

Febbraio 1998



QUADERNI SAVERIANI

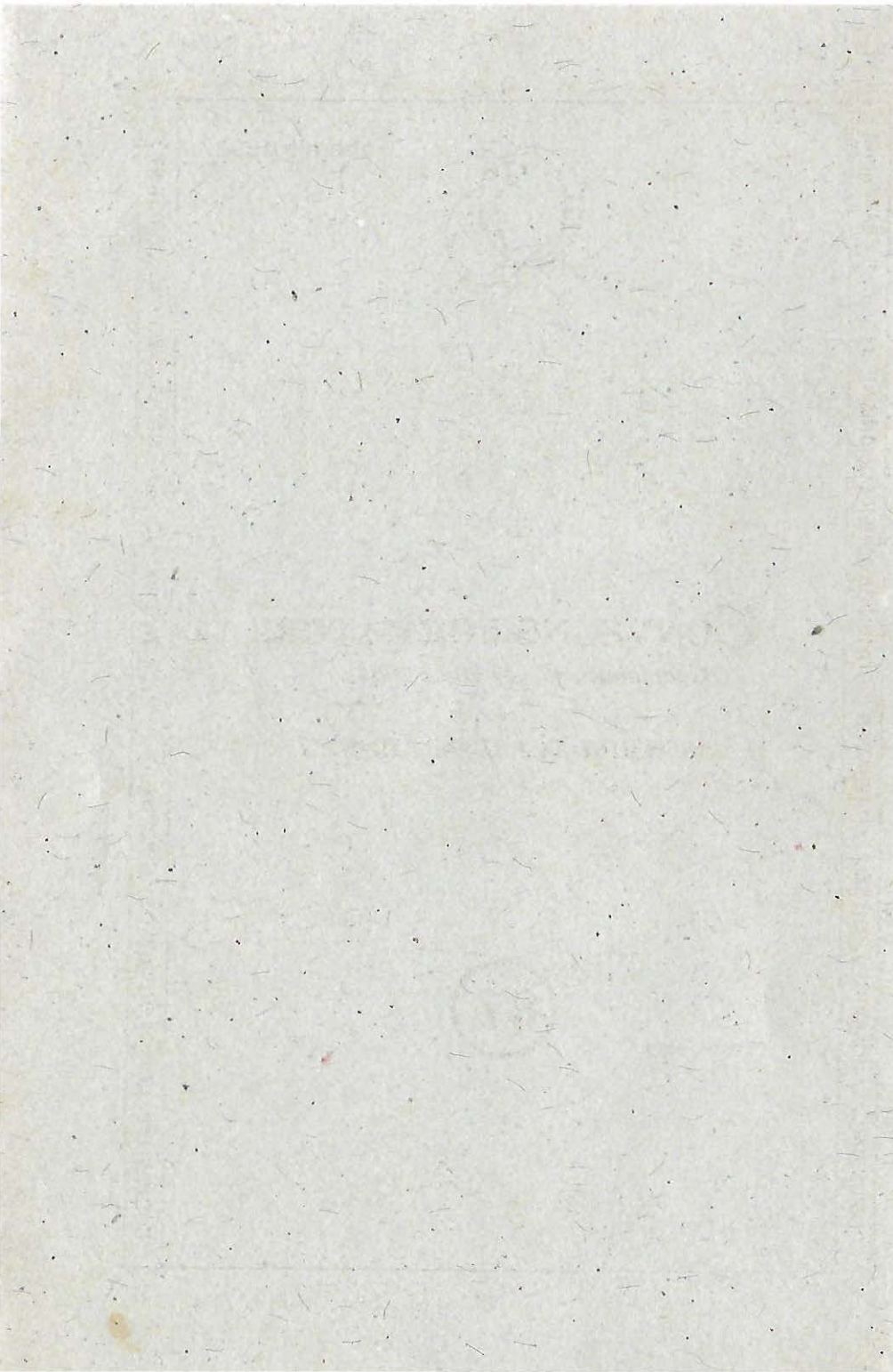
CONVEGNO FORMATORI

Gadalajara, 15 - 29 luglio 1998

SUSSIDIO DI PREPARAZIONE

87.

Complix



Febbraio 1998



QUADERNI SAVERIANI

CONVEGNO FORMATORI
PERCORSI FORMATIVI
PER L'APPROPRIAZIONE DEL CARISMA E
L'ACCOMPAGNAMENTO PERSONALE TRA
DIFFERENZE CULTURALI E INTERNAZIONALITÀ

Gadalajara, 15 - 29 luglio 1998



ComMix

INDICE

Presentazione	pag.	3
7° CONVEGNO INTERNAZIONALE FORMATORI		
Presentazione	»	5
1. Ambiente culturale	»	7
Discernere il nostro tempo	»	7
2. Internazionalità	»	19
Il processo interculturale e la formazione di comunità...	»	19
3. Carisma	»	30
Interpretazioni e discernimento del Carisma dei fondatori	»	30
4. Accompagnamento spirituale	»	38
Predispositions for dialogue in spiritual direction	»	38
Piccola Bibliografia	»	45
NOTIZIE	»	47

Carissimi fratelli,

gli imprevisti e le difficoltà della vita missionaria fanno a volte sentire quasi eccessivo il peso da portare, prospettano la possibilità della rinuncia e a volte fanno venire allo scoperto inconsistenze e limiti che sembravano inimmaginabili.

Di fronte alla difficoltà, sorge spontaneo l'interrogativo sulla qualità ed efficacia della formazione. Viene allora il sospetto che la idealità missionaria sia stata vissuta, al tempo della formazione, ad un livello puramente "interiore" o ideale, con una proiezione in altro tempo e in altro luogo, dove con facilità ci si immagina come si desidera essere e non come si è di fatto. E tutto sembra vero, poiché si hanno buone intenzioni, si coltivano buoni sentimenti, si imparano tante idee e si usano belle parole. Ingenuamente si pensa che le idee siano convinzioni e i sentimenti virtù e così si scambiano i sogni con la realtà.

Sembra che il processo educativo più che una evoluzione, comporta un'involuzione dal punto di vista esistenziale. Si parte in genere con molta generosità e spirito di fede, ma più si va avanti, più ci si chiude e ci si abitua a difendersi; e invece di sviluppare una maggior capacità di donarsi, si rafforzano le proprie idee e i propri desideri e perfino i propri difetti ossia ci si rende meno disponibili agli appelli e alle provocazioni che vengono dall'esterno e che sole sarebbero in grado di cambiarci. L'appello delle esigenze della missione viene neutralizzato, con la scusa che si tratta della contrapposizione tra "libertà e legge" oppure con l'argomento che ci sono esigenze personali inderogabili. L'appello rivolto agli altri, non viene verificato in se stessi. Con l'esito paradossale che al termine della formazione si è meno capaci di dominio e di generosità di quanto lo si era agli inizi. Ossia, si è perso di vista l'essenziale: la crescita nelle qualità umane di fondo e negli atteggiamenti essenziali alla missione.

