore così da essere segno espressivo dello stesso amore per la gente, per i giovani.

La formazione, infatti, è opera della *lunga pazienza dell'amore*, come ci rivela l'ottica dell'Alleanza. Un amore che accetta di morire per generare vita. È questa la logica della Pasqua che ispira e guida ogni itinerario di formazione cristiano. I voti religiosi possono essere compresi soltanto in questa logica, che è pure la logica eucaristica (cf *PF* 17-24). La formazione permanente, se non è impostata e realizzata in questo orizzonte di amore, percorre un cammino segnato, a breve o a lungo termine, da stanchezza spirituale, frustrazione, forse anche nevrosi.

L'immagine trinitaria inscritta nella persona umana fonda la sua *realtà relazionale*, per cui essa si costruisce in reciprocità con l'Altro e con gli altri. L'archetipo della croce, con l'asse verticale e orizzontale, ne rivela la struttura. Di qui il carattere di con-vocazione, di comunione della nostra vita.

Siamo chiamate, oggi più che in passato a motivo del contesto socio-culturale, ad *accompagnarci reciprocamente* nel cammino percorso da Gesù per acquisire la sua mentalità e vivere come lui ha vissuto. Non basta un approccio intellettuale alle discipline teologiche e ai contenuti della spiritualità salesiana. Come diceva don Bosco riguardo all'educazione dei giovani, anche *la formazione è cosa di cuore*, trasmissione vitale di valori da parte di persone e comunità che camminano con consapevolezza e decisione nei solchi dell'Alleanza.

Formarsi e formare nel contesto specifico europeo vuol dire anche chiedersi *quale missione per il mondo di oggi*, quale significatività per la gente, a partire dalle concrete situazioni caratterizzate spesso dalla diminuzione di forze disponibili. Gli orientamenti che seguono offrono suggerimenti per rispondere a questo interrogativo.

3. Alcuni orientamenti per una formazione permanente 'inculturata'

Sullo sfondo della visione teoantropologica sopra accennata, tento di precisare alcuni *orientamenti* che possiamo ritenere quasi nuclei generatori di altri cambiamenti richiesti per inculturare la formazione permanente e rafforzare l'unità vocazionale nel contesto europeo di oggi. Le considerazioni che ora condivido, arricchite e precisate dal contributo dell'esperienza, sono punto di partenza per individuare *linee operati-*

ve adeguate alle esigenze di formazione permanente delle comunità che vivono in Europa.

3.1. *Elaborare continuamente la nostra identità*

Il Progetto Formativo, enucleando i nuovi bisogni emergenti dalle sfide, pone al primo posto la continua elaborazione della nostra identità di donne chiamate ad essere Figlie di Maria Ausiliatrice nei diversi contesti culturali (cf *PF* 32). Come dare risposta a questo bisogno formativo in ambito europeo e nelle diverse età della vita?

Il calo numerico delle vocazioni è un'evidenza per tutti, specie nei Paesi occidentali, e tocca anche la nostra famiglia religiosa che proprio in Europa ha avuto la sua prima fioritura e diffusione. Siamo in meno a gestire le stesse opere di un tempo e, quando si presentano richieste maggiormente rispondenti ai bisogni attuali, spesso non siamo in grado di dare risposta positiva o trovare chi osi rischiare il nuovo. Il problema, tuttavia, non è rappresentato dalla quantità, ma dalla qualità che si riscontra quando al posto del radicalismo evangelico subentrano l'imborghesimento e la mentalità consumistica, la superficialità e la mancanza di gioia. Non posso dimenticare quanto ho sentito in un convegno alcuni anni fa: "Saremmo molto di più se fossimo di meno". Il riferimento, nella sua formulazione laconica, riguarda ovviamente il *molto* qualitativo. Come possiamo recuperarlo?

Occorre decisamente *puntare sull'essenziale:* ci è richiesto di porre l'accento sul primato di Dio e della sua parola, sulla vita di preghiera e l'autenticità relazionale, sulla semplicità e povertà di vita e la vicinanza alla gente, sulle motivazioni carismatiche della chiamata.

Siamo anzitutto una *comunità di fede*, consapevole di aderire al Progetto del Padre che ci chiama e ci manda. La fiducia nella sua provvidenza e la povertà interiore ci consentono di abbandonarci a lui, nella certezza che il capitale di cui possiamo disporre sono i suoi piani e non le nostre programmazioni e risorse, ma nella convinzione ugualmente certa che confidando in lui potremo con coraggio gettare le reti lontano. Non è solo questione di studi e di titoli, ma soprattutto della saggezza evangelica, frutto di discernimento quotidiano alla luce della Parola che dà sapore alla vita.

Alla *Parola* il Progetto attribuisce un'importanza fondamentale: la considera il grande *quadro di riferimento*, la prospettiva da cui possono essere interpretati i bisogni formativi. «Il confronto quotidiano con essa

è la scuola interiore che plasma la vita secondo lo Spirito, è sorgente di audacia missionaria e sostiene l'impegno di elaborare "nuove risposte per i nuovi problemi del mondo di oggi"» (*PF* 37; *VC* 73).

L'esperienza personale di Dio alimentata dalla Parola produce un vero *invaghimento del cuore* (cf *NMI* 33) che trasforma la vita e mette in sintonia profonda con il mondo, dispone all'ascolto dei poveri e degli esclusi e alla risposta di solidarietà nei loro confronti. L'ascolto della Parola è il presupposto per una *lettura sapienziale della realtà*. Il silenzio attivo lo favorisce perché crea le condizioni per un contatto profondo con la dimora interiore del cuore in cui abita Dio.

La Parola è presentata nel Progetto come trama che attraversa le diverse stagioni della vita. Nella terza età, in particolare, «vi è una predisposizione all'ascolto della Parola come ruminazione di essa fino ad impregnare e ritmare la giornata con la preghiera del cuore» (*PF* 77).

L'esperienza mi porta a dire che, là dove le comunità si trovano riunite nell'ascolto della Parola, cambia il *modo di relazionarsi* tra sorelle e con i laici, cambia la qualità dell'attenzione che si riserva alla realtà. Si è capaci di guardarla con occhi di speranza e si scorgono i semi del Verbo presenti in essa. Siamo stimolate a scegliere con maggiore consapevolezza l'educazione come via per l'umanizzazione della persona, occasione privilegiata per promuovere una cultura ispirata al vangelo.

Sarà proprio alla luce della Parola che le FMA del continente europeo troveranno la strada per *ridire la loro presenza*. Il cammino di ristrutturazione, che si sta realizzando in Italia e che si è avviato pure in alcune ispettorie d'Europa, è un'espressione del docile ascolto della Parola che invita a spostare i paletti su altre frontiere fidando sui cammini che Dio apre al nostro Istituto. La Parola ci trasforma, ci rende discepole che accolgono il Verbo permettendogli, come fece Maria, di prendere carne in noi; ci rende *vigili e dinamiche, capaci di riformulare in forma viatica la nostra identità*, cioè di elaborarla a partire dalle sollecitazioni dello Spirito presente nella storia, nella comunità, nella nostra vicenda personale. Il dono del carisma esige di essere riespresso perché la sua ricchezza sia visibile nella nostra vita e alimenti la speranza nelle giovani generazioni.

Se siamo discepole di Gesù, crocifisso e risorto, se viviamo il primato della fede e della preghiera, nascoste con Cristo in Dio, aperte ai cammini dello Spirito, siamo rese capaci di vivificare con il suo amore ogni comportamento e rapporto, diventiamo *testimoni del senso* specialmente tra le/i giovani, avendo il cuore attento all'ultimo orizzonte che in lui ci è offerto.

Cosa vuol dire per noi vivere un'identità dinamica, *irradiare dalla vita un messaggio di significatività?* È l'interrogativo che deve rimbalzare nelle ispettorie e comunità, dove il Progetto Formativo attende di essere inculturato avendo presente l'orizzonte richiamato, in attenzione ai bisogni delle comunità e ai cicli vitali delle singole persone.

L'inculturazione va fatta *con occhi di donne*, che assumono le potenzialità e i limiti della propria realtà trasformandoli in occasioni di crescita, si impegnano a ritrovare le motivazioni fondanti della chiamata integrando attivamente, nella opzione per Cristo e per il suo regno, le incompiutezze, le fatiche e le aspirazioni della propria esistenza. Il punto di vista femminile dona alla profezia della vita consacrata uno stile particolare. Lo sguardo d'insieme, la visione olistica, di cui siamo capaci quando esprimiamo con libertà il nostro essere profondo, apre a letture inedite della realtà, ci fa scoprire in ciò che è piccolo, debole, diverso, un'occasione di accoglienza, un seme di vita, un germoglio di speranza.

La vita religiosa in Europa può ancora *irradiare la carica di umanità* che ha contraddistinto la nostra famiglia religiosa fin dal momento della sua nascita. L'attitudine a scoprire il punto accessibile al bene è espressione della ricchezza di umanità e di compassione dei nostri Fondatori, è manifestazione di una fiducia sconfinata.

Potremo avere in futuro meno forze e meno opere, ma se la nostra vita è manifestazione di una pienezza che ci abita, sarà essa stessa significato e messaggio. E questo perché *siamo vive dentro*, superiamo la tentazione dello scoraggiamento, coltiviamo la nostra umanità ed esprimiamo la gioia e la bellezza di incontrare quotidianamente Qualcuno nel quale, ritrovando noi stesse, ritroviamo i profondi legami con la famiglia dei figli e figlie di Dio.

3.2. *Vivere la spiritualità della comunione nell'ottica salesiana*

La spiritualità della comunione, che il Papa individua come ambito programmatico di impegno per la Chiesa del terzo millennio (cf *NMI* 42-45), è presente in forma trasversale in tutto il Progetto Formativo.

Rahner osservava: «Il cristiano del futuro o sarà un mistico o non sarà». Parafrasando potremmo dire: la vita religiosa di domani o sarà vita di comunione o semplicemente non sarà. I fatti che stiamo vivendo confermano che le divisioni, le opposizioni, gli squilibri esistenti potrebbero avere un esito devastante in grado di cancellare interi popoli e la

stessa presenza umana sul pianeta. Anche da essi proviene indirettamente quell'appello alla saggezza che suggerisce un diverso fondamento alla convivenza delle persone e dei popoli, riconoscendolo nella comune appartenenza alla famiglia umana.

Per la vita religiosa, in particolare, è questione di identità. È essenziale, infatti, alla sua natura, *condividere in comunione un progetto evangelico di vita*. Tale condivisione è fondata sulla scelta di stare *insieme* con Gesù, di ascoltarne la Parola e di *costruirsi come comunità* lasciandosi modellare da lui, assimilando i suoi insegnamenti, conformandosi ai suoi sentimenti, vivendo le beatitudini manifestate nella sua esistenza e convergendo verso la missione di evangelizzare educando, secondo la consegna dei nostri Fondatori.

Il Progetto richiama il *fondamento teoantropologico della relazionalità* della persona creata a immagine di Dio, unità vivente nella comunione del Padre, del Figlio e dello Spirito santo (cf *PF* 28). La spiritualità della comunione è generata infatti nel grembo della Trinità e si manifesta nello *stile di reciprocità* vissuto in una dinamica di dare e ricevere, di gratuità e gratitudine che costituisce il clima più adatto ad esprimere nell'oggi la forza carismatica del Sistema preventivo (cf *PF* 28): è questo il dono che umilmente rendiamo disponibile nella Chiesa. L'*amore alla vita*, la valorizzazione del quotidiano come luogo in cui Dio si rende presente e vicino a ciascuno (cf *PF* 83), l'arte di educare in positivo e la presenza ricca di amorevolezza, che si fa accompagnamento della vita dei giovani in un contesto ambientale animato da spirito di famiglia (cf *PF* 25, 27), sono espressione della spiritualità salesiana che condividiamo con i laici.

Se viviamo fino in fondo le esigenze della *spiritualità salesiana nella diversità delle vocazioni* che vi si riconoscono, non abbiamo paura di confrontarci e di offrire con discrezione il nostro dono specifico nelle programmazioni pastorali della parrocchia e della diocesi. Non esitiamo a *metterci in rete* e a tessere un *dialogo fecondo con altre Congregazioni religiose*. Non ci tiriamo indietro quando si tratta di proporre la nostra visione nel contesto di visioni diverse. La strada della fecondità e del futuro è in questa comunione allargata che diventa segno di speranza per il mondo, espressione di una cittadinanza a partire dall'accoglienza e dalla reciproca valorizzazione.

Non si tratta di idealizzare situazioni, inseguendo sogni che ci proiettino fantasticamente in un universo senza conflitti e senza tensioni, ma di porre alcune condizioni perché il vivere insieme sia espressione di una spiritualità che unisce al di là delle differenze, anzi, proprio men-

tre le riconosce e valorizza nel reciproco scambio dei doni.

Non si può vivere la spiritualità della comunione senza impegnarsi in *un cammino di maturità umana e di fede*. Il Progetto Formativo ne parla in ogni tappa quando identifica i compiti di sviluppo. Vivere e condividere in un contesto allargato esige persone capaci di dare ragione della speranza che è in loro. Persone serene che hanno sviluppato una sana autonomia e perciò non temono di *perdersi* in un confronto che, specialmente oggi, non offre garanzie di copertura per chi è debole e insicuro. Alcune delle nostre comunità, anche in Europa, sono di fatto, o si orientano a diventare, sempre più internazionali. Tutte poi lavorano in contesti multiculturali e chiedono che ci si educhi alla convivialità delle differenze.

Lo *spirito di famiglia* è per noi la modalità carismatica per vivere la spiritualità di comunione pure nelle nuove situazioni. Il Progetto sottolinea l'importanza di «assicurare spazi concreti per pregare insieme, vivere momenti di ricreazione e di festa, essere vicine alla gente, riflettere e condividere le richieste della missione. Proprio come avveniva a Mornese, dove il clima spirituale favoriva la crescita delle persone in un interscambio tra attenzione alle loro esigenze e responsabilizzazione alla comune missione. Maria Domenica sollecitava in proposito il parere anche delle più giovani della comunità e delle maestre laiche e ne teneva conto nelle decisioni da prendere» (*PF* 67-68).

In questo clima di famiglia prende risalto e valore il *colloquio personale*. Quando è realizzato come forma di accompagnamento della vita secondo lo Spirito, è aiuto nel cammino di maturazione, è antidoto alla funzionalizzazione dei rapporti, genera fiducia e libera le potenzialità della persona, rinsalda l'amicizia e consolida la capacità di dialogo in un clima di reciproco arricchimento. Così inteso, diventa annuncio di vita, promessa di realizzazione che supera le semplici attese umane. Nel colloquio, don Bosco scorgeva la presenza di una sorgente: l'esperienza personale di Dio all'interno di un dialogo umano significativo.[5]

La spiritualità della comunione genera *comunità per il Regno* proiettate verso la missione di evangelizzare educando e perciò aperte al discernimento dei segni dei tempi e dei luoghi attraverso cui lo Spirito fa intravedere i cammini di futuro. La sterilità che talvolta denunciamo nelle nostre comunità, particolarmente nell'occidente europeo, non ha forse un correlato nella difficoltà a vivere una forte esperienza di fede, a

[5] Cf BROCARDO Pietro, *Maturare in dialogo fraterno. Dal 'rendiconto' di don Bosco al 'colloquio fraterno'*, Roma, LAS 1999, 177.

centrarci sul motivo di fondo del nostro stare insieme e, allo stesso tempo, a puntare su ciò che umanizza i rapporti, alimenta una vera e profonda amicizia, promuove il reciproco prenderci cura e porta a condividere le grandi cause dell'umanità?

La spiritualità di comunione implica dinamismi personali e comunitari che si attivano nella ricerca-azione, dando vita a una *comunità-laboratorio* in cui l'esperienza di fede matura la capacità di accogliersi e di perdonarsi purificando continuamente la memoria, aiuta ad elaborare la varietà delle esperienze, affrontando i conflitti derivanti dalla diversità che contribuiscono a farci vivere un atteggiamento di decentramento e di esodo.

Questa disposizione interiore fa spazio all'accoglienza della *provvisorietà*. Caratteristica della cultura post-moderna, la provvisorietà può diventare un valore se favorisce la disponibilità delle persone e l'agilità delle strutture, mentre conferma la passione per l'essenziale. Alcune comunità, alleggerite di strutture un tempo necessarie per l'esplicazione della missione educativa, hanno acquistato in dinamicità che ha saputo tradursi anche in mobilità per portare la presenza del carisma salesiano dove il bisogno educativo era più urgente.

Di fronte alla diminuzione di comunità religiose e di opere, particolarmente nell'Europa occidentale, e alla scarsa rilevanza della religione nella società di oggi, potremmo avere la sensazione di essere socialmente poco significative. In questo fenomeno è però latente anche una opportunità: passare dalla insignificanza alla *minorità* in senso evangelico. Un passaggio forse difficile da accettare, ma sicuramente fecondo. La significatività evangelica non ha bisogno di clamore. Se potenziamo ciò che rende più autentica la vita di comunione, concedendoci tempi di silenzio per contemplare, assimilare, unificare il nostro essere, potremo dare spessore alla nostra umanità, aprirci all'accoglienza del mistero di Dio e rappresentare un piccolo ma genuino *punto-luce* verso il quale la gente e particolarmente le/i giovani sono attratti e forse invogliati a condividere la nostra esperienza.

Credo che l'ottica della minorità evangelica spieghi anche l'atteggiamento delle nostre sorelle più giovani. Esse forse non hanno paura delle forze che diminuiscono, ma del formalismo e funzionalismo nelle relazioni, della debole forza evangelica di aspirazioni e progetti che a volte costatano. Non desiderano perdersi in comunità involute, ma sono disponibili a scommettere là dove la tensione autentica per il Regno diventa passione e prospettiva comune.

3.3. *Manifestare un volto solidale*

La vita in comunione vissuta come spiritualità ci rende prossime ad ogni persona, ci fa esprimere, particolarmente nei confronti dei più bisognosi, quella *carità discreta e solidale*, che sa farsi compagnia. Lo *Strumento di Lavoro* del Sinodo dei Vescovi sottolinea questo passaggio quando rileva che «l'amore reciproco, che edifica la Chiesa come comunità fraterna e missionaria, diventa fattore di solidarietà. Essere quindi artefici di comunione vuol dire anche promuovere la costruzione di una società solidale» (*IL* 73). Significa essere convinti dell'equazione fondamentale per cui i diritti di Dio sono i diritti della persona umana e i diritti di questa sono quelli di Dio. Di qui l'importanza di riconoscere la centralità della difesa dei diritti umani, specialmente dei più deboli e poveri promuovendo la loro crescita in quanto persone (cf *IL* 75).

Come *difendere i diritti di Dio e della persona umana* nello scenario mondiale attuale? Il fenomeno della *globalizzazione* è spesso accompagnato dalla *globocolonizzazione*, termine che indica la colonizzazione mondiale perseguita con l'imposizione di modelli economici fondati sulla visione neoliberale, soprattutto con la globalizzazione della comunicazione, dell'economia, della politica: una situazione che vede i poveri sempre più a rischio, sempre più nomadi, spinti dalla disperazione a intraprendere la strada della *mobilità umana*. I recenti fatti di guerra confermano che tale mobilità è ormai un fiume in piena che non si arresta neanche dinanzi alla minaccia dei mitra disposti a sparare sulla massa che preme alle frontiere in cerca di ospitalità.

Anche l'Europa è attraversata da questo fenomeno. Aumentano gli spostamenti dovuti agli scambi culturali e delle professionalità, aumentano soprattutto i movimenti migratori dall'Est all'Ovest, dal Sud al Nord geografici e dai tanti *Sud della povertà* al *Nord della ricchezza* e del consumo, anche sessuale.

Occorre una *nuova fantasia della carità* (*NMI* 50) per aiutare questo popolo numeroso a raggiungere la sponda dei diritti umani: «una carità che si fa servizio alla cultura, alla politica, all'economia, alla famiglia perché dappertutto vengano rispettati i principi fondamentali dai quali dipende il destino dell'essere umano e il futuro delle civiltà» (*ivi* 51).

Abbiamo bisogno di riandare alla *fantasia dell'amore* che ha caratterizzato i nostri Fondatori per rispondere alle povertà dei giovani. Il programma è lo stesso, oggi come ieri: *formare buoni cristiani e onesti cit-*

tadini. Siamo consapevoli che educare è fare cultura. Particolarmente nella crisi in cui viviamo, la missione di educare impegna ad elaborare proposte culturali ispirate ai valori evangelici, in dialogo con altre visioni della via e della storia.

La proposta coerente e aggiornata della dottrina sociale della Chiesa è una tra le più significative opportunità per offrire un contributo al rinnovamento della cultura e solide basi al dialogo ecumenico, interreligioso e interculturale.

La specifica missione educativa ci porta ad individuare le vie per vivere e abilitare a vivere oggi la cittadinanza evangelica.

Qui vorrei accennare ad alcune *frontiere della missione educativa* presenti nel Progetto formativo. Esse sono già un orizzonte di impegno per molte comunità e possono costituire altrettante attenzioni formative che l'Istituto in Europa può darsi.

• *La cultura della vita*

Siamo una comunità di donne aperte a Dio, chiamate a realizzare la missione di educarsi e educare giovani donne a promuovere, nel proprio contesto, una cultura che offra a tutti condizioni di vita degna della persona umana, specialmente nelle situazioni in cui più evidenti sono i fattori di impoverimento. Penso allo smarrimento di significato della vita umana presente nella cultura europea, che si allarga ad aree culturali sempre più ampie, al bisogno di dignità di tante giovani vite violentate, alla sete di spiritualità di molti giovani, alla povertà di amore, che è la radice del consumismo sessuale, alle varie forme di egoismo che turbano il processo di sviluppo di bambini e adolescenti deviandolo verso l'evasione dall'impegno, la violenza, il relativismo.

Il Progetto Formativo ci chiama ad essere *memoria vivente di Maria*, ad inverare nella nostra vita ciò che di lei è ancora inedito ed attende di essere realizzato attraverso la solidarietà educativa nella specifica situazione in cui ci troviamo a vivere (cf *PF* 30-31). Essere come lei, ausiliatrici (cf *C* 4), è impegnarsi ad elaborare e vivere il modello della reciprocità che trova nella differenza uomo-donna il paradigma della possibile composizione armonica di tutte le diversità nell'unità.

È confortante costatare che, in fedeltà al carisma, la scelta dei giovani poveri e, tra questi, delle giovani donne, diventa sempre più condivisa. In genere, nei nostri ambienti accogliamo giovani bisognosi senza distinzione di cultura, di etnia, di religione e offriamo vie di promozione e di sviluppo, possibilità di completare gli studi, di acquisire competenze professionali, spendibili eventualmente nella loro terra di

origine, o di inserirsi nel mondo del lavoro.

Nell'ottica dell'accoglienza e promozione della vita, è anche più sentita l'attenzione alla *famiglia*, opportunamente responsabilizzata, anche con l'aiuto delle exallieve, sui problemi relativi alla vita fin dal suo nascere e alle corrispondenti politiche familiari.

Il Progetto Formativo, tradotto a livello locale, dovrà sensibilizzare tutte le sorelle a questi problemi. Incoraggio a continuare, specialmente in zone povere e di frontiera, l'azione dei centri di alfabetizzazione per donne adulte, a qualificare, dove esistono o si ritiene necessario istituirle, le case-famiglia per bambine e ragazze in difficoltà, a rinforzare la collaborazione a livello culturale, sociale e religioso con altre istituzioni.

L'educazione formale, propria della scuola, è la via più sistematica per educare al valore della vita e rendere consapevoli e responsabili delle condizioni che ne favoriscono lo sviluppo.

• *Dialogo interculturale, ecumenico e interreligioso*

La convergenza di razze, civiltà e culture, dovuta alla mobilità sopra accennata, produce significativi cambiamenti: le frontiere tendono a cadere, le distanze si accorciano, gli eventi fanno sentire le proprie ripercussioni fin nelle zone più lontane. Stiamo assistendo ad un mutamento profondo del modo di pensare e di vivere, che non può non presentare, accanto ad elementi positivi, anche risvolti ambigui. Da una parte lo spirito può farsi più curioso e disponibile, più sensibile e pronto al dialogo. Dall'altro, la provvisorietà della situazione può indurre a preferire aspetti di novità senza un sicuro vaglio critico.[6]

L'Europa, da sempre incrocio di culture e di civiltà e soggetta a spostamenti umani, oggi conosce un fenomeno migratorio ancora più complesso. Attente ai segni dei tempi e dei luoghi, dobbiamo chiederci come evangelizzare in questa situazione, come educare all'interculturalità, affinché i popoli non si limitino a tollerarsi, ma dialoghino e si arricchiscano evitando qualsiasi forma di predominio e manipolazione (cf *PF* 10).

In rete con quanti credono nell'educazione e con gli operatori pastorali dell'unità ecclesiale locale, dobbiamo adoperarci perché sia riconosciuto e rispettato da tutti il diritto alla vita, all'educazione, alla libertà, anche religiosa, alla pace. Il rispetto per un credo diverso dal nostro,

[6] Cf *Messaggio del Santo Padre per la Giornata mondiale delle migrazioni* 2001, n. 2.

l'apertura ecumenica con i fratelli e le sorelle di altre confessioni cristiane sono la via per un dialogo fecondo che ci rende anche meno timide nell'attuare una proposta educativa e nell'annunciare il vangelo di Gesù Cristo secondo la visione cattolica. Il Papa invita a «non aver paura che possa costituire offesa all'altrui dignità ciò che invece è annuncio gioioso di un dono che è per tutti» (*NMI* 56). Annunciare e testimoniare il vangelo della carità costituisce, in particolare, il tessuto connettivo della missione rivolta ai migranti.

Il clima di famiglia tipico delle nostre comunità, il dono dell'amicizia, l'accompagnamento educativo possono favorire in chi vi è accolto quel senso di benessere globale che è il primo passo per successivi interventi educativi.

• *Comunicazione*

La realtà attuale, caratterizzata in larga misura da una comunicazione mediatica ad alta tecnologia, dove spesso ciò che conta non è tanto la verità del contenuto ma la sua capacità di far presa sulla gente e di essere divulgato, offre pure significative occasioni di proclamare la verità salvifica di Cristo alla famiglia umana. La Chiesa, nata dalla Pentecoste, è sempre più attenta ad accogliere la sfida della comunicazione, ad entrare in dialogo con la gente parlando il suo stesso linguaggio. Lo fa con discrezione, rispetto e chiarezza valorizzando le nuove opportunità per l'annuncio del vangelo.

I nostri Fondatori hanno vissuto una spiritualità della comunicazione, che è spiritualità dell'incontro e del dialogo. Don Bosco, grande comunicatore, non possedeva i mezzi di cui disponiamo noi, oggi, ma attraverso le lettere, la stampa, il teatro, la *parolina all'orecchio* il suo messaggio è arrivato al cuore di migliaia di giovani. E chi può dimenticare i dialoghi di Maria Domenica con suore e ragazze? Essi sono un capolavoro di saggezza pedagogica capaci di lasciare il segno nelle interlocutrici, che si sentivano raggiunte e amate personalmente.

Le nuove frontiere della comunicazione, costituite dalla rete telematica, oggi ci chiamano a valorizzare anche i mezzi tecnologici, umanizzandoli perché siano a servizio della persona e del vangelo, soprattutto rendendo i giovani utenti pensosi, critici, propositivi.

La *scelta educativa come espressione del nostro volto solidale* richiede che teniamo conto di queste frontiere nei diversi ambiti – formale e non formale – dell'impegno educativo. Essa implica attenzione a specifiche istanze formative che il Progetto pone in evidenza. Ne sottolineo alcune.

Anzitutto risvegliare la *passione educativa* per le/i giovani. L'unità vocazionale, obiettivo di tutta la formazione, comporta la riorganizzazione della vita attorno alla centralità di Cristo e alla passione per i giovani. Da Maria Domenica apprendiamo che il dono di predilezione per i giovani e lo slancio missionario è alimentato dallo sguardo contemplativo (cf *PF* 57).

La molla dell'educazione, ieri come oggi, è l'*amorevolezza*, che è amore reso percepibile. La via dell'amorevolezza «ci sottrae a logiche di superiorità e di dominio, si fa solidarietà e condivisione dei beni, di risorse, di tempo perché tutto nella comunità possa essere messo a servizio della missione educativa» (*PF* 21; *C* 23).

Non solo le fibre del cuore, ma gli attimi di tempo devono essere per i giovani. *Stare con i giovani*, offrire loro fiducia, raggiungerli personalmente aiuta ad identificarli, a rassicurarli, a far loro sentire che sono importanti. Occorre che non solo ci preoccupiamo e organizziamo per loro, ma che stiamo con loro, che offriamo la testimonianza di relazioni significative, che li accompagniamo nel loro personale processo di crescita. *L'accompagnamento educativo*, oltre che personale, è anche opera di tutta la comunità educante e dell'ambiente più ampio ecclesiale e sociale. Esso costituisce una delle attenzioni formative maggiormente richiamate nel Progetto e richiede che ci abilitiamo ad offrirlo con amore e competenza

Le attenzioni richiamate trovano il loro giusto terreno quando viviamo come *comunità in missione*. Allora diventiamo attente ai contesti e alla condizione dei giovani, interlocutrici critiche e propositive anche nei luoghi dove si elaborano decisioni di vita sociale e politica (cf *PF* 68).

Esprimiamo un volto solidale, come comunità, quando lasciamo che il Verbo prenda carne in noi e quando a nostra volta sappiamo farci carico della domanda di vita e di felicità dei giovani, con le implicanze conseguenti.

4. Per rendere concreta la speranza

La complessità delle situazioni sopra accennate e le richieste che derivano alla nostra vita in termini di testimonianza e di missione chiedono un serio impegno di formazione permanente: una sfida che non riguarda soltanto il futuro della vita religiosa, ma tutta la società. La formazione permanente è infatti esigenza fortemente avvertita a tutti i li-

velli, da quello dell'*intelligence* a quello della produzione, dell'informazione, ecc. Il progresso esige creatività, preventività, continua acquisizione o riconversione di competenze specifiche e la presenza di qualità relazionali positive.

La sezione *Appendice* del Progetto Formativo presenta alcune significative *indicazioni* per attuare la formazione permanente.

Vede come prioritario l'impegno dell'*autoformazione*, in cui trova spazio la capacità di coltivarsi recuperando tempi e spazi per alimentare lo spirito, curare la competenza educativa e professionale in continuo dialogo con la realtà socio-culturale (*PF* 156).

Attribuisce però anche importanza alle *offerte formative* di qualificazione e aggiornamento da parte della comunità, dell'Ispettoria o dell'Istituto a livello centrale. Sono indicate, inoltre, le caratteristiche dell'aggiornamento culturale, alcuni nuclei contenutistici, le modalità di attuazione, le responsabilità delle persone ad ogni livello.

Richiamo in sintesi alcuni elementi presenti anche in altre parti del Progetto che appellano alla *responsabilità formativa* come via di futuro per una presenza significativa della vita religiosa in Europa.

– Prendere gusto all'*ascolto della Parola* e al discernimento a partire da essa.

– Vivere con *fedeltà creativa il carisma*, cercando non solo di custodire, ma di arricchire il patrimonio spirituale dei Fondatori per consegnarlo genuino e attuale alle nuove generazioni.

– Credere all'efficacia dell'*autoaggiornamento* a partire dalla saggezza derivata dall'esperienza vocazionale, dal coltivarsi spiritualmente e culturalmente, mosse dalla passione educativa.

– Rivedere il *nucleo organizzatore della comunità* verificando se siamo donne capaci di elaborare il nostro vissuto, di raccontare gli aspetti significativi dell'esperienza vocazionale, di interrogarci riguardo al volto di comunità che le/i giovani dei nostri ambienti possono leggere. Questo comporta anche verificare se il nostro vivere insieme ci aiuta ad essere donne non ripetitive, ma libere e attive, capaci di proposte alternative convincenti e costruttive. È pure importante chiederci se diamo testimonianza di povertà e se ci aiutiamo a recuperare la valenza formativa della dimensione economica della vita religiosa (cf *PF* 34).

– Ripensare il *tipo di autorità* espresso nelle nostre comunità, verificando se favorisce la crescita e il potenziamento delle persone, ne accompagna il percorso di sviluppo nelle diverse stagioni della vita e sollecita la comune responsabilità nei confronti della missione.

– Impegnarsi ad essere *comunità in missione*: saremo, così, vigili, capaci di scorgere il nuovo che sta sorgendo, di individuare le postazioni dove portare la nostra presenza, di valorizzare l'apporto dei laici e anche di pensarci non come gestori autonomi di un'impresa solo nostra, ma al servizio del Regno, dove ciò che conta è la docilità allo Spirito di cui tutti siamo collaboratori dentro la realtà ecclesiale più ampia.