Si arriva così alla attività apostolica con l'atteggiamento di colui che finalmente "raggiunge la libertà", sull'esempio di coloro che "sono già arrivati". Tanto che una delle più grandi obiezioni alla

proposta formativa viene oggi esattamente dalla sua contraddizione con il comportamento abituale degli adulti. I giovani difatti domandano: "perché ci chiedete di fare ciò che i saveriani normalmente non fanno?". E così, istintivamente, "tengono duro" per il "tempo della formazione", e aspettano la sua conclusione per entrare nel "tempo della libertà". Appaiono allora apertamente le contraddizioni (inconsciamente) mascherate durante la formazione.

Cosa significa? Significa che la nostra formazione è ancora troppo informazione invece che apprendistato pratico. Per essere approvati come missionari occorrerebbe aver dato prova di quel che si sa fare di sé e non di quel che si sa dire. Ciò, in linea di principio è accettato da tutti; ma sembra spesso ignorato in pratica. Il giovane ha già mostrato la sua maestria nel capire le situazioni alla luce della fede e nel reagirvi evangelicamente? nel collaborare con i confratelli e con la gente? nell'assumere responsabilità che lo espongono in momenti di tensione? nell'esigere e nel sopportare? nel comunicare con libertà, precisione e brevità? nel parlare in pubblico e nel guidare spiritualmente una persona? nello scegliere uno stile di vita povero, responsabilmente obbediente, coinvolto con i più sofferenti, equanime con tutti, e difenderlo? nel lavorare e contemporaneamente studiare? Nel riflettere criticamente e nel pensare ed agire contro-corrente, con umiltà e coerenza? Nel conservare il suo sguardo rivolto a Cristo nel contatto con le persone e nelle diverse situazioni della vita?... Quanti e quali sono stati i momenti in cui è stato verificato tutto ciò? Poiché la domanda fondamentale che dobbiamo rivolgere a noi stessi e quindi alla formazione verte sostanzialmente sulla nostra capacità di vivere da credenti e da missionari; e non su altro.

Non c'è da pensare che una buona formazione assicuri il futuro. Ma dobbiamo fare il possibile da parte nostra, convinti che se non ci si abitua ad adeguare il comportamento all'ideale, sarà questo ad adattarsi al reale.

Cordialmente vostro
Francesco Marini sx

IL CONVEGNO

PRESENTAZIONE

PARTECIPANTI

Rettori delle Teologie

Maestri dei Novizi

1 Rappresentante di quelle Circoscrizioni che hanno soggetti in Formazione

Le Circoscrizioni inviino, in linea generale, solo coloro che sono esplicitamente invitati. Non vorremmo che il numero si gonfiasse troppo, tuttavia il Segretariato è pronto ad esaminare richieste di eventuali eccezioni a questa direttiva.

TEMI

1. L'ambiente culturale dei nostri giovani in formazione

2. Internazionalità

3. Carisma

4. Accompagnamento spirituale personale

QUESTO SUSSIDIO

È diviso in 4 sezioni: uno per ciascuno dei 4 temi.

Vuole offrire spunti per la riflessione e stesura delle relazioni scritte che vengono richieste, in vista del Convegno.

1. Lettura ragionata della situazione culturale in cui sono immersi i giovani in formazione. Il nostro dossier non può, ovviamente, coprire tutte le diverse culture in cui facciamo formazione. Presentiamo un contributo di Colzani sulla cultura del postmoderno, che è tuttavia tipica dell'Occidente. Per coloro che, e sono tanti, non si ritrovano in questa descrizione, presentiamo un breve estratto di una conferenza tenuta dal P. Guerra s. j., come stimolo per tentare una "lettura della situazione culturale" in ambienti non occidentali. Su questo tema *chiediamo a tutte le Circoscrizioni di fare, dopo attenta riflessione, una relazione scritta.*

2. Formazione in un contesto pluriculturale. È un argomento particolar-

mente attuale per quei Rettori che operano nelle Teologie Internazionali (*essi faranno dunque una relazione scritta più puntuale dei problemi che affrontano nelle loro comunità*), ma non solo. Anche gli altri partecipanti possono dire la loro: in tutte le nostre Circoscrizioni si vive da tempo in comunità internazionali. La relazione presenterà dunque problemi e suggerimenti per vivere "come valore positivo e arricchente" - come si esprime il Capitolo - questa realtà.

Gli altri due temi del Convegno riguardano:

3. il Carisma e precisamente i percorsi educativi per una appropriazione ed inculturazione di esso. L'articolo che viene offerto aiuta a riflettere sui vari tipi di approcci e criteri da tenere presenti per una rilettura e attualizzazione del carisma e del Fondatore nei diversi contesti culturali in cui facciamo formazione. Tutti sono invitati a rifletterci sopra. *Ai PP. Ceresoli e A. Flores chiediamo una relazione più specifica su questo argomento.*

4. L'accompagnamento spirituale. Si tratta di un argomento di sempre viva attualità per tutti i Formatori. Già difficile per se stesso, è reso ancor più tale perché i Formatori si trovano ad operare in contesti culturali che non sono i propri. *Alla sorella M. Oppo chiediamo una relazione che ci aiuti a muoverci in questa tematica: come accompagnare personalmente in contesti culturali così differenti.*

Si spiega così il titolo del Convegno: "Percorsi formativi (strumenti e metodi da usare nella formazione) per l'appropriazione del carisma (tema 3), per l'accompagnamento spirituale personale (tema 4), tra differenze culturali (tema 1) ed internazionalità (tema 2). Il titolo tenta di esprimere in maniera sintetica e unitaria i vari argomenti, anche se, concretamente li tratteremo uno ad uno. I temi 1 e 2 sono di carattere generale, importantissimi, e condizionano seriamente il modo di affrontare i problemi dell'inculturazione del carisma e dell'accompagnamento spirituale personale.

Dopo la lettura di questo Dossier, i partecipanti si dispongano a preparare le relazioni che chiediamo. **Entro il 15 Giugno '98 mandateci le vostre relazioni** (nella lingua in cui siete capaci). Il Segretariato le raccoglierà in fascicolo per metterle a disposizione di tutti durante il Convegno.

Circa i partecipanti, altri particolari/dettagli sul Convegno saranno inviati ai partecipanti a tempo debito. Auguro a tutti una buona preparazione al Convegno e un buon lavoro.

P. Emilio Iurman sx
Roma, 4 Gennaio 1998

1 AMBIENTE CULTURALE

DISCERNERE IL NOSTRO TEMPO

La mentalità post-moderna: una sfida per la pastorale

L'attenzione ai dinamismi culturali oggi in atto non è un lusso di cui la prassi pastorale possa fare a meno. È piuttosto condizione per comprendere la mentalità diffusa e i comportamenti che questa ispira. Il contributo di don Gianni Colzani (redattore della Rivista del Clero Italiano e docente di teologia a Milano) mira ad aiutare questa consapevolezza descrivendo sinteticamente i più significativi mutamenti culturali maturati negli ultimi venti anni (autonomia del soggetto, frammentazione del tempo, accresciute potenzialità di incontro). Di tali nuove configurazioni della mentalità viene offerta una lettura critica. (...)

(N.D.R. sebbene l'autore scriva "sfida per la pastorale", si può benissimo leggere "sfida per la formazione").

Rifletteremo qui sui mutamenti che hanno segnato questi ultimi 30-40 anni. (...) *Gaudium et spes* ribadisce più volte questa attenzione alla storia: lo fa ai nn. 4.11.44. Il testo più ampio - il n. 44 - lo ricorda espressamente: «È dovere di tutto il popolo di Dio, soprattutto dei pastori e dei teologi, con l'aiuto dello Spirito santo, di ascoltare attentamente, discernere e interpretare i vari modi di parlare del nostro tempo e di saperli giudicare alla luce della Parola di Dio, perché la verità rivelata sia capita sempre più a fondo, sia meglio compresa e possa venire presentata in forma più adatta». (...)

Questo esercizio di discernimento pastorale comunitario si inserisce in un doveroso esame di coscienza circa la scarsa incidenza della nostra azione pastorale sulla mentalità e sul costume della gente e deve mirare a un nuovo incontro con la cultura, a una nuova evangelizzazione.

Entrando nel merito delle questioni, è evidente che, per parlare dei mutamenti intervenuti, si possono usare mille categorie diverse tra loro e bisognerà riconoscere che, di fatto, ne sono state effettivamente usate molte: si può parlare di secolarizzazione, di nuovo politeismo, di pensiero debole, di religione dello sce-

nario, di società complessa, di neopaganesimo, di pensiero mitico. Io preferisco le nozioni di moderno e di post-moderno. Seguendo H. Blumenberg (*La legittimità dell'epoca moderna*, Marietti, Genova 1992), intendo la modernità e la sua legittimità come categoria storica riconducibile all'autoaffermazione di una persona che riprende in mano lo spazio della propria libertà, dopo la delusione dei dibattiti teologici animati da circoli bafieziani e molinisti circa i rapporti tra grazia e libertà. Al centro dell'epoca moderna viene a trovarsi, così, la coscienza e l'esperienza dell'autonomia umana; si tratta di un'autonomia che comprende la radicalità della ragione più che i frutti - non sempre positivi - del suo esercizio, che include la responsabilità verso un mondo non più pensato in un quadro di provvidenza: la responsabilità umana si attua con lo sviluppo scientifico e tecnico e comporta il potere di dominare il mondo e di piegarlo ai propri interessi.

Su questo sfondo, negli ultimi quindici/vent'anni, registriamo una crisi della modernità, una crisi della egemonia del soggetto e del primato della ragione; per delineare questa nuova realtà ci serviamo del termine post-moderno. In realtà cosa si intenda per «post-moderno» non è sempre del tutto chiaro. Qui seguirò soprattutto J.F. Lyotard sul cui solco si sono poi posti molti altri, da Rorty

a Vattimo. Secondo Lyotard, il post-moderno è il venir meno di ogni schema interpretativo globale e totalizzante, è l'imporsi di una complessità, di una multiformità e di una contraddittorietà di modelli di vita, di giochi linguistici e di comportamenti etici che si affastellano fra di loro in una maniera anche disordinata e contraddittoria. Orbene, il post-moderno vede nella rinuncia alla totalità e nella valorizzazione della multiformità sostenuta fino alla contraddizione non tanto l'origine di una possibile confusione quanto l'affermazione di un dato positivo e di una conquista, non tanto una perdita quanto una possibilità e una liberazione. Attraverso la multiformità, segnata magari da contraddizione, vengono a galla le differenze, le logiche minoritarie, le forme deboli, le esperienze più diverse; una volta rifiutato il quadro unitario, vi è spazio per una pluralità radicale ed anche contraddittoria. In questo senso, ciò che è dominante è la finitezza, la molteplicità, la contingenza, l'accadimento, è il rifiuto del monolitismo e della 'dittatorialità' dello spirito. Solo in questa complessa e difficile condizione umana in cui non vi è nulla di preconstituito, noi lasciamo veramente alla persona l'onere della vita e la responsabilità della libertà. Oggi, ci troviamo all'interno di questo passaggio dalla modernità alla post-modernità.

I mutamenti culturali odierni

Su questo sfondo vorrei illustrare sia le dinamiche culturali di maggior rilievo per la vita e per la comprensione dell'esistenza sia le ricadute pastorali che inevitabilmente ne conseguono. Quello che interessa non è tanto l'analisi accurata della modernità e della post-modernità in quanto tale, in termini filosofici e sociologici, ma è piuttosto la capacità di questo clima culturale di fare mentalità, di offrirci un contesto e una situazione ambientale con la quale la fede e la pastorale devono comunque misurarsi. È questo che vorrei illustrare.

Per comodità ricondurrei le caratteristiche fondamentali della nostra cultura soprattutto a tre: il nodo del soggetto, il mutamento del paradigma del tempo, la possibilità di incontro e di riscoperta dell'altro. Non intendo farne una questione di valore o di disvalore; più semplicemente intendo dire che sono una realtà che va analizzata, pensata e valutata per una seria azione pastorale.

Il nodo del soggetto

Per prima cosa, non uso il termine «persona» ma quello di «soggetto» che è diverso; connesso alla nozione di persona, il termine «soggetto» rimanda a una concezione dell'uomo di stampo autonomo e autoreferenziale. In questo quadro la fine delle ideologie totalizzanti, la

fine del pensiero globale ha indubbiamente lasciato dietro di sé un vuoto. Se le grandi ideologie potevano limitare e condizionare la persona - per qualche verso, questo era indubbiamente vero - era però anche vero che costituivano un punto di riferimento per tutti e che davano alla vita un senso, un ordine, una stabilità. Il venire meno delle grandi ideologie, di conseguenza, non si configura solo come vuoto ma, sotto il profilo del vissuto, come un restringimento dell'orizzonte, come un ripiegamento sul proprio vissuto individuale, come una concentrazione sulla propria esperienza personale vista come l'unica ancora capace di esprimere motivazioni, valori, stimoli e di emettere impulsi vitali. Possiamo raccogliere il senso di questa trasformazione dicendo che il nostro tempo conosce un passaggio dalla centralità della questione della verità alla centralità della questione dell'autenticità: è il vitale, è lo stimolante ad imporsi come il dato importante e decisivo. Non si tratta di un rifiuto della verità ma di un profondo spostamento di interesse, di un cambiamento del modo di vedere e giudicare. La centralità dell'autentico è una vera rivoluzione della vita: ci interpella in profondità.

Il suo primo risultato è la *non-ovvietà* della trascendenza: il riferimento a Dio, cioè, non è più né pa-

cifico né naturale. L'orizzonte ovvio ed indiscusso è l'interesse per se stessi, per la propria vita; che poi questa si possa anche aprire ad una prospettiva trascendente è vero ma è un'altra cosa: è una conquista che esige educazione ed impegno. Il punto fondamentale è che Dio non è più una realtà ovvia e pacifica e che, quindi, non è più né ovvio né pacifico credere e obbedire a Dio. La vita individuale - la propria vita - è il primo campo di responsabilità e di libertà, è l'orizzonte su cui le persone misurano la propria organizzazione di esistenza, le proprie scelte e le proprie progettualità.