Il Progetto offre anche suggerimenti circa le *opportunità formative concrete* che aiutano a rivitalizzare persone e comunità. Sono previsti anche tempi sabbatici da organizzare secondo le esigenze delle persone.

Lo sforzo per offrire tali opportunità non avrebbe però efficacia duratura se non ci fosse l'impegno personale e comunitario di vivere ogni giorno il *sì* alle annunciazioni con cui il Signore ci visita.

Un detto medioevale recita: «I virtuosi camminano, i sapienti corrono, solo gli innamorati volano!». Nel nostro tempo ci è chiesto di volare rimanendo immerse nella realtà e affrontando con la forza dell'amore le difficoltà che impediscono una risposta gioiosa all'Alleanza.

La buona novella di una vita radicata in Dio e aperta al dono di sé nell'amore è fonte di gioia e di speranza ed è ancora capace di suscitare *meraviglia e stupore*. Sono questi, forse, i sostantivi del futuro della vita consacrata.

LA FORMAZIONE
Quale coordinamento?

Ana María PORTA*

1. Introduzione

Una lettura attenta degli Atti del CGXX lascia intravedere una precisa scelta antropologica caratterizzata da elementi di novità molto interessanti, come la dimensione trascendente e solidale, la corresponsabilità nel promuovere insieme l'unità nella diversità, la consapevolezza della risorsa costituita dalla relazione di reciprocità a tutti i livelli, a partire da quella primordiale della persona umana esistente nelle due edizioni maschile e femminile.[1]

L'opzione dell'Istituto di fronte alla svolta epocale di cui siamo testimoni – dal processo di globalizzazione, alla cultura della complessità e della comunicazione, al tempo della iper informazione[2] e di un mondo in rete – ha condotto ad una riflessione più approfondita sui modelli di animazione e di gestione che consentano una formazione di qualità dei suoi membri, favorendo così l'attuazione delle indicazioni contenute nel Progetto Formativo, ma soprattutto promuovendo l'unità vocaziona-

* Ana María PORTA (*fma*) laureata in Scienze dell'Educazione e in Psicologia clinica, è stata Coordinatrice della Pastorale Giovanile e Ispettrice in Paraguay. Attualmente lavora come consulente a livello internazionale nell'Ambito della Formazione dell'Istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice.

[1] Cf ISTITUTO FIGLIE DI MARIA AUSILIATRICE, *Atti del Capitolo Generale XX*. *"A te le affido" di generazione in generazione*, Roma, Istituto FMA 1996.

[2] Le nuove tecnologie inducono il sistema istituzionale a un ripensamento generale della infrastruttura e, più generalmente dello sviluppo industriale della società postmoderna. La nostra epoca sta scorgendo nello sviluppo delle rete telematiche l'inizio di *una nuova società* i cui esisti ancora ci sfuggono. Qualche tratto già si avverte, come lo sviluppo di una società a struttura reticolare, in cui aumentano a un tempo gli spazi di partecipazione e, insieme e paradossalmente, i rischi di manipolazione e di controllo.

le e la qualità della nostra presenza nei vari contesti. Si è anche dovuto tener conto della sfida proveniente dal cambiamento dei parametri di investimento delle forze e delle forme di espressione.

Tutto ciò ha risvegliato la necessità di affrontare più esplicitamente il tema del "coordinamento" e a ripensarlo in termini di "gestione convergente", di "condivisione dell'autorità", di "processi di comunicazione", di "cooperazione solidale", di "partecipazione attiva", di "articolazione di progetti", di "comunità in rete".

Al termine dell'ultimo Capitolo si è chiesto al Consiglio Generale un'animazione coordinata e convergente a servizio dell'unità dell'Istituto, in una logica di decentramento e la Programmazione del Sessennio è stata una concreta risposta a questa richiesta assunta integralmente dal Consiglio, con l'aiuto della consulenza di sorelle di diversi paesi.[3]

Per questo nel Progetto Formativo il tema del coordinamento accompagna trasversalmente tutto il testo ed ha una trattazione esclusiva nella terza parte, nella convinzione che il *coordinamento come stile di animazione* costituisce una delle tre strategie ritenute fondanti per il cammino della formazione.[4]

Conviene sottolineare subito che l'opzione del coordinamento ha radici antiche nell'Istituto. I nostri fondatori hanno coinvolto tutti, hanno saputo condividere lo stesso progetto, hanno mostrato atteggiamenti di fiducia e di corresponsabilità, hanno realizzato il coordinamento di tutte le risorse: pur ignorandone le tecniche vissero l'arte della comunicazione e della reciprocità.

Don Bosco aveva detto ai suoi figli: «Abbiamo scelto di abitare in unum: unità di casa-comunità, unità di spirito e di volere, unità nella finalità di agire».[5] La medesima espressione la ritroviamo nelle Costituzioni: «unità nella diversità delle situazioni ambientali, in vista dell'unica missione» (*C* 112).

C'è stata però una svolta significativa dal CG XV (1969) al CG XX (1996) in cui si è elaborato quanto poi è stato espresso nelle nuove Costituzioni. Emersero in quella circostanza anche nuovi contenuti che investono tuttora la Chiesa e che, indubbiamente, misero in moto nuove

[3] Cf ISTITUTO FIGLIE DI MARIA AUSILIATRICE, *Programmazione del sessennio 1997-2002*, 3.

[4] Cf ISTITUTO FIGLIE DI MARIA AUSILIATRICE, *Nei solchi dell'alleanza. Progetto formativo delle Figlie di Maria Ausiliatrice*, Leumann (Torino), Elle Di Ci 2000, 13. 37. 42. 131 [= *PF*].

[5] LEMOYNE Giovanni Battista, *Memorie Biografiche del Venerabile Giovanni Bosco* IX, Torino, San Benigno Canavese, Libreria Salesiana 1917, 573.

visioni della realtà e nuove esigenze nella conduzione e animazione degli Istituti religiosi, come ad esempio, una nuova ecclesialità, l'interdipendenza dei rapporti, il valore della internazionalità e della intercongregazionalità, il dialogo interreligioso e interculturale, la nuova concezione dell'autorità, l'esigenza di una nuova spiritualità.

Tali istanze culturali ed ecclesiali portarono lentamente al decentramento del servizio di autorità, sia nell'animazione che nel governo fino a maturare la riflessione contenuta nel Progetto Formativo che parla di *animazione coordinata e convergente* a servizio dell'unità, che deve essere portata a compimento in tutte le nostre realtà, pur seguendo la pedagogia dei piccoli passi ma con decisa e concreta attuazione graduale e differenziata.[6] Per questo, anche se l'Istituto ha parlato di coordinamento già dal Capitolo Generale XVII, la riproposta della stessa scelta oggi acquista connotazioni nuove dato il cambio epocale e l'urgenza di non venir meno all'appuntamento con la storia.

Oltre a questa premessa che ci ha consentito un rapido impatto con la storia, vorrei partire da alcune metafore che possono arricchire di senso quanto diremo.

Una prima immagine la prendo a prestito da Sorice che fa un accostamento tra la comunicazione di Babele (i modelli trasmissivi) e la comunicazione della Nuova Gerusalemme.[7] La nostra epoca, caratterizzata dalla rivoluzione prodotta dall'informatica e propagandata attraverso i processi di digitalizzazione dei segnali e l'allargamento delle bande di trasmissione, propone una comunicazione fondata su *protocolli d'intesa* – ovvero su un'attività contrattuale di relazione – piuttosto che sulla *standardizzazione delle procedure*, cioè su criteri determinati da una fonte autorevole e spesso autoritaria. La rivoluzione digitale si pone, rispetto ai modelli trasmissivi, come l'Apocalisse quale antitipo di Babe-

[6] Nel Progetto Formativo questa istanza è presente in diversi punti: «Impegno per inculturare il Progetto» (*PF* 6); «accogliere una consegna ed arricchirla continuamente mediante il vissuto personale e comunitario» (*ivi* 15); «strategie formative che permettono di realizzare passi concreti per dare risposta» (*ivi* 36); «attuando un buon coordinamento le indicazioni contenute in questo Progetto si riveleranno significative e potranno realizzarsi» (*ivi* 37). «La realtà internazionale dell'Istituto esige, opportuni adattamenti e precisazioni che dovranno confluire localmente in progetti specifici» (*ivi* 51). «Il Progetto formativo istituzionale chiede di essere ripensato e tradotto a livello locale per diventare cammino concreto. Mentre è attento alle dimensioni dell'internazionalità dell'Istituto, richiede forme diversificate per una attuazione nella vita quotidiana delle nostre realtà» (*ivi* 149).

[7] Cf SORICE Michele, *Le comunicazioni sociali e il loro ruolo nel "progetto" della Chiesa*, in *Notiziario CII*, 19 (1988) 1, 28-42.

le. Gli uomini della torre avevano raggiunto un'unità fondata sulla definizione di uno standard (una lingua comune) che Dio riesce a confondere. L'unità della Gerusalemme celeste, invece, si fonda su "protocolli d'intesa", non annienta le differenze ma le integra in un sistema di rete. La visione giovannea è sostanzialmente reticolare. D'altra parte le comunità di resistenza all'Impero non potevano non avere una struttura reticolare, pena la perdita della loro capacità di "resistenza".

Ma il segno iconico che vorrei proporre è quello della Pentecoste. La discesa dello Spirito Santo tra gli Apostoli, confusi e impauriti, produce una *"comprensibilità"* (protocolli di intesa) e una relazione comunicativa: la nuova Apocalisse che accoglie le differenze e le rende "relazionabili". «Siamo Parti, Medi, Elamiti e abitanti della Mesopotamia, della Giudea, della Cappadocia, del Ponto e dell'Asia, della Frigia e della Panfilia, dell'Egitto e delle parti della Libia vicino a Cirene, stranieri di Roma, Ebrei e proseliti, Cretesi e Arabi e li udiamo annunziare nelle nostre lingue le grandi opere di Dio» (*At* 2,9-11).[8]

2. Che cos'è il coordinamento

Non ho potuto attingere a nessuna teoria consolidata che faccia da supporto a quello che noi consideriamo una metodologia di gestione organizzativa. Lo schema di spiegazione che presenterò è stato mutuato ed adattato da altri contesti di studio, a partire da ricche intuizioni derivanti dall'esperienza, ma anche dallo sviluppo di conoscenze che attraversano campi disciplinari diversi, dall'informatica alla pedagogia, alle scienze della gestione amministrativa.

Ho fatto tale premessa per suscitare la partecipazione ad un percorso di ricerca condotto con una carta di orientamento non ancora troppo sperimentata e con l'unica bussola delle linee che ci offre il Progetto Formativo.

Tentiamo di definire il coordinamento**.** Essenzialmente si tratta di *un'azione ordinata di ricerca fatta insieme che converge verso una meta comune, nella realizzazione di orientamenti espressi in un progetto o in una programmazione*.

Metto in risalto tre elementi chiave: azione d'insieme, meta comune *e* realizzazione.

[8] È interessante in tal senso l'Icona di Novgorod: *La discesa dello Spirito Santo*. Si veda il commento di NOUWEN Henri, *La belleza del Señor*, Madrid, Narcea 1998, 75-96.

• *Azione d'insieme*: la relazione è la chiave interpretativa del coordinamento, e sua esigenza fondamentale è quella del coinvolgimento di tutti i membri. Essendo fondamentalmente una modalità di stare di fronte all'altro, connota la vita personale e le relazioni, facilita la valorizzazione e l'attivazione delle risorse di cui ogni persona è portatrice nella ricchezza della sua varietà.

• *Meta comune* al servizio della crescita della persona e della comunità. Si mira perciò all'unità vocazionale.

• *Realizzazione*, cioè la modalità di conduzione secondo un procedimento particolare.

Si potrebbe allora definire il *coordinamento* come:

"Una strategia concreta finalizzata al potenziamento di ogni persona, che si attua attraverso l'azione convergente di tutte in un impegno corresponsabile a vari livelli, dalla responsabile chiamata ad un servizio di animazione e di governo a ciascuna sorella nella comunità".

Il termine *coordinamento*, pertanto, non si riferisce solo alla dimensione organizzativa e tecnica. L'Istituto, infatti, non mette l'accento su questa componente ma la supera interpretandola, piuttosto, come una capacità culturale, pedagogica ed ecclesiale di unificazione e d'integrazione. Esso comporta un'armonia di lettura: da quella sociologica a quella educativa ed ecclesiale per presentarsi come uno *spazio storico di mediazione salvifica.*

Il coordinamento, perciò, fa riferimento a tutte le dimensioni, ai settori operativi, alle strutture di animazione, ma anche alle persone che vengono stimolate nel loro percorso formativo, verso l'unificazione personale.

Comporta anche l'armonia tra progetti, mezzi, itinerari; questo è l'aspetto più visibile di una strategia che va oltre la semplice organizzazione delle risorse personali e logistiche. Si potrebbe parlare di uno "spazio pluralistico, aperto, organizzato" dove la diversità complementare è coltivata come ricchezza e come reciprocità di servizio, superando forme conflittuali e di contrapposizione.

3. I principi fondanti del coordinamento

Certamente non saremmo arrivati a concepire una gestione di gruppi e di comunità che punti sull'animazione coordinata e convergente se non ci fossero stati dei cambiamenti copernicani nella concezione della realtà. Lo sviluppo della riflessione attorno alla persona secondo il di-

segno di Dio, l'antropologia dell'incontro che pone l'attenzione sull'alterità come dimensione coesistenziale Io-Tu, la prospettiva teo-antropologica che vede nella Trinità l'autentico modello relazionale, costituiscono il fondamento di questo nuovo stile di animazione e di gestione. Mi limiterò in particolare ad una breve menzione degli aspetti che considero fondamentali: un'antropologia dialogica e un'ecclesiologia di comunione.

La scelta fatta dall'Istituto emerge subito nell'introduzione alla terza parte del Progetto: «una scelta per la comunione», e si chiarisce che il binomio coordinamento-comunione è per noi inscindibile, non solo per lo spirito che lo anima, ma soprattutto come condizione per poterlo rendere operativo.

3.1. *Un'antropologia intersoggettiva*

Il trapasso culturale tra modernità e postmodernità e l'emergere di altre culture sulla scena mondiale ha stimolato l'interesse per la riflessione antropologica, tenendo conto dei nuovi dati culturali.

Col progressivo esaurirsi della modernità nell'apogeo del pensiero forte, razionalista e astratto, siamo entrati nella transizione del postmoderno caratterizzato dalla super-ideologia consumistica che ci ha regalato un modello di uomo consumatore e di società bottegaia con una preoccupante deriva nichilista, dato il crescente primato della tecnica sull'etica, dei bisogni sui valori, dell'avere cose sull'essere persona, fino a cosificarla del tutto. P. Vanzan, a riguardo, parla del circuito paradossale del produrre per consumare e del consumare per produrre fino ad immolare su questo nuovo altare la persona, la famiglia e la società.[9]

L'autarchia maschilista della modernità con il suo razionalismo autosufficiente ha colpito a morte la *relazionalità di fondo* della persona umana. La persona umana, infatti, è fondamentalmente un *essere-in-relazione* (*a*, *per* e *con* Dio, gli altri e la natura). L'epoca del "regno degli uomini" costruito sulla morte di Dio, paradossalmente, ha visto sia la morte dell'uomo (le due guerre mondiali, gli orrori dei lager, l'olocausto atomico, ecc.) sia la morte della natura (inquinamento, deforestazione, buco dell'ozono, ecc.). Ma è proprio questa drammatica

[9] Cf VANZAN Piersandro, *La donna religiosa oggi: quale ruolo nella transizione al postmoderno*, in AA.VV., *La donna religiosa in una chiesa-comunione*, Roma, Rogate 1990, 11-28.

situazione così eterogenea che, mentre segna il tramonto della modernità, fa riemergere valori perduti e mondi vitali trascurati, come il personalismo, la intersoggettività, l'ecologia, il segno della donna e anche un innegabile e ambiguo processo di risacralizzazione.

Un contributo rilevante viene dal pensiero filosofico che approfondisce il tema dell'*intersoggettività* e dall'antropologia teologica che ricerca l'autocomprensione dell'uomo e della donna e dello sviluppo del dialogo interculturale e interreligioso.

L'uomo oggi va ricuperando un approccio alla realtà più relazionale ed esperienziale e quindi più vicino al femminile. L'epoca contemporanea sembra voler intendere la relazione come reciprocità in cui la tensione dell'io verso il tu corrisponde all'accoglienza e risposta, alla trascendenza dell'io la trascendenza dell'altro e al dono il ricambio. La persona, infatti, esige non solo lo sviluppo della sua capacità di uscire da sé, ma anche il riscontro con un atteggiamento simile nell'altro che alimenti il rapporto, creando una realtà comune. Solo in un modello di 'interpersonalità' trova il suo posto la verità dell'essere umano e quindi la sua piena umanizzazione.[10]

All'inizio del terzo millennio l'umanità sente il richiamo a costruire una nuova civiltà dell'amore con il riconoscimento dell'alterità, con la valorizzazione delle differenze e con la riscoperta dell'interpersonalità.

Stimolate da questo assetto culturale, oggi leggiamo in modo nuovo le sfide poste all'identità religiosa e al senso di appartenenza, la sfida delle comunità e delle istituzioni, il tema della qualità dei rapporti tra i membri, l'accettazione delle differenze, i canali di comunicazione e le interazioni, l'esercizio dell'autorità, le gestioni organizzative e gli stili di animazione e di governo.

[10] Va ricordata la duplice intenzionalità della relazione umana: la ricerca dell'altro per svolgere un impegno comune basata su criteri di competenza, efficienza ed utilità (relazioni utilitaristiche e strumentali) e la logica del dono di sé che riconosce l'altro come un soggetto con piena dignità personale con cui si stabilisce una relazione di reciprocità.

3.2. *Una ecclesiologia di comunione*

Il cambiamento copernicano del Concilio Vaticano II è stato quello di scoprire la Chiesa come popolo di Dio, una delle più importanti categorie della Chiesa post-conciliare. Tre sono gli elementi centrali nell'ecclesiologia conciliare[11] che aiutano a disegnare il profilo sinodale[12] della Chiesa:

• *L'uguaglianza carismatica di tutti i battezzati*: un'uguaglianza nella dignità che costituisce la comunione di base e il presupposto per superare l'idea di una Chiesa come società diseguale. La partecipazione al sacerdozio comune fa sì che l'essere-chiesa e la responsabilità nella missione evangelica abbracci tutti, ognuno nella propria peculiarità. La corresponsabilità è esigita dalla missione condivisa. Nel seno di questa comunione la diversità è generata dai doni carismatici dello Spirito.[13]

• Il duplice *principio cristologico e pneumatologico*, conferisce alla Chiesa una struttura sinodale e gerarchica allo stesso tempo. È lo Spirito che crea la distinzione proposta dal Concilio in termini di "doni ge-

[11] «Compresa *nella sua essenza*, la comunione è insieme comunione con Dio e fra le persone, dono della Trinità e impegno della fede e dell'amore, visibile e invisibile. La comunione ecclesiale, fondata sulla Parola di Dio e sui sacramenti, espressa nella fede, fondata sulla speranza, animata dalla carità, radicata nella unità del ministero dell'insegnamento e del governo del successore di Pietro e dei vescovi, possiede una forza di unità e un dinamismo missionario» (*IL* 61). In una visuale *esistenziale*, cioè in riferimento al nostro tempo, l'agire teso a costruire rapporti di comunione e di missione fra tutti i discepoli di Cristo nell'ambito delle chiese, è «segno e testimonianza credibile dell'autenticità del vangelo, segno di speranza per il mondo in mezzo a dissoluzioni dell'unità, contrapposizioni, conflitti» (*IL* 63).

[12] Tradotto letteralmente la parola *synodo* significa "cammino in comune", viaggiare assieme, marcia comune, progetto condiviso. La metafora ci aiuta a descrivere l'identità della Chiesa come popolo con-vocato da Dio e popolo pellegrino. Questa dimensione sinodale esprime la comune responsabilità del popolo di Dio che, riunito nella fede, speranza e carità vuole camminare in conformità alle esigenze del Vangelo di Gesù Cristo [cf MADRIGAL Santiago, *Sínodo es nombre de Iglesia. Corresponsabilidad, autoridad, participación*, in *Sal Terrae* 89 (2001) 3, 197-212; si veda pure il numero speciale sul sinodo dei Vescovi della rivista *Testimoni* 15 (2001)].

[13] La natura della Chiesa come comunità attiva e responsabile con una molteplicità di servizi è la caratterizzazione più essenziale e profonda: essa è corpo comunionale più che (e prima che) corpo gerarchizzato. La missione appartiene alla Chiesa come corpo comunionale con un'anteriorità logica rispetto alla diversificazione di funzioni che ognuno gioca in essa. Allo stesso tempo è comunità differenziata: ogni membro ha una vocazione personale, concreta, intrasferibile arricchita da carismi che contribuiscono all'unità nell'accettazione gioiosa della complementarità. L'esercizio della reciprocità è propriamente la convivenza della comunione ecclesiale.

rarchici e carismatici" (*LG* 4) riferiti ai diversi ministeri che vengono infusi nell'ordinazione sacramentale e che servono soprattutto all'unità del popolo di Dio. La comunità cristiana deve conservare questo doppio sigillo d'identità: la sua dimensione pneumatologica e la sua dimensione cristologica. Entrambi i principi acquistano senso sacramentale nella relazione tra sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale, tra la comunità e il suo ministro, così da riprodurre nella sua originalità la doppia struttura sinodale e gerarchica della Chiesa.

• *La rilevanza del sensus fidei/sensus fidelium in ordine all'esercizio sinodale dell'autorità* nella Chiesa, promessa di indefettibilità, fondata sul senso soprannaturale della fede del popolo di Dio che include i vescovi fino all'ultimo dei fedeli laici, è basata sull'affermazione centrale della LG 12 che sottolinea la partecipazione di tutto il popolo di Dio all'unzione profetica di Cristo. Senza entrare in discussione se questa realtà sia integralmente vissuta nella Chiesa universale e nelle Chiese particolari, resta fermo che l'ecclesiologia di comunione ha esortato a divenire comunità attiva, differenziata**,** organizzata, dialogica, partecipativa e corresponsabile. La possibilità di attuazione e di verifica reale dipende dall'assunzione degli elementi essenziali di una visione di Chiesa-popolo di Dio, che partecipa alla missione evangelizzatrice per la sua unzione battesimale nel sacerdozio e nella profezia di Cristo.

4. I presupposti di un'animazione coordinata e convergente

Il Progetto Formativo mette in evidenza che la scelta della reciprocità e il passaggio da uno stile di relazioni piramidali a un rapporto circolare richiede alcuni *presupposti* che garantiscono uno stile di animazione e un servizio di autorità atto a promuovere la partecipazione. Si tratta di alcuni principi di carattere teo-antropologico che costituiscono dei presupposti fondamentali. Distinguiamo i presupposti che fanno riferimento alla persona e quelli che toccano l'organizzazione della gestione.

4.1. *A livello della persona*

4.1.1. *Relazioni di qualità*

A livello teorico si conosce ciò che testifica una relazione di qualità che, nella dinamica del farsi persona e nel percorso di maturazione af-

fettiva, richiede il passaggio da un atteggiamento autocentrico ad un atteggiamento eterocentrico. Ma non basta conoscerlo, occorre impegno per realizzarlo, tenendo conto dell'esistenza dell'altro, dell'accettazione dell'altro, della considerazione dell'altro anteriore ad ogni considerazione di sé: difficoltà questa sempre più grande nell'attuale clima culturale anche per la mentalità pervasiva della società narcisistica ed individualista.

Le relazioni reciproche sottintendono interesse, attenzione, rispetto, partecipazione emotiva, sforzo concreto per rafforzare l'autenticità e la trasparenza dei rapporti. Occorre il desiderio di comprendere l'altro, di conoscerlo, di sentirsi compreso e conosciuto da esso. È necessaria la capacità di arricchire la propria esperienza con l'esperienza dell'altro e di autenticarla chiarendola e comunicandola.

Il CGXX, a riguardo, parla di «atteggiamento di fiducia», «accoglienza reciproca », «valorizzazione delle differenze», «valorizzazione dell'ascolto», «superamento dell'indifferenza»,[14] perché «per noi FMA essere fedeli al carisma significa essere capaci di vivere radicalmente la relazione con Cristo in modo da qualificare la reciprocità di tutte le altre relazioni».[15]

L'atteggiamento che rappresenta una priorità per maturare nell'alterità è quello di responsabilizzarsi dell'altro *responsabilizzandolo*. Per *responsabilizzazione* intendo ciò che in questo ultimo decennio viene espresso con un termine ormai entrato nel lessico comune: *empowerment*.[16] Si tratta di promuovere lo sviluppo della persona perché divenga soggetto del suo personale sviluppo e futuro, e sappia trascendersi sempre in meglio. Si tratta di incoraggiare i membri della comunità a partecipare attivamente e pienamente alle iniziative che in essa si organizzano. Ciò suppone volontà d'impegno costruttivo, coinvolgimento, coscientizzazione, partecipazione attiva e critica alla vita di gruppo anche a livello decisionale. È tendere necessariamente verso un livello

[14] *Atti* 49.

[15] *PF* 136.

[16] Guardando la struttura della parola, racchiude il termine "*power*" nel senso di potere ed energie, il che significa, permettere ed aiutare la persona a sviluppare i propri poteri, cioè le proprie potenzialità ed energie. Implica potenziamento di qualche cosa che ha in possesso, rispetto e valorizzazione coscientizzante e responsabilizzante delle risorse della persona e della comunità (cf CHANG HIANG-CHU Ausilia, *Concetto pedagogico di empowerment e sue implicanze pratiche. Una breve annotazione*, in *Rivista di Scienze dell'Educazione* 38 (2000) 2, 259-266; TAGGI Max, *Il servizio di autorità nell'ottica dell'empowerment* (conferenza litografata).

migliore di corresponsabilità, promovendo il passaggio da uno stile piuttosto direttivo centrato sul compito ad un tipo di animazione centrato soprattutto sulle persone.

Tutto questo porta ad «uno stile di chi crede che la vita di ogni persona ha solo bisogno di essere valorizzata per potersi esprimere in creatività».[17]

4.1.2. *Principio di sussidiarietà*[18]

È un principio di saggezza umana e spirituale recentemente riscoperto, rivalutato e applicato anche a livello civile.[19] Si contrappone ad ogni totalitarismo e collettivismo e, nell'ambito ecclesiale, viene associato al concetto di *solidarietà*, inteso come una sua articolazione ed esplicitazione.

Si fonda su dati ontologici e morali precipui: l'individualità e la personalità dell'uomo, destinato a vivere nell'autonomia, secondo libertà e responsabilità. Di conseguenza afferma che l'azione di animazione e di governo deve essere realizzata in modo che la persona e le comunità vengano rispettate nella loro sfera di azione e di competenza e, allo stesso tempo, incentivate a dare il massimo del loro apporto al bene comune.

In concreto, il principio di sussidiarietà, correttamente inteso, suppone ed è una "gerarchizzazione di facoltà" e di competenze, una vera strategia di decentralizzazione (evitare frequenti ed inutili ricorsi all'istanza superiore) e il riconoscimento teorico e pratico della relativa autonomia che ogni persona possiede per lo svolgimento del suo servizio e ogni comunità nel rispettivo ambito della sua vita e missione.[20]

[17] *PF* 133.

[18] Cf TOSO Mario, *Verso quale società? La dottrina sociale della Chiesa per una nuova progettualità*, Roma, LAS 2000, 241-243; ALONSO Severino Maria, *La subsidiariedad y la corresponsabilidad en el gobierno religioso*, in *Vida Religiosa* 71 (1991) 15, 464-472; DAL MASETTO Luciana, *La grazia della sussidiarietà è partecipazione*, in GONZALEZ SILVA Santiago (a cura di), *Guidare la comunità religiosa*, Milano, Ancora 2001, 137-159.

[19] Principio richiamato con frequenza dai politici e rappresentanti di istituzioni che vogliono concorrere al processo d'integrazione europea (cf MAGAGNOTTI Pietro, *Il principio di sussidiarietà nella dottrina sociale della Chiesa*, Bologna, Dehoniane 1991).

[20] Cf SACRA CONGREGAZIONE PER I RELIGIOSI E ISTITUTI SECOLARI, *Elementi essenziali nella dottrina della Chiesa sulla vita religiosa*, in *EV* 9 (1983) 52.

Ciò è essenziale per un'animazione coordinata perché non parte da un concetto verticistico di autorità ma dal presupposto già enunciato che ogni persona è capace di affrontare i propri compiti.[21] L'istanza superiore non può "fare tutto" e non deve pretenderlo. Al contrario "lascia fare" e promuove le istanze inferiori a "fare" – sempre nell'ambito delle rispettive competenze – in un clima di vera autonomia, evitando il pericolo di cadere nell'autoritarismo.[22] Nel profilo del buon animatore e coordinatore deve avere un posto rilevante l'atteggiamento di fiducia verso gli altri, saper confidare e credere nella capacità altrui, saper condividere e suscitare la condivisione dei doni perché ciò che è dato a un membro deve essere, allo stesso tempo, partecipato a tutto il gruppo.

Una gestione di sussidiarietà implica, come condizione base, la formazione continua al senso di responsabilità di ogni persona, di ogni comunità. In questo spazio di libertà e di creatività lasciato alla persona, c'è spesso il rischio di qualche errore, di un procedere carico di fatica e lentezza, ma certamente è un modo di conduzione che promuove la crescita personale, la partecipazione comunitaria e una testimonianza credibile per la missione.

4.1.3. *Principio di partecipazione*

Oggi si verificano cambiamenti vasti e profondi che segnano in modo irreversibile la storia i quali esigono un cambio di mentalità e provocano, inevitabilmente, una mentalità di cambio. Ma niente di ciò è possibile senza gli atteggiamenti di flessibilità e adattabilità fondati su un'identità chiara e precisa.

Le scienze imprenditoriali e manageriali mettono in rilievo che un'azienda, per essere efficace, deve coinvolgere tutti fin dalla progettazione del prodotto e nella individuazione delle finalità e dei mezzi, perché la gente non è disposta a eseguire solo ordini: vuole partecipare.

Un'istituzione che voglia incidere sul territorio ed avere efficacia storica deve organizzarsi secondo criteri di partecipazione e sussidiarietà, evitando due possibili errori, quello della presunzione individualistica e quello opposto della dipendenza passiva e parassita che esegue or-

[21] Cf DAL MASETTO, *La grazia della sussidiarietà è partecipazione* 140, in GONZALEZ SILVA, *op. cit.*

[22] Il livello generale non si sostituisce a quello provinciale e né questo al livello locale. La superiora non si sostituisce alla singola suora nelle cose che può fare da sé.

dini senza coinvolgimento.

Questi cambi si sono verificati anche in seno alla Chiesa nel passaggio da uno schema verticistico, che ha legittimato la passività e ha creato molto individualismo, a una struttura comunionale e sinodale.

Max Taggi, parlando alle Ispettorie italiane riunite in Conferenza (C.I.I.), ha affermato che per vivere coerentemente l'oggi è urgente accendere le persone che si presentano, talvolta, come lampade spente, cioè dar loro voce perché possano esprimersi, parlare, pensare, decidere insieme, partecipare; ed anche tracciare delle linee relazionali fra tutte le persone, in modo che entrino in relazioni interpersonali significative, non solo funzionali, pratiche e cortesi.

Il Progetto Formativo mobilita ad inserirsi ogni volta di più in una logica comunionale che rivitalizza ogni persona e le permette di entrare in un'organizzazione partecipativa di vita, coinvolgendosi tutta intera nella realtà in cui è inserita, non solo mediante prestazioni occasionali, ma con tutta se stessa. Mettersi insieme, discutere sul da farsi, sulle intuizioni che emergono; decidere insieme, tenendo conto dell'esistenza dell'autorità che indica alla fine la direzione da prendere: ecco i passi che provocano coinvolgimento e suscitano *sinergia* attorno ad un progetto comune in proiezione di una meta comune.

Il coinvolgimento partecipativo è associato al concetto di *responsabilità* (da *re-spondere*): che esprime l'azione reciproca di compromettersi, di impegnarsi. È la capacità e l'urgenza di rispondere a qualcosa e di fronte a qualcuno: la propria coscienza, gli altri e Dio. Essere persona è essere-responsabile. Così la risposta vissuta in comunione e relazione profonda coi fratelli si converte in *corresponsabilità.*

Nell'animazione coordinata, corresponsabile e sussidiaria nessuno può abdicare alla propria responsabilità, ognuno assume i compiti e le competenze che lo riguardano senza demandarle al livello superiore di autorità.

Il nostro Istituto è ricco di episodi che rivelano una spiritualità di partecipazione. A Mornese le giovani erano membri integranti della comunità religiosa al punto da essere consultate anche dalla stessa Madre Mazzarello. Il cammino storico successivo ha portato a una sorta di involuzione. In certi casi solo chi dirigeva la comunità conosceva i fatti e le motivazioni alle quali essi si riferivano. Inconsciamente è stato trasferito il modello industriale che mira ad una maggiore produzione col rischio di frammentare la persona, relegandola ad una semplice funzione e privandola della visione del tutto.

4.2. *A livello dell'organizzazione e gestione*

4.2.1. *Progettualità*

Per una migliore qualità della Formazione e della Pastorale, per vivere l'esperienza di un coordinamento che orienta, guida e rende efficace la formazione e la missione è imprescindibile riflettere sulla *progettualità*. «Il Sistema Preventivo – si legge nel Progetto Formativo – richiede una mentalità progettuale per saper leggere e interpretare i dinamismi culturali in atto e approfondirne le cause» (*PF* 137).

Certamente elaborare un progetto, sia ispettoriale che locale, non è un fatto nuovo. Ma non raramente si verifica che i progetti elaborati nei nostri ambienti rispondono alle richieste più immediate e urgenti senza tener conto delle esigenze che una visione di futuro potrebbe fare emergere.

Molte volte la nostra idea di progetto ha più a che fare con il concetto di progettualità vigente nella società industriale e nella gestione aziendale, un qualcosa di esterno che mira ad un obiettivo preciso, espressione di un'affermazione di potere, di competenza e competitività. Nella vita religiosa la progettualità non può essere compresa se non in riferimento al progetto di Dio su ogni persona e sulla comunità.

Nell'ottica di un umanesimo-cristiano, che è l'ottica della speranza e dell'ottimismo, non tutto è dato per scontato. La persona umana è strutturalmente progetto, processo in divenire, con un orientamento e un fine preciso. È una costruzione che non si può realizzare individualmente ma necessita dell'altro, della relazione. Nell'orizzonte teo-antropologico ogni persona umana è un progetto di Dio che si realizza lungo il corso della vita. Di conseguenza la progettualità implica l'assunzione cosciente della propria libertà per orientarla verso orizzonti nuovi.

La progettualità è una mentalità che si esprime in un progetto. Le ragioni essenziali di un progetto formativo/educativo sembrano essere le seguenti:

– dare coerenza alla proposta formativa/educativa evitando frammentazioni e contraddizioni di orientamenti;

– promuovere la convergenza degli interventi, delle forze, evitando settorialismi, dispersione, ripetizioni, cammini e ricerche personali, parzialità e provvisorietà;

– favorire un continuo adeguamento delle proposte educative alle situazioni e alle domande dei giovani e degli adulti, della realtà, del territorio e della storia;

– qualificare ed evidenziare con chiarezza la nostra presenza educativa nella realtà pluralista di oggi.

Il progetto, come visione comune di vita e d'azione, suppone e richiede un'azione convergente che, a sua volta, favorisce una mentalità progettuale, ma l'azione convergente implica il coordinamento.

4.2.2. *Comunicazione circolare nella logica della rete*

Un altro presupposto da prendere in considerazione per chiarire la modalità di attuazione del coordinamento è il *sistema di comunicazione* che si instaura nelle comunità e tra le singole comunità e l'Ispettoria.

Il Progetto Formativo parla di «stile di comunicazione capillare destinato a tutte le sorelle e alla comunità educante» (*PF* 147), che raggiunge i nuclei più piccoli e distanti, i singoli membri della comunità senza distinzioni di categorie o cariche.

La qualità della formazione, infatti, ha a che fare con la dimensione umana della *prossimità e della relazione*. La comunicazione è un tipo di rapporto molto differente da quello dell'informazione.[23] Etimologicamente la parola *comunicazione* deriva da *comunico*, cioè, metto in comune, a disposizione di tutti. Dalla stessa radice provengono i termini noti di "comunione", "comunità", ecc.

La comunicazione implica attività di relazione e di cooperazione, necessita di persone che realizzino una attività di cooperazione interpretativa, di costruzione comune dei significati, di consapevole e comunitaria definizione del senso.

Di conseguenza, la crescita delle sorelle e della comunità esige la creazione di *spazi comunicativi* aperti, dinamici, in costante interazione tra i membri e in interazione con il territorio, in cui:

– tutte le voci interagiscono (nodi attivi);[24]

– si creano opportune connessioni in ordine allo sviluppo di sinergie ottimali;

– l'informazione è chiara, diretta e coinvolgente e ben distribuita per alimentare il senso di appartenenza, facilitare un sano discernimento e aiutare a produrre consenso;

[23] L'informazione (da *info* = dà forma, plasma) suppone prevalentemente un'attività preformativa e manipolatoria (cf SORICE, *Le comunicazioni sociali* 30).

[24] Possono essere persone singole o gruppi di persone, interne od esterne alla congregazione: organi di governo, preside o direttrice della scuola.

– il linguaggio è semplice, comprensibile e accessibile a tutti;
– si emettono messaggi significativi (da tutti i nodi della stessa rete);
– si comunica con altri nodi che hanno gli stessi interessi e sono aperti al dialogo;
– circola la vita (parole di senso) più che le parole e le idee;
– la capacità di ascolto reciproco rende possibile il lasciarsi modificare dall'altro e tiene conto della libertà dell'altro.

In questo sistema comunicativo relazionale il modello preso in prestito dall'informatica, soprattutto dalle reti telematiche, è quello della rete ad andamento circolare. La rete indica connessioni incrociate di nodi e la circolarità, cioè, il tipo di schema strutturale a reticolo o a stella, è caratteristico dell'impostazione organizzativa adottata dall'Istituto. Ogni membro, senza difficoltà e mediazioni, entra in relazione con gli altri, presupponendosi una distribuzione omogenea di potere nella distinzione dei ruoli e prevedendo l'apporto corresponsabile di tutti i membri e di chi presiede nel segno dell'autorevolezza. Questo schema è il risultato, e non l'inizio, di un processo di maturazione gruppale e comunitaria.

È opportuno richiamare a conclusione di questo punto il significato del segno iconico riportato all'inizio: *Babele* = schema piramidale e comunicazione predeterminata, e la Nuova Gerusalemme = schema circolare e comunicazione d'intesa, di comprensibilità.

5. La realizzazione del coordinamento

Il coordinamento è pensato nel segno del decentramento e nello spirito di una mentalità di comunione la quale presuppone la certezza che l'unione viene dal diverso. È stato pensato come strategia per dare risposte efficaci alla complessità del reale e, allo stesso tempo, per dare voce a tutte le realtà dell'Istituto, affinché si possa offrire il meglio di sé in vista dell'unità vocazionale. Di conseguenza è diversificato, secondo le esigenze, si attua cioè a diversi livelli: centrale, interispettoriale, ispettoriale e locale (cf *PF* 136. 141).

5.1. *Livello centrale*

Mi soffermerò su alcune considerazioni circa la modalità di collaborazione del *Consiglio Generale* perché sembra paradigmatica per la

realizzazione del coordinamento a livello ispettoriale e locale.

Il modello di rapporti e di funzionamento qui esposto si basa sul principio della sussidiarietà e dell'interdipendenza nell'animazione dell'Istituto, a livello di Consiglio Generale.

Facendo riferimento alla Madre Generale, le Consigliere espletano i loro compiti specifici finalizzati a promuovere la crescita di ogni FMA nell'unità vocazionale. Operano in unità attorno alla programmazione elaborata coralmente.

Al centro dei vari compiti, sia delle Consigliere degli ambiti che delle Visitatrici, si trova ogni FMA. Gli ambiti indicano il campo di azione specifico delle Consigliere per la Formazione, la Pastorale Giovanile, la Famiglia Salesiana, le Missioni, la Comunicazione sociale e l'Amministrazione. Se il campo comune dei vari ambiti è la maturazione dell'identità di FMA, tutti gli ambiti sono coinvolti nella formazione**.** I compiti si differenziano nei contenuti della medesima e nella responsabilità delle strutture organizzative che sono i luoghi privilegiati con cui far circolare tali contenuti.

Questa impostazione, che vuole garantire il coordinamento unitario, valorizza lo specifico dei singoli ambiti ma nella logica di convergenza-coordinamento su compiti comuni.

Inserite nell'animazione unitaria, le consulenti costituiscono un gruppo di supporto al Consiglio Generale. Alcune sono più chiaramente collegate ad un ambito, altre intervengono, con la loro specifica competenza, in particolari occasioni per la realizzazione di un compito. Tutte convergono attorno a una meta comune per la realizzazione dei vari orientamenti espressi nella programmazione, evitando settorialismi e percorsi paralleli che faciliterebbero la sovrapposizione di proposte ed iniziative con una ricaduta negativa sulle Ispettorie. Il punto di convergenza è dunque la programmazione con i suoi orientamenti e linee operative.

In sintesi, è il Consiglio completo che si assume il coordinamento e si avvale delle competenze delle Consulenti. Il tutto è certamente espressione di corresponsabilità, di valorizzazione delle risorse, di sussidiarietà.

5.2. *Livello interispettoriale*

Le Conferenze interispettoriali che raggruppano le diverse Ispettorie sono sorte con lo scopo ben preciso di *condividere cammini e progetti* a

favore della formazione e della missione.

Per questo:

– promuovono processi di riflessione e di ricerca su problemi comuni;

– facilitano la continuità e la convergenza degli interventi nelle Ispettorie che le costituiscono

– promuovono incontri di riflessione, condivisione e verifica dei criteri d'intervento nelle fasi della Formazione Iniziale;

– favoriscono il confronto fra diverse culture e aiutano ad avere una visione più ampia della realtà nella quale si lavora favorendo anche l'espressione del carisma nella propria cultura;

– hanno il compito di elaborare itinerari formativi differenziati che aiutino a tradurre nelle proprie realtà il Progetto Formativo.

5.3. *Livello ispettoriale*

A questo livello si evidenzia in modo peculiare il decentramento e la flessibilità. L'Ispettrice, con il suo Consiglio e con l'aiuto di determinate sorelle, assicura il coordinamento che tende alla crescita vocazionale nella missione educativa intorno ad un unico progetto comunitario-pastorale.

Quali sorelle coadiuvano l'Ispettrice? Si tratta dell'Équipe Ispettoriale? Continua il documento: «Le sorelle che collaborano con l'Ispettrice e con il suo Consiglio si organizzano con modalità differenziate, secondo le esigenze locali» (*PF* 143-144). Ne segue che la modalità paradigmatica, quella voluta dal Capitolo Generale XX per il Consiglio Generale, non è necessariamente da assumere nelle diverse realtà. Si può quindi continuare a far funzionare l'Équipe nella forma descritta nei precedenti documenti dell'Istituto o si possono creare altre forme, purché siano promossi la corresponsabilità, il coinvolgimento e la sussidiarietà.

Nell'ambito specifico della formazione è importante segnalare l'impegno dell'Ispettrice con il suo Consiglio e con quante collaborano con lei nell'animazione dell'Ispettoria di:

– valorizzare e promuovere le risorse di tutte rispettando gli stili e i ritmi di ogni persona, di ogni comunità, motivando e stimolando il loro processo di crescita;

– coltivare una mentalità progettuale che promuova il prevedere, pianificare, organizzare, individuare strategie operative;

– progettare la preparazione del personale: apprendimento di competenze e capacità organizzativa, secondo i nuovi profili professionali richiesti dalla missione oggi;

– investire le risorse disponibili in progetti di futuro per l'educazione dei giovani;

– favorire e coinvolgere tutte nell'elaborazione e realizzazione del progetto e della programmazione ispettoriale che devono essere espressione di concretezza ed essenzialità;

– promuovere relazioni di reciproco potenziamento nella comunità delle suore, nelle comunità educanti, con i giovani, con la gente e le istituzioni del territorio;

– promuovere e accompagnare i processi formativi delle diverse componenti della comunità ispettoriale: suore nelle diverse stagioni della vita e animatrici di comunità, giovani e laici.

5.4. *Livello locale*

La vita quotidiana è lo spazio privilegiato per promuovere la crescita vocazionale. Le comunità locali, qualunque sia il numero che le configura, hanno la possibilità di vivere il coordinamento come un mezzo di comunione attorno alla missione.

L'animatrice con il suo Consiglio e tutta la comunità accompagnano la persona, coordinano e rendono possibile l'interazione di tutti coloro che formano la Comunità educante: suore, giovani, famiglie, collaboratori laici.

Ogni FMA, nella propria comunità, è responsabile della circolazione della vita tra tutti, ad *intra* e ad *extra* della propria realtà.

La comunità "si coordina" nell'elaborazione del progetto comunitario-educativo e nell'attuazione concreta promuove la sussidiarietà e la collaborazione.

Il coordinamento si esprime nel lavoro educativo che, vissuto in clima di famiglia, diviene "ossigeno" per l'orientamento e la scelta vocazionale.

6. Conclusione

Questo discorso, prevalentemente metodologico non è avulso da quelli che lo hanno preceduto. Nessuna organizzazione o metodologia,

nessun mezzo o strumento, nell'ambito del quale ci muoviamo, cioè quello di comunità di donne del nostro tempo, consacrate da Dio per una specifica missione educativa, è estraneo all'animazione dello Spirito. E non è errato sostenere quanto afferma Max Taggi: «lo Spirito senza strumenti appropriati sarebbe fortemente limitato nella sua vitalità e nella sua efficacia».[25]

I cambiamenti in atto circa gli aspetti culturali, sociali ed ecclesiali hanno chiamato in causa i sistemi di formazione delle Congregazioni religiose e di conseguenza quelli dell'animazione e di governo dei membri che li compongono. La richiesta si è fatta più insistente in seguito a vari documenti del magistero ecclesiastico.

L'Istituto non è stato e non è tuttora estraneo a questa urgenza: ha preso coscienza delle nuove esigenze della formazione e, allo stesso tempo, ha ripensato le modalità di attuazione delle proposte previste come risposta ai segnali che lo Spirito gli ha inviato attraverso gli eventi e le svolte della storia, ma soprattutto attraverso la grande sfida del Progetto Formativo che deve essere attuato nella quotidianità e tradotto a livello provinciale e locale.

Una buona qualità formativa, infatti, può realizzarsi solo in un ambiente che favorisce la buona gestione dei rapporti interpersonali in uno stile di animazione che valorizza le risorse di ognuno e promuove una comunicazione capillare, in rete.

La proposta di coordinamento resterebbe vana se nelle nostre comunità non ci fosse il "vino nuovo" per gli "otri nuovi": spiritualità di comunione, condivisione di criteri, servizio alla persona, corresponsabilità a favore dell'intero corpo, provinciale o congregazionale, sono il vino nuovo per gli otri nuovi di una animazione coordinata e convergente.

L'applicazione di tutto ciò spetta ad ogni Ispettoria nell'impegno di cercare le forme concrete per mettere in circolo questo 'vino nuovo' nella propria realtà, realizzando uno strumento pratico atto a canalizzare e promuovere efficacemente il cammino di rinnovamento. Il Progetto ripetutamente invita a ciò e conclude esortandoci a cercare le "forme diversificate" che la dimensione dell'internazionalità richiede.

I tre criteri precedentemente presentati, anche se non sempre chiaramente esplicitati, devono essere tenuti presenti allorché si precisano le forme e le modalità dell'inculturazione:

– attenzione alla *persona,* alle esigenze che provengono dai suoi bi-

[25] TAGGI Max, *Da un centro si può comandare il mondo?*, in GONZALEZ SILVA, *Guidare la comunità religiosa* 125.

sogni fondamentali;

– attenzione alle esigenze dell'*organizzazione* che non può essere in contraddizione con il valore della persona e con i *valori del carisma*, ne deve anzi favorire lo sviluppo;

– attenzione al momento storico che sta segnando il futuro.

Concludo con un richiamo alla speranza, nonostante le difficoltà insite in tutto ciò che implica cambiamento: sebbene il progredire dell'interdipendenza sia lento e difficile, bisogna continuare a crederci, a lavorare, a pregare, a educare. Più concretamente ciò significa impegnarsi a formare ad una spiritualità di apertura, a saper vivere in rete, ad essere nodo di comunicazione, per essere punto di incontro e di ricezione, a dare spazio per la partecipazione e il consenso, a dare priorità al valore della fraternità più che alle differenze, come parabola di una nuova visione reticolare della Chiesa, a rendere le nostre comunità interculturali e aperte come un regalo alla Chiesa e alla società.

Che lo Spirito ci renda "produttrici" di "comprensibilità" e di "relazionalità" mediante la forza del suo dono d'Amore.

INDICAZIONI BIBLIOGRAFICHE

ALONSO Severino Maria, *La subsidiariedad y la corresponsabilidad en el gobierno religioso*, in *Vida Religiosa* 71 (1991) 15, 464-472.

CHANG HIANG-CHU Ausilia, *Concetto pedagogico di empowerment e sue implicanze pratiche. Una breve annotazione*, in *Rivista di Scienze dell'Educazione* 38 (2000) 2, 259-266.

DAL MASETTO Luciana, *La grazia della sussidiarietà è partecipazione*, in GONZALEZ SILVA Santiago (a cura di), *Guidare la comunità religiosa*, Milano, Ancora 2001, 137-159.

ISTITUTO FIGLIE DI MARIA AUSILIATRICE, *Atti del Capitolo Generale XX. "A te le affido" di generazione in generazione*, Roma, Istituto FMA 1996.

–, *Programmazione del sessennio 1997-2002*, Roma 1997.

–, *Nei solchi dell'alleanza. Progetto Formativo delle Figlie di Maria Ausiliatrice*, Leumann (Torino), Elle Di Ci 2000.

LEMOYNE Giovanni Battista, *Memorie Biografiche del Venerabile Giovanni Bosco* IX, Torino, San Benigno Canavese, Libreria Salesiana 1917.

MADRIGAL Santiago, *Sínodo es nombre de Iglesia. Corresponsabilidad, autoridad, participación*, in *Sal Terrae* 89 (2001) 3, 197-212.

MAGAGNOTTI Pietro, *Il principio di sussidiarietà nella dottrina sociale della Chiesa*, Bologna, Dehoniane 1991.

SORICE Michele, *Le comunicazioni sociali e il loro ruolo nel "progetto" della Chiesa*, *Notiziario CII*, Roma, Ed. CNN 1988.

TAGGI Max, *Da un centro si può comandare il mondo?*, in GONZALEZ SILVA Santiago (a cura di), *Guidare la comunità religiosa*, Milano, Ancora 2001, 125-135.

–, *Il servizio di autorità nell'ottica dell'empowerment* (conferenza litografata).

TOSO Mario, *Verso quale società? La dottrina sociale della Chiesa per una nuova progettualità*, Roma, LAS 2000.

VANZAN Piersandro, *La donna religiosa oggi: quale ruolo nella transizione al postmoderno*, in AA.VV., *La donna religiosa in una chiesa-comunione*, Roma, Rogate 1990, 11-28.

Parte Quarta

I CONTESTI FORMATIVI
Esperienze diverse a confronto

LA COMUNITÀ FORMATIVA

Matilde NEVARES*

«Ora io vi dico: Non pensate ai fatti trascorsi, non badate più al passato.
Fra poco farò qualcosa di nuovo, anzi ho già cominciato, non ve ne accorgete?».
(Is 43, 18-19)

1. Introduzione

Questo brano di Isaia mi sembra molto significativo per il contesto e il tempo in cui viviamo: tempi difficili in cui si profilano più ombre che luci, tempi e avvenimenti che ci lasciano sospesi e di fronte ai quali, molte volte, non siamo capaci di dare risposte immediate, soprattutto quando percepiamo che questi eventi hanno dei contraccolpi tutt'altro che vitali sulle persone e sul mondo.

Il profeta Isaia ci rivolge la sua parola sferzante e ci invita a *cercare* quei segni di novità che sorreggono la nostra speranza proprio in relazione alla tematica che stiamo affrontando.

Giovanni Paolo II nel suo messaggio conclusivo dell'ultimo Sinodo d'Europa pronunciò due espressioni che diventano per noi un incitamento: «*Il Dio della vita, della speranza e della gioia sia con tutti voi.* […] *Testimoniamo con gioia il Vangelo della speranza, in Europa*».[1]

In questo contesto di ricerca di vita, di gioia e, soprattutto, di *speranza* avviamo la nostra riflessione. Nello sviluppo del discorso sulla comunità formativa cercheremo di mettere in risalto quei *segni* che in ogni comunità FMA possono essere interpretati come *motivi di vita nuova*, soprattutto quando per la loro significatività si completano nell'altra espressione biblica: "Vieni e vedi"; è a questo punto infatti che la

* Matilde NEVARES (*fma*), laureata in Scienze dell'Educazione, è attualmente Consigliera Generale per la Formazione nell'Istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice.

[1] GIOVANNI PAOLO II, *Messaggio del Sinodo dei Vescovi*, in *L'Osservatore Romano* 23 ottobre 1999.

comunità diventa proposta vocazionale per chi sperimenta la chiamata del Signore alla vita religiosa salesiana.

Prima di tutto mettiamo a fuoco ciò che, nel nostro stile di vita, riteniamo essenziale per una comunità FMA. Aggiungendo l'aggettivo *formativa* intendo dire che ogni comunità che vive una scelta decisa per il Signore e per i giovani è già di per sé una comunità formativa. Quindi nell'Istituto non ci sono due tipi di comunità ma l'asserzione è univoca, secondo la definizione che troviamo nelle Costituzioni e nel Progetto Formativo, in cui si sottolinea con chiarezza che la dimensione comunitaria è un elemento essenziale della nostra esperienza vocazionale, in quanto chiamate da Dio e da Lui radunate, per condividere il carisma salesiano in stile femminile.

È una comunità di sorelle che si connota anche come comunità educante e assume l'azione educativa come luogo teologico nel quale Dio si manifesta e ci chiama, affidandoci i giovani perché li guidiamo all'incontro con Lui (cf *PF* 39).

Di conseguenza, intendo evidenziare i lineamenti che caratterizzano la comunità FMA, in cui la vita si esprime nella *koinonia*, fatta di mutua interazione e di sinergia spirituale e apostolica, frutto della vita secondo lo Spirito e nello Spirito; comunità che elabora le condizioni per una formazione aperta e inculturata nella quale ognuna trova se stessa e, nel confronto con la propria cultura e quella altrui, realizza nel tempo una sintesi vitale.

Comunità di vita e non solo vita in comune, cioè una comunità ricca di relazioni interpersonali, di accoglienza, di rispetto e valorizzazione dell'altro. Comunità di vita, non di sopravvivenza, nella quale non si escludono i limiti, i conflitti, le difficoltà del dialogo intergenerazionale, né la solitudine e lo scoraggiamento, ma dove, nello sforzo di costruirsi, essa diventa comunità soggetto e oggetto di discernimento e di progettazione.

Nella nostra memoria storica la prima comunità di Mornese rimane tuttora il paradigma che si identifica con la comunità di vita, vale a dire, con i principi e i valori propri del carisma, in chiave femminile. Le parole di don Giacomo Costamagna risuonano oggi in tutta la loro esistenziale validità: «Abbiamo gli occhi della mente e del cuore rivolti a Mornese. È così piccolo questo paese, è un nonnulla questa casa eppure per noi è ancora il centro della nostra vita».[2]

[2] Lettera di don Giacomo Costamagna a don Giovanni Battista Lemoyne da Gibilterra (19 novembre 1877), citata in CAVAGLIÀ Piera - COSTA Anna [a cura di], *Orme di*

Nel Progetto Formativo si parla della comunità in modo trasversale, tuttavia, nella prima parte del testo, essa viene evidenziata come *luogo di crescita vocazionale*, mentre nello sviluppo dei percorsi formativi – sia per la formazione permanente che per la formazione iniziale – si riferiscono alla comunità alcune puntualizzazioni che caratterizzano i diversi itinerari inerenti ai vari processi.

Mi pare opportuno sottolineare le due coordinate che contraddistinguono *la qualità formativa della comunità*. Esse sono, nel tessuto connettivo che costituisce lo stile di vita salesiano, gli *elementi portanti* che gli danno consistenza:

• *La Parola di Dio*, ascoltata e vissuta a livello personale e comunitario, grande quadro di riferimento a cui ci riporta il Progetto. Essa è la prima sorgente di ogni spiritualità e di ogni processo di rinnovamento e di formazione (cf *PF* 12).

• *La spiritualità di comunione*, già annunciata nell'Esortazione apostolica *Vita consecrata*, ma focalizzata come principio educativo nella *Novo millennio ineunte.*

Entrambe le connotazioni vengono così sintetizzate nel Progetto Formativo: «L'ascolto della Parola e la testimonianza della comunione aiutano a realizzare una nuova modalità di comunicazione, che costituisce un segno anche per i non credenti» (*PF* 40).

2. La comunità, "focolare" del trascendente

Di fronte ai cambiamenti e alle sfide culturali in atto nell'Europa, la formazione richiede oggi una presa di posizione e una sempre più attualizzata riflessione.[3] Si tratta di reagire alle provocazioni *che toccano* il processo di maturazione dell'identità carismatica e di rispondere con essenzialità ai nuovi bisogni formativi. Infatti, il Progetto Formativo è orientato a scelte mirate e focalizza strategie formative che permettono di compiere passi concreti nel dare risposta ai bisogni che ci interpellano (cf *PF* 180).

La ricerca di vie concrete per rispondere ai nuovi bisogni, dotata di spessore formativo, si situa in un orizzonte teo-antropologico di grande

vita. Tracce di futuro, Fonti e testimonianze sulla prima comunità delle Figlie di Maria Ausiliatrice (1870-1881) Roma, LAS 1996, 18.

[3] È da notare che l'Istituto, fin dai primordi, ha sempre avuto l'attenzione di contestualizzare nel tempo la riflessione sulla formazione.

respiro, nel quale il disegno di Dio si rivela come *pienezza di umanità e felicità di ogni persona*, due elementi fondanti l'identità personale, la cui chiave relazionale la troviamo nell'amorevolezza ispirata all'umanesimo di San Francesco di Sales che, nello stesso tempo, qualifica l'identità carismatica in una visione fondamentalmente ottimistica dell'essere umano in relazione.

In questo grande orizzonte si situa la comunità per rispondere a determinati bisogni e 'curare' determinate scelte.

L'essere "insieme" comunità fa sì che essa si *'ricrei'* continuamente: situarsi in questo processo di ricerca, di rischio può anche indurre ad errori, ma è sempre in grado di verificare e correggere la marcia, mantenendo aperta la possibilità d'inventiva profetica, liberandosi da schemi preconcetti, nel confronto con la realtà circostante e con la memoria storica, cioè con le comunità delle origini: Mornese-Valdocco.

La comunità si "ricrea", ma si ricrea in Dio, si fonda in Lui perché trova in Lui il motivo unico del suo esistere; diventa "focolare" della sua trascendenza perché in Lui cerca motivi di speranza e sa scoprire in se stessa i "semi del Verbo" latenti in ogni nuova situazione storica.[4]

In questa prospettiva la comunità può dirsi *formativa* quando nel 'ricrearsi' diventa

– luogo-spazio di comunione con il Dio vivente
– luogo-spazio di crescita nella fede
– luogo-spazio di testimonianza evangelica.

2.1. *Luogo-spazio di comunione con il Dio vivente*

Il riferimento costante della nostra comunione è la Trinità. La vera realtà del Dio vivente si esprime nella relazione interpersonale: «Egli è comunione-di-Persone e chi accetta di *dimorare* in Dio è da Lui *abitato* e diventa capace di esprimere, a sua volta, relazioni improntate al dono di sé nell'amore».[5]

È nella dimensione misterica che le nostre comunità trovano la ragione profonda del loro essere e in cui sperimentano la mistica presenza del Signore Risorto (cf *C* 36). Sono queste le costanti che ricreano e, allo stesso tempo, costruiscono pazientemente e faticosamente la vita fra-

[4] Cf CHITTISTER Joan, *Il fuoco sotto le cenere*, Cinisello Balsamo (Milano), San Paolo 1998, 57.

[5] ISTITUTO FIGLIE DI MARIA AUSILIATRICE, *In preparazione al Capitolo Generale XXI*, Roma 2001, 15.

terna nella quale ognuna si impegna a dare concretezza alla grazia e al dono vocazionale ricevuto. Imparare permanentemente ad essere e a vivere da sorelle, accogliendo la presenza delle mediazioni, è possibile solo in virtù della chiamata di Gesù: è a questa scuola che l'Alleanza, vissuta come patto d'amore, diventa dono ai giovani, ai poveri e ai laici con i quali condividiamo la nostra formazione nella missione educativa.

La comunione con il Dio vivente si fa luogo-spazio di crescita vocazionale quando si costruisce insieme e quando il 'ricreare' e 'costruire' diventano segno di cittadinanza evangelica al di là delle differenze e delle opere realizzate.

2.2. *Luogo-spazio di trasformazione e di crescita nella fede*

«La comunità FMA, nella misura in cui si trasforma in luce e sale evangelici (cf *Mt* 5, 13-16), potrà animare la comunità educante e farsi spazio di formazione per i laici e per i giovani proprio mentre vive ed attua il sistema preventivo» (*PF* 39).

Parlando della comunità come luogo-spazio di trasformazione, voglio sottolineare la forza intrinseca che essa ha nella *crescita della fede* per la trasformazione e la *conversione* personale, ma anche per trasformare le strutture che reggono la missione educativa e per situarsi essa stessa come spazio alternativo in un sistema sociale sempre più lontano dai parametri del Vangelo. Questa crescita evidentemente non è solo concettuale ma realistica, e contempla l'intreccio di *grazia* e di *peccato* proprio del tessuto umano, ma con realismo crede nella forza trasformante del *sacramento della Riconciliazione* che avvolge e accompagna ogni processo di conversione.

«La comunità è un microcosmo dove ci si educa a pensare e a vivere la dimensione planetaria, in spirito di solidarietà, che libera da chiusure, pregiudizi e nazionalismi, in atteggiamento di amore e di perdono donato e ricevuto, in cui il "fare con libertà ciò che richiede la carità" (*L* 35,3) diventa il solco dove può fiorire la vita».[6]

In questo processo che passa attraverso la *kenosi*, l'Eucaristia sacramento di unità, fonda e alimenta il vivere insieme, ricrea lo stile di relazioni, dà consistenza all'identità carismatica unificando e armonizzando, nell'individualità irrepetibile di ogni sorella, la vocazione salesiana.

[6] *Ivi* 15.

È in questo clima di crescita nella fede che riconosciamo il valore e l'importanza delle comunità internazionali ed interculturali come espressione e segno profetico della fraternità evangelica. «Sono necessarie iniziative unificanti (centri internazionali di prima formazione o di formazione permanente, esperienze di collaborazione apostolica, ecc.), pensate come momento di integrazione reciproca. Ciò esige che tutto sia messo in circolazione, per ottenere un arricchimento reciproco».[7]

2.1.3. *Luogo-spazio di testimonianza profetica*

Dai due primi enunciati scaturisce questo terzo che ne è semplicemente la logica conseguenza. La testimonianza non si costruisce, essa è la sintesi che evidenzia un vissuto personale e comunitario il quale trova la sua ragione d'essere nell'amore sponsale, nell'Alleanza.

La comunità, a poco a poco, diventa luogo-spazio di testimonianza profetica, si situa nell'oggi e, nell'impegno dell'Alleanza, si lascia sfidare dalle categorie più vicine all'essere umano del nostro tempo globalizzato e pluricentrico: compassione, non violenza, pace, rispetto per il creato, impegno per la vita, seduzione dell'Assoluto, scelta dei giovani, dei poveri, degli emigranti, salvaguardia dei diritti della donna. Sono tutti fronti di scelta e di discernimento nei quali la comunità può esprimere, con accenti nuovi, ciò che oggi siamo chiamate a vivere per rendere concrete le parole di don Bosco: «Voi compirete l'opera che io comincio: io abbozzo, voi stenderete i colori. Ora c'è il germe».[8]

Quando la comunità s'immerge nella missione educativa, si apre alle sollecitazioni dell'oggi, si lascia provocare, si confronta con i laici, sceglie di vivere in rete per essere nodo di comunicazione, punto d'incontro e di ricezione, allora vuol dire che sceglie di *educarsi* e di *formarsi*, il suo essere comunità diventa significativo e quindi luogo-spazio di testimonianza evangelica.

3. La comunità, "laboratorio" di crescita e di appartenenza al carisma

L'esperienza vocazionale della FMA è radice e sintesi di tutto il processo formativo, sia nella sua fase iniziale sia nelle stagioni di vita

[7] UNIONE SUPERIORI GENERALI (U.S.G.), *Nella globalizzazione: verso una comunione pluricentrica e interculturale. Implicazioni ecclesiologiche per il governo dei nostri Istituti*, Roma, Il Calamo 2001.