Questa attenzione a se stessi comprende, poi, l'esperienza della *scissione della persona*. Noi cristiani vediamo in questo uno dei frutti drammatici del peccato di origine, ma l'esperienza della scissione è, comunque, una realtà anche al di là di questa interpretazione. Indicata da Paolo (Rm 7, 1425) quando scrive «non compio il bene che voglio ma faccio il male che non voglio. Ora se faccio quel che non voglio, non sono più io ad agire ma il peccato che è in me», questa lacerazione esistenziale è l'esperienza di una fragilità e di una vulnerabilità, di una scissione tra intenzione e azione, fra intelligenza ed emotività, tra libertà e verità. La drammaticità di questa esperienza assume valore ancora maggiore in una cultura portata a rifugiarsi nella propria individualità; di

conseguenza la questione della unificazione della vita si impone come il problema di fondo, come la questione basilare a cui rispondere. Unificare la vita a fronte della propria debolezza emotiva e della debolezza relazionale diventa il grande impegno del nostro tempo; il suo corrispettivo è la fragilità psicologica, cioè la fatica del riunificare la propria esistenza. Maggiormente evidente nel giovane, la cui personalità è ancora in formazione, questa fragilità è presente in tutti e traspare nell'accostamento incoerente di scelte diverse, nel ribaltamento sempre possibile del proprio vissuto, nella esasperazione dell'attenzione a se stessi.

Il risultato sociale di questa attenzione ai cammini individuali è la mancanza di valori condivisi e partecipati da tutti, è la pluralità delle proposte e l'enfasi sulla libertà. Il risultato è che la società in cui siamo inseriti sembra impegnata ad offrire a tutti *il massimo possibile di libertà individuale*, senza alcuna attenzione per la qualità della libertà: la nostra società non impedisce a nessuno di essere quello che vuole ma non lo aiuta a diventarlo. Ognuno faccia quello che crede, come meglio crede. In questo senso, se il nostro mondo comporta grandi possibilità di libertà, comporta anche possibilità sconcertanti di degrado della propria esistenza in un quadro di pratica indifferenza comunitaria.

In conclusione, possiamo dire che il nodo del soggetto si riassume nel *passaggio dall'ideale moderno dell'autonomia* - cioè di una ragione che sia norma e guida alla persona - *alla concezione post-moderna dell'autenticità*. La ragione è sostituita dall'utilità, dal fremere, dal sentirsi vivo, dal vissuto sperimentato in forma di pienezza; l'autenticità diventa il valore assoluto, la modalità insindacabile di autorganizzazione, diventa ciò che erode lo stupore e la meraviglia di fronte all'esistenza, diviene diffidenza o disinteresse per ciò che va oltre l'individuo. Da qui il rischio di passare da un'accoglienza della vita, interiorizzata nella gioia e nel ringraziamento come per un dono, ad una pretesa di fronte alla vita e ad una diffidenza per tutto quanto non mi viene incontro a priori. Il rischio di una persona abbarbicata e ripiegata solo su di sé è il risultato di un soggetto assunto come valore unico e assoluto.

Il mutamento del paradigma del tempo

Il secondo elemento è il mutamento del paradigma del tempo, del paradigma della storia. Si tratta di un fatto non ovvio ma basilare. La nostra cultura passata aveva sempre pensato la storia come una continuità, frutto di un dinamismo nel quale era possibile distinguere un passato, un presente e un futuro. Orbene, il

dato fondamentale della nostra coscienza storica - a parer mio - sta nel fatto che non pensiamo più la storia secondo uno schema di continuità ma secondo uno schema di rottura.

Provo a spiegare quello che voglio dire. Si tratta di cogliere come, oggi, il futuro non è più collegato al presente o al passato ma è, per così dire, autonomo: il futuro è importante e decisivo per il solo fatto di porsi, per il solo fatto che è nuovo, comunque. Non c'è una valutazione del futuro sulla base di qualche criterio oggettivo: il futuro è comunque il meglio. Questo procedere non più per continuità ma per rotture rende disinteressati al passato e alle sue ragioni e attenti solo al nuovo, al nuovismo, anche là dove è effimero. Il cambiamento con i suoi accadimenti è il dogma intoccabile di questa nuova concezione della storia. Da questo dato scaturiscono delle conseguenze impressionanti che non possiamo passare sotto silenzio.

La prima è *la fatica a comprendere e a vivere la durata* o, se volete dirlo in termini etici, *la fatica a comprendere e a vivere la fedeltà*. In una storia che cammina per rotture e non per continuità, la durata, la fedeltà o il per-sempre sono difficili da accettare, difficili addirittura da capire. Così assistiamo stupiti a persone che, almeno apparentemente, ribaltano la propria vita in un mo-

mento; giovani curati a lungo nella loro formazione, persone sposate che fanno scelte opposte alla loro vita. Si intuisce qualcosa di questi meccanismi proprio sulla base di quanto detto prima: una storia e una vita che procedono per rotture lasciano sopravvivere come unico criterio di stabilità, come unico valore indiscusso, il proprio io, il proprio vissuto. Ancora una volta non vi è altro valore se non ciò che io avverto e sento come importante per me.

La seconda conseguenza di questo mutamento è la *dislocazione della speranza*. Mentre la mia generazione si era appassionata al regno di Dio e a quello che il regno poteva significare, oggi la grande meta di tanti credenti sembra essere la ricerca e la garanzia del proprio equilibrio psichico-emotivo. La speranza non riguarda più il cambiamento del mondo ma la propria sperimentata pienezza. Certo vi è qui una qualche riduzione della speranza cristiana ma vi è, anche, una sua dislocazione. La speranza non riguarda più il mondo o l'intera umanità ma il personale futuro dell'individuo, la sua pienezza, la sua vita. In questo modo, la persona vive la speranza come ricerca di gratificazione personale più che come fondamento di responsabilità.

Infine, questo mutamento del modo di pensare la storia comporta pure una *perdita della memoria*. Le

ragioni del passato e del presente non interessano più; importa veramente solo ciò che è in grado di promettere o di lasciar intuire un futuro. Questa perdita della memoria pesa molto, soprattutto per una comunità come la Chiesa che conosce un principio di tradizione e di autorità e che riconosce il suo fondamento in un evento - Gesù di Nazaret - storicamente passato. Pesa anche socialmente e culturalmente là dove l'ansia per il futuro, per il domani, si trasforma in timore ed angoscia: oltre che radice di novità e di sogni, infatti, il futuro può generare anche ansia e preoccupazione come di fronte ad una minaccia, come dinanzi a qualcosa di incombente e di buio. Tanto il sogno quanto l'angoscia per il domani appartengono al nostro tempo.

È probabile che con questo mutamento del paradigma del tempo dovremo fare i conti a lungo. Se - come alcuni studiosi ritengono - la radice del post-moderno è una sorta di nichilismo, è una equiparazione fra essere e nulla, allora il post-moderno intacca a tal punto le basi della cultura e della convivenza da non poter essere considerato solo come un fatto contingente; se davvero pone in questione le radici ultime della riflessione e del pensiero, allora è probabile che con il post-moderno dovremo convivere a lungo. Ne scaturisce la conclusione che questa fine del pensiero globale e questo

distacco dalla tradizione lascia le persone allo scoperto: vi è una mancanza di risposte fruibili a cui attingere direttamente come ad un riferimento sicuro, vi è un senso di insicurezza, un *surplus* di criticità, un disincanto di fronte alle stesse grandi domande della vita per attestarsi unicamente al vissuto quale unica fonte di senso. Il vissuto personale è rimasto l'unica bussola, l'unico ago in grado di orientare le scelte della vita.