[8] *MB* XI 309.

che contraddistinguono la formazione permanente.

La formazione procede nella concretezza dell'esperienza educativa attraverso un itinerario continuo verso l'unità vocazionale che si attua nella vita delle persone e delle comunità.

La pedagogia dell'ambiente, caratterizzata dallo spirito di famiglia, fa sì che la comunità viva in chiave di laboratorio e trovi spazi per pregare, pensare, progettare, lavorare e celebrare insieme, valorizzando e integrando gli apporti delle diverse generazioni, andando oltre i momenti deludenti che possono intaccare ogni convivenza umana.

La comunità si costruisce nel tempo e la sua densità costitutiva salesiana è fortemente condizionata da ogni membro con il suo vivere e rapportarsi in comunità. Qui non parliamo del tempo come *chrònos*, ma come *kairos*, cioè come tempo di salvezza vissuto nella quotidianità, anche se non mancano altri momenti opportuni di grazia, in cui Dio interviene *in modo speciale* per portare avanti il Suo progetto e rendere la comunità luogo privilegiato della Sua trascendenza.[9]

Attraverso un percorso che non è mai lineare la comunità si rivela a se stessa nel suo modo di essere, di pensare, di immergersi nella realtà, di guardare e amare i giovani; è sempre nel "tempo di Dio" che va assumendo un volto, caratterizzato dalla capacità femminile di apprezzare il frammento e di prendersi cura.[10]

3.1. *La comunità segna il cammino di fedeltà*

La comunità è determinante nella risposta di fedeltà alla chiamata vocazionale; nel processo di *autoformazione* ognuna di noi risponde liberamente all'impegno assunto. Tuttavia il dinamismo di fedeltà, sebbene vissuto in prima persona, abbraccia tutto l'essere nella sua unità vocazionale e investe quindi, in modo sensibile, la dimensione comunitaria e l'impegno relazionale.

Il processo di *personalizzazione***,** che consiste nell'assumere con convinzione personale e libera i contenuti della fede e del carisma, di *interiorizzazione* per cui l'agire nasce dall'essere in Dio per farsi dono alla missione educativa, di *purificazione* mediante l'esperienza della prova, del dolore, dell'aridità, della crisi che rimbalza nel *da mihi ani-*

[9] Cf SECONDIN Bruno, *La spiritualità nei ritmi del tempo*, Roma, Borla 1997, 164s.

[10] Cf GARRIDO Javier, *Proceso humano y gracia de Dios*, Santander, Sal Terrae 1996, 81.

mas coetera tolle, trova nella comunità l'*humus* per la sua realizzazione.

La comunità ha delle potenzialità per accompagnare la fedeltà di ogni sorella e per suscitare la corresponsabilità vicendevole affinché il progetto di Dio sia assunto da tutti, anche dalla comunità educante.

Il Progetto Formativo denomina questa sinergia 'accompagnamento reciproco' e, allo stesso tempo, differenziato nel rispetto dell'originalità di ognuna; questa è un'istanza nuova che ci spinge a passare dall'uniformità alla comunione. Il cosiddetto *empowerment* non viene circoscritto unicamente all'ambito della comunità come tale, spazia nella comunità educante, affinché ciascun membro diventi responsabile della crescita dell'altro, per cui anche chi svolge il ministero formativo viene sollecitato costantemente a un dare-ricevere, nell'unico cammino di conversione. Le sorelle, i giovani, i laici, i poveri ci segnano il cammino della nostra personale fedeltà al carisma (cf *PF* 41).

Inoltre, la comunità segna la fedeltà al carisma in quanto è attenta ai bisogni formativi rilevati dalle urgenze attuali, coltiva la sensibilità culturale e il continuo aggiornamento di ogni sorella; è attenta a facilitare spazi di riflessione comune per la condivisione di problematiche significative sul piano educativo, discerne le strategie operative per assicurare a tutte tempi adeguati di formazione all'interno del proprio ambito professionale o della mansione comunitaria specifica. Tutto questo fa in modo che in comunità ognuna si autostimi e risponda nel quotidiano a quella fedeltà carismatica alla quale Dio la chiama.

3.2. *La comunità 'segna' il senso di appartenenza*

Voglio partire dal Rituale della Professione per evidenziare due sfumature del cammino che nel processo formativo contrassegnano il senso di appartenenza.

Il Rituale nella formula di accoglienza delle sorelle alla prima professione, subito dopo che le candidate hanno pronunciato la loro professione, recita così: «*…vi accolgo come professe con i voti temporanei nell'Istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice. D'ora innanzi vivremo insieme una più intensa comunione di vita e un generoso impegno di donazione alle giovani nella carità di Cristo*».[11]

[11] ISTITUTO FIGLIE DI MARIA AUSILIATRICE, *Rituale della Professione Religiosa*, Roma 1996, 41.

La formula di accoglienza nella Professione perpetua esprime una più chiara dichiarazione di appartenenza: «*…vi accolgo per sempre nella nostra famiglia in gioiosa comunione e nella fraterna condivisione di ciò che siamo e di ciò che abbiamo. La radicale sequela di Cristo e la generosa dedizione ai giovani vi conducano alla piena fedeltà nell'amore*».[12]

Il far parte dell'Istituto diventa effettivo solo quando si attua una comunione reale di vita. Ricordiamo d. Bosco quando, nel 1869, in una conferenza alla Società di San Francesco di Sales, disse: «Noi abbiamo scelto di abitare *in unum*. Che cosa vuol dire questo abitare *in unum*? Vuol dire *in unum locum, in unum spiritum, in unum agendi finem*».[13]

L'appartenenza non è un fatto giuridico, né un atto formale né, ancor meno, una decisione privata. Il fondamento oggettivo dell'appartenenza è dato dal carisma e dal dono carismatico insito nel cuore di ogni FMA. Ma si può parlare di appartenenza solo quando scatta nella persona un *particolare modo* di percepire la vita salesiana, anche nelle sue espressioni comunitarie. Questa percezione è fortemente legata al processo di maturazione dell'identità, fino alla totale identificazione. Non esiste infatti identità senza appartenenza, ma è anche vero il contrario, perché l'appartenenza è definita dall'identità. E ciò vale tanto per il senso di appartenenza all'Istituto quanto per l'appartenenza alla comunità.

Nella concretezza del quotidiano la comunità è attenta a creare le condizioni affinché ognuna possa avere la possibilità di maturare personalmente e comunitariamente nell'identità carismatica.

Questo sentire di *appartenere al carisma* riflette il sentirsi parte viva di una comunità attraverso legami di affetto sincero, assumendo la comunità come è, con tutti i suoi doni, limiti, debolezze e acciacchi, guardando tutte insieme il progetto comune per portare avanti la missione educativa e le sue sfide, soprattutto l'inculturazione e il dialogo interreligioso, ed immergerci, così, nel dinamismo profetico del carisma, oggi.

L'appartenenza alla comunità induce continuamente a scoprire e riscoprire la propria identità di FMA, in quanto crea nel percorso educativo rapporti vicendevoli, spazi di partecipazione e atteggiamenti di disponibilità.[14]

[12] *Ivi* 72.

[13] *MB* IX 573.

[14] Cf BOCOS Aquiliano, *Las comunidades religiosas en el siglo XXI. Dinámicas y perspectivas*, in *XXI Semana Nacional para Institutos de Vida Consagrada*, Madrid, Ed. Claretiana 2000, 263.

Conclusione

Riprendo l'icona d'Isaia (*Is* 43, 18-19) presentata all'inizio, che ci ha situati in un contesto di speranza, mentre invito voi, sorelle dell'Europa a rinnovare la memoria storica del vostro continente che ha percorso un cammino di 1600 anni di vita religiosa.

"Fra poco farò qualcosa di nuovo, anzi ho già cominciato, non ve ne accorgete?". In molte Ispettorie si è da tempo iniziato un cammino di rivitalizzazione, ristrutturazione, rifondazione, e anche di espansione del carisma. I segni di vita e di speranza ci sono, anche se dobbiamo accettare e assumere, in alcuni contesti, di vivere la *spiritualità della diminuzione.* Una spinta interiore che nasce dallo Spirito ci deve rilanciare nella lotta e indurci a ricreare le comunità affinché siano più autentiche, più evangeliche, più generatrici di vita salesiana, ma soprattutto, più decise nell'invito "vieni e vedi" rivolto alle giovani sensibili al carisma salesiano.

Chiudo con lo *slogan* della Riunione plenaria delle Superiore generali, nell'ultima assemblea UISG, che si addice anche al contesto europeo: «Religiose: Molte culture – un solo cuore: inviate per essere presenza viva della tenerezza e della misericordia di Dio in questo mondo che soffre».[15]

INDICAZIONI BIBLIOGRAFICHE

UNIONE SUPERIORI GENERALI (U.S.G.), *Nella globalizzazione: verso una comunione pluricentrica e interculturale. Implicazioni ecclesiologiche per il governo dei nostri Istituti*, Roma, Il Calamo 2001.

BOCOS Aquiliano, *Las comunidades religiosas en el siglo XXI. Dinámicas y perspectivas*, in *XXI Semana Nacional para Institutos de Vida Consagrada*, Madrid, Ed. Claretiana 2000.

CAVAGLIÀ Piera - COSTA Anna (a cura di), *Orme di vita. Tracce di futuro, Fonti e testimonianze sulla prima comunità delle Figlie di Maria Ausiliatrice (1870-1881)* Roma, LAS 1996.

CHITTISTER Joan, *Il fuoco sotto le cenere*, Cinisello Balsamo (Milano), San

[15] UNIONE INTERNAZIONALE SUPERIORE GENERALI (a cura di), *Molte culture. Un solo cuore.* Raduno Plenario delle Superiore generali, in *UISG 2000*, Numero speciale 116, 4.

Paolo 1998.
GARRIDO Javier, *Proceso humano y gracia de Dios*, Santander, Sal Terrae 1996, 81.
ISTITUTO FIGLIE DI MARIA AUSILIATRICE, *Rituale della Professione Religiosa*, Roma, FMA 1996.
–, *In preparazione al Capitolo Generale XXI*, Roma, FMA 2001.
SECONDIN Bruno, *La spiritualità nei ritmi del tempo*, Roma, Borla 1997.
UNIONE INTERNAZIONALE SUPERIORE GENERALI (a cura di), *Molte culture. Un solo cuore*. Raduno Plenario delle Superiore generali, in *UISG 2000*, Numero speciale 116.

LA COMUNITÀ, SOGGETTO DI DISCERNIMENTO

María Pilar PRIETO*

1. Premessa

L'impostazione del tema non contempla l'aspetto metodologico, cioè il processo del discernimento comunitario e neppure i passi che esso richiede. L'obiettivo di questa riflessione vuole, piuttosto, interpellare la comunità perché assuma la logica del discernimento nella costruzione di se stessa e nell'accompagnamento vocazionale delle sorelle.

Il tema viene sviluppato a partire dal Progetto Formativo in cui il discernimento è presente in modo trasversale e strettamente collegato al tema della Parola e della preghiera.

La riflessione che intendo offrire è solo il punto di partenza, nel desiderio che diventi operativa grazie allo sforzo di tutte e uno stimolo che aiuti a rendere le nostre comunità luoghi di discernimento.

1.1. *Un'affermazione che vuole diventare realtà*

Parto dall'affermazione che la comunità è soggetto di discernimento e anche luogo di discernimento: un *luogo privilegiato*, in cui il discernimento si propone, si realizza e si vive.

Nell'Esortazione apostolica *Vita Consecrata* si dice: «La vita fraterna è il luogo privilegiato per discernere ed accogliere la volontà di Dio e camminare insieme nell'unità dello spirito e del cuore» (*VC* 92). Il Progetto Formativo accoglie questa idea: «La comunità locale è il luogo

* María Pilar PRIETO (*fma*), laureata in Scienze dell'Educazione, è stata per diversi anni maestra delle novizie e attualmente è Ispettrice a Madrid (Spagna).

più adatto per il discernimento, alla luce della Parola, dello stile evangelico di vita e della missione che siamo chiamate a realizzare» (*PF* 68).

Il discernimento, dunque, è una necessità intrinseca all'essere stesso della comunità, è una condizione fondamentale per la vitalità della comunità ed è, pertanto, un'esigenza irrinunciabile. Una comunità religiosa, ognuna delle nostre comunità o è luogo di discernimento o smette di essere comunità significativamente evangelica.

Dobbiamo rendere tutto ciò una consolante realtà. Questo è il senso di ciò che con chiarezza è stato espresso dal CGXX, in cui si legge: «Sentiamo che è urgente un cammino di discernimento della volontà di Dio, favorito dal riunirsi della comunità attorno a un progetto comune».[1] Ed è così urgente da apparire come una scelta prioritaria nella ricerca di nuove strade di inculturazione e di un nuovo stile di animazione (cf *PF* 23-24).

1.2. *È molto importante e urgente che la comunità faccia discernimento comunitario*

È fondamentale che la comunità faccia discernimento e viva questo dinamismo. Il discernimento è un processo chiave di maturazione a tutti i livelli, in quanto aiuta la comunità a mantenere viva l'inevitabile tensione evangelica tra identità e inculturazione, tra fedeltà al carisma e fedeltà alla storia.

Il discernimento è importante nella vita della comunità per diverse ragioni. Innanzitutto esso interpella fortemente la nostra fede. Se crediamo nella forza dello Spirito Santo, dobbiamo credere che agisce quando cerchiamo insieme, con cuore limpido e mente serena, la volontà di Dio. La volontà di Dio solitamente non si presenta in maniera nitida. Essa si trova, il più delle volte, 'dissimulata sotto moltissime possibilità' (Bonhoeffer) e bisogna cercarla con cuore sincero «scrutando a fondo i segni dei tempi ed interpretandoli alla luce del vangelo» (*GS* 6).

La nostra epoca, soggetta a rapidi ed insospettati cambiamenti sociali ed ecclesiali, suscita anche nella vita consacrata «disorientamenti, timori, insicurezze e mancanza di equilibrio che esigono un profondo discernimento evangelico»,[2] per scoprire il passaggio di Dio nell'ambi-

[1] *CGXX* 75-76.

[2] CONGREGAZIONE PER GLI ISTITUTI DI VITA CONSACRATA, *La vita consacrata e la*

guità e complessità delle situazioni.

La forza dell'individualismo e del secolarismo, insieme ad altri problemi, sembra aver indebolito l'identità carismatica degli Istituti, inoltre l'invecchiamento, la mancanza di vocazioni sollecitano la necessità del discernimento, dal momento che questo cambiamento sociale è così forte da sconvolgere le radici della vita consacrata.[3]

Un'altra serie di aspetti da tener presenti sono: l'accento marcatamente democratico e corporativo che caratterizza le nostre società e che spinge a cercare soluzioni alle varie situazioni, attraverso il coinvolgimento di tutti i membri della comunità; il fenomeno della manipolazione a tutti i livelli (sociale, politico, economico, religioso). Le nostre comunità non sono immuni da questo fenomeno, anzi lo trasmettono alle persone, ai gruppi, alle nostre strutture di governo e di animazione.

C'è un altro motivo molto concreto che nasce dalla necessità di un dialogo generazionale più fecondo e responsabile. Oggi più che mai si vive, nel tessuto vitale delle nostre comunità, un forte confronto di valori e di criteri tra le generazioni. Gli stessi valori racchiudono significati diversi e vengono interpretati e vissuti in modo diverso. È necessario allora entrare nella logica del discernimento perché il carisma possa passare da una generazione all'altra e diventare più fecondo nel confronto tra le varie generazioni.

Una comunità è viva, cioè, annunciatrice della buona novella ai giovani, capace di evangelizzare significativamente, quando vive con gli occhi aperti e scopre nei segni dei tempi il passaggio del Risorto, quando si addentra nella dinamica e nella sensibilità del vangelo per giudicare le categorie del mondo perché il discernimento è «sapienza che ci abilita a cercare i segni di Dio nelle realtà del mondo e della nostra vita» (*PF* 37).

Come il corpo ha bisogno di ossigeno per respirare e la lampada di olio per alimentare la fiamma, così la comunità ha bisogno di discernimento per essere significativa nel suo contesto culturale. «La realizzazione ed il compimento della nostra chiamata – si legge nel Progetto Formativo – si attuano proprio in questo continuo movimento di discernimento e di conversione paragonabile non tanto ad un percorso in salita, quanto al movimento di una spirale» (*PF* 43).

sua missione nella Chiesa e nel mondo. *Instrumentum Laboris*, Sinodo dei Vescovi, Torino, Elle Di Ci, 1994, 25.

[3] Cf MARTINEZ Mariano, *Discernimiento personal y comunitario*, Madrid, San Pablo 2001, 24-25.

1.3. *Ogni sorella è coinvolta nel processo di discernimento*

Perché la comunità sia effettivamente soggetto di discernimento è necessario che tutti i membri della comunità lo siano personalmente. Tutti sono invitati ad entrare in questo dinamismo di ricerca della volontà di Dio. La prima ragione di questo impegno si trova nella responsabilità che la comunità ha in relazione alla crescita dei suoi membri. Le Costituzioni dicono: «È compito dell'intera comunità favorire l'inserimento delle sorelle – soprattutto delle più giovani – e promuovere la maturazione vocazionale di tutte orientando le forze verso la missione» (*C* 82).

Tutte e ciascuna sono corresponsabili del tono vitale della comunità. Ogni persona, per il dono e il carisma ricevuto, ma anche per il compito affidatole, è responsabile e corresponsabile dei processi di discernimento che la comunità deve fare. Indubbiamente c'è una responsabilità specifica di chi è chiamata al un servizio di animazione e governo, direttrice e consiglio locale, ma anche sorelle che per età ed esperienza incarnano il carisma con maggior senso di appartenenza e di fedeltà creativa.

2. Il discernimento, un dono da scoprire

I grandi maestri di discernimento usano diversi termini in riferimento al discernimento, quali discrezione degli spiriti, discernimento comunitario, deliberazione in comune, scambio spirituale.

Il Progetto lo descrive come «un'arte che si impara alla scuola dello Spirito quando ci lasciamo trasformare dalla Parola fatta preghiera; un'arte chiamata saggezza che ci abilita a cercare i segni di Dio in ogni persona e nelle sfide che provengono dalla realtà» (*PF* 37).

Secondo l'*Ordo Poenitentiae* «Il discernimento degli spiriti è la conoscenza intima dell'azione di Dio nel cuore degli uomini, dono dello Spirito Santo, frutto della carità» (*OP* 10).

Il discernimento comunitario è «qualunque modo di ricerca in comune della volontà di Dio con stile evangelico; […] la ricerca della volontà di Dio fatta da un gruppo riunito che partecipa alla riflessione per identificare i segni che indicano la direzione in cui si muove lo Spirito» o anche «lo stile di vita evangelica quotidiana proprio di una comunità

di pellegrini e cercatori di Dio».[4]

Possiamo paragonare il discernimento ad una bussola nell'incerto cammino del viandante o anche ad una lampada nel cuore della notte. Se nel discernimento si tratta, soprattutto, di guardare l'azione di Dio e non tanto le decisioni dell'uomo, se la cosa più importante è ciò che Dio fa e, solo in un secondo momento la risposta umana all'intervento divino, siamo davanti ad un movimento, a uno strumento di inestimabile valore per la rivitalizzazione delle nostre comunità. Siamo davanti a un atteggiamento umano sapiente ed esigente, molto fecondo, che ci rende disponibili a Dio perché Lui si riveli nel suo insondabile mistero di amore e nel suo disegno di salvezza.

Il discernimento è un dono divino, ma trova dei presupposti anche da un punto di vista antropologico. Si tratta, pur sempre, di un'azione della persona umana che ha ricevuto la capacità di giudicare rettamente, di distinguere il bene dal male, di valutare le qualità positive e negative delle cose, delle situazioni e delle persone. Questa facoltà permette alla persona umana di conoscere ciò che è giusto di fronte a Dio, verso se stesso e verso gli altri. La persona umana può conoscere, vivere e praticare la giustizia. Crediamo che Dio attui attraverso la persona umana e i gruppi umani per sviluppare nel mondo valori autenticamente umani, cioè, valori del Regno. Affermare il valore del discernimento è affermare il valore divino della persona umana e la sua capacità di giudicare, alla luce del vangelo. Per questo il discernimento è un dono, ma anche compito perché è un'azione della persona e dei gruppi nella ricerca della volontà di Dio.

Concludendo, il discernimento è un dono divino, il dono della carità che ci aiuta a scoprire le orme di Dio in tutto quanto ci circonda. Ed è, contemporaneamente, un atteggiamento fecondato da tale dono, alimentato dalla Parola di Dio e dalla parola umana; ma è anche un metodo che ci permette di ricercare insieme la volontà di Dio.

2.1. *Due modalità di discernimento*

Distinguiamo due modalità di discernimento: l'atteggiamento e il metodo. Il discernimento come *atteggiamento e stile di vita quotidiano* dinamizza la nostra personalità nella linea della maturazione psicologica, morale e spirituale. Sviluppa nella persona un dinamismo che orien-

[4] CENCINI Amedeo, *Come unguento prezioso*, Madrid, San Pablo 2000, 73-74.

ta l'essere a vivere nell'autenticità. Sotto questo aspetto il discernimento ha la funzione di crivello e di crogiolo nella crescita affettiva: apporta luce per distinguere il dinamismo autentico dell'io dall'orientamento difensivo dell'ego. Aiuta a vagliare le motivazioni dell'agire e a far luce nelle zone oscure della personalità. Fortifica la scelta fondamentale attraverso il confronto con la verità irrobustendo le virtù morali ed orientando la persona a vivere i valori nelle situazioni concrete della vita e nelle piccole scelte di ogni giorno. Aiuta a sviluppare *il sapore delle cose di Dio e a percepirle secondo Dio*: è la conseguenza chiara di una vita nella linea dei valori, della scelta fondamentale.

Il discernimento come *metodo* è un processo spirituale che sollecita la comunità, attraverso scambi reali vissuti in un ambiente di fede e di preghiera, a scoprire, la presenza attiva di Dio e la sua azione, e l'aiuta, inoltre, a prendere coscienza di ciò che conviene fare e di come farlo affinché la decisione finale sia presa sotto la mozione dello Spirito e la comunità possa perseguire quello *"che piace al Padre"*.

2.2. *Quadro di riferimento*

Il discernimento attinge a varie fonti, quali guide fondamentali e quadro di riferimento.

Il primo elemento è la *Parola di Dio*. «Essa è la prima sorgente di ogni spiritualità e di ogni processo di rinnovamento e di formazione. La vera profezia della vita consacrata, infatti, nasce da Dio, dall'ascolto attento della sua Parola. Essa plasma la vita secondo lo Spirito, offre il criterio giusto per valutare gli eventi della storia, è sorgente di preghiera, di contemplazione e di audacia missionaria» (*PF* 12).

La Parola di Dio, quindi, è la prima fonte del discernimento: «Sostiene l'impegno di elaborare 'nuove risposte per i nuovi problemi del mondo di oggi', […] permette di entrare nella dimora interiore, tanto più necessaria per noi che conduciamo una vita intensa di relazioni e di impegno apostolico» (*PF* 37). «È accolta come luce che penetra nelle pieghe più nascoste» (*PF* 50).

Intimamente unito alla Parola di Dio, perché sgorga da essa, troviamo come riferimento essenziale lo stile evangelico di vita che assume per noi le caratteristiche peculiari di una vita alla sequela di Cristo e configura la nostra identità e missione nella Chiesa. Lo stile di vita evangelico e la missione sono punti di riferimento basilari nella realizzazione del discernimento personale e comunitario: vangelo e carisma so-

no così i primi punti di riferimento.

Il secondo elemento è la *storia* dove Dio opera: il mondo, gli avvenimenti, la cultura, la situazione giovanile, le vicende della comunità inserita nel suo ambiente. Ogni avvenimento, ogni situazione umana rivela la presenza di Dio che si trova misteriosamente presente anche nella sua assenza.

«Tutto può diventare per noi occasione di crescita, se siamo aperte allo Spirito, se ci lasciamo provocare dalle esigenze della vita comune e della missione, dall'ambiente in cui siamo inseriti, se vivendo solidali con il nostro tempo sappiamo cogliervi gli appelli di Dio» (*PF* 44). Ma occorre saper leggere la storia con mente e cuore credente e carismatico. Soltanto un cuore credente può attuare il miracolo della mutua fecondazione tra Parola e storia. Così la Parola di Dio feconda il carisma che, fecondato, risponde a sua volta, agli appelli della società, della Chiesa e dell'Istituto.

2.3. *Discernimento e cammino formativo*

Le fonti del discernimento sono il perno di ogni cammino spirituale. Intessono la trama formativa e configurano in ogni persona, giorno dopo giorno, i solchi dell'alleanza. Parlare, dunque, di discernimento è toccare il nucleo vivo del cammino formativo di ogni persona e dell'intera comunità. L'intera formazione «è discernimento nello Spirito delle continue chiamate di Dio lungo il tempo e nei diversi contesti in cui viviamo il carisma salesiano» (*PF* 11-12).

Ma la comunità potrà vivere secondo il discernimento soltanto quando ogni membro lo assume nel suo progetto personale come responsabilità formativa.

Il Progetto Formativo puntualizza ciò nell'itinerario personale di ogni sorella, dalla prima età adulta fino alla terza età e dalle prime tappe del cammino formativo fino alla professione perpetua. Spigoliamo qualche stralcio riferito alla prima età adulta e alla età adulta di mezzo: «Farci carico di noi stesse e della nostra esperienza di vita per essere in grado di assumere compiti di responsabilità e di prenderci cura degli altri in atteggiamento di servizio, senza entrare nella logica dell'individualismo e della competitività, in un continuo discernimento personale e comunitario. […] Nella misura in cui ognuna di noi, docile allo Spirito, è attenta a discernere e a valorizzare ogni occasione di maturazione vocazionale, le proposte [formative] porteranno frutti di cre-

scita e di rinnovamento» (*PF* 57).

Il discernimento appare come un compito di sviluppo nell'età adulta di mezzo, infatti, si richiede di abilitarsi al discernimento personale e comunitario alla luce della Parola di Dio, per cogliere i continui annunci con cui il Signore chiama a realizzare il suo Regno e di rendersi disponibili ai cambiamenti di schemi e di strutture in atteggiamento di flessibilità come segno di umile amore (cf *PF* 64).

3. La comunità in cammino di discernimento

Oggetto e contenuto del discernimento comunitario non può essere altro che quello riferito all'identità carismatica inculturata nei diversi contesti sociali, alla significatività di vita della comunità, all'essere «risposta di salvezza alle attese profonde dei giovani» (*C* 1). A questo si riferisce il *PF* quando afferma: «Nel quadro di una maggiore autocoscienza femminile emerge il bisogno di una continua elaborazione della nostra identità di donne chiamate ad essere Figlie di Maria Ausiliatrice nei diversi contesti culturali» (*PF* 32).

«Siamo chiamate a realizzare una nuova sintesi evangelica e carismatica capace di illuminare il vissuto e di orientarlo verso una più ampia fecondità spirituale, basata sulla radicalità della sequela di Gesù e sulla reciprocità delle relazioni, nello stile dell'amorevolezza salesiana» (*PF* 64). Siamo invitate ad «assumere vitalmente la passione del *da mihi animas coetera tolle* e ritrovare la propria identità nel carisma educativo dell'Istituto reinterpretando con fedeltà creativa il sistema preventivo» (*PF* 66).

Il discernimento però non si riferisce ai nuclei fondamentali del nostra identità carismatica presi in se stessi. Nelle nostre comunità, infatti, non può essere oggetto di discernimento, ad esempio, interrogarsi se la volontà di Dio ci chiede di vivere in comunità; se dobbiamo essere donne che trovano la loro sorgente di vita nella *sequela* di Gesù, casto, povero ed obbediente; se il sistema preventivo costituisce ancora la nostra caratteristica nella Chiesa. Ciò che è già chiaramente espresso nelle Costituzioni non ha bisogno di discernimento: oggetto di discernimento è, piuttosto, ciò che non è chiaro, ciò che esige una 'nuova interpretazione' e ci spinge urgentemente a trovare cammini concreti per riattualizzare il carisma oggi.

Ci interroghiamo, ad esempio, sul modo concreto di vivere, oggi, in comunità nei diversi contesti culturali; come possiamo vivere la reci-

procità nelle nostre relazioni e nella comunità educativa, come tradurre nella pratica l'accompagnamento reciproco; o come vivere la circolarità nell'animazione e nel governo; dove e come troviamo Dio nei giovani, nella loro cultura; quale pastorale vocazionale stiamo realizzando, ecc.

Questi esempi possono chiarire i contenuti del discernimento comunitario, ciò che, pur essendo un aspetto carismatico, ha bisogno di essere illuminato dalla Parola di Dio, dal carisma e dalle sfide della storia. La Parola di Dio e il carisma sono molto esigenti quando illuminano le sfide educative e, di conseguenza, si lasciano interpellare da esse.

Ci sono alcuni elementi che ci permettono di intravedere se un aspetto o una situazione possa essere oggetto di discernimento comunitario, come ad esempio, se si tratta di un tema molto importante per la vita e la missione della comunità, se non c'è chiarezza sui criteri di attuazione, se si sente la necessità di raggiungere una maggiore intesa. La comunità, ovviamente, deve essere preparata per fare bene il discernimento e ci vuole coraggio nella speranza di arrivare a scelte vincolanti per tutte tali da trasformare la realtà positivamente.

L'oggetto del discernimento è molto ampio, perché tocca tutti gli aspetti della nostra identità carismatica. Restringendo ora il campo vorrei centrarlo sulla comunità come *luogo* in cui si cresce e si consolida l'identità di FMA, ed ancor più sull'impegno di creare le condizioni per rendere la comunità luogo formativo.

3.1. *Nella comunità la FMA cresce e consolida la sua identità vocazionale. Quali condizioni offre per tale crescita?*

La lettura delle stagioni di vita – prima età adulta, età adulta di mezzo e terza età – nei loro aspetti caratterizzanti e nei compiti di sviluppo, offre un'immagine dinamica della crescita nella nostra identità vocazionale.

La prima domanda da porsi è questa: i membri della comunità hanno coscienza del compito di accompagnare la crescita dell'identità vocazionale di ogni sorella? La comunità non è un ente astratto, la comunità siamo ciascuna di noi, sorelle unite nello stesso spirito, nella stessa missione e, soprattutto, nella stessa filiazione e fraternità che Cristo Gesù ci ha regalato. Come è vera la frase di Madre Mazzarello che precede la terza parte del *PF*: «Coraggio, e da buone sorelle aiutatevi a lavorare per il Signore; animatevi a vicenda» (*PF* 133). Questa frase è riferita alla direttrice di comunità e, non solo, anche alle sorelle del consiglio lo-

cale. Ma, soprattutto, a ciascuna sorella della comunità. Non si può concepire la comunità senza che in essa si viva l'accompagnamento reciproco, cioè il "farci carico" le une delle altre come donne adulte in cui la grazia, la scelta di vita e gli anni hanno fatto maturare profondamente la dimensione di madre, sorella ed educatrice.

Per questo motivo vorrei porre l'attenzione sulle *proposte formative* che la comunità offre e, dunque, sul discernimento comunitario da realizzare per l'attuazione delle medesime nelle diverse stagioni della vita.

Nella *prima età adulta* si invitano le sorelle ad accogliere le opportunità di crescita attraverso il confronto con la Parola di Dio e una guida sperimentata, ma anche a vivere in continuo discernimento personale e comunitario.

Le *proposte formative* che la comunità offre evidenziano i seguenti aspetti:

• L'accompagnamento reciproco che si esprime come responsabilità le une verso le altre e nel potenziamento vicendevole in vista della realizzazione di un compito comune. Lo spirito di famiglia che deve caratterizzare ogni nostra comunità costituisce l'humus più favorevole alla crescita della persona.

• L'opportunità di esperienze di vita semplice, essenziale, centrate sulla Parola pregata, vissuta e condivisa, favorite da tempi di silenzio contemplativo a contatto con la natura e con l'arte.

• La valorizzazione responsabile dei vari momenti formativi.

• La direttrice di comunità senta la responsabilità formativa, sia capace di vicinanza discreta e di sincera amicizia, abilitata ad accompagnare ogni sorella sulle strade del Signore, familiare alla preghiera e al discernimento nell'ottica evangelica. Strumento specifico di questo accompagnamento è il colloquio personale (cf *C* 35).

Nell'*età adulta di mezzo* viene chiesta la qualificazione nel discernimento comunitario alla luce della Parola di Dio, per cogliere i continui appelli del Signore «disponibili ai cambiamenti di schemi e strutture in atteggiamento di flessibilità, segno di umile amore» (*PF* 64).

Le *proposte formative* che la comunità favorisce e programma sono le seguenti:

• opportunità atte a suscitare una profonda esperienza di Dio programmando tempi adeguati che aiutino a rileggere la propria storia alla luce della fede, diano il gusto della Parola e abilitino alla preghiera silenziosa e profonda;

• condizioni perché i membri vivano una rinnovata fedeltà al carisma promuovendo la riscoperta e la riassunzione della spiritualità sale-

siana mediante lo studio assiduo dello spirito dell'Istituto, della sua storia e della sua missione nel confronto con la cultura;

• riqualificazione professionale: aggiornamento biblico, teologico, pastorale e culturale;

• opportunità affinché le persone si abilitino ad acquistare competenze comunicative ed educativo-relazionali, e ad assumere ruoli di animazione e di gestione;

• organizzazione della vita comunitaria: assicurare spazi concreti per esprimere lo spirito di famiglia, pregare insieme, vivere momenti di ricreazione e di festa, essere vicine alla gente, riflettere e condividere le richieste della missione; rendere la comunità il luogo più adatto per il discernimento alla luce della Parola, dello stile evangelico e della missione che siamo chiamate a realizzare.

Le caratteristiche della *guida* in tal caso sono: un'autorevolezza fondata sulla sapienza della croce attinta dal Vangelo e dalla ricchezza del carisma, la capacità di valorizzare i diversi apporti, anche i più umili, e di creare quel clima di fiducia che favorisce la circolarità delle relazioni, un accompagnamento discreto, capace di favorire il coinvolgimento in un clima di comunione nello spirito (*C* 113) .

Nella *terza età* le *proposte formative* che la comunità offre e potenzia sono:

• il riconoscimento della presenza dei carismi e la valorizzazione del dono delle sorelle anziane, testimoni di una vita evangelicamente vissuta;

• l'offerta di elementi per la conoscenza e la comprensione di sé e delle possibilità che ancora possono essere messe in luce;

• un appoggio umano e spirituale verso le sorelle anziane, creando per loro le condizioni più favorevoli, anche logistiche;

• la valorizzare della saggezza, della preghiera, delle risorse e competenze di queste sorelle, orientando le loro capacità nella linea della missione dell'Istituto e della Chiesa.

La guida sia ancora più ricca di calore umano, di rispetto, di attenzione affinché la comunità viva come un compito il prendersi cura delle sorelle anziane, le tratti con sollecitudine e carità, riviva la reciprocità dello scambio dei beni spirituali e dei saperi, aiuti le sorelle a mettere a disposizione delle altre il ministero dell'ascolto, dell'animazione, dell'appoggio spirituale e morale.

Le proposte formative appena evidenziate indicano l'orientamento del discernimento comunitario adatto a promuovere la crescita vocazionale. Le comunità sono costituite da sorelle di diversa età e questo fatto

è fonte di ricchezza ma anche di complessità. La comunità deve rispondere alla grande sfida di creare le condizioni per diventare realmente luogo formativo in cui, tutti i membri, di età, mentalità e formazione diversa, possano vivere con gioia la loro identità vocazionale nella missione loro affidata. La comunità ha bisogno di molta agilità mentale per essere luogo di discernimento ma, soprattutto, ha bisogno di molta fede e amore, di ascolto, di dialogo e ricerca condivisa.

Nell'intento di tradurre le proposte nell'ottica del discernimento ecco alcuni punti su cui la comunità potrebbe dialogare, pregare e discernere perché si renda sempre più comunità formatrice:

• Condivisione della Parola di Dio e intesa sui mezzi offerti affinché la comunità diventi un'autentica scuola della Parola.

• Accompagnamento reciproco, previo accordo sul significato che la comunità ad esso attribuisce, alla luce della riflessione che sta portando avanti l'Istituto.

• Vivere il quotidiano secondo lo spirito dell'art. 51 delle Costituzioni: spirito di ricerca insieme, di coinvolgimento e di comunicazione reciproca, di confronto ed integrazione armonica dei carismi personali nella missione comune.

• Lo stile di animazione e di governo della comunità da parte della guida e di ogni sorella.

• Il colloquio personale: i motivi che l'hanno fatto 'decadere' e la ricerca di un nuovo modo di ricrearlo e di viverlo.

• La reciprocità nelle relazioni interpersonali, nell'animazione e nel governo e mezzi per promuoverla.

Occorre, però, domandarsi prima quali condizioni la comunità debba proporsi per la propria esperienza di discernimento. Una comunità che discerne insegna a discernere a tutti i suoi membri. Una comunità che cammina lungo l'appassionante sentiero del discernimento spinge le sorelle ad incorporarlo nel proprio processo formativo, ma è anche vero che quando una sorella vive in atteggiamento di discernimento semina nella comunità un dinamismo formativo spirituale che avvia il discernimento comunitario.

3.2. *Nella comunità la giovane discerne la sua identità vocazionale e si appropria dell'identità carismatica. La comunità offre le condizioni necessarie?*

Quando una comunità fa veramente discernimento diventa 'luogo di formazione' in cui le sorelle e le giovani che entrano nell'Istituto possono crescere nell'identità vocazionale. La comunità accompagna il consolidarsi dell'identità vocazionale-carismatica di ciascuna, ma soprattutto accompagna, con un adeguato e lucido discernimento, la crescita vocazionale dei membri che iniziano il loro cammino.

Gli elementi fondamentali che costituiscono l'oggetto di discernimento in queste tappe sono: l'esperienza vocazionale, l'esperienza della comunità di vita che accoglie la giovane, l'esigenza di inculturazione, l'esperienza dello studio, l'accompagnamento e la verifica periodica.

Non è possibile fermarci a descrivere gli aspetti del discernimento per ognuna delle tappe formative. Nel Progetto Formativo si trovano delle chiare indicazioni per il *discernimento vocazionale* e *l'accompagnamento formativo* che interpellano fortemente la comunità formatrice e le richiedono compiti, proposte, condizioni perché la giovane possa scoprire e crescere nella identità vocazionale.[5]

INDICAZIONI BIBLIOGRAFICHE

BROCARDO Pietro, *Maturare in dialogo fraterno*, Roma, LAS 1999.

CENCINI Amedeo, *Come unguento prezioso*, Madrid, San Pablo 2000.

CONGREGAZIONE PER GLI ISTITUTI DI VITA CONSACRATA, *La vita consacrata e la sua missione nella Chiesa e nel mondo. Instrumentum Laboris*, Sinodo dei Vescovi, Torino, Elle Di Ci 1994.

ISTITUTO FIGLIE DI MARIA AUSILIATRICE, *Atti del Capitolo Generale XX. "A te le affido" di generazione in generazione*, Roma, FMA 1996.

ISTITUTO FIGLIE DI MARIA AUSILIATRICE, *Discernere e accompagnare. Orientamenti e criteri di discernimento vocazionale*, Roma, FMA 1995.

MARTINEZ Mariano, *Discernimiento personal y comunitario*, Madrid, San Pablo.

[5] Cf *PF* 97-129. A proposito del *discernimento vocazionale* si rimanda alle indicazioni e ai criteri proposti nel documento: ISTITUTO FIGLIE DI MARIA AUSILIATRICE, *Discernere e accompagnare. Orientamenti e criteri di discernimento vocazionale*, Roma, FMA 1995.

LA COMUNITÀ, SOGGETTO E LUOGO DI PROGETTAZIONE

Gabriella SCARPA *

Nell'affrontare il tema che mi è affidato mi piace collocarmi sullo sfondo di un'icona biblica: *«Sentinella, quanto resta della notte? Viene il mattino, poi anche la notte»* (*Is* 21,11).

Il toccante testo di Isaia che ha dettato il nome nuovo dei giovani del Giubileo, mi sembra l'icona più bella per parlare di progettazione in questo contesto.

Quale identità, quale formazione inculturata nell'oggi? Quali percorsi formativi progettare, per tutte noi, chiamate ad essere 'sentinelle del mattino'?

Progettare, infatti, è porsi tale domanda, conoscendo il risvolto problematico che investe l'ambito formativo, i destinatari, gli educatori, le comunità, le mediazioni.

Mi soffermo sul fatto del progettare che tocca la comunità educante, collocandomi nell'ottica del Progetto Formativo dell'Istituto: un progetto per tempi che sono cambiati, un progetto che sfida, non ad acquisire abilità straordinarie ma a qualificare la nostra presenza, il nostro esserci, sia a livello di formazione iniziale che permanente, per una crescita vocazionale di ogni FMA.

L'icona che il testo di Isaia suggerisce mi consente di rileggere questa istanza formativa come chiamata a *progettare da sentinelle del mattino, nella fatica e nel fascino della notte per far passare l'aurora a giorno pieno.*

* Gabriella SCARPA (*fma*), per diversi anni ha collaborato nell'équipe internazionale di Pastorale Giovanile dell'Istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice. Già Presidente del CIOFS (Centro Italiano Opere Femminile Salesiane), attualmente è Ispettrice della Lombardia.

1. Progettare da ‘sentinelle del mattino’

1.1. *Nella fatica e nel fascino della notte*

Qualcuno ha definito il progetto “un sogno con delle scadenze”. La definizione contiene la dimensione creativa, immaginativa (*il sogno*) e quella pragmatica che porta a fare i conti con i vincoli della realtà (*le scadenze*).

Il Progetto Formativo d’Istituto evidenzia l’esigenza della progettazione collocandola alle origini stesse dell’intuizione di don Bosco e Maria Domenica: «Don Bosco è stato ritenuto da sempre il grande comunicatore di un progetto educativo realizzato mediante un ampio coinvolgimento di persone e istituzioni. Anche Mornese ha il volto di una comunità aperta e coordinata» (*PF* 135).

Valdocco e Mornese, ieri come oggi, esigono capacità progettuali in cui ‘sogno e scadenze’ s’intersecano nella realtà quotidiana, per cui possiamo pensare che la fatica e il fascino della notte hanno attraversato, in ogni tempo, un progetto formativo da mettere in atto da comunità che vogliano farsi spazio di continua crescita vocazionale.

Il Progetto Formativo riafferma infatti che è la comunità il luogo privilegiato della formazione: è nella comunità che nasce, si elabora, si realizza un processo formativo che esige *progettualità* (cf *PF* 39. 50. 98).

Nell’oggi del nostro tempo – anche noi come don Bosco e Maria Domenica – ci collochiamo dentro la storia con intelligente amore, consapevoli delle fatiche e del fascino che ogni tempo racchiude, sempre pronte a cogliere le opportunità che ogni stagione di vita e di cultura offrono.

1.2. *La progettazione: un’esperienza comunitaria in un tempo di complessità*

Fatica e fascino della notte caratterizzano la complessità tipica della nostra epoca, nelle sue connotazioni di differenziazione – frattura – ambivalenza, incertezza – provvisorietà – a-centricità – disincanto, eccedenza culturale e depotenziamento di valenza normativa, domanda del ‘religioso’ e cristianesimo senza fede.

Anche il Progetto si snoda a partire dalla consapevolezza dei grandi fenomeni della transizione in atto: dalla globalizzazione che interpella

la qualità delle relazioni; alle nuove tecnologie della comunicazione che richiedono intelligente gestione dell'informazione, dei saperi, della professionalità; al progresso scientifico e tecnologico che domanda 'ragioni' e rispetto della vita e della persona; alle molteplici culture e religioni; al dilagare delle nuove povertà; all'ideologia razionalista che interpella a una nuova razionalità; e ci sollecita a collocarci nel cuore di questo nostro tempo, accolto come opportunità e sfida, soprattutto 'grazia', *kairos*, tempo di salvezza (cf *PF* 42. 43).

Le nostre comunità sono immerse e segnate da questo tempo fascinoso e opaco: le giovani che accogliamo nell'Istituto e quelle che ci ritroviamo sono figlie della post-modernità, della complessità, della mobilità. La formazione non può ignorarlo.

1.3. *La progettazione: un'attività esplorativa e costruttiva*

La riflessione pedagogica odierna descrive la progettazione educativa come «l'arte del proiettarsi in avanti, per immaginare qualcosa che ancora non c'è: è un'attività di produzione di mondi possibili, di invenzione e di realizzazione di artefatti materiali e simbolici».[1]

È il 'sogno con le scadenze' che ha bisogno di essere trasformato in un modello di vita che cresce, in un programma di azione che continuamente si snoda.

Le scienze umane guardano alla «progettazione come un'attività esplorativa e costruttiva volta alla soluzione dei problemi».[2]

Il fatto educativo (formativo) si pone sempre tra continuità e discontinuità e s'imbatte in situazioni problematiche che esigono di essere affrontate nella ricerca di vie di uscita per raggiungere lo scopo che desideriamo, il sogno che abbiamo; per individuare il cammino da percorrere. Il problema ci sfida, ci sollecita: è una opportunità, un *kairos* che pensiamo di poter affrontare insieme agli altri con speranza di successo.

Nel processo formativo, come in quello educativo, di fronte a un problema non possiamo lasciar correre *(via lassista)*, neppure dobbiamo imporre una soluzione *(via autoritaria)*, ma siamo spinti a ritornare su noi stessi, sui nostri progetti per cercare di capire, di rivedere e, quindi, rielaborare i nostri schemi di azione (= progettare) con l'utopia e il de-

[1] LANZARA Giovan Francesco, *Capacità negativa*, Bologna, Il Mulino 1992.

[2] PELLEREY Michele, *Educare. Manuale di pedagogia come scienza pratico-progettuale*, Roma, LAS 1999, 78.

siderio dei sogni e la concretezza delle scadenze della vita.

Progettare è impostare e sviluppare un processo di soluzione dei problemi di natura pratica, operativa, con attenzione a non lasciarci soggiogare né da un'alta valorialità, né dall'apparente o reale vuoto di domanda educativa.

Il Progetto Formativo riporta limpidamente a una tale progettualità: «La comunità che è responsabile della formazione di ogni sorella si impegna a progettare iniziative-azioni che, a partire dall'analisi dei bisogni formativi, propongono contenuti e metodi per il ripensamento dell'esperienza e la rielaborazione del proprio vissuto» (*PF* 50-51).

Una corretta progettazione comporta quindi la messa in atto di precisi elementi.

• *L'analisi della domanda-bisogno dei soggetti*

Il bisogno educativo è la distanza tra il desiderio e ciò che è, il confronto-coniugazione tra l'ideale e la realtà.

Il primo passo nell'analisi dei bisogni educativi consiste nell'accettare o costruire una mappa delle qualità umane essenziali per la crescita personale.

L'analisi guarda con sereno realismo le giovani così come sono: le loro ricchezze o povertà, il loro grado di sviluppo, il contesto da cui provengono, guarda i/le formatori/formatrici, il 'terreno' in cui esprimiamo la nostra vita, le radici da cui proveniamo.

Non si tratta, evidentemente, di una diagnosi fine a se stessa, ma funzionale all'azione formativa, non di puro carattere sociologico o psicologico, ma educativo.

• *L'obiettivo: tra l'ideale e la realtà*

Al momento in cui la comunità si incammina per elaborare un progetto riflette sulla sua intenzionalità formativa, riscopre la sua identità, la sua missione e si interroga carismaticamente: a che cosa formare? quale finalità, quali obiettivi? quale profilo è fedele a don Bosco e Maria Mazzarello?

Dal rapporto dialogico tra le finalità a cui tendiamo e la situazione che l'analisi fa emergere, nascono gli obiettivi che specificano gli atteggiamenti, i tratti di personalità, di comportamento, le convinzioni, le capacità abituali che devono caratterizzare la FMA.

• *Il percorso formativo*

Progettare un *iter formativo* implica tener conto in maniera attenta e puntuale di come è possibile assicurare la crescita in rapporto agli o-

biettivi formulati. Occorre precisare contenuti, esperienze, modalità, condizioni e strutture da favorire nelle diverse 'stagioni', età, situazioni di vita dei destinatari.

• *La verifica*

I processi valutativi sono presenti nel corso di tutta l'attività formativa, sia nel momento progettuale, sia in quello realizzativo e finale.

Si valutano le situazioni di partenza per identificare i problemi, si valuta la bontà del progetto, le relazioni, il metodo, gli obiettivi perseguiti o meno, gli strumenti messi in atto, il clima comunitario.

La nostra verifica è perciò circolare, ricorrente, realizzata in base a precisi criteri che privilegiano il dialogo, il discernimento, la condivisione, la comunione.

La verifica personale e comunitaria assume il carattere di un approfondimento continuo e di un rinnovamento nella fedeltà della vocazione e nel costante discernimento della volontà di Dio (*C* 35).

1.4. *La progettazione: una narrazione proiettata sul futuro*

Un progetto nasce per rispondere a una domanda educativa-formativa, a un problema emerso dalla pratica pedagogica. L'azione educativa che ne consegue rimanda ad una serie di elementi:

• l'esistenza, l'emergere del problema che fa riprendere le fila del discorso educativo;

• la presenza di una 'memoria' pedagogica propria dell'educatore/formatore;

• la vigilanza che aiuta a reperire, nelle circostanze vissute, indicatori che permettono di fare appello a questa memoria, in una circolazione narrativa attraverso la quale i tre elementi siano messi in interazione.

La progettazione di itinerari formativi può essere vissuta dai singoli, ma soprattutto dalla comunità come una forma di narrazione proiettata sul futuro, che si innesta sulle storie personali del passato e sulle presenti risorse soggettive.

Le vicende educative prospettate nel futuro, infatti, inevitabilmente si devono ricollegare a tali biografie personali, ai contesti esperienziali, culturali, carismatici dei vari protagonisti. La capacità di espansione storica della narrazione può essere ripensata come un principio di apertura alla novità, alla modificabilità, alla pluralità dei per-

corsi.[3]

La progettazione educativa considerata nel quadro di un processo di soluzione dei problemi, trova nel modello narrativo uno strumento ulteriore per rileggere tutto il percorso formativo e riuscire a identificare con più chiarezza la natura dei problemi da affrontare, oltre che permettere una migliore comunicazione personale e comunitaria.

Il progetto, dicevo in apertura, è un sogno con delle scadenze, ma è pure un albero verde con delle radici e speranze di frutti, è un racconto di vita che ha una memoria e che continuamente si snoda verso la pienezza della 'statura di Cristo'.

1.5. *La progettazione: una scommessa*

Il fatto progettuale che investe il compito di tutta la comunità si fa sfida che comporta:

• *Decostruire e accogliere*

Parlare di comunità soggetto di progettazione, comporta partire dall'idea che non esiste un unico progettista, ma ne esistono molti, tutti legittimi, tutti in possesso di un proprio progetto.

Occorre quindi la capacità di "decostruire" il progetto che ognuno ha costruito. Non distruggerlo, ma scomporlo, aprirlo, riuscire a vederne le articolazioni per poterlo prendere per parti valorizzando e "accogliendo" il proprio progetto e quello dell'altro, con uno sguardo d'insieme che scorge la bellezza dell'alba che arriva, prima ancora della notte che la precede.

Decostruire e accogliere comporta *ascolto* di quanto avviene in noi e attorno a noi. Significa: raccogliere i problemi esistenti non come blocco, ma stimolo al cammino; cogliere le fragilità senza drammi, i limiti senza colpevolizzare, il cambiamento costante come radice di novità e fedeltà.

• *Abitare*

Siamo sempre portati a pensare che il progettare sia introdurre qualcosa di nuovo e di completamente diverso mentre, in fondo, si tratta di *abitare* il proprio contesto, riconoscere il proprio posto. Vuol dire esserci, più che proiettarsi in un futuro idealizzato, fare esperienza del

[3] Cf PELLEREY, *Educare* 94-95.

contingente e del parziale. È saper guardare in termini positivi, con simpatia, il tempo in cui si vive, l'unico in cui ci è dato di esistere e operare. Sapersi riconciliare col proprio tempo, con la propria storia personale e quella comunitaria, con l'imprevedibile dei giovani e dell'oggi.

• *Riconoscere*

Accogliere la sfida della progettazione comporta, per la comunità, valorizzare l'esistente fermandosi a riflettere e a riconoscere che cosa è l'esistente: il 'riconoscimento' richiede il recupero dei significati. Solo così scatta la scintilla che fa ritrovare risorse, energie, potenzialità sopite, che fa gestire lo stesso limite nella sua connotazione creaturale, che porta alla luce anche il frammento positivo di ogni espressione di vita.

2. Per far passare l'aurora a giorno pieno

Il Progetto Formativo nella scelta del coordinamento per la comunione evidenzia l'esigenza di una mentalità progettuale atta a favorire la convergenza attorno alla missione carismatica (cf *PF* 37. 137).

Nello stesso tempo ogni progetto esige coordinamento delle azioni progettate, delle condizioni da assicurare, delle strategie da mettere in atto, delle persone coinvolte per assicurare l'unità vocazionale, una chiara e armonica identità, la qualità della nostra presenza di religiose educatrici.

E ciò chiama in causa la comunità.

2.1. *Una comunità, soggetto e luogo di progettazione*

Pensare la comunità come luogo e soggetto di progettazione comporta prima di tutto entrare in una visione aperta della gestione della nostra opera educativa e formativa.

Il criterio non è più l'esclusiva, ma il "con", l'incontro e la collaborazione con tutti. E ciò è ribadito con chiarezza nel Progetto dell'Istituto in riferimento alla comunità, in quanto Comunità Educante di cui la FMA resta il cuore pulsante e la spinta profetica (cf *C* 101). La comunità sa di doversi costruire come "casa aperta", "casa e scuola di comunione" fin dal momento in cui progetta l'azione educativa e formativa che le è propria. È una comunità che riscopre, là dov'è collocata, la categoria della presenza, della prossimità, dell'incarnazione.

Nel quadro di riferimento del Progetto, sono chiare le linee e le scelte di fondo in questa direzione. Occorre la speranza e il coraggio di 'ripartire'.

• *Ripartire dall'essenziale* come sfida costante per crescere e maturare nella fede, nella conoscenza di Dio e allo stesso tempo per scoprire i condizionamenti storici e il disegno di salvezza che passa anche attraverso di essi.

• *Ripartire sempre da Gesù Cristo,* perché è Lui che ci rivela il progetto ultimo di Dio su di noi e su tutta l'esistenza umana; ripartire dal Vangelo come 'buona notizia' che evangelizza ogni progetto personale e comunitario; ripartire dalla Parola come confronto, profezia, giudizio di ogni nostra progettazione. La centralità, l'essenzialità, la priorità della 'buona notizia' del Signore che salva, fanno da perno portante di una comunità cristiana e carismaticamente donata ai giovani.

• *Ripartire dalla scelta della vita consacrata* negli aspetti essenziali della consacrazione, della comunione, della missione: consacrazione come espressione di fede in un Dio personale, unico assoluto a cui dobbiamo 'semplicissima, amorosa obbedienza'; comunione come espressione della carità che ci porta ad essere famiglia unita nel nome del Signore; missione come annuncio e testimonianza di una buona notizia che rivela ai giovani il volto amorevole di un Padre che vuole felici i suoi figli. Incontro con Cristo, fraternità, missione, non si possono separare: costituiscono la nostra scelta, il nostro progetto di vita.

• *Ripartire dalla limpidezza carismatica delle origini,* accogliendo l'imperativo paolino «ravviva il dono di Dio che è in te» (*2Tim* 1,6). È vivere costantemente al ritmo dello Spirito e della storia: è lo Spirito che permette di leggere la nostra vita e il mondo che ci circonda con gli occhi di colui che si è calato nella storia incarnando cammini inediti di salvezza. Solo allora è possibile realizzare una progettazione che innesta narrazioni di vita, vive di una grande memoria e capaci di dare continuità e speranza al carisma educativo oggi. «Nella dimensione del carisma – afferma il Papa – si trovano raccolte tutte le altre istanze, come in una sintesi che esige un continuo approfondimento della propria speciale consacrazione nelle sue varie componenti, non solo di quella apostolica, ma anche in quella ascetica e mistica» (*VC* 71).

2.2. *... in dialogo e in rete*

Parlare di *dialogo* e di *rete* potrebbe suonare scontato o solo di mo-

da, ma è, invece, un capitolo che andrebbe affrontato percorrendo le autentiche vie del dialogo e tessendo reti senza stanchezze e preclusioni.

Non è possibile soffermarci su questo impegnativo capitolo, mi limito a sottolineare alcuni passaggi:

– la comunità è il luogo ordinario privilegiato del dialogo. Non è possibile pensare ad una corretta progettazione senza un'interazione dialogica tra noi, con i laici, con le giovani, con la realtà territoriale in cui ci ritroviamo;

– la comunità è il nodo portante di una rete che consente collegamenti e interazioni che influiscono positivamente sui singoli, sulle istituzioni e che crea cultura e vita più umana, più autentica, più solidale;

– dalla comunità nasce e si sviluppa l'appartenenza all'Istituto e alla Chiesa che dilata la vita in un ampio respiro, che non soffoca nell'autoreferenzialità, ma abilita alla cittadinanza universale.

2.3. *Profezia dell'insieme*

C'è un ulteriore aspetto che la comunità deve saper gestire ai fini di un'efficacia progettuale: quello di un coordinamento che per noi esprime la profezia dell'insieme.

«Attuare il coordinamento per la comunione. Tale modalità tende a favorire la relazione tra le persone in modo circolare e a promuovere la condivisione delle risorse. Siamo convinte che attuando un buon coordinamento le indicazioni contenute in questo Progetto, si riveleranno significative e potranno realizzarsi» (*PF* 37).

Si tratta di un coordinamento che tesse l'ordito dell'unità vocazionale della FMA, per la qualità e l'armonia della presenza educativa della nostra missione e chiama in causa tutte le strategie di condivisione, collaborazione, sussidiarietà che l'animazione comunitaria comporta. «L'attenzione alle persone, l'esigenza di procedere con mentalità progettuale atta a favorire la convergenza attorno alla missione e a garantire produttività e agilità organizzativa, spiegano il perché di uno stile» (*PF* 131).

Il Progetto Formativo ci indica chiaramente cosa comporta il coordinamento: l'esigenza di unificazione personale (*PF* 137), una mentalità progettuale espressione di passione educativa (cf *PF* 137-138), una strategia relazionale in un modello circolare a rete, per la comunione (cf *PF* 138-139), un'agilità organizzativa (cf *PF* 139) e un'animazione nella corresponsabilità (cf *PF* 139-140).

È proprio questo Progetto che ci interpella, come comunità, per l'attuazione di una seria progettualità, offrendoci, nella proposta stessa del testo, il modello più bello e familiare di progettazione. Un Progetto così è un vero dono, capace di far passare l'aurora a giorno pieno, attraverso noi.

Conclusione

"Sentinella verrà l'aurora?" Per alcune aurore basta la pazienza dell'attesa, perché necessitate dalla natura delle cose, per altre bisogna "volerle", significa cioè mettere in atto tutto ciò che è necessario perché avvengano, puntando gli occhi non certo dalla parte in cui il sole è sceso, ma dalla parte in cui sorge.

Il Progetto Formativo ci ha aperto un solco dalla parte del sole che sorge, sta a noi "sentinelle del mattino" percorrerlo con il coraggio di coniugare quotidianamente i verbi delle sentinelle:

• *Osservare* – La sentinella sta al posto di osservazione giorno e notte, in piedi, in attesa di cogliere i segni di ciò che il Signore ha previsto, scrutando nella direzione giusta il giorno e la notte. I segni dei tempi del mondo giovanile: mondo confuso, irrequieto, un po' amorfo, spesso indifferente, ma inedito, ricco di valori, entusiasta, pieno di illusioni, di 'leggerezza', di bellezza del vivere. Che cosa cercano, che cosa vogliono?, cosa nascondono sotto la superficie?

• *Ascoltare* – "Sentinella quanto resta della notte?" Il testo enigmatico di Isaia rimbalza in un canto tra sentinelle: "se volete domandate, domandate, convertitevi, venite!"

Nella notte la sentinella cerca di penetrare l'oscurità e, dal momento che non vede, invita a domandare di nuovo, perché è sempre pronta all'ascolto.

Ascoltare le nostre e le altrui domande che salgono dal cuore, sia le domande limpide chiare facili del mattino, sia le domande della notte: enigmatiche provocatorie non immediatamente comprensibili…

• *Leggere* – Una lettura serena, gioiosa, salesianamente positiva; leggere intravedendo l'agire del Signore, che salva, che chiama ancora. Non si tratta di leggere annunci di sventura, di sterilità vocazionale, di lamentazione per il lutto, ma di 'entrare' e capire il progetto di Dio su di noi, sulle giovani, sul tempo che abitiamo.

Una lettura gioiosa che sa vedere il bene anche nella fatica, nella re-

altà più dolorosa e amara, perfino 'nel male', come dice Martini.

• *Proporre* – «Ti ho costituito sentinella… e tu vedrai da parte mia» (*Ez* 33,7). Fare proposte, per svegliare l'aurora che abita in noi e nei giovani, per portare l'aurora a giorno pieno nell'attenzione di quel progettare che s'innesta e percorre il progetto di Dio.[4]

INDICAZIONI BIBLIOGRAFICHE

LANZARA Giovan Francesco, *Capacità negativa*, Bologna, Il Mulino 1992.
PELLEREY Michele, *Educare. Manuale di pedagogia come scienza pratico-progettuale*, Roma, LAS 1999.
MARTINI Carlo Maria, *In cammino insieme. Strumento di lavoro Sinodo dei giovani*, Milano, Dialogo Cooperativa Culturale 2001, 20-24.

[4] Cf MARTINI Carlo Maria, *In cammino insieme. Strumento di lavoro Sinodo dei giovani*, Milano, Dialogo Cooperativa Culturale 2001, 20-24.

LA DIMENSIONE VOCAZIONALE DELL'EDUCAZIONE
Proposte per un itinerario pastorale

Nadia AIDJIAN *

Il Progetto Formativo, presentando la dimensione vocazionale dell'educazione, così si esprime: «Nella misura in cui viviamo in Cristo con e per i giovani realizziamo la nostra vocazione salesiana e, nel mistero della fecondità dello Spirito, diventiamo a nostra volta guide e educatrici di altre vocazioni. Insieme ai laici responsabili che condividono con noi la missione educativa, accogliamo le domande di vita dei giovani facendoci loro compagne di cammino» (*PF* 81).

È necessario, nella concretezza del quotidiano, aprire un ventaglio di possibilità in cui i giovani, qualunque sia la loro appartenenza culturale, sociale o religiosa, siano chiamati ad investire tutte le loro risorse e a scegliere la direzione da dare alla propria vita, secondo il progetto di Dio.

Facciamo riferimento a don Bosco. Egli ha trovato in San Francesco di Sales il maestro spirituale che impresse al Sistema preventivo caratteristiche umane e cristiane, indicando le vie di un umanesimo evangelico che considera la persona nella sua interezza e rende il momento presente come luogo privilegiato di incontro personale con Dio. È una spiritualità che viene qualificata come "spiritualità del quotidiano".

La parola "*umanesimo*", in origine, non aveva risonanza cristiana. Quest'ultima apparve al termine del Concilio Vaticano II e venne inserita nei documenti ufficiali dell'Istituto. Già Paolo VI, nel 1966, indicava ai Salesiani come "don Bosco ha saputo offrire un esempio im-

* Nadia AIDJIAN (*fma*), laureata in lettere, ha lavorato per molti anni nell'ambito della Scuola, come dirigente e coordinatrice. Attualmente è Ispettrice delle comunità della Francia.

pareggiabile di umanesimo pedagogico cristiano".

L'umanesimo, per San Francesco di Sales, è un modo di "essere-nel-mondo" che emerge nelle relazioni interpersonali e con Dio. Tale stile connota l'identità della persona, colora tutto ciò che uno è e che fa. Gli scritti di San Francesco di Sales, sia quelli destinati alla pubblicazione o quelli in cui venivano trattati temi di filosofia e di cultura, di morale o di vita religiosa, sia le lettere private, sono tutti pervasi da un umanesimo mai disgiunto dalla prospettiva salvifica, nel quale il Santo voleva che l'uomo si sentisse interamente inserito.