L'incontro e la riscoperta dell'altro

Il venir meno di un quadro unitario, totalizzante, in grado di spiegare ogni cosa, ha anche delle valenze positive: spalanca, infatti, nuove possibilità di incontrarsi e di stare insieme, di conoscere e di conoscersi, legittima nuove modalità di vivere, di incontrare e di dialogare. In effetti, all'interno di una società come la nostra, sperimentiamo una viva capacità di pensare e di concretizzare percorsi ricchi di misericordia e di condivisione che non hanno uguali nel passato recente. Sono i giovani - non gli adulti - a non spaventarsi dei loro coetanei che sbagliano, che prendono la strada della droga, che cadono in forme di devianza; sono i giovani a non spaventarsi e a vivere tutto questo con semplicità, direi con misericordia e pazienza, forse anche con un pizzico di incoscienza. Certo troviamo qui

una capacità diversa di stare insieme, di piegarsi con misericordia e bontà su tutti, di passare sopra a pregiudizi che mancava nella società passata.

A me pare, però, che sia importante non solo riconoscere questo fatto ma anche soffermarvisi con attenzione così da cogliere meglio il senso di questa capacità di incontro, di dialogo, di condivisione. Mi sembra che, per comprenderla a fondo, dobbiamo considerare contemporaneamente due dinamiche: da una parte *il rispetto dell'originalità di ciascuno* e, quindi l'esaltazione delle differenze, della differenza tra l'io e l'altro, tra l'uomo e la donna, e dall'altra *la capacità di apertura e di incontro con l'altro* e, quindi, di *partecipazione*. La concreta combinazione di differenza e partecipazione, di rispetto e prossimità, è la base della qualità reale dell'incontro: esso è eticamente significativo quanto più fa spazio alla partecipazione.

Orbene io temo che, in questa nostra società, l'alterità si aggiunga semplicemente alla 'ipseità' senza integrarvisi pienamente, senza un reale impegno di misericordia. Provo a dirlo altrimenti. Capita facilmente, oggi, di assistere ad una esaltazione massima della/e differenza/e senza alcuna partecipazione: la differenza è rivendicata, esibita, imposta ma non è accolta con fiducia e

amore. Spesso la partecipazione si riduce o ad una dinamica emotiva, consolatoria e gratificante, o ad una dinamica funzionale, interessata e strumentale. Per questa via la partecipazione non si apre veramente all'altro in quanto tale ma solo all'altro che mi ha colpito, solo all'altro che mi ha implicato: nell'altro è sempre la mia soggettività che ricerca. Si rischia una attenzione alle differenze senza partecipazione reale; si rischia così di andare verso una società dove la ricerca di autenticità affettiva si sposa tranquillamente ad una mancanza di fraternità universale: l'altro è solo l'altro che mi interessa. Per questa via la capacità di incontro è lontana da una fraternità universale, da un'apertura al terzo comunque; si esaurisce piuttosto in un quadro di rapporti corti, segnati da calore e volti ad accogliere l'altro solo in base allo scambio che intrattiene con me. Per questa via nasce una società che ricerca una autenticità affettiva ma rimane scettica rispetto al lontano e al diverso, all'altro nel senso pieno del termine. Io ho paura di una simile società; ritengo che, là dove la relazionalità è costruita sulla gratificazione e sull'interesse, là dove ci si intende solo in base al guadagno emotivo o funzionale - lo si voglia o no, lo si riconosca o no - là il razzismo è in agguato.

Nella nostra società il bisogno di autenticità affettiva si unisce ad una diffidenza grande verso l'altro,

verso l'altro *tout court*. Ecco perché - mi pare - se dobbiamo rallegrarci della capacità del nostro mondo di incontrare e di incontrarsi, di relazionarsi e di guardare con misericordia alle proprie debolezze ed alle proprie mancanze, non dobbiamo però nemmeno nasconderci i limiti di questo atteggiamento. Senza una reale educazione e senza una vera apertura al terzo, all'altro nella sua universalità e - cristianamente - senza la carità, i livelli di partecipazione che la nostra società intravede ed esige sono difficilmente percorribili. La necessità di educare la capacità di incontrarsi passa attraverso il conoscere a fondo le dinamiche dell'incontro; in caso contrario esprimerebbe più una velleità che un progetto. Di questa complessa dinamica dell'incontro, io vorrei qui ricordare due basilari dinamiche antropologiche: il desiderio e la comunicazione.

Il desiderio è il primo, elementare modo con cui la persona si sporge oltre se stessa e va verso l'altro. Non assumo qui il desiderare come problema morale ma come quel modo antropologico fondamentale con cui una persona si relaziona all'altro e si comprende nella concretezza dei suoi bisogni. Probabilmente questo è un capitolo che dovremo riscrivere totalmente. Nel nostro linguaggio cristiano, il problema del desiderio era praticamente coperto dallo studio delle passioni e queste si chiamavano così perché

il quadro antropologico in cui erano ambientate era la convinzione che le passioni segnalavano la sottile violenza del mondo esterno sulla interiorità della persona che, appunto, pativa l'influenza del mondo. Noi non leggiamo più in questo modo fondamentalmente negativo la dinamica del desiderio: essa non è solo il frutto di una resa o di un condizionamento della persona in base alla esteriorità ma è anche una realtà scaturente dall'intimo stesso della persona. Il desiderio, di conseguenza, non innesca solo una dinamica di debolezza ma anche un cammino di pienezza: proprio perché il desiderio custodisce in sé l'apertura intenzionale ultima di una persona che si svolge al suo bene, il desiderio è una dinamica fondamentale nella costruzione della persona. Si tratta di educare una persona a desiderare quello che le appartiene, quello che la costruisce.

Ora il punto drammatico, all'interno della nostra società, è che il desiderio è stato piegato a prospettive consumistiche ed a logiche egoistiche, trascurando totalmente la sua apertura ultima; invece di sostenere il cammino della persona verso il suo bene, rischia di evidenziarne il naufragio sia orientandola a dinamiche funzionali ad altri scopi non rispettosi della sua verità e della sua pienezza, sia mistificandone la libertà resa neutra possibilità di scegliere, non importa cosa. Quando

ciò che si sceglie ha valore solo perché lo si sceglie, allora nulla è scelto perché ha valore; il puro scegliere è sufficiente a conferire valore. A me sembra che dobbiamo registrare qui un impoverimento del desiderio, un suo infiacchimento, una sua riduzione in termini di 'supermercato' mentre, in realtà, il desiderio sarebbe molto di più. Riportare il desiderio alla sua verità e restituirgli la sua profondità è il lavoro di una educazione che si impegna a calarsi fin là dove il bisogno di autenticità ed il desiderio hanno le loro radici: educarle, svilupparle al meglio è il nostro compito.