Ritorna frequentemente nelle sue opere l'idea che con il dono del Battesimo siamo state consegnate a Dio per essere sue figlie; il nostro unico desiderio è quello di servirlo irrevocabilmente, di amarlo "qui ed ora", per sempre, consacrandogli il nostro spirito con tutte le sue facoltà, la nostra anima con le sue capacità, il nostro cuore con i suoi affetti, la nostra corporeità con i suoi sensi… e vogliamo affidarci alla Provvidenza di un Padre che ci ama più di quanto possiamo immaginare.[1]

Don Bosco, attraverso il Sistema preventivo ha vissuto tale umanesimo e lo ha trasmesso. L'umanesimo salesiano è connotato da ottimismo e fiducia radicale nell'uomo e nelle sue capacità naturali e soprannaturali, conferisce largo spazio alle virtù umane, quali l'affettività, la gioia, la cultura, l'impegno per favorire lo sviluppo e il progresso. Don Bosco ha creduto all'utilità e al valore dell'azione, convinto che ogni uomo è soggetto dell'opera educativa, ed in base a tale persuasione ha potenziato le sue doti naturali e spirituali: la sua intelligenza, la sua libertà, il suo cuore, la sua fede. Con la pazienza di chi sa attendere senza mai rinunciare alla speranza, e per questo sa ricominciare di nuovo, don Bosco ha saputo scoprire "il punto accessibile al bene" nascosto ma presente nel cuore di ogni persona, credendo nella forza dell'educazione che opera radicali cambiamenti di vita e rende il giovane, in ogni epoca storica, "*onesto cittadino e buon cristiano*".

[1] Cf SAN FRANCESCO DI SALES, *Filotea. Introduzione alla vita devota*, Milano, Paoline 1984, 3ª parte, cap. 28, 214-220.

1. Caratteristiche dell'identità di ogni educatrice salesiana e delle comunità educanti

1.1. *La nostra identità di educatrici salesiane*

Siamo consapevoli di essere donne consacrate a Dio, che camminano alla sequela di Gesù Cristo, con la libertà che scaturisce dai consigli evangelici e con l'umiltà gioiosa del Magnificat di Maria. Attingiamo dalla Parola di Dio, dal Pane Eucaristico e dal perdono del Padre, la forza e la felicità di vivere e di lavorare in comunità fraterne, inserite nel sociale, per l'educazione dei giovani, soprattutto i più poveri, continuando così l'esperienza carismatica di don Bosco e di Maria Domenica Mazzarello.

La nostra relazione con Dio, mediante la contemplazione e l'ascolto della Parola, plasma le nostre relazioni con le sorelle, con i giovani, con ogni fratello. Accogliere Dio nella nostra vita di ogni giorno ci permette di inserirci sempre più nel Mistero dell'Incarnazione e di vedere nel prossimo il volto del Cristo sofferente e risorto.

È dall'intimità con il Signore che scaturisce l'importanza dello spirito di famiglia vissuto nelle nostre case aperte ai bambini, ai giovani e agli adulti; nasce la necessità di relazioni reciproche basate sulla fiducia e pervase da "umanità" calda ed accogliente; si genera quella convivialità per cui ognuno si sente bene e "a casa" perché sa di essere amato e stimato per ciò che è realmente. Oltre tutto ciò, dalla relazione con Dio matura l'esigenza di celebrare la festa.

L'approccio personale e personalizzante permette di saper trovare nell'altro la corda che fa vibrare per il bello, per il bene e per il vero; ciò si realizza tramite la "parolina all'orecchio", oppure attraverso la "buona notte", con l'attenzione a colui che è triste con l'ascolto di chi cerca un amico per aprirgli il cuore e condividere la sua gioia o il suo dolore. Ci sono mille modi di accompagnare i giovani, di educarli, di prepararli a scoprire il senso della loro esistenza e orientarli verso la loro piena realizzazione.

1.2. *Le nostre comunità educative*

L'educazione salesiana non è affare di una sola persona. È un compito affidato all'intera comunità educante: laici, Figlie di Maria Ausiliatrice, membri della Famiglia Salesiana, tutti cercano di raggiungere lo

stesso scopo, educare i giovani e accompagnarli affinché trovino un senso per la loro vita, scoprano l'esistenza come vocazione e Gesù Cristo come Colui che può colmare il loro cuore.

Le nostre comunità educative non sono sempre omogenee. Alcuni collaboratori sono molto impegnati sul piano educativo e cristiano, altri sono rispettosi dei valori del Vangelo, ma non hanno ancora incontrato Cristo.

Alcuni genitori ci chiedono soprattutto di educare i propri figli in quanto sognano per loro una riuscita umana, più che una conoscenza del Vangelo che li accompagni nell'itinerario di crescita.

Certi giovani rifiutano tutto ciò che concerne la religione perché la percepiscono come una perdita di libertà, una coercizione, un interdetto, pur essendo assetati di verità, di umanità e di spiritualità.

Con ogni giovane dobbiamo percorrere un tratto di strada. Ciò che è essenziale è seminare, senza pretendere di essere contemporaneamente colui che semina e colui che raccoglie. A noi è affidata la missione di costruire, all'interno delle nostre comunità educative, *nuclei di comunità cristiane salesiane* che osano annunciare la Parola, che si riuniscono per pregare insieme, che sono felici di testimoniare l'amore di Dio per ogni uomo e che si prendono il tempo di celebrare Gesù Cristo. È così che si diventa provocatori!

Le nostre comunità educative, che radunano uomini e donne di buona volontà, devono cogliere le attese esplicite e implicite dei giovani; interpellarli costantemente; fare loro, con creatività e audacia, proposte differenziate ed adeguate alla loro età, alla loro cultura e al loro cammino personale.

La qualità della nostra missione educativa è diventata un'urgenza. Non possiamo accontentarci del "pressappochismo". Dobbiamo essere e divenire sempre più "professioniste" dell'educazione e della pastorale, che vivono alla presenza del Dio-Amore.

2. Proposte per impostare la pastorale come educazione alla fede nel contesto di secolarizzazione, multiculturalità e interreligiosità

2.1. *Educare a diventare "persona"*

In un mondo che ha perso ogni significativo punto di riferimento, immerso nelle molteplici precarietà familiari, scolastiche e sociali, ed è avvolto dall'incertezza del domani, il compito prioritario dell'evange-

lizzazione è quello di formare uomini e donne che vogliano edificare un mondo di pace, di giustizia e di amore, disposti a lavorare insieme per l'umanizzazione del prossimo. D'altronde sappiamo bene che con l'avvento dell'Incarnazione Dio raggiunge l'uomo attraverso i suoi stessi sentieri.

Nell'odierno contesto multiculturale diventare persona, rendersi responsabile è davvero una sfida. La maturazione è sovente lenta e carica di indecisione.

Spesso i giovani, inconsciamente, ci lanciano un appello: *educateci*, il che non significa *diteci ciò che dobbiamo fare*; ma piuttosto *siateci vicini*.

2.2. *Attraversare la morte per accogliere la vita*

Molti giovani sono segnati da ferite profonde e quindi necessitano di un lungo processo di riconciliazione con la propria famiglia, con il mondo che li circonda, con se stessi e con la loro storia. Quando i giovani prendono coscienza del cammino che devono percorrere reagiscono in un duplice modo: alcuni cercano di intraprendere da soli la strada della riconciliazione; altri attendono che qualcuno risolva i loro problemi, così si aspettano tutto dagli altri. Ciò può portare ad instaurare relazioni di forte dipendenza affettiva o di ambivalenza.

Occorre far vivere ai giovani esperienze positive: "l'ombra si delinea chiaramente solo quando la luce invade ogni luogo". L'esperienza del passaggio del Mar Rosso ci ricorda che Dio, anche oggi, ci salva attraverso suoi intermediari. L'educazione dovrebbe far riscoprire il valore della vita umana perché si inizi ad accoglierla cominciando con l'accettare i doni personali, i propri limiti ed insuccessi. Accogliersi interamente come un essere unico, capace di amare e di essere amato da un altro, dall'Altro per antonomasia.

Quanto detto dovrebbe coinvolgere anche i giovani più abbienti affinché l'azione educativa li renda consapevoli dei doni ricevuti, e li aiuti a servirsene e a condividerli con gli altri. Occorre educarli ad uscire da una egoistica insensibilità per aprirsi alla realtà del mondo; soltanto così potranno imparare a ringraziare Dio per i doni ricevuti.

2.3. *Educare alle scelte*

Viviamo in una società invasa da mille e differenziate proposte. Gestire la molteplicità di offerte è difficile come porsi davanti alla loro mancanza, poiché la rinuncia è imprescindibile da qualsiasi tipo di scelta si faccia. È per tale ragione che molti giovani faticano a compiere scelte decisive. Ma *la fede va nell'ordine della scelta*: *"Se tu vuoi…,"* dice il Signore. La capacità di scegliere è una meta che si raggiunge con la maturazione.

Educare a non essere schiavi dei propri desideri e a saper rinunciare al *"tutto e subito"* per compiere il passaggio da una totale dipendenza ad un'autonomia progressiva che permetta di costruirsi, di realizzarsi e di essere inventivi nella capacità di amare e di arricchirsi raggiungendo fino in fondo il traguardo che ci si è proposti.

2.4. *Scoprire l'interiorità*

Imparare a vivere nell'interiorità in un mondo in cui si è sopraffatti dai tanti rumori e tante voci, è *urgente*. Bisogna cogliere tutte le occasioni, gli eventi della vita… per proporre tempi di riflessione, di silenzio, di preghiera.

È importante inoltre creare spazi in cui annunciare la Parola senza remore, trovando modi ed espressioni adatte sia ai bambini sia ai giovani del nostro tempo.

2.5. *Accettare la parola dell'altro*

Un altro percorso essenziale è quello di accettare la parola dell'altro, tanto sul piano della vita quanto sul piano della fede. Alcuni giovani sanno *"ciò che si deve fare"* e chiedono (o rifiutano) un insegnamento rigoroso basato sul *"bisogna"* o *"si deve"*. Per questo trovano in seguito difficoltà ad incontrare il Dio vivente, sorprendente, in grado di sconcertare l'esistenza.

Alcuni ascoltano la Parola, ma restandone ai margini: *"ascolto il Papa, ma faccio quello che voglio"*.

Un certo numero di giovani non ha mai udito una parola liberatrice: «*Puoi mangiare da tutti gli alberi del giardino. Ma dell'albero della conoscenza del bene del male, tu non puoi mangiare*» (*Gen* 2,16-17).

Non basta indicare ciò che è permesso e quanto è invece vietato. Tocca a noi far scoprire ai giovani che il divieto dischiude orizzonti insospettati, apre a cose possibili e struttura una libertà nascente.

Altri giovani, infine, hanno sentito echeggiare nel loro cuore *la Parola che libera*, la Parola di *un Dio Amore che* vuole ogni uomo partecipe della sua vita d'amore.

2.6. *Imparare l'alterità*

Si tratta di *educarsi a superare la paura dell'altro, sempre differente da ciascuno*, per tessere costantemente il tessuto sociale dei nostri quartieri, dei nostri villaggi, delle nostre comunità educative, stabilendo legami che favoriscano la mutua conoscenza, l'apertura e la preparazione di un mondo futuro, nel quale si accoglie il fratello emigrato. Ormai le nostre società di domani saranno sempre più multirazziali!

In tal caso, è indispensabile proporre *impegni di responsabilità* nei quali i giovani più grandi si prendono cura dei più piccoli (come ad esempio: sostegno scolastico, animazione di "clubs", gruppi di catechesi, ecc.).

2.7. *Aprirsi all'universale*

Educare alla costruzione di un mondo concreto e non virtuale, più solidale e più pacifico, ad un umanesimo integrale, aperto alla dimensione etica e religiosa in grado di dare la dovuta importanza alla conoscenza, all'accoglienza, alla stima delle culture e dei valori spirituali delle diverse civiltà e religioni, senza per questo attutire il carattere cristiano dei vari gruppi giovanili.

Costruire insieme progetti concreti a favore dell'uomo per bandire l'odio e la violenza, per edificare la "civiltà dell'amore", la fraternità, la solidarietà e la pace.

Nei gruppi interreligiosi o multiculturali, saper passare da una celebrazione eucaristica, vissuta con passività, ad *una celebrazione della fede in cui tutti partecipano*, secondo le proprie modalità di credere nell'uomo, di pregare il Signore e di accoglierlo nella propria vita (per esempio, lettura di brani del Vangelo, della Torà o del Corano).

2.8. *Sentire la vocazione alla felicità*

È la maturazione della fede che permette di percepire la chiamata del Signore nella propria vita e fa incontrare un Dio che ama personalmente e vuole che viviamo in pienezza la felicità. È un lungo cammino di maturità affettiva, un'esperienza di alleanza, una scoperta progressiva della fede seminata in noi dal Battesimo.

Non bisogna dimenticare che il momento favorevole per educare è compreso fra i diciotto e i venticinque anni. Per questo è importante l'accompagnamento delle giovani famiglie, dei catechisti, degli appartenenti ai movimenti giovanili, di coloro che operano in ambito scolastico.

Affinché il bambino o l'adolescente scopra la chiamata alla felicità, occorre far crescere la sua personalità, aiutarlo a socializzare e dischiuderlo alla gioia *attraverso il lavoro che trasforma il mondo, l'educazione all'amore e la relazione con Dio.*

È necessario ricordare che gli adolescenti e i giovani avranno sempre bisogno di trovare *testimoni* non necessariamente eccezionali ma capaci di accompagnarli, di condividere la loro vita. Con tali modalità i giovani potranno realizzare il loro cammino e far conoscere le loro difficoltà, le loro gioie; esprimere, con semplicità, la loro esperienza di Dio.

3. Quali attenzioni privilegiare nel contesto dei giovani di oggi?

3.1. *Essere con loro*

Innanzitutto occorre *stare* con i giovani. Ciò comporta

– ascoltare ciò che desiderano raccontare senza giudicare, ma manifestando amorevolezza e fiducia;

– lasciare sempre aperta la porta del cuore;

– vivere e lavorare con loro, condividere la vita e celebrare insieme la festa, intesa in senso ampio;

– essere presenti nei momenti significativi della loro vita;

– rispondere ai loro interrogativi circa la fede, la preghiera;

– testimoniare la gioia di appartenere a Dio.

3.2. *Proporre*

Ci vuole, inoltre, il coraggio di *proporre*, innanzitutto partendo dalla vita. Ecco alcuni elementi che mi sembrano essenziali perché la nostra pastorale giovanile diventi sempre più vocazionale per i giovani di oggi:

– creare *luoghi di vita*, cioè comunità, in cui i giovani possano condividere la nostra vita nelle sue dimensioni di preghiera, di fraternità, di missione;

– favorire *l'accompagnamento personale* dei giovani da parte di suore adeguatamente preparate;

– offrire tempi e spazi di *formazione* teologica e dottrinale, di preghiera, di ascolto della Parola, per poter dire chiaramente la propria fede nell'uomo e in Dio;

– promuovere iniziative di impegno in *servizi* umanitari e cristiani (per esempio, il VIDES) per denunciare nel mondo quanto distrugge l'uomo, per imparare a vivere insieme a persone di diversa cultura, nazionalità ed etnia;

– fare esperienze di condivisione anche con giovani di differenti religioni**.**

In conclusione, occorre *"sperare contro ogni speranza"*, essere e divenire sempre di più donne convinte e capaci di speranza!

LA DIMENSIONE VOCAZIONALE DELL'EDUCAZIONE

María del Carmen CANALES *

La realtà dei destinatari della Pastorale Giovanile per essere compresa richiede la conoscenza di alcune caratteristiche tipiche dei giovani. Ho ritenuto importante, prima di affrontare il tema, richiamare alcuni tratti che li caratterizzano a partire dai dati di un'inchiesta realizzata in Spagna e promossa dalla CONFER (*Conferencia Española De Religiosos*) che mette in evidenza l'immagine dei religiosi e della vita religiosa presente nei giovani.[1]

1. Un invito a 'ricrearci': i dati di un'inchiesta su giovani spagnoli

Vorrei presentare innanzitutto a grandi linee i risultati dell'inchiesta effettuata su 1502 persone: giovani, donne e uomini, in età compresa fra i diciotto e i ventinove anni. Il sondaggio aveva un triplice obiettivo:

– conoscere ciò che i giovani pensano circa i religiosi con i quali vengono a contatto;

– aiutare i religiosi e le religiose che lavorano nella pastorale vocazionale;

– offrire un contributo, in modo particolare, ai religiosi impegnati nella missione giovanile.

* María del Carmen CANALES (*fma*), laureata in Scienze dell'Educazione, già coordinatrice della Pastorale Giovanile per molti anni, attualmente è Ispettrice a Sevilla (Spagna).

[1] Cf CONFERENCIA ESPAÑOLA DE RELIGIOSOS, *Imagen de los religiosos y religiosas en la juventud. Resultados de una encuesta dirigida a jóvenes en contacto con religiosos y religiosas españoles*, in *Revista de Vida Religiosa CONFER* 39 (2000) 149, 1. Si tratta di un numero monografico dedicato al commento dei risultati di un'inchiesta.

Il numero di giovani intervistati è sufficientemente rappresentativo per poterne trarre alcuni risultati circa la stima che hanno della vita religiosa e le grosse difficoltà che trovano per impegnarsi in essa.

Il campione era costituito da giovani cristiani, impegnati in ambienti pastorali in cui sono presenti sia religiosi sia religiose.

I giovani scelti per l'inchiesta presentano dal punto di vista religioso un'immagine diversa da quella a cui solitamente siamo abituati. Pienamente figli della loro epoca, essi svolgono le seguenti attività: il 47% frequenta la scuola superiore, il 52% è iscritto all'Università e il 33% è già inserito nel mondo lavorativo.

Tutti dichiarano di conoscere le tre dimensioni portanti della vita consacrata e dei religiosi in genere:

– l'*essere* (ciò che sono): la spiritualità, i valori, le idee;

– lo *stile di vita* (ciò che vivono): la vita comunitaria, le relazioni fraterne;

– la *missione* (ciò che fanno): le attività apostoliche, il lavoro, le opere, i servizi caritativi e/o umanitari.

I *tratti significativi* dei consacrati sono classificati secondo un ordine gerarchico che così li distingue:

– *oranti*: vivono l'esperienza di Dio, l'unione con Gesù Cristo;

– *accoglienti*: sono disposti all'ascolto, mettono a disposizione il loro tempo;

– *evangelici*: testimoniano Gesù e il suo messaggio con la parola e con la vita;

– *oblativi*: completamente donati agli altri, sensibili all'amicizia, impegnati, gioiosi, liberi, disinteressati, aggiornati.

I valori che possono esercitare attrattiva e forza testimoniante sui giovani sono da loro stessi tracciati con rigore logico. Le risposte evidenziano da una parte elementi in negativo e dall'altra aspetti forti di attrattiva.

Circa gli *aspetti negativi* emerge che i religiosi sono seri, tristi, pessimisti, non hanno speranza e non sono in grado di comunicarla; non sono contenti della loro vita, sono assenti, incapaci di ascoltare, di dare il loro tempo; non apprezzano le relazioni interpersonali e non sembrano saper vivere l'amicizia e la sincerità richiesta dai rapporti con gli altri; creano barriere formalistiche con le persone e poco sensibili quando occorre difendere i diritti dei più deboli, della donna, degli immigrati e far fronte alle ingiustizie… Hanno poco da dire e da testimoniare alla gioventù, anche se vivono altre virtù cristiane, in passato degne di ammirazione.

La presenza di *valori vissuti positivamente* che i giovani intervistati apprezzano e valorizzano sono, in ultima analisi, i pilastri fondamentali della vita consacrata:

– la vita di relazione con Dio, che li porta a vivere spazi di preghiera e a cercare di vivere secondo lo stile del Vangelo;

– la vita di una comunità, radunata da Gesù Cristo, che fa fare esperienza di fraternità;

– la povertà religiosa, che induce a mettere a disposizione degli altri i beni e i mezzi dei quali si può disporre.

I giovani, però, trovano difficoltà a capire altre dimensioni della vita religiosa, come ad esempio, l'obbedienza e il celibato. È significativa, tuttavia, la gerarchia che i giovani delineano, riguardo alle *aree apostoliche* che i religiosi dovrebbero potenziare:

– presenza e azione nelle missioni;

– formazione cristiana finalizzata a far conoscere il vangelo;

– azione apostolica nelle parrocchie;

– servizio ai più poveri e agli emarginati;

– presenza nei luoghi di frontiera, dove è compresente sia la fede sia lo scetticismo religioso;

– azione apostolica mediante l'educazione;

– servizio sanitario in grado di prendersi cura degli infermi sia fisici che mentali;

– apostolato mediante l'utilizzo dei mezzi di comunicazione.

I giovani che si orientano verso una scelta di consacrazione sottolineano invece la difficoltà di accettare alcuni aspetti come:

– la vita religiosa come scelta permanente di vita;

– il valore della sessualità, in quanto ritengono che sia possibile seguire Gesù anche scegliendo la vita di coppia;

– la libertà e l'autonomia personale;

– la fede debole del vissuto quotidiano e la fede robusta richiesta per scegliere la vita consacrata;

– la concezione della vita in chiave edonistica;

– la secolarizzazione evidenziata nello stile di vita dei consacrati.

Il quadro della situazione presentato sinora può servire a far prendere coscienza della percezione che i giovani europei hanno circa la vita consacrata.

Ne derivano alcune considerazioni sul modo di presentare la proposta vocazionale, ma anche alcune *attenzioni educative* perché quest'ultima risponda alle profonde aspirazioni dei giovani, alla sensibilità cul-

turale contemporanea e soprattutto consentano di facilitare l'incontro con il disegno di Dio e l'accoglienza della sua chiamata.

2. Educare all'ascolto della chiamata nella propria cultura

L'attuale e nuova situazione socioculturale, a causa del suo continuo modificarsi, per noi adulti non è facile da definire, contrariamente a quanto sperimentano i giovani, dai quali il processo di evoluzione viene assimilato più facilmente.

La cultura odierna sta subendo cambiamenti rapidissimi tali da produrre il cosiddetto '*shock del futuro'*, anche perché tali cambiamenti sovente sono di carattere strutturale, oltre che ambientale.

La nostra è la cultura della postmodernità, della globalizzazione, della *new age*, del neoliberalismo; è una cultura ormai universale la cui pluralità di nomi che le si possono attribuire si traduce in una nuova modalità di essere, con diverse abitudini, differenti modi di vivere, di credere e di pregare.

Il Santo Padre, nella Enciclica *Fides et Ratio*, così ha scritto: «Non c'è dubbio che le correnti di pensiero relazionate con la postmodernità meritano un'attenzione adeguata. Quest'epoca crea una società che è caratterizzata dall'essere per il "momento", con "scelte" superficiali che cambiano velocemente».[2]

Il giovane o la giovane ai quali desideriamo far scoprire il progetto che Dio ha sulla loro vita, sono 'padroni' del proprio tempo e non possono rinunciare a questa opportunità vitale. La comunicazione sociale facilita una visione mondiale dalla quale scaturisce una mentalità universale dalle conoscenze non ben delineate. L'informazione non manca poiché si può navigare con facilità in Internet, e questa è forse la motivazione per cui non ci si impegna con radicalità. Circa il lavoro, la cultura odierna non lo presenta come valore, ma incentiva a condurre uno stile di vita priva di conquista e di fatica, tendente più a godere e a 'vivere bene'.

Molti giovani, già in età precoce, sperimentano disillusioni nella vita (familiare ed educativa; nell'amicizia e nell'ambiente ecclesiale) e cercano di godere di tutto ciò che si presenta loro, passando dal desiderio di possesso alla capacità di impegnarsi gratuitamente in servizi umani-

[2] GIOVANNI PAOLO II, *Lettera Enciclica "Fides et Ratio"*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana 1998, 91.

tari nei quali dimostrano di saper comunicare felicità alle persone che vivono nel bisogno e soffrono per vari tipi di povertà o di malattia.

L'impegno sociale è attivo tra i giovani, ma questi non sembrano capaci di operare cambiamenti significativi. Preferiscono il dialogo, la negoziazione: sono figli e figlie di una cultura *light*, incapaci di affrontare seriamente la realtà, rimanendo ad un livello alquanto superficiale, infatti valorizzano più *l'apparire* che *l'essere*.

È in atto però una nuova sensibilità che contempla una serie di valori nuovi e maggiormente apprezzati dall'uomo e dalla donna d'oggi: il rispetto della libertà; la dignità personale; la fedeltà e l'amicizia; la testimonianza e l'esperienza vissuta di fronte a qualsiasi teorizzazione, la solidarietà nelle sue molteplici manifestazioni; il dialogo e la difesa delle minoranze, i movimenti sia di emancipazione sia ecologici; la vita semplice, la creatività nel quotidiano.

Gli orientamenti valoriali sopra presentati sono frutto di un pluralismo culturale che però non ha raggiunto ancora il livello di un dialogo interculturale. Si pensi, ad esempio, al problema dell'immigrazione: tale fenomeno non sempre è visto come un'occasione di arricchimento offerta ai cosiddetti "paesi del benessere". Gli immigrati, non sentendosi accolti né integrati, si trincerano in quartieri dove vivono insieme (una sorta di "ghetto") che difficilmente permetterà loro una completa integrazione.

Accogliere la pluralità della cultura in cui vive il giovane significa aprire una porta alla speranza in ambito educativo, come diceva J. Delors nel suo intervento sull'educazione per il XXI secolo, presentato all'UNESCO: «Di fronte alle innumerevoli sfide dell'avvenire, l'educazione costituisce uno strumento indispensabile perché l'umanità possa progredire verso gli ideali di pace, libertà e giustizia sociale».[3] Possiamo parlare allora con cognizione di causa della chiusura di sistemi educativi tradizionali e l'apertura di altri strettamente collegati ai cambi tecnologici e culturali odierni.

3. Educarci a saper comunicare la Buona Novella

La necessità che abbiamo di educarci a 'saper comunicare' la Buona Novella è sottolineato con chiarezza nel nostro Progetto Formativo: «La missione educativa caratterizza la nostra vita e le imprime un orien-

[3] DELORS Jacques, *La educación encierra un tesoro*, Madrid, Santillana Unesco 1996, 13.

tamento che è tensione e convergenza di tutte le risorse verso uno scopo: risvegliare nel cuore dei giovani la sete di Dio e camminare con loro sulle vie che conducono a Lui» (*PF* 82).

Anche il Papa nella *Novo Millennio Ineunte* sostiene che «gli uomini del nostro tempo, magari non sempre consapevolmente, chiedono ai credenti di oggi, non solo di parlare di Cristo, ma in un certo senso, di farlo loro "vedere". E non è forse compito della Chiesa riflettere la luce di Cristo in ogni epoca della storia, farne risplendere il volto anche davanti alle generazioni del nuovo millennio?» (*NMI* 20).

Conoscendo l'attuale fisionomia dei giovani integrati nella loro cultura, la comunicazione del messaggio non è facile; occorrono dei processi in campo catechistico e pedagogico, che non sempre abbiamo preso in considerazione anche se fanno parte della metodologia del Sistema preventivo. Si tratta, cioè, di *comunicare* e comunicare è innanzitutto "*essere*", è "*esprimere*", "*diffondere*" e, di conseguenza, è "*amare*".[4]

Nella prima proposta metodologica, la Buona Novella di Gesù viene comunicata nella forma migliore attraverso la propria vita, facendosi segno e comunicazione di amore e di libertà. La prima comunicazione – quella che procede dall'*essere* – nasce dalla fonte della vita, dall'energia, dal dinamismo intimo insito nella persona. Tale comunicazione tende a scoprire e valorizzare la bellezza della vita più profonda, la vita interiore, attraverso la contemplazione. La relazione personale riguarda l'educazione spirituale del giovane e cresce nella misura in cui l'educatore/educatrice sa farsi sempre più vicino e cordiale nei riguardi del destinatario.

Nella seconda proposta, l'efficacia e l'autenticità della trasmissione del messaggio dipende dalla vicinanza (*accompagnamento personale*), dalla testimonianza diretta (un ambiente nel quale si vive e si esprime con chiarezza l'identità cristiana e la motivazione evangelizzatrice dei suoi membri). La comunicazione diretta è quella specifica del Vangelo: "I ciechi vedono, gli zoppi camminano e i poveri sono evangelizzati". Gesù che comunica fa sì che i discepoli, con la loro vita e la loro testimonianza, esprimano quanto è stato loro comunicato. In questo caso comunicare è "*esprimere*".

Nella terza entrano in gioco le leggi proprie del giornalismo e delle nuove tecnologie comunicative; a ciò si riferiva Gesù quando manifestò

[4] Cf LAMET Pedro Miguel, *Perdidos en la aldea global*, in *Todos uno* 146 (2001) 5-21.

la necessità di predicare la Buona Novella "dai tetti" e di "non nascondere la luce sotto il moggio". Egli stesso salì sulla montagna, non per allontanarsi dalla moltitudine della folla ma per arrivare a tutti; utilizzò persino una barca per poter essere ascoltato da più persone.

Di fronte alle frustrazioni che irritano il destinatario la selezione del contenuto e la metodologia della diffusione è indispensabile. Si tratta di promuovere *itinerari differenziati* di educazione alla fede che rispettino i diversi livelli di maturazione dei giovani; programmare, accompagnare e verificare continuamente questi processi entro un progetto organico e condiviso da tutti i membri della comunità educativa; privilegiare le proposte che promuovano la pastorale vocazionale, specifica mediante incontri sistematici dosati nel contenuto e proporzionati all'età; garantire l'uso delle nuove tecnologie dell'informazione che ci sta aprendo a un nuovo "spazio antropologico" per educare alla fede attraverso l'educazione alla bellezza, alla verità e al bene. È urgente, pertanto, aver chiaro che comunicare è anche "*diffondere*".

La quarta proposta metodologica presuppone le precedenti, poiché la comunicazione sincera e onesta è un atto d'amore. Quando Gesù si congedò dai discepoli e si pose ai loro piedi, sapeva che la sua fine era vicina: "Dopo aver amato i suoi che erano nel mondo, li amò sino alla fine" (*Gv* 13,1). Educhiamo alla fede non solo perché si cerchi Dio ma perché, incontrandolo, si realizzi l'impegno di comunicare senso e speranza, di donare consolazione e affetto, di aprire alla grazia divina.[5]

4. Per concludere

Il Progetto Formativo presenta delle tappe specifiche da vivere lungo il processo di maturazione nella fede e nell'orientamento vocazionale della propria vita; mette in risalto, nell'insieme del contesto, il profondo rapporto che esiste tra spiritualità ed educazione.

Se vogliamo educare allo sviluppo autentico della dimensione religiosa, in una società cosmopolita, è necessario favorire alcune esperienze radicali che si contrappongano alla superficialità, al materialismo, al consumismo, all'immediatezza… È urgente, pertanto, «che i percorsi educativi, anche scolastici, siano luogo e tempo di esperienze etiche, estetiche e veritiere autentiche**,** di esperienze esistenziali che sollecitino

[5] Cf CORTINA A., *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*, Madrid, Alianza 1999, 258.

un risveglio dell'interiorità, di accompagnamento lungo le vie del viaggio, dell'avventura spirituale verso il senso ultimo della vita, verso le finalità fondamentali dell'esistenza, verso l'incontro personale e profondo con l'Assoluto».[6]

[6] PELLEREY Michele, *Spiritualità ed educazione*, Colloquio Internazionale di Cracovia, 2001 (conferenza inedita).

PROCESSI DI FORMAZIONE E DI RIAPPROPRIAZIONE DELL'IDENTITÀ
L'esperienza delle Juniores

I dinamismi e i processi presentati nella terza parte trovano ora la possibilità di un confronto con l'esperienza vissuta da parte di giovani suore di voti temporanei che si trovano ad un punto cruciale e significativo del cammino nella costruzione di una chiara identità vocazionale e carismatica. È stato chiesto loro di ripensare alla propria esperienza di crescita e di formazione dell'identità ripercorrendo le diverse tappe a partire dalla percezione della chiamata.

La scelta di persone provenienti da diverse nazioni dell'Europa sta ad indicare come la dimensione della cultura sia un fattore imprescindibile nella costruzione di una identità personale e che dà un colore particolare anche al modo di interpretare e di vivere la stessa identità vocazionale e carismatica.

Michaela PITTEROVÀ (Repubblica Ceca)

Per poter parlare della mia esperienza circa la riappropriazione dell'identità personale e carismatica credo sia utile spiegare qualcosa del *contesto* nel quale si è attuata la mia formazione.

Provengo da una realtà d'Istituto molto giovane. Infatti, la vera vita comunitaria nel mio paese è cominciata nell'anno '90. Tutte, suore, novizie, postulanti e aspiranti, abbiamo imparato insieme a vivere la vita comunitaria e a cercare insieme il campo e le modalità del nostro apostolato. In questa realtà ho vissuto il periodo dell'Aspirantato e Postulato. In seguito sono venuta a Roma per inserirmi nel Noviziato internazionale, e infine, dopo questi anni di formazione iniziale, sono tornata nella mia Visitatoria.

Cercherò di presentarvi la mia esperienza seguendo la linea dell'*identità personale*. L'Aspirantato mi ha posto il problema della mia identità: chi sono io? cosa vuole Dio da me? Penso di essere andata avanti, soprattutto, per intuizione anche perché il contatto con la formatrice non era, in quel periodo, molto significativo.

Riguardo all'accompagnamento formativo devo dire che è stato molto positivo quello vissuto nel Noviziato nel quale credo di aver acquisito una conoscenza di me stessa tale da poterla approfondire, in seguito, anche da sola. La figura della maestra è stata fondamentale.

Uno dei problemi più forti evidenziato in Noviziato è stato quello inerente alla mia *identità culturale*. Prima di inserirmi in un ambiente internazionale non mi ero mai posta il problema, anzi la questione mi sembrava irrilevante. Però, il confronto della mia cultura di provenienza con le altre culture ha suscitato in me forti interrogativi. Non li ho risolti in quei due anni, ma solo più tardi. Quando mi sono reinserita nel mio contesto culturale sono riuscita a leggerlo in un'ottica diversa e, quindi, ad identificarmi con essa.

Il periodo dello Juniorato è stato forse il più impegnativo dal punto di vista della conoscenza e dell'accettazione della mia identità personale. Non mi trovavo più nell'ambiente protettivo del Noviziato, dovevo confrontarmi con ambienti e compiti nuovi, spesso molto impegnativi che richiedevano grande responsabilità e tutto questo, spessissimo, senza un accompagnamento da parte delle Superiore di quel momento. Per questo motivo il punto di riferimento è rimasto sempre la Maestra.

In sintesi: La formazione mi ha posto grandi sfide riguardanti la mia identità personale. Per conoscerla ed accettarla è stato importante il periodo di Noviziato. Le difficoltà più grandi per orientarmi e riuscire a capire certi aspetti di me stessa le ho trovate nel confronto con situazioni sconosciute durante lo Juniorato, perché mi mancavano persone affidabili con cui confrontarmi. La persona più significativa in questo cammino è stata sempre la Maestra, che è rimasta, in qualche modo, il punto di riferimento anche dopo il Noviziato.

• *Identità carismatica*

Come ho accennato all'inizio, non sono entrata in una Visitatoria ben strutturata, con opere già avviate, con una pastorale organizzata bene**.** Tutte eravamo all'inizio e cercavamo insieme modalità e strategie di apostolato e questa difficoltà si è verificata non soltanto nel periodo del mio Aspirantato ma anche dopo il mio ritorno in patria, come neoprofessa. Non c'erano tra noi esperte di vita salesiana apostolica. Questo,

da una parte, mi ha indotta ad approfondire personalmente il carisma, poiché lo percepivo non come qualcosa che veniva dato dall'esterno, ma come un dono da cercare insieme e assumere con convinzione. Inoltre mi mancavano modelli concreti nei quali identificarmi.

Anche se in Noviziato ho avuto la possibilità di accostare il carisma, che veniva trasmesso da persone ricche di esperienza di vita salesiana, rimaneva la perplessità di come inculturarlo nella mia realtà concreta: "Come identificarmi con il carisma sapendo distinguere la sua vera natura da quello che è tipico della cultura italiana?" Tale perplessità mi è rimasta anche dopo il ritorno in patria per i motivi sopra esposti.

In sintesi: la mia identificazione carismatica è stata caratterizzata da una forte ricerca effettuata insieme con altre sorelle e non priva di perplessità. In tale percorso il Noviziato è stato un periodo che offriva orientamenti validi e sicuri però suscitava anche molti interrogativi. In questo cammino di riappropriazione dei valori carismatici mi sono mancati modelli da osservare, consultare, seguire.

Pia CRONIN (Gran Bretagna)

Il mio cammino inizia il 30 Gennaio 1973. Provengo da una famiglia non praticante: mia mamma è metodista e mio padre è cattolico, ma dal tempo del suo servizio militare in Africa non praticava più. A sei anni mio fratello ed io siamo stati battezzati, sollecitati dalla nostra bisnonna, la quale voleva avviarci alla Scuola Cattolica. Infatti, abbiamo frequentato la scuola 'Sacra Famiglia'. Non andavamo in Chiesa, ma ho fatto la prima comunione ad otto anni e la cresima a diciannove. Io e papà ci ponevamo spesso le tipiche domande esistenziali: "Chi siamo? Da dove veniamo? Cosa succede dopo la morte? Dio, c'è?".

A diciotto anni trascorsi un anno in Australia con mia zia. Durante quel tempo ritornavano le domande sulle quali io e papà avevamo spesso discusso insieme, soprattutto mi chiedevo: Da dove viene la vita? Non potevo accettare che il mio cuore battesse a causa di fattori puramente scientifici. "No, c'è un Dio!" e, come dice Charles de Foucauld, "Appena ho capito che c'era un Dio, ho dovuto dare tutto a Lui". Ho chiesto luce al Signore ed Egli mi ha risposto: "Vieni, lascia tutto e seguimi".

Ho visitato molte città per conoscere le diverse Chiese in esse presenti e poter scegliere più coscientemente la Chiesa alla quale appartenere. Sono tornata alla Chiesa Cattolica, nella parrocchia dell'Imma-

colata Concezione; tuttavia mi piacevano anche le modalità di preghiera delle altre Chiese: cantavano, ballavano con una gioia che mi attirava, e sono certa che i fedeli che appartenevano a quelle diverse comunità ecclesiali hanno trovato il Signore e vivono in Lui. Ma mi mancava l'Eucaristia; anche se del mio cammino di fede di quel periodo non posso dire che l'Eucaristia mi attirasse fortemente, adesso credo che sia stato il motivo che mi abbia fatto decidere.

Qualche anno dopo cominciai a pensare di più alla possibilità di donare tutto al Signore. Tramite i programmi televisivi notavo suore che sembravano felici, ma non potevo capire perché e mi chiedevo come si potesse vivere così, in una situazione apparentemente "poco normale". Avevo la mia indipendenza, lavoravo, possedevo la macchina, avevo già viaggiato per il mondo; si potrebbe dare tutto al Signore anche senza una scelta così radicale, ma il 'radicale' mi attirava! Parlai con il mio parroco che mi prese sul serio, e mi aiutò! Cercai, poi, di parlare con suore di vari Istituti. Quando incontrai le FMA, trovai una gioia, una semplicità, un'autenticità e uno spirito di famiglia che mi fecero sentire proprio a casa. Così il 6 giungo 1994 è cominciato il mio cammino nella Famiglia Salesiana.

La prima tappa è stata quella dell'*accompagnamento*. Per me questo periodo è stato un dono grande; fino a quel punto mi ero sentita sola nel mio cammino, avevo cercato nel buio la luce della volontà di Dio. Ogni mese facevo un viaggio a Londra dove mi incontravo con la suora che mi avrebbe accompagnata nei successivi due anni, ella camminava con me, rispettando i miei ritmi, scoprendo gradualmente la persona che sono e la persona che il Signore voleva che io diventassi. Non mi ritenevo in grado di essere suora, vedevo che le suore erano donne intraprendenti, vivaci ed impegnate. Io, invece, ero un po' timida, provavo a dare la parte migliore di me stessa, ma non attiravo i giovani come loro. Pian piano, facendomi aiutare dalla suora sopra nominata, ho cominciato a capire che la suora salesiana, più che essere intraprendente, vivace ed impegnata, deve avere il desiderio di amare molto il Signore.

Dopo questo periodo feci per un anno un'esperienza di vita comunitaria. Lavoravo nella farmacia dell'Ospedale (è sempre stato il mio lavoro) e studiavo; durante questo periodo ho continuato l'accompagnamento sempre con la stessa suora. Rispetto a prima, però, vivevo in comunità. Partecipavo alle gioie e ai dolori della vita comunitaria. Non è facile passare dallo stile di vita delle famiglie di oggi, dove la comunicazione è minima e il rispetto si sente poco, alla vita comunitaria dove una giovane avverte che deve stare attenta a quello che dice e a quel-

lo che fa, per farsi accettare dalle suore.

Nell'ottobre dell'anno seguente cominciai il postulato; poiché ero da sola, in questo periodo ho sentito la mancanza delle compagne, di qualcuna con cui potermi confrontare e condividere le esperienze. Credo che in una situazione simile sia utile aprirsi alle relazioni con le sorelle della comunità, comprese le anziane. Poco tempo fa con tutte le juniores del CIED ci siamo riunite a Czestochova, in Polonia. Un suora mi ha chiesto: "Sei l'unica juniores della tua Ispettoria, non ti senti sola?". Ho risposto: "No, ho settantadue sorelle nella mia comunità, come posso sentirmi sola?".

Durante il postulato è stato difficile ricevere una formazione ben strutturata; impartire lezioni di vita ad una persona non è facile, sia per la suora sia per chi deve essere formato, ma non c'erano mezzi per frequentare corsi o partecipare alle lezioni.

Un fatto interessante: in Gran Bretagna, fra tutte le congregazioni, ci sono solo trenta juniores. Tutte quelle che hanno fatto professione nel mio stesso anno sono uscite dall'Istituto.

Il 6 agosto del 1997 sono arrivata al Noviziato di Castelgandolfo. Non capivo e non parlavo l'italiano, ma con il linguaggio del cuore e dei gesti ho potuto comunicare con la mia nuova comunità, in semplicità. È stato il primo cambiamento e, a quel tempo l'ho ritenuto il più difficile! Con il cambio di cultura, di mentalità e di stile di vita comunitaria, mi sembrava di essere in un altro mondo. È stato difficile, ma non ero sola in queste difficoltà e riuscivo (qualche volta) a saper ridere delle piccole cose!

Durante il Noviziato, vicino a Roma, ho potuto godere di una ricchezza che non si può misurare; essendo al centro della Chiesa e dell'Istituto, ho costatato in prima persona "universalità e diversità" e ho potuto rafforzare il mio senso di appartenenza.

Ho avuto anche la possibilità di imparare la lingua dei Fondatori, senza la quale sarei rimasta isolata e non avrei potuto vivere le varie esperienze di Chiesa e di Istituto che ho fatto.

Ho precedentemente affermato che mi ero sentita sola nella formazione, ma durante il Noviziato ho capito che c'è qualcosa di più grande della mia realtà, che il mio modo di fare non è l'unico e che ci sono sorelle e fratelli nel mondo intero che ogni giorno cercano di vivere secondo lo spirito di madre Mazzarello e di don Bosco, all'interno delle loro culture.

Vivere con altre compagne, durante il Noviziato, è stato un dono grande. Credo fermamente che la comunità sia il luogo della formazio-

ne, e sono persuasa che oltre la Maestra e le suore professe del Noviziato, anche le compagne di formazione hanno un ruolo particolare in tale periodo formativo. Inoltre, portare avanti le amicizie che si sono instaurate in Noviziato, anche dopo la professione, lo ritengo importante per la formazione permanente.

Le occasioni per incontrarsi con chi si è condiviso un tratto del cammino formativo ci sono; l'anno scorso sono stata invitata a partecipare ad un incontro di juniores in Francia; quest'anno ho potuto partecipare all'incontro in Polonia; inoltre ci sono iniziative molto belle, quali la Giornata Mondiale della Gioventù e altri momenti in cui mi ritrovo con amici e sorelle che camminano con me ogni giorno, attraverso l'e-mail, la posta e, soprattutto, la preghiera e l'Eucaristia.

Il 5 Agosto 1999 ho fatto la professione religiosa nella mia nuova comunità, a Kendal, Gran Bretagna. Tale avvenimento ha costituito per me il cambiamento più difficile. In Noviziato ho potuto sperimentare tante modalità di vivere la vita consacrata ma queste non sempre corrispondevano alla mia realtà culturale. Durante il primo anno di professione ho dovuto riscoprire l'essenziale del nostro carisma e cogliere il bene da tutto ciò che avevo imparato precedentemente e viverlo in pienezza, nella mia specifica cultura.

Dal momento in cui ho cominciato a camminare con questa consapevolezza, la mia identità di donna consacrata, e innamorata di Dio, come FMA, si è sempre più rinforzata. E con l'aiuto del Signore e delle mie sorelle aspetto il giorno in cui potrò donarmi a Lui per sempre.

Il giorno della professione religiosa il mio papà mi ha regalato una cartolina sulla quale c'era scritto: 'Uno che cerca la verità trova la felicità'. Credo che il mio cammino vocazionale sia stato una ricerca della verità perché davvero ho trovato la felicità!

Giuliana LUONGO (Italia)

Sono contenta di poter condividere la semplice testimonianza del mio cammino di crescita , consapevole del mio essere consacrata, salesiana, Figlia di Maria Ausiliatrice.

Da due anni e qualche mese sono FMA. Un pezzo di strada è stato fatto e ha visto momenti di fatica, di entusiasmo, di dubbi, di incoscienza, di confronto, di affidamento, di nostalgia, di solitudine, di smarrimento, di gioia…Tutto meravigliosamente tenuto insieme dal filo robusto e trasparente della fedeltà di Dio.

Sì, questo l'ho proprio sperimentato!

Dire, e prima ancora dirmi, che sono FMA, non è così scontato – o almeno non lo è stato subito – È ancora un processo graduale, più o meno lento, che ho la grazia di poter compiere e del quale mi piace cogliere gli sviluppi.

Appena arrivata in comunità, al primo anno di professione, dire che ero disorientata è dire poco. Immersa in una realtà molto varia, a volte dispersiva e comunque grande, mi sono ritrovata con un forte senso di smarrimento e di frammentazione che hanno messo quasi subito a dura prova la serenità del cammino di discernimento che mi aveva portato alla consacrazione salesiana.

In questa situazione, due sono state fondamentalmente le esperienze che mi hanno orientata e sostenuta: la preghiera nella solitudine e l'incontro quotidiano con i giovani.

Quante volte mi sono ritrovata a ripetermi, sperimentandone poi la verità, l'espressione di madre Mazzarello: "Gesù deve essere tutta la mia forza!"

Grande è stata, soprattutto all'inizio, l'esperienza della solitudine, amplificata da un impatto troppo brusco con una vita comunitaria così diversa da quella che fino allora avevo sperimentato in Noviziato… Quanta sete di avere al fianco una guida, di potere stabilire rapporti di fiducia, in un confronto aperto, un dialogo libero che aiuti a crescere, di "contemplazione". Il mio "polmone", allora, la mia riserva di ossigeno puro è stato il Tabernacolo! E così, soprattutto la sera, sola davanti a Gesù, ho trovato l'aiuto più grande: stare in silenzio con Lui mi ha saziata misteriosamente dell'essenziale. L'unico ascolto vero, gli unici occhi che hanno visto e pianto con i miei, li ho trovati nel Signore, contemplato nella preghiera silenziosa.

Poi, pian piano, mi sono ambientata, ho "ridimensionato" alquanto le mie aspettative e ho cominciato a condividere anche con le "creature", ma se dovessi dire qualcosa ora, parlerei con toni caldi alle responsabili della formazione: non lasciateci sole, specialmente all'inizio, e aiutateci a colmare quell'abisso che c'è fra il Noviziato e la vita di comunità.

L'altro "pilastro" che mi ha aiutata in maniera decisamente significativa, nel cammino di acquisizione di questa "nuova" identità, è stato *l'essere "per i giovani, tra i giovani"*. Grazie a Dio ho potuto vivere quest'esperienza fin dal primo anno di professione, e così l'incontro con loro, a scuola come in oratorio, mi ha provocato, e non poche volte ha confermato, l'autenticità della mia vocazione salesiana, di cui ad un

certo punto sono stata tutt'altro che sicura.

Il sentirmi "dalla parte dei giovani", cioè molto vicina alle loro esperienze, al loro sentire, (come, ad esempio, trovarmi, all'inizio, decisamente a disagio dall'altra parte dei banchi di scuola) sono state esperienze che mi hanno interpellata sulla mia identità, su chi avevo accettato di voler essere e, più ancora, a Chi avevo deciso di appartenere. Se fino a poco tempo prima il mio essere per i giovani me lo ero "giocato" come animatrice in oratorio e poi come Cooperatrice salesiana, ora dovevo giocarmelo a partire dall'essere di Cristo, dall'essere "tutta" sua. I ragazzi hanno naturalmente visto in me, prima di me stessa, più che l'insegnante o l'animatrice, la Figlia di Maria Ausiliatrice. Quanto mi ha provocato trovarmi in mezzo ai giovani in "questi panni" – è il caso di dire – con al collo un crocifisso ben visibile, e sentirmi chiamare con un "suor" davanti al mio nome; sapere che i ragazzi, come pure i genitori, gli animatori e perfino le altre suore vedevano in me "la suora", ignari di quanto poco questa realtà fosse nota a me stessa.

Un'identità "chiara" o almeno evidente agli altri che mi vivono accanto, è stata e continua ad essere per me una forte sollecitazione a sentirla personalmente ed in modo unico, una spinta ad acquisire sempre maggior consapevolezza di chi sono chiamata ad essere. Penso che questo sia uno dei doni che l'ambiente in cui vivo mi sta regalando: quando le persone mi vedono e mi accolgono come educatrice salesiana consacrata, mi aiutano ad essere tale e a diventarlo sempre più.

Un valido aiuto che ho ricevuto, a proposito di crescita nell'identità e nel senso d'appartenenza all'Istituto, è stato l'incontro di Mornese, lo scorso agosto, con altre quarantacinque juniores d'Italia. Quanto ne avevo bisogno! È stata un'esperienza significativa quanto più la si colloca nel nostro contesto, poiché ci ritroviamo nelle comunità, come juniores, generalmente in numero abbastanza "ridimensionato", e di conseguenza con possibilità ridotte di confronto, di condivisione e, perché no?, di incoraggiamento.

Quando sento dire dalle suore più avanti negli anni che loro, dopo la professione, si ritrovavano in cinque, dieci, o persino quindici juniores nella stessa casa, penso che possano comprendere bene la grazia che noi, per qualche giorno, abbiamo avuto la gioia di gustare, e per di più a Mornese! In quei giorni non smettevo di stupirmi e di ringraziare, non solo perché condividevo un'esperienza formativa tanto significativa, ma per la gioia di essere stata chiamata a essere FMA!

Certo, sappiamo bene che è il quotidiano a dover nutrire la gioia di essere salesiane consacrate, ma è pur vero che certe occasioni, in cui la

fraternità si fonde con il fascino di una giovinezza consacrata al Signore, sono una benedizione preziosissima!

Nella vita di tutti i giorni l'esigenza che ho avvertito e avverto come prioritaria è quella dell'*accompagnamento*. Non è certo il momento della professione che ci "fa" suore e ho potuto sperimentare che mentre è curata la preparazione alla prima professione, è trascurato l'accompagnamento per imparare a vivere da professe. L'incontro periodico per le juniores non può bastare, e a me non è bastato (anche perché non sempre c'è stato), ma l'esigenza di "tenere in mano il filo" della mia vita, spirituale e non solo, è stata ed è molto forte. In questi due anni l'aiuto più significativo l'ho trovato nelle persone che mi hanno seguita in passato, ed ora l'accompagnamento, con tutte le difficoltà che si possono immaginare, continua a distanza: un salesiano che mi ha accompagnata nel discernimento iniziale e seguita, per quanto è stato possibile, durante la formazione fuori dall'Ispettoria; la maestra del Noviziato. Le cose sono andate fin troppo bene fino alla professione, ma da allora in poi, l'accompagnamento "ordinario" è stato un concetto bello ma non sempre realizzato in maniera adeguata.

Sicuramente mi sono ritrovata in un'Ispettoria che non conoscevo, in una comunità grande, con circa sessanta suore, molte attività in casa, l'inserimento in oratorio e nella scuola media e superiore (ambito per me assolutamente sconosciuto) e, infine, una scarsissima conoscenza, da parte mia, delle risorse della Chiesa locale. Soprattutto nei primi tempi dopo la professione, ho avuto la sensazione netta di trovarmi in acqua senza saper nuotare e con un istruttore… abbastanza lontano, tanto da incontrarlo solo ogni tanto.

Riconosco che questo ha qualcosa di tipicamente salesiano e, tutto sommato, si è spesso rivelato un trampolino di lancio che mi ha permesso di inserirmi, di acquistare man mano sicurezza, di provare, di sbagliare e comunque di fare esperienza. Inoltre, è anche vero che trovarmi talvolta da sola a gestire delle situazioni è stato un chiaro segno della fiducia che mi è stata data ed ho apprezzato questo "trattarsi da adulti", pur con i necessari cammini compiuti e da compiere ancora.

In sostanza, non posso dire certamente di essere stata lasciata a me stessa, ma neppure che ci sia stato un accompagnamento vero e proprio, ancor meno a livello ispettoriale.

Devo anche dire, a onor del vero, che confrontandomi con altre juniores, che hanno vissuto e vivono situazioni ben più difficili, sono sollecitata a mantenere viva la sensibilità espressa e a promuoverla, quando è possibile.

Ho sperimentato il rischio di gestire situazioni personali, a livello spirituale, affettivo e comunitario, secondo il criterio del "fai da te" e mi pare di poter dire che ciò non è del tutto e sempre consigliabile. Posso testimoniare, tuttavia, che il Signore sa aprire strade impensate, che mi ha fatto incontrare, anche occasionalmente, persone di Dio che mi hanno aiutata ed orientata. Penso, tuttavia, che una mano al Signore dobbiamo pur dargliela…

Monika SKALOVÀ (Slovacchia)

Mi chiamo Sr. Monika, vengo dalla Slovacchia. Attualmente ho cinque anni di professione. Sono nata nel 1974 in una famiglia semplice, operaia. Nei miei primi quindici anni di vita ho subìto fortemente l'educazione comunista nella scuola, ma non in famiglia. I miei genitori sono credenti e quindi era importante pregare, frequentare la Chiesa e mettere in pratica quanto richiedeva la scelta della vita cristiana.

Quando avevo quattordici anni, ho dovuto obbligatoriamente decidermi per una scuola professionale. Avrei desiderato studiare per diventare maestra di scuola materna ma, a causa della situazione politica, raggiunto tale titolo di studio non avrei potuto frequentare liberamente la chiesa; per questo motivo ho scelto la scuola infermieristica.

In quegli stessi anni ho cominciato a cercare qualcosa di diverso, di più interessante rispetto a quanto vivevo. Con una mia amica mi sono recata in un convento di suore, nella Repubblica Ceca, le uniche che hanno potuto portare l'abito religioso anche durante il regime comunista. Le suore si trovavano lontano dalla città, in un pensionato per anziani. Avevano invitato la mia amica a fermarsi con loro, conoscendola già. Ma io mi sono detta: "Tu no, pensaci bene. Non restare qui, non chiuderti; guarda come è bella la vita nel mondo, nel matrimonio… sposarsi, avere i bambini, una casa, formare una famiglia". Questo sognavo e desideravo per me.

Dopo qualche anno tutto è cambiato: la mia amica si è sposata e io sono diventata suora. Le strade di Dio sono veramente imperscrutabili, lo penso tante volte.

Un primo appello alla vita religiosa l'ho percepito nella relazione con mio fratello maggiore, attualmente sacerdote salesiano. Ma un grande esempio per la mia scelta vocazionale è stato mio nonno, del quale mi sono ricordata spesso durante gli anni di formazione. Egli, con la sua semplicità, la saggezza e l'esempio forte, mi ha insegnato cos'è

l'amore, l'umiltà, la preghiera, l'aiuto al prossimo. Mio nonno instaurava relazioni cordiali con qualsiasi persona; da lui ho imparato ad amare i piccoli e i poveri, a pregare con profondo raccoglimento. Mi colpiva la sua preghiera quotidiana: all'ora stabilita prendeva il suo libro di preghiere, si sedeva in un angolo della cucina e pregava. Mentre noi bambini, presenti nello stesso ambiente, gridavamo, giocavamo, mangiavamo. Tante volte lo guardavo, ma lui non si muoveva. Sembrava che non sentisse niente e, anche quando lo chiamavano, non rispondeva, se non dopo aver terminato la preghiera. Forse durante quest'esperienza della mia infanzia ho cominciato a capire e a valutare ciò che è importante per l'esistenza.

In questi anni di professione ho avuto la possibilità di valorizzare sempre più la vita e la vita consacrata alla quale Dio mi ha chiamata. Dopo il Noviziato, fino ad oggi, sono stata in tre comunità. Nella prima eravamo tre juniores, con la direttrice (attualmente missionaria in Ungheria) la quale mi ha dato tempo sufficiente per potermi inserire nella comunità. Ero una suora juniores appena agli inizi, con tanti sogni e desideri, con una grande voglia di crescere. Mi sentivo aiutata nell'assimilare tutto quello che avevo imparato in Noviziato. Avevo tempo sia per lo studio sia per la preghiera, ed ho fatto anche significative esperienze di apostolato. Dopo un anno ho dovuto cambiare casa. Ho accolto quest'obbedienza con sofferenza, e in quel momento ho capito cosa significhi obbedire, andare in un luogo senza conoscere le persone, senza sapere quanto si resterà… Ma questa difficoltà in seguito mi ha aiutata per accogliere i momenti meno facili.

Cambiando casa mi sono trovata in una comunità molto bella. Nel primo anno eravamo in dodici, cinque suore e sette aspiranti. Quest'esperienza di comunità formativa mi ha aiutata a comprendere meglio cosa significa essere donne consacrate, donne educatrici chiamate ad essere il segno di Dio nel mondo. Che cosa mi ha colpito di più della comunità? Vivere la vita nell'amore disinteressato e nella verità. Noi suore formavamo le giovani aspiranti e loro formavano noi, una formazione reciproca, nel dialogo.

Dopo questo splendido anno sono rimasta nella stessa comunità altri due anni. Ma gli impegni erano cambiati: siamo state inserite a pieno titolo nell'apostolato. La vita "di corsa" non era facile, c'era sempre da lottare. Quest'esperienza mi ha aiutato a capire che la vita non la si può costruire trovando sicurezza sulle persone ma solo in Dio! Ho imparato a non giudicare, nonostante vedessi tanti sbagli, anche da parte di coloro dai quali attendevo un esempio positivo, di amore… Mi sono inter-

rogata tanto sulle relazioni tra sorelle, sul mio ruolo in comunità e ho cercato di dare stabilità alla mia identità.

Infine sono stata chiamata a vivere in una comunità internazionale di Roma per approfondire la spiritualità del nostro Istituto. Non è stato facile abituarmi ad una comunità costituita da quarantanove suore e, soprattutto, come succede a tutti gli stranieri, capire ed imparare la lingua. Ma ora mi trovo molto bene e sono veramente riconoscente alla mia Ispettrice e all'Ispettoria che mi hanno offerto questo tempo prezioso per la preparazione ai voti perpetui.

Ciò che nel corso degli anni della mia formazione mi è stato di grande aiuto, anche se ogni tanto risultava un po' difficile, è stato l'accompagnamento vocazionale.

Ho scelto sempre la direttrice della comunità, ma ora sento il bisogno di una maggiore continuità con una persona che mi conosca a fondo e possa accompagnarmi a lungo per non dover cominciare sempre da capo. Penso di essere cresciuta e che sia stato positivo per la mia formazione il fatto di sentirmi ascoltata, di capire che c'era fiducia nei miei confronti e che cercavano di comprendere i miei sforzi in base agli anni e alle possibilità personali. Attualmente valorizzo il fatto di non aver ricevuto soluzioni immediate per i vari problemi, mi veniva invece offerto il tempo per l'approfondimento e la preghiera.

Infine, vorrei esplicitare ciò che ritengo più significativo nel processo della mia crescita vocazionale. Posso dire, e lo sento sempre di più, che per me un tempo prezioso è quello della preghiera personale. Nei primi anni, dopo la professione, non mi sembrava così importante. Ho capito ora che, se non entro in relazione profonda con Gesù, la mia affettività si orienta su qualcosa, ma non su qualcuno. Posso vedere una consorella che ha bisogno di aiuto, ma se non sono in rapporto con Cristo, mi costruisco molti alibi… Quando non entro in rapporto profondo con il Signore la meditazione quotidiana del Vangelo e l'approfondimento delle Costituzioni si riducono a pensieri vuoti. E similmente, se non mi ritrovo in Cristo Buon Pastore, non posso realizzare il carisma del nostro Istituto.

Desidero che la mia risposta nella vita quotidiana sia concreta: nella speranza, nella crescita interiore, personale e vocazionale.

Wieslawa KUBIACZYK (Polonia)

Riflettendo sulla mia chiamata, sui singoli passi del mio cammino

vocazionale, ho scoperto che il mio quotidiano andare verso Cristo si intreccia con storie di vita, con i piccoli e grandi avvenimenti della mia storia personale. Scoprire o costruire l'identità, cioè trovare il proprio volto, contemporaneamente è scoprire la propria vocazione, sentirsi chiamati e rispondere a questo invito in modo molto personale, sempre più libero, con maggior consapevolezza.

Sono cresciuta in una famiglia cristiana di fede semplice, ma robusta; una fede senza tante parole ma ricca di gesti quotidiani che rivelano l'autentica direzione della vita, il suo orientamento verso Dio: ho visto i miei genitori inginocchiarsi la sera per un appuntamento molto breve con Chi conosce ogni cosa e rende forti i passi dell'uomo; li ho visti nel quotidiano donarsi agli altri; nel lavoro compiuto con serenità, abbandonati fiduciosamente alla Provvidenza. Sapevano anche accettare i limiti dell'esistenza umana: lavorando nei campi hanno imparato a sottomettersi ai ritmi della vita, della natura, delle stagioni, del tempo... Inoltre, hanno dovuto imparare a rinunciare ai propri sogni, sia quelli infantili, bruciati dalla guerra, sia quelli giovanili, negati, proibiti dal regime comunista. Forse per questo il loro Dio era diventato Qualcuno con cui non si discute, a cui si dona tutto senza lamentarsi, senza porgere troppi 'perché'.

In questo clima si è sviluppato anche il mio modo di comprendere la vita e di costruire i progetti per il domani. Ho imparato ad accogliere il quotidiano, l'ordinario, come luogo dell'incontro con il Dio della mia storia. Ho imparato a parlare con Lui come si parla con una persona che ci cammina accanto, guarda ogni gesto, aspetta, ama, ma è anche molto esigente. Da piccola ho visto la gente semplice donare al Signore ciò che di più bello possedeva: anche il più povero sapeva dare a Dio le cose migliori, a Lui presente nella sua Chiesa, nel prossimo, nei malati… Se Egli "chiedeva" bisognava rinunciare anche ai sogni più grandi.

Così è avvenuto nella mia vita: ho sentito di essere chiamata nel momento in cui non me l'aspettavo, un momento molto doloroso per la mia famiglia, e ho percepito questa chiamata come una richiesta, un invito a donare qualcosa di speciale: ciò che di più grande possedevo era la mia vita con i suoi sogni, con i suoi progetti. Ho dato tutto a Lui, ma non capivo cosa dovevo fare del dono che avevo tra le mani, come gestire il segreto che portavo nel mio cuore, soprattutto non potevo condividerlo con nessuno in quanto non avevo una guida spirituale.

Iniziava per la mia esistenza una storia totalmente nuova. In seguito ho incontrato alcune persone che mi hanno aperto orizzonti molto ampi. Particolarmente significativa è stata per me, in quel delicato momento,

la figura del mio parroco. Con lui le ore di catechesi si trasformavano in un *riflettere* e *dialogare* su contenuti per me sconosciuti; le sue parole toccavano una dimensione di vita poco curata, che ancora non avevo assunto in prima persona.

Gradualmente sentivo che la mia fede cominciava a maturare, a diventare una realtà personale. Dio si faceva sempre più vicino, mi "plasmava". Sono entrata a far parte del movimento giovanile Swiatlo-Zycie ["Luce-Vita"] dove ho imparato a leggere e meditare la Parola, a pregare i salmi, ad essere felice davanti a Dio con la semplicità dei Suoi figli. Ho conosciuto la gioia di essere cristiana, la libertà di esprimere la mia fede, di parlare di Dio… Poiché la mia vita aveva un suo traguardo, tutto cominciava a parlare di Lui, mi illuminava e aveva un direzione chiara. Forse, a volte, "troppo" chiara, nel senso che la strada ben individuata cominciava a voler dire non solo *seguire* Cristo nella libertà, ma *obbedire* ai disegni di Qualcuno molto grande; *obbedire* ad un progetto ben definito.

Ricordo che nel periodo nel quale frequentavo il Movimento mi sentivo rapita, conquistata da Cristo e mi ponevo la domanda: "Ma cosa devo fare per Te? Cosa vuoi che io faccia?". Cercavo spazi da coltivare: cercavo i campi di Dio, la sua vigna nella quale lavorare. Aprivo la Bibbia per cercare la strada, per trovare il progetto da realizzare. Ed ho conosciuto le Figlie di Maria Ausiliatrice. Le ho conosciute "nel lavoro", in mezzo ai ragazzi. Mi dicevo: " Dovrò imparare tante cose, dovrò andare contro la mia natura, ma devo farcela per Lui".