Osservazioni simili si possono fare per l'altra dinamica antropologica del relazionarsi, cioè per il comunicare. Ciò che è decisivo è che il comunicare, prima di essere visto come fatto tecnico, deve essere pensato come una modalità originaria della persona: la persona è apertura, è condivisione, è vivere insieme. Prima di volersi l'uno per l'altro, si vive l'uno insieme all'altro: il rapporto tra le persone è inscritto nel gesto, nella parola, nella sessualità. Questo *mit-sein*, questo vicendevole riconoscimento nello stare insieme è importante: lo è perché la violenza ha inizio là dove l'altro è negato, là dove si pretende che l'altro sia come noi. L'altro è se stesso e non, anzi tutto, risposta ai miei bisogni. Su questo sfondo - come ci ha ricordato Lévinas - la cosa più importante è

accostarsi, è incontrarsi; al riguardo il fatto decisivo non è il linguaggio ma l'etica: il voler cioè il bene dell'altro senza cercare di impadronirsi, di impossessarsi di lui. Da questo contesto comunicativo prende vita l'orientamento e la ricerca al «bene comune»: in un cammino comune è possibile discernere la verità dei progetti umani dalla sua falsificazione. Certo il rischio di una fragilità relazionale è costantemente possibile là dove l'incontro con l'altro, sia pure aperto alla misericordia, sfasa il desiderare e il comunicare e li piega ad una dinamica soggettivisti-

ca, emotiva e gratificatoria. Dietro questo sempre possibile rischio sta la radice del post-moderno, sta una concezione della vita volta all'autenticità e piegata sul vissuto individuale. Per questa via la stessa critica all'autoritarismo e al totalitarismo, che il post-moderno avalla, corre il rischio di ripiegarsi su piccoli obiettivi invece che camminare verso un grande bene.

Don Gianni Colzani

Rivista del Clero Italiano
N. 4, 1997

(n.d.r.) Il seguente non è un contributo che sviluppa il tema. È uno spezzone tratto da una conferenza tenuta dall'autore all'Unione Superiori Generali. Lo presentiamo qui come, eventualmente, una chiave di possibile lettura della situazione culturale al di fuori dell'Occidente. Chi legge sarà per lo meno avvertito che la cosiddetta cultura del post-moderno non è applicabile universalmente.

(...) Sembra necessario dire che **post-modernità** è una parola del **primo mondo**. Pur essendo stata assunta anche dal terzo mondo, esso non conosce la post-modernità, perché non è passato ancora attraverso la **modernità**. Sono molte le differenze tra il primo e il terzo mondo. I problemi sono diversi e si pongono in modo diverso. Se il primo mondo - concretamente Europa - si pone il problema, in concreto, di Dio, in un mondo che è diventato adulto, anche se se lo pone **dopo** Auschwitz, il

terzo mondo si chiede come credere in Dio in un mondo non umano, **in** Auschwitz, perché è questa la società di morte in cui vive in questo momento il terzo mondo. Il problema di Dio e dell'uomo - nella loro ricerca reciproca - si pone in un modo diverso nel primo e nel terzo mondo. Ciò che succede è che ci sono post-modernità che si assomigliano molto alle pre-modernità, che sono quelle che predominano nel terzo mondo. Per questo, in questa tappa, può farsi questa divisione ge-

nerale:

1. Post-modernità nel primo mondo. Il primo mondo si era abbandonato nelle braccia di una modernità scientifico-tecnica che, vincendo la "colpevole minorità" (I. Kant), offriva una cosmovisione adulta, fatta di liberazioni, sviluppo e benessere. Non è che questo fosse una menzogna, ma sorse anche la convinzione che la ragione non meritava tanta fiducia e che lo sviluppo e il benessere recavano anche le loro tragedie. Era necessario, quindi, che questa convinzione si plasmasse nella realtà, diventata denuncia e prassi. Sorse così - lo sappiamo tutti - la **post-modernità**, sfiducia profonda nella ragione scientifico-tecnico-industriale. (...)

2. Crescente inumanità nel terzo mondo. Il terzo mondo si portava dietro in quegli anni altre preoccupazioni. Come abbiamo indicato prima, non si chiedeva come credere in Dio dopo Auschwitz, bensì in **Auschwitz**, perché Auschwitz, come simbolo della morte più crudele ed ingiusta, continuava ad essere, ed in modo crescente, la geografia persistente e permanente del terzo mondo. Ed il problema diventava sempre più profondo quando qualcuno - che erano in pratica tutti - diceva a queste persone che essi erano i prediletti da Dio. Che Dio era questo?

Per lo meno dal punto di vista lette-

rario, il terzo mondo continuava ad essere l'America latina, non essendosi rese presenti in modo significativo altre zone del mondo. E l'America latina continuava a credere in una **spiritualità della liberazione** partendo da una consapevolezza della **crescente inumanità**. Refrattaria allo scoraggiamento e malgrado le note e gravi difficoltà, l'AL continuava a credere, sempre più, in una **spiritualità della liberazione**, della liberazione dalla miseria, dalla dipendenza, dall'oppressione e dall'emarginazione (parola polivalente, e sempre più presente nella descrizione della realtà). Furono gli anni in cui ebbe luogo lo **sviluppo** della spiritualità della liberazione. **Puebla**, un numero splendido della rivista messicana **Christus e Beber en su propio pozo**, costituirono l'espressione nucleare di questa tappa di spiritualità.

La **dignità umana**, o meglio: la "situazione di **permanente violazione della dignità umana**" lo sottolineo - (P 41), incarnata nell'impressionante saga degli 8 volti latino-americani presentati a Puebla (P 32-39), in aumento e deterioramento crescenti, divenne punto di partenza, contenuto e soggetto di una spiritualità della liberazione che assumeva le caratteristiche già note con una coscienza nuova. Non vennero negate la speranza e l'allegria, ma si ebbe una maggiore coscienza della **notte dell'ingiustizia**, notte "di vastissima e profondissima solitudine"

(parole che G. Gutiérrez seppe chiedere in prestito da San Giovanni della Croce), coscienza non solo di impotenza, ma anche di mistero, del mistero di Giobbe (personaggio sempre presente nella spiritualità della liberazione, quasi più dell'Esodo) e adesso incarnato nella sofferenza dell'innocente, che pone il grave problema della debolezza di Dio e il problema difficile da affron-

tare pastoralmente di affermare che questi innocenti (=disgraziati) sono i prediletti di Dio, di un Dio che, malgrado tutto, continuerebbe ad essere Padre, soprattutto per loro. (...)

P. Augusto Guerra s.j.

"Tappe principali e linee portanti della spiritualità conciliare"
Ariccia 28-31 maggio 1997

2 INTERNAZIONALITÀ

IL PROCESSO INTERCULTURALE E LA FORMAZIONE DI COMUNITÀ CRISTIANE

Per molte congregazioni religiose nella Chiesa cattolica un forte impegno nella internazionalità non è un fenomeno nuovo. Comunità internazionali e interculturali sono viste come una testimonianza e uno strumento di unità nella diversità che caratterizza il regno di Dio. Tuttavia in pratica si riportano problemi, incomprensioni e ferite.

Un'indagine tra un certo numero di congregazioni religiose sulle sfide specificamente interculturali che incontrano e le strategie per risolverle ha rivelato un'ampia gamma di problemi ma nessuna politica compren-

siva o coerente per risolverli.

I decenni appena passati hanno visto l'inaridirsi di vocazioni nell'occidente e la migrazione di popoli da paesi in via di sviluppo a paesi occidentali. Così seminari e case religiose nell'occidente, che erano in precedenza luoghi ben omogenei, stanno ora diventando comunità multiculturali. I gruppi di formatori che vengono da un retroterra tradizionale, con le forti convinzioni e aspettative della loro propria cultura, non trovano facile rispondere a questa nuova e complessa situazione. (...)

1. Cultura, personalità e valori

La personalità e la cultura sono parte di un sistema organico e sono in continua interazione. La loro interazione è compresa meglio in una prospettiva sistemica, in cui si faccia attenzione alla reciproca interazione senza organizzarle in una catena di sequenza causale. Questo tuttavia significa che la maturità personale è relativa alla cultura che ne è il contesto. Augsburgers nota: "La cultura dà forma a quello che noi percepia-

mo, a come lo percepiamo, e quali percezioni saranno conservate e utilizzate; ci si accorge che la cultura definisce sia ciò che è considerato valido, sia quali valori sono centrali e quali meno influenti".

La cultura occidentale promuove valori specifici come l'autonomia, il successo, l'egualitarismo, la competizione e l'individualismo e definisce il concetto di maturità in

relazione a questi valori. I formatori occidentali devono tenerlo in mente quando trattano con i seminaristi, le cui culture danno la priorità a una differente serie di valori.

Mentre la cristianità propone valori trascendenti come l'amore di Dio, la sequela di Cristo, la povertà, la castità, l'obbedienza, il perdono, il servizio fino al sacrificio di sé, dobbiamo essere consapevoli che la nostra interpretazione dei valori del Vangelo è colorata e influenzata anche dai valori predominanti della nostra cultura. Una maestra di noviziato occidentale fu assai stupita di scoprire che la novizia del Pacifico appena arrivata aveva preso metà dell'arrostato domenicale della comunità per darlo al vicino della porta accanto. Arrivò giusto in tempo per recuperarlo! Il concetto di povertà del Pacifico è fortemente influenzato da un'etica della mutua condivisione. La forma occidentale di povertà punta di più sulla ristrettezza nell'avere e nell'usare ciò che si ritiene non necessario al singolo. Così Augsburger può dire che *«qualsiasi psicologia o teologia che pretende di essere culturale o astorica nel suo concetto di individuo è riduzionista, indipendentemente dalla sua am-*

piezza o dalla sua profondità. Tutta la psicologia umana è incarnata in un suo contesto culturale, e ogni relazione di aiuto deve considerare il personale e il contestuale con uguale serietà».

I bisogni (anche quelli che sono inconsistenti con i valori vocazionali) devono essere visti e valutati sulla base della cultura. Così la persona originaria del Pacifico che sta sveglia tutta la notte per intrattenere gli ospiti del villaggio e il giorno seguente non è in grado di lavorare può essere giudicata irresponsabile secondo una prospettiva occidentale di efficienza contrattuale, ma dovrebbe essere vista dal punto di vista delle popolazioni del Pacifico, come una persona che dà la priorità alle relazioni umane. Ciò non significa, tuttavia, che un modello costante di questo tipo di comportamento debba essere mantenuto, anche nel Pacifico.

Un formatore con scarsa conoscenza della cultura propria di uno studente potrebbe facilmente fare l'errore di giudicare deviante o nevrotico il suo comportamento, che risulterebbe invece del tutto normale se valutato nella prospettiva della sua cultura.(...)

2. Etnocentrismo e pregiudizio

È molto difficile evitare l'etnocentrismo perché tante delle nostre convinzioni, atteggiamenti, rea-

zioni sono radicati in presupposti inconsci che abbiamo fermamente fissati nella nostra psiche.

«Tutto il pensiero occidentale sugli esseri umani comincia con l'individuo. Il pensiero orientale è più probabile che cominci con la famiglia, quello africano con la tribù. Ciascuno trova difficile capire i presupposti di base dell'altro».

Il pensiero di popoli indigeni del Pacifico, come del resto gli africani, è centrato sul clan. Dato che la gente socializzata crede automaticamente che il suo modo di pensare, sentire e comportarsi sia naturale e normale, e dato il bisogno di preservare il senso del sé in situazioni che provocano ansietà, il pregiudizio razziale può manifestarsi facilmente in una comunità interculturale. Una comprensione di come opera aiuterà ad affrontarlo e superarlo.

Il pregiudizio razziale è un atteggiamento emotivo rigidamente negativo verso gente percepita come razzialmente differente.

Un approccio possibile per capire la funzione del pregiudizio nelle persone parte dal considerarlo nel contesto della teoria della frustrazione e dell'aggressione. Si ipotizza che l'aggressività intrapsichica viene scaricata su un capro espiatorio che è vulnerabile (meno potente), visibile (facilmente identificabile) e ha caratteristiche che permettono la simbolizzazione della frustrazione. Un esempio di ciò che si intende qui può essere visto nella scelta degli ebrei da par-

te di Hitler come capro espiatorio per la frustrazione dei tedeschi dopo la prima guerra mondiale. Un aspetto valido di questo approccio è che il motivo del pregiudizio è colto nel soggetto e non nella vittima che ne soffre le conseguenze. (...)

La nostra cultura ci costringe a reprimere alcuni bisogni per vivere all'altezza dei suoi ideali. Questi desideri inaccettabili scattano in noi quando li vediamo rappresentati nel comportamento di gente di un'altra cultura. Il conflitto interno che ne risulta è risolto con il proiettare i nostri inaccettabili desideri sull'altro gruppo e poi attaccarli per il loro comportamento.(...)

Strettamente correlata agli atteggiamenti del pregiudizio razziale è l'ideologia del razzismo. Il razzismo è la convinzione che una razza sia geneticamente superiore a un'altra. È un'ideologia che serve a giustificare le potenze coloniali che soggiogavano e opprimevano altre razze (specie i neri). I bianchi sono, consciamente o inconsciamente, spinti ad avere atteggiamenti di superiorità e la gente di colore, specialmente se è stata colonizzata, ad atteggiamenti di inferiorità. Nella congregazione cui appartengo ho notato che i sacerdoti missionari occidentali che non parlavano bene la lingua locale erano iscritti a corsi «avanzati». I seminaristi filippini della stessa società erano invece mandati a corsi di recupero di inglese.

Nessun prete o religioso ammetterebbe di conservare una cruda forma di razzismo, ma tutti i bianchi, e forse anche i popoli di alcune culture orientali, sono imbevuti di elementi di razzismo. Noi usiamo forti difese contro la consapevolezza di pregiudizio e razzismo per paura, per sensi di colpa o per vergogna. Diventare consapevoli di sottili forme di pregiudizio e razzismo è un aspetto importante della conversione cristiana, aspetto saliente principalmente per i membri di una comunità di formazione internazionale.

Una sottile forma di etnocentrismo si verifica quando mettiamo in parallelo schemi di sviluppo infantili e culturali, facendo equivalere infantile e primitivo a un basso livello e, mettendo invece adulto e forme di pensiero occidentale in cima alla scala. Così si ammette la differenza nei sistemi culturali, ma si rifiuta di accettare i diversi sistemi come uguali, perché si pone la cultura non occidentale sul luogo più

basso della scala gerarchica. Forme e sistemi di pensiero occidentale sono naturalmente posti in cima.