Ho iniziato il percorso di formazione guidata dalla stessa domanda che mi ero posta in precedenza: "Cosa vuoi che io faccia per te?". Questo interrogativo era quasi un tormento, mi sentivo sempre più incapace di vivere come Gesù.

La ricerca della volontà di Dio per me, ritornello del mio andare, racchiude uno dei due elementi più importanti e più difficili che avrei dovuto affrontare nel cammino della mia formazione. Prima di tutto credevo di essere io a donarmi e mi sentivo obbligata ad essere un dono "a misura" di Chi doveva riceverlo: ci volle un cammino lungo, e anche doloroso, un cammino fatto di piccoli passi perché io capissi, con l'aiuto delle mie formatrici e delle sorelle che mi stavano vicine nei momenti più difficili, che nell'avventura di una chiamata è sempre Dio a fare il primo passo, è Lui che chiama, che rivolge la Parola. Il desiderio di donarmi, per quanto potesse essere un valore, rimaneva sempre una risposta all'iniziativa di un Dio che mi amava da sempre. Contemporaneamente scompariva l'altro elemento: il mio ansioso "Cosa devo

fare?", e andava trasformandosi in un umile e gioioso: "Chi sei, Signore?".

Solo adesso comprendo che Dio non era ancora il centro e il punto d'arrivo della mia vita affidata totalmente a Lui; solo ora la mia vita è in grado di camminare verso una direzione giusta.

Questo cammino sicuramente non è ancora compiuto, ma credo che sia proprio la ricerca continua che fa camminare e dà slancio ad ogni nuovo passo.

Anabella TAVARES (Portogallo)

Mi piace iniziare la comunicazione della mia esperienza con una piccola storia:

"Alcune farfalle volteggiavano intorno ad un falò acceso nella notte. Avevano inclinazioni scientifiche e filosofiche e, volando intorno alle fiamme che riscaldavano e illuminavano, si chiedevano:

– "Che cosa sarà mai il fuoco?"

– "È una cosa che riscalda", diceva una.

– "È una cosa che rischiara", ribatteva un'altra.

Ma erano risposte insoddisfacenti, inadeguate. Alla fine una delle farfalle si buttò in mezzo alle fiamme. Per un instante divenne essa stessa una fiamma.

– "Ora lei sa che cos'è il fuoco", dissero le altre.

Adesso la farfalla sa che cos'è il fuoco! È una piccola storia che può dire tutto e non dir niente. Leggendola ho pensato: "perché lei ha deciso di buttarsi nel fuoco? Forse perché per quella farfalla un'esperienza superficiale del fuoco non sarebbe stata sufficiente, voleva comprendere fino in fondo. E per capire l'unico modo era diventare lei stessa fuoco. Una decisione coraggiosa e, penso, non facile.

Continuo a riflettere: "Cos'è il fuoco per me? Cos'è il fuoco nella mia vita?" Anch'io, come le farfalle, ho volato intorno al fuoco e alla luce che riscalda e illumina, e oggi posso affermare che, fuori metafora, il fuoco e la luce "sono Dio". Sappiamo che nella storia il fuoco c'è. Anche nella vita il Signore c'è. Ma per conoscerLo fino in fondo bisogna "buttarsi" in Lui, abbandonarsi a Lui.

Il desiderio di conoscere Dio, di amarLo, di donarmi a Lui nei giovani, non è nato per incanto. "Chi è Dio nella mia vita?," non è stata una domanda avvertita sui banchi di scuola o in parrocchia: questo interrogativo è scaturito da una personale esperienza di gruppo vissuta

nella comunità delle suore.

È iniziata così la mia avventura vocazionale, il mio cammino di formazione e di scoperta dell'identità della FMA. Condivido con voi alcuni momenti del mio cammino di formazione.

Frequentavo un gruppo di giovani presso le suore e un giorno mi sono sentita "diversa" rispetto a prima. Non volevo fare niente né parlare con qualcuno. Ero seduta sulla terrazza mentre tutti gli altri giocavano e scherzavano. Avevo una Bibbia e la guardavo. A un certo momento sento una voce che mi chiede: "Che hai?" Mi volto e, dopo un breve silenzio, accennando un sorriso, dico: "Niente, solo non capisco". Era una suora, mi guardava in silenzio e sorrideva. Aveva capito il mio momento di crisi. Con lei iniziai il mio cammino di discernimento. Senza saperlo Dio mi parlava attraverso la sua mediazione. Dopo un anno una Parola di Dio diventò più forte: "Seguimi!". Confesso che all'inizio avevo paura e "volavo intorno", come le farfalle, pensando alla chiamata.

Ma il momento di Dio arrivò. E fu guardando la Madonna che decisi di " buttarmi nel fuoco" per imparare pian piano a conoscere ed amare il Signore nell'Istituto, nella missione tra i giovani, come don Bosco e madre Mazzarello.

Ho detto il mio "Sì", però non volevo camminare da sola: se Maria aveva collaborato alla mia decisione era con Lei che volevo arrivare a Dio…E lasciandomi guidare da Lei sono entrata nell'Istituto.

Il tempo dell'Aspirantato e del Postulato è stato per me una ricca esperienza: non solo ho conosciuto la vita delle suore ma l'ho veramente condivisa: momenti di preghiera, di attività apostolica, di formazione salesiana, di studio, momenti di ricreazione e di distensione.

Per il mio cammino vocazionale è stato particolarmente prezioso l'accompagnamento dell'assistente. Ho vissuto momenti di grazia, in un cammino di crescita alla scoperta della vita religiosa della FMA. Durante l'accompagnamento gli incontri non sono stati formali; ho condiviso la vita e ho gustato le gioie del cammino ed anche le sue difficoltà.

Secondo passo: il Noviziato. Le suore, ricordando il loro, dicevano: "Oh il Noviziato, che bello! Vedrai, sarà una bella esperienza. È un tempo forte!"

Ma prima di fare la domanda per entrare in Noviziato ho vissuto un episodio che mi ha messo in crisi e che voglio esporvi.

Nel Postulato in un incontro di formazione l'assistente ci fece una domanda: "Che cos'è la vita religiosa?" Nessuna di noi rispose. Per una

seconda volta domandò: "Cos'è la vita religiosa?" Silenzio.

In seguito ci fu una pausa di riflessione: mancavano pochi mesi per entrare in Noviziato e non ci eravamo mai interrogate su che cosa fosse la vita religiosa e, specificamente, salesiana.

Fu la crisi. In verità non mi ero mai fermata a riflettere sulla questione posta. Oggi, ripensandoci, comprendo che quella domanda è stata un passaggio di Dio, il quale voleva rendermi cosciente di ciò che stavo scegliendo: una vita donata ai giovani, alla missione nella scuola, nell'oratorio, nella catechesi, una vita di comunità, ma prima di tutto un'esistenza donata a Dio. Come madre Mazzarello ho detto: "Io ho scelto Dio." E dopo un dialogo con l'assistente mi sono sentita pronta per affrontare il Noviziato. Avevo un po' paura, ma ero anche fiduciosa e serena, certa che il Signore mi chiamava.

Arrivata in Noviziato Dio ha continuato a guidarmi. Due o tre giorni dopo, una suora mi dice all'orecchio: "Adesso sei solo tu e Lui". Questa frase risuona ancora oggi nella mia vita. In quel momento rimasi senza parole ma dopo, pian piano, ho capito!

Il Noviziato è veramente il tempo dell'innamoramento. È il periodo nel quale si tocca con mano e si vive la vita della FMA. In Noviziato ho scoperto tutta la mia realtà umana. Posso dire che ho fatto un viaggio interiore. Ho vissuto momenti forti di incontro con la Parola, meditata e condivisa; lo studio delle Costituzioni; il confronto con le parole dei nostri Fondatori; gli incontri con la Maestra; la vita di comunità con sorelle di diverse culture; le amicizie profonde; l'apostolato nei vari oratori; i momenti di preghiera comunitaria e personale; la vita eucaristica; la crescita nell'amore a Maria.

Tutto questo mi ha aiutata ad assumere la vita nella quale credevo. Il Noviziato è stato un tempo forte di scoperta di me stessa, del mio essere donna ed educatrice FMA. In certi momenti ho toccato la mia fragilità, ma anche la misericordia e la grandezza dell'Amore di Dio. Importante, in questo periodo, è stata la presenza della Maestra. Il cammino fatto insieme è stato un momento di grazia e di profonda crescita umana e vocazionale.

L'amore e un forte senso di appartenenza all'Istituto sono cresciuti nel periodo di formazione. Le visite e le giornate di preghiera a Valdocco e a Mornese, gli incontri con la Madre e le suore del Consiglio, gli incontri fraterni con i salesiani, mi hanno aiutata a consolidare la bellezza del nostro carisma.

Dal Noviziato sono uscita con la certezza che non potevo essere una FMA *part time* ma *full time*. Portavo con me una ricca esperienza e una

grande voglia di donarmi alla comunità e alla missione.

1997: Prima professione. Non ero più la stessa. C'era qualcosa di nuovo; una spiritualità da vivere; una vita che non era più mia.

Di fronte alla prima obbedienza – assistente delle bambine – ho pensato: "Come le nostre prime suore". Nei due anni di assistenza mi sono affidata a madre Mazzarello. Le chiedevo di aiutarmi a mettere in pratica la sua pedagogia – "prendersi cura" – e ad essere un'educatrice che aiutava le ragazze a crescere nel bene e verso Dio.

Era l'ora di vivere l'Alleanza di amore con Dio, con le sorelle, nella missione. Una esperienza molto bella. Nella comunità ho vissuto momenti di vita fraterna e momenti difficili. L'accompagnamento della direttrice mi ha aiutata sia nella prima comunità e all'inizio della missione, sia nel mio cammino vocazionale e salesiano.

Certe volte il cuore e la mente tornavano al Noviziato per ricordare, ma il ricordo non era tanto un confronto, perché il Portogallo e l'Italia sono Paesi diversi: era solo un incentivo per prendere nuove forze e riprendere il cammino.

Dopo due anni ho cambiato comunità e quindi la missione. L'obbedienza mi ha chiesto di studiare: un'esperienza diversa e faticosa. Sedermi davanti ai libri era per me tempo perso. Ma don Bosco, da buon padre, un giorno mi ha detto una parolina: "per voi io studio, per voi lavoro...". Ecco, oggi ero io che dovevo assumere così quanto mi era stato affidato per servire i giovani. Certo, l'esperienza di essere suora studente non è facile. Ancora oggi vivo le difficoltà di non partecipare a tutti i momenti della vita comunitaria. Se la vita di comunità la riteniamo importante, e in certi momenti si sente la solitudine, questo aiuta a crescere nella responsabilità per vivere bene i momenti in cui si è presente, insegna a maturare il senso di appartenenza, a sentirsi inviata e a vivere l'intimità con Dio. Una comunità nuova, un insieme di persone di età diverse: è così che ci doniamo e moriamo a noi stesse senza rinunciare ad essere noi stesse.

Oggi sono convinta che ogni momento donatoci da Dio durante il cammino di formazione o lo prendiamo sul serio o viviamo una vita sterile. "Siamo o non siamo!" La mia Maestra ogni tanto ci diceva: "Nei momenti cruciali, nei momenti difficili, quello che dobbiamo fare è ritornare al primo " Sì," a quella iniziale chiamata di Dio alla quale abbiamo risposto. Oggi non è facile conciliare la vita di comunità, di preghiera, di apostolato e di studio, come nel mio caso.

In questo tempo, forse, si aprono di più le porte del *fare* e si spalancano un po' meno le porte *dell'essere*. Ma è *l'essere* che gli altri atten-

dono da noi…

Rileggendo il Progetto Formativo rifletto così: l'identità della FMA riguarda tutte noi, la sperimentiamo in modi diversi ma è comune. Questa identità ha percorso e percorre la storia di ognuna, quindi la storia dell'Istituto. Guardando nel mio cuore e pensando quello che vivo oggi, l'esperienza di comunità e di missione apostolica, sento l'urgenza di riassumere la mia identità di FMA.

Il cammino formativo, le esperienze di gioia e di sofferenza, di solitudine e di vita comunitaria, di preghiera e di apostolato, di conoscenza di me stessa, della mia affettività, tutto fa parte della mia storia personale che va ed è vissuta insieme alle gioie, le sofferenze, la solitudine, la vita comunitaria, la conoscenza e l'affettività di tutte le mie sorelle. Un cammino vissuto insieme nella fiducia, in sincerità, a partire dal noi e non dall'io. Penso che la nostra identità si costruisca nell'essere-in-comunità e non nell'individualismo. Richiede un accompagnamento reciproco, senza paura, perché la meta siamo noi con i giovani, per il Signore.

E allora tutti i momenti sono importanti, da quelli della preghiera a quelli della ricreazione. È in tali appuntamenti che ci conosciamo di più, così come avviene con i ragazzi nel cortile e con altre persone. Ma, certe volte, correndo sempre non c'è tempo per le sorelle con le quali si vive. Abbiamo bisogno le une delle altre per vivere la nostra vocazione e la nostra missione. Una generazione aiuta l'altra, nella certezza che l'unico che ci unisce è il Signore. E tutto va vissuto nella gioia di appartenergli.

Nel mio cammino una priorità che mi aiuta a procedere serena è la preghiera. È molto importante per me, durante la giornata, avere spazi di silenzio e di incontro con Gesù. Ogni tanto bisogna fuggire mentalmente da tutte le attività, rientrare nel cuore e dire: "Gesù ti voglio bene" o semplicemente: "Gesù".

Attualmente non ho la possibilità di partecipare tutti i giorni alla messa, al mattino faccio solo la comunione, in comunità. La celebrazione eucaristica c'è nel pomeriggio ma io a quell'ora sono all'università. Per questo sento più forte il bisogno di moltiplicare i momenti di incontro con Lui.

Questa è la mia esperienza. È un cammino che cerco di fare sempre con molta chiarezza. E nonostante le difficoltà, le gioie sono maggiori. Devo camminare ancora molto ma, come diceva un amico, "l'importante è avere l'intenzione di andare avanti". Andare avanti sì, ma con lo sguardo fisso al Signore. Questa è la mia gioia. Grazie, Signore,

per il dono della vocazione salesiana. Grazie per essere Figlia di Maria che medita tutto nel suo cuore.

INDICE

Presentazione 5

Sommario 7

Sigle e abbreviazioni 9

Introduzione *(Pina Del Core)* 11

Parte prima
IDENTITÀ - CULTURA - VOCAZIONE
Quale rapporto?

Identità, cultura e vocazione: quale rapporto? Analisi sociologica *(Enrica Rosanna)* 23

1. *Il concetto di 'cultura' e le sue implicanze operative* 25
2. *I rischi della globalizzazione* 26
3. *Il volto positivo della globalizzazione* 28
4. *La sfida dell'inculturazione* 31
5. *L'identità culturale nel contesto globalizzato e multiculturale* 34
6. *Una proposta vocazionale per i giovani di oggi* 37

Indicazioni bibliografiche 42

Identità, cultura e vocazione. Un approccio psicodinamico *(Lucio M. Pinkus)* 43

1. *L'identità ed i suoi scenari contemporanei* 43
   1.1. Una lettura alternativa al modello della fragilità dell'Io dei giovani 45
   1.2. Il volontariato: una matrice inedita che genera identità 46
2. *Tecnologia e identità: le trasformazioni epocali già in atto* 48
   2.1. Concetto di 'natura' e di 'valore' 49
   2.2. Il problema del tempo 50

2.3. Il problema della storia 53
3. *Ridefinire la vocazione cristiana e la consacrazione evangelica nell'oggi* 55
3.1. Vocazione: la persona 55
3.2. Vocazione: l'istituzione 56
3.3. Gli equivoci della conversione alla contemporaneità 57
4. *Prospettive di 'navigazione a vista'* 58
Indicazioni bibliografiche 59

Identità, cultura e vocazione. Per una nuova liturgia della vita *(Bruno Secondin)* 61

1. *Il tempo non è puro palcoscenico* 61
2. *L'anima s'intesse in un corpo* 63
3. *Elementi che caratterizzano comunemente le età e le unificano* 64
4. *Elementi che sono propri delle singole fasi* 66
5. *Un giusto equilibrio* 68
6. *Non si vive per finire di vivere, ma per vivere oltre* 69
7. *Accompagnare il bilancio, per sostenere nuove stagioni* 71
8. *Pellegrini dell'alleanza* 72
Indicazioni bibliografiche 74

Parte seconda

IDENTITÀ E VOCAZIONE
NEL CONTESTO DI UNA CULTURA
DELLA COMUNICAZIONE

La vita consacrata e la sfida antropologica attuale. Modelli del moderno e del postmoderno *(Sabino Palumbieri)* 77

1. *Svolta epocale* 77
1.1. Storicità e lettura della storia 77
1.2. Svolta e sfide 78
2. *Pensiero forte e modernità* 79
3. *Postmoderno e pensiero debole* 81
3.1. L'uomo «nient'altro che» 81
3.2. Decostruzione e relativismo 82
3.3. Frammentazione e frantumazione 83
3.4. Precarietà di relazioni e di operazioni 85
4. *I voti religiosi e le sfide* 86
4.1. Risposta alle sfide dei messianismi atei 86
4.2. La sfida dell'economicismo 87

4.3. La sfida del superomismo nietzscheano 87
4.4. La sfida del neofreudismo e neoradicalismo 88
5. *I consacrati e la raccolta delle sfide* 88
5.1. Alla riscoperta dei valori sottostanti 88
5.2. Un'economia per l'uomo 88
5.3. Vita, coraggio e gioia 89
5.4. Maturità e spirito dell'infanzia 90
6. *Risposta al postmoderno* 90
6.1. Anoressia dei valori 90
6.2. Resistenza alle tentazioni del pensiero debole 91
6.3. Stimoli al positivo 92
7. *Alla riscoperta dei valori della modernità* 93
7.1. Riprendere i sentieri interrotti 93
7.2. Bellezza e levità nell'essere 94
7.3. Levità e pesantezza nei credenti 96
8. *Attualità della vita consacrata* 97
8.1. Consacrazione come trasparenza 97
8.2. Liberazione dall'asfissia 98
Indicazioni bibliografiche 100

Comunicazione e cultura. Influsso sulla costruzione dell'identità giovanile *(Giuseppe Costa)* 103

1. *Introduzione* 103
2. *Definizione di identità* 103
3. *Comunicazione e cultura* 105
4. *Gli effetti dei media* 106
5. *Qualche elemento di storia* 110
6. *Scuola, media e metropoli* 112
7. *La condanna del consumo* 112
8. *La società dei media* 113
9. *I giovani, chi?* 117
10. *Verso una conclusione?* 119
Indicazioni bibliografiche 120

Comunicazione e cultura. Implicanze sulla formazione religiosa *(Elvira Arcenas)* 123

1. *Cultura e comunicazione: una reciproca costruzione* 125
2. *Che cosa facciamo quando comunichiamo?* 128
2.1. Comunicare è usare un segno che ci allontana dalla realtà proprio nel tentativo di avvicinarci alla realtà 128
2.2. Comunicare è rispecchiarci nel gesto di un altro perché pos-

siamo essere 129
2.3. Comunicare è concepire gli altri in determinati modi per dare senso alle nostre interazioni 130
2.4. Comunicare è narrare e drammatizzare noi e la nostra situazione per convalidare la nostra realtà 132
2.5. Comunicare implica un modo di risolvere la tensione fra impulsi umani contraddittori nei nostri rapporti 133
2.6. Comunicare è barattare costi con profitti per creare e mantenere rapporti 134
2.7. Comunicare è coordinare le nostre azioni per costruire significato 136
2.8. Comunicare è riflettere e perpetuare culture particolari 137
3. *La comunità come luogo di formazione in chiave comunicativa* ... 141
4. *Conclusione: formare identità dialogando* 145
Indicazioni bibliografiche 147

Parte terza
IDENTITÀ, CULTURA E VOCAZIONE
Processi e percorsi di formazione

Identità, cultura e vocazione. Percorsi di formazione e di riappropriazione *(Pina Del Core)* 151
1. *In premessa* 151
1.1. Identità, cultura e vocazione: un rapporto ancora da esplorare 152
1.2. La prospettiva del discorso 152
2. *Identità e cultura: dinamica d'interazione* 153
2.1. Cultura e identità in gioco 153
2.2. Quale cultura e quale identità? 155
2.3. Identità culturale e/o identità etnica: qualche chiarificazione ... 158
2.4. Identità e alterità: un intreccio indispensabile 163
2.5. Approccio evolutivo alla questione dell'identità 165
2.6. Quali i processi di rielaborazione? 168
3. *Rapporto tra identità e vocazione* 172
3.1. Quale vocazione? 172
3.2. Identità e progetto vocazionale 173
3.3. La dinamica dell'identità personale nel processo di crescita vocazionale 174
3.3.1. Ri-definire la propria identità personale (Chi sono io?) 174
3.3.2. Verificare e consolidare l'identità vocazionale 175

3.3.3. Assumere gradualmente nella propria personalità i tratti dell'identità carismatica 175
3.3.4. Progressive ristrutturazioni dell'identità nel corso della vita 176
3.4. Percorsi di crescita personale e di riappropriazione..... 177
3.4.1. Progressiva presa di coscienza della propria identità culturale e personale 177
3.4.2. Accettazione della propria storia 178
3.4.3. Imparare a parlare e a scrivere di sé (autobiografia)..... 178
3.5. Alcuni nodi problematici per la formazione dell'identità vocazionale 179
4. *Conclusione* 182
Indicazioni bibliografiche 183

Cammino di crescita nella fede. Quali itinerari formativi *(Riccardo Tonelli)*..... 185
1. *Una prospettiva per collocarsi nel pluralismo*..... 185
2. *Un cammino di crescita nella fede: quale?*..... 186
2.1. Imitare o inventare o…? 187
2.2. La fede nel Crocifisso risorto per la qualità della vita cristiana 188
2.3. L'originalità della vita religiosa..... 190
2.4. La fede come fondamento 191
2.5. Consigli evangelici e fedeltà verso il futuro 192
3. *Un modello di piano formativo: pensare per "progetti"* 193
3.1. I termini: progetto e simili 193
3.1.1. Un riferimento speciale all'obiettivo 194
3.1.2. La selezione e l'organizzazione delle risorse..... 194
3.1.3. Programmare nuove risorse 196
3.2. Dai progetti alle strategie..... 197
4. *Un'intesa necessaria: quale obiettivo?*..... 198
4.1. La vita quotidiana come risorsa: una spiritualità rinnovata 199
4.2. Un amore alla vita nella logica evangelica 200
4.3. Un obiettivo definito da una serie di competenze..... 202
4.4. E la gloria di Dio?..... 203
5. *Un modello di itinerario* 204
5.1. Ricostruire un'identità sufficientemente stabilizzata attorno ad una matura esperienza di finitudine 205
5.2. L'incontro con Gesù il Signore, testimoniato dai credenti come il fondamento della nostra speranza e il conforto nella nostra invocazione 208

5.3. La passione per la vita di tutti nella grande compassione di Dio per la vita 209
5.4. Alla ricerca di un modo concreto e personale per vivere la passione per la vita: una sola vocazione per mille sentieri, fino al sentiero della radicalità 210
6. *Fare proposte "narrando"* 210
Indicazioni bibliografiche 212

L'accompagnamento vocazionale *(Jesús Manuel García)* 213
1. *Alcune premesse* 214
1.1. Tempo di crisi, tempo propizio 214
1.2. Più qualità che quantità 214
1.3. Verso un concetto ampio di vocazione 215
1.4. Nessuna forma concreta di vita può ritenersi eterna né perenne 216
2. *Alcune condizioni dell'accompagnamento vocazionale* 217
2.1. La conoscenza del mondo dei giovani 217
2.2. Empatia per comprendere e condividere la condizioni dei giovani 219
3. *Obiettivo di un cammino di accompagnamento vocazionale* 220
3.1. La meta dell'accompagnamento vocazionale 221
3.2. Il «perché» dell'accompagnamento vocazionale 222
4. *Alcune attenzioni nell'elaborazione dell'itinerario vocazionale* 222
4.1. Lettura critica del proprio vissuto 223
4.2. L'accettazione di sé 224
4.3. Favorire «le relazioni» per uscire da sé verso l'altro e verso il mondo 224
4.4. L'incontro con Dio 226
4.4.1. L'esperienza della preghiera individuale e comunitaria 227
4.4.2. L'ascolto fedele della Parola di Dio 228
4.4.3. La celebrazioni dei sacramenti 229
4.4.4. Il vissuto comunitario ecclesiale 230
4.5. Dall'incontro con Cristo nella Chiesa alla dimensione etica della vita 231
4.5.1. La formazione dottrinale e l'educazione della coscienza morale 231
4.5.2. Attenzione alla dimensione sociale 232
4.5.3. L'educazione dell'affettività e della sessualità 232
5. *Alcuni atteggiamenti nell'accompagnamento vocazionale* 233
5.1. Da parte dei giovani 234

5.1.1. La riscoperta del silenzio 234
5.1.2. L'ascolto 234
5.1.3. La «solitudine» vissuta come la verità della relazione . 235
5.1.4. L'apprendimento della contemplazione 236
5.2. Da parte di chi accompagna 236
5.2.1 Testimoniare con la propria vita: "Dio esiste e col suo amore può colmare una vita" 237
5.2.2. Comunicare con i giovani 237
5.2.3. Rispettare i ritmi diversi di ogni giovane 238
5.2.4. Procedere verso ulteriori traguardi: la santità 239
5.2.5. Sentirsi educatori-educandi, accompagnatori-accompagnati 239
5.2.6. Sentirsi responsabili strumenti dell'amore di Dio 240
5.2.7. Sapersi ritirare a tempo perché i giovani crescano 240
6. *Mediazioni dell'accompagnamento vocazionale* 241
6.1. L'incontro personale 241
6.2. La direzione spirituale 242
6.3. L'esperienza dei piccoli gruppi 243
6.4. I «laboratori della fede» 243
6.5. La comunità come luogo di riferimento 244
6.6. La vita quotidiana 244
7. *Verso una conclusione: prospettive dell'accompagnamento vocazionale* 245
7.1. Offrire quel "di più" che attira i giovani 245
7.2. Più coraggio nel ridimensionamento delle attività e delle opere 246
7.3. Passare dalla «vita in comune» alla «vita fraterna» 246
7.4. Comunità del «vieni e vedi» 246
7.5. Religiosi che testimoniano la gioia vocazionale 247
7.6. Andare oltre il lavoro di massa e accompagnare ciascuno personalmente 247
Indicazioni bibliografiche 248
Il discernimento vocazionale: esigenze, problematiche e criteri di attuazione *(Pina Del Core)* 251
1. *Il discernimento vocazionale, oggi* 251
1.1. Quale discernimento? 253
1.2. I 'nuovi' problemi posti al discernimento delle vocazioni 255
1.2.1. Istanze provenienti dal mondo giovanile 255
1.2.2. Punti nodali per il discernimento vocazionale dei giovani 258
1.2.3. Istanze formative più complesse ed esigenti 260

2. *Il discernimento vocazionale: come intenderlo e come attuarlo?*.. 263
2.1. Criteri di discernimento 265
2.2. Le condizioni per un discernimento adeguato 267
3. *Prospettive e problemi aperti* 268
Indicazioni bibliografiche 272

La formazione permanente come orizzonte di tutta la formazione *(Antonia Colombo)* 275
1. *Opportunità per la formazione permanente nel contesto culturale europeo* 275
2. *Significato della formazione permanente nella visione del Progetto Formativo* 278
3. *Alcuni orientamenti per una formazione permanente 'inculturata'* 280
3.1. Elaborare continuamente la nostra identità 281
3.2. Vivere la spiritualità della comunione nell'ottica salesiana 283
3.3. Manifestare un volto solidale 287
4. *Per rendere concreta la speranza* 292

La formazione. Quale coordinamento? *(Ana María Porta)* 295
1. *Introduzione* 295
2. *Che cos'è il coordinamento* 298
3. *I principi fondanti del coordinamento* 299
3.1. Un'antropologia intersoggettiva 300
3.2. Una ecclesiologia di comunione 302
4. *I presupposti di un'animazione coordinata e convergente* 303
4.1. A livello della persona 303
4.1.1. Relazioni di qualità 303
4.1.2. Principio di sussidiarietà 305
4.1.3. Principio di partecipazione 306
4.2. A livello dell'organizzazione e gestione 308
4.2.1. Progettualità 308
4.2.2. Comunicazione circolare nella logica della rete 309
5. *La realizzazione del coordinamento* 310
5.1. Livello centrale 311
5.2. Livello interispettoriale 312
5.3. Livello ispettoriale 312
5.4. Livello locale 313
6. *Conclusione* 314
Indicazioni bibliografiche 315

Parte quarta

I CONTESTI FORMATIVI
Esperienze diverse a confronto

La comunità formativa *(Matilde Nevares)* 319
1. *Introduzione* 319
2. *La comunità, "focolare" del trascendente* 321
2.1. Luogo-spazio di comunione con il Dio vivente 322
2.2. Luogo-spazio di trasformazione e di crescita nella fede 323
2.1.3. Luogo-spazio di testimonianza profetica 324
3. *La comunità, "laboratorio" di crescita e di appartenenza al carisma* 325
3.1. La comunità segna il cammino di fedeltà 325
3.2. La comunità 'segna' il senso di appartenenza 326
Conclusione 328
Indicazioni bibliografiche 328

La comunità, soggetto di discernimento *(María Pilar Prieto)* 331
1. *Premessa* 331
1.1. Un'affermazione che vuole diventare realtà 331
1.2. È molto importante e urgente che la comunità faccia discernimento comunitario 332
1.3. Ogni sorella è coinvolta nel processo di discernimento 334
2. *Il discernimento, un dono da scoprire* 334
2.1. Due modalità di discernimento 335
2.2. Quadro di riferimento 336
2.3. Discernimento e cammino formativo 337
3. *La comunità in cammino di discernimento* 338
3.1. Nella comunità la FMA cresce e consolida la sua identità vocazionale. Quali condizioni offre per tale crescita? 339
3.2. Nella comunità la giovane discerne la sua identità vocazionale e si appropria dell'identità carismatica. La comunità offre le condizioni necessarie? 343
Indicazioni bibliografiche 343

La comunità, soggetto e luogo di progettazione *(Gabriella Scarpa)* ... 345
1. *Progettare da 'sentinelle del mattino'* 346
1.1. Nella fatica e nel fascino della notte 346
1.2. La progettazione: un'esperienza comunitaria in un tempo di

complessità 346
1.3. La progettazione: un'attività esplorativa e costruttiva 347
1.4. La progettazione: una narrazione proiettata sul futuro 349
1.5. La progettazione: una scommessa 350
2. *Per far passare l'aurora a giorno pieno* 351
2.1. Una comunità, soggetto e luogo di progettazione 351
2.2. … in dialogo e in rete 353
2.3. Profezia dell'insieme 353
Conclusione 354
Indicazioni bibliografiche 355

La dimensione vocazionale dell'educazione. Proposte per un itinerario pastorale *(Nadia Aidjian)* 357
1. *Caratteristiche dell'identità di ogni educatrice salesiana e delle comunità educanti* 359
1.1. La nostra identità di educatrici salesiane 359
1.2. Le nostre comunità educative 359
2. *Proposte per impostare la pastorale come educazione alla fede nel contesto di secolarizzazione, multiculturalità e interreligiosità* 360
2.1. Educare a diventare "persona" 360
2.2. Attraversare la morte per accogliere la vita 361
2.3. Educare alle scelte 362
2.4. Scoprire l'interiorità 362
2.5. Accettare la parola dell'altro 362
2.6. Imparare l'alterità 363
2.7. Aprirsi all'universale 363
2.8. Sentire la vocazione alla felicità 364
3. *Quali attenzioni privilegiare nel contesto dei giovani di oggi?* 364
3.1. Essere con loro 364
3.2. Proporre 365
La dimensione vocazionale dell'educazione *(María del Carmen Canales)* 367
1. *Un invito a 'ricrearci': i dati di un'inchiesta su giovani spagnoli*. 367
2. *Educare all'ascolto della chiamata nella propria cultura* *370*
3. Educarci a saper comunicare la Buona Novella 371
4. *Per concludere* 373

Processi di formazione e di riappropriazione dell'identità. L'esperienza delle Juniores 375

Michaela Pitterovà (Repubblica Ceca)..... 375
Pia Cronin (Gran Bretagna) 377
Giuliana Luongo (Italia)..... 380
Monika Skalovà (Slovacchia) 384
Wieslawa Kubiaczyk (Polonia) 387
Anabella Tavares (Portogallo) 389