Anche i formatori hanno bisogno di prendere coscienza che la loro preparazione professionale (in psicologia, spiritualità o teologia) li incapsula dentro presupposti occidentali. Noi spesso facciamo assegnamento su questa preparazione con una fede cieca e non sottoposta a valutazione. Possiamo sentirci minacciati e ansiosi quando ci confrontiamo con inaspettati valori culturali o prospettive religiose, e possiamo facilmente ritirarci in posizioni professionali difensive e di controllo.

Anche quando una persona ammette tutto questo in teoria e cerca di fare spazio al comportamento e alle assunzioni di altri, ripeterà gli stessi errori e reagirà automaticamente secondo le proprie assunzioni culturali. Non è facile acculturarsi a un'altra cultura. (...)

3. Modelli di sviluppo di sensibilità interculturale

Due utili articoli che analizzano i complessi e sottili livelli di pregiudizio o etnocentrismo sono "Pregiudizio nelle congregazioni religiose" di Alvarez (1983) e "Un approccio evolutivo all'educazione alla sensibilità interculturale" di Bennett (1993).

Entrambi tracciano una sequenza di stadi, attraverso cui gli individui possono muoversi dall'etnocentrismo all'etnorelativismo. Benché i due set di stadi non si corrispondano sistematicamente, è tuttavia presente lo stesso movimento generale che va dalla superiorità alla negazione della differenza e poi al-

l'accettazione della differenza. L'articolo di Bennett è più dettagliato nel suggerire indicazioni fenomenologiche dello stadio in cui una persona si trova e delle strategie educative per aiutare la gente a muoversi da uno stadio al seguente. Tuttavia egli non accetta la possibilità di valori universali. Questo rende difficile costruire un sistema etico credibile. Alvarez, d'altra parte, trova nella giustizia un criterio chiave universale per criticare differenti culture senza accennare alla possibilità che una giustizia basata sull'individualismo possa essere differente da una giustizia che presume che il gruppo sia primario rispetto all'individuo.

Un'adozione conscia del relativismo culturale è importante negli incontri interculturali e deve essere tenuta in conto nella formazione.

"Il relativismo culturale è legato alla visione che sistemi di idee estranei alla nostra cultura, pur essendo fondamentalmente differenti dai nostri, manifestano una coerenza interna che può essere capita, ma non

giudicata dalla nostra".

Dobbiamo vedere le altre culture non come se fossero rimaste bloccate nel loro sviluppo o fossero mal sviluppate, ma apprezzarle nella loro vera sapienza e follia, a fianco della nostra conoscenza, intuizione e ignoranza. Dobbiamo adottare un relativismo che ci metta autenticamente in relazione con ogni cultura nei suoi termini propri e, allo stesso tempo, che sia fondato su valori transculturali. Il relativismo deve essere fondato su valori universali, non su un'assenza di valori. Alcuni di questi valori possono essere la giustizia che tiene conto sia dell'individuo che della comunità, dell'interesse per l'ambiente che tutti insieme condividiamo, la reciproca preoccupazione per l'integrità dell'altro, del valorizzare l'altro come Altro. Per i cristiani, devono essere aggiunti a questa lista i valori trascendentali sopra menzionati, purificati da interpretazioni etnocentriche.

4. Entrare in relazione con uno studente di diversa cultura

I formatori devono considerare seriamente le aspettative dei candidati agli inizi e tentare di capire le radici culturali di queste aspettative. Questo renderà più facile chiarificare le finalità del programma di formazione. (...)

Avere a che fare con un formatore empatico diventa importante per lo studente che affronta questo e altri aspetti dello shock culturale.

Il fattore cruciale per la coscienza interculturale nel formatore, infatti è la capacità di sperimentare empatia

per ciò che è differente in un'altra cultura e la volontà di dare valore alla prospettiva dell'altro insieme con la propria. In altre parole: il formatore giunge a credere nell'altra cultura. (...)

Il formatore interculturale deve essere consapevole in forma riflessiva della sua propria cultura, in modo tale da evitare di essere fuso dentro di essa. Deve essere capace di distinguere l'identità dalle cose esterne della sua cultura e, diventando consapevole dei valori della propria cultura, essere capace di apprezzare e accettare i valori di un'altra cultura. Cerca di vivere sul confine con altre culture, passandolo e tornando indietro. Questa capacità aiuta il formatore interculturale a facilitare la comunicazione e a interpretare un conflitto culturale quando sorge. Sarà allora capace di aiutare gli studenti in un contesto di formazione interculturale o quelli che vengono preparati per un lavoro di équipe interculturale ad acquistare le stesse abilità.

"Interpatia è il nome che David Augsburgger dà alla capacità di entrare con la sensibilità e con l'immaginazione nella struttura di un'altra cultura.

"L'interpatia rende uno capace di entrare in una seconda cultura cognitivamente e affettivamente, di percepire e concettualizzare la coerenza interna e rispettare quella cul-

tura, con le sue forze e le sue debolezze, come ugualmente valida rispetto alla propria. Questo rispetto, conoscenza, apprezzamento interpatico rende possibile la trascendenza, per un momento in un caso particolare, di limitazioni culturali".

Egli lo analizza poi in maggior dettaglio:

"Interpatia è un intenzionale cognitivo sperimentare affettivo i pensieri e i sentimenti di un altro, anche se i pensieri sorgono da un altro processo di conoscenza, i valori crescono da un'altra struttura di ragionamento morale e i sentimenti nascono da un'altra base di assunzioni".

Mentre altri autori eguagliano la capacità sopra descritta con l'empatia, Augsburgger differenzia l'interpatia sia dalla simpatia sia dall'empatia. Simpatia è una nostra spontanea reazione di fronte alla situazione di un altro, basata sull'assunzione della persona che egli è, in quanto simile a noi nei suoi propri sentimenti in tale situazione. È la proiezione dei sentimenti di una persona su un altro, con la presupposizione che i suoi sono gli stessi. Empatia, invece è l'abilità di rispondere intenzionalmente, nonostante l'esperienza di una percepita differenza con l'altro, ai sentimenti di quella persona sulla base di una comune struttura di valori, assunzioni culturali e modi di pensiero, che forniscono una base

per codificare e decodificare i precetti. Nell'interpatia infine le strutture culturali sono differenti, e questa distanza deve anche essere intenzionalmente trascesa.

Un formatore deve essere consapevole del fenomeno della trasferenza e in particolare nel trattare con seminaristi di un'altra cultura, cioè aspetti del comportamento che sono piut-

tosto normali nella sua propria cultura possono far scattare comportamenti trasferenziali nel seminarista. L'approccio bruscamente diretto dello staff di formazione occidentale, per esempio, spesso sconvolge gli studenti del Pacifico. Fa sì che si sentano minacciati e si pongano sulla difensiva. (...)

5. Formazione per comunità e missione interculturale

Dove il contesto di vita non è proprio la cultura della persona ma un contesto interculturale, sia di una società mista, sia di una comunità a formazione internazionale, il seminarista dovrà allargare i suoi orizzonti e diventare capace in qualche misura anche di interpatia. In altre parole, c'è una differenza tra educare una persona a funzionare bene nella sua propria cultura e allenarla a funzionare come persona interculturale.

La socializzazione in una famiglia nucleare occidentale porta a identificazione con uno o con i due genitori. Il superego è una versione internalizzata dell'incorporazione parentale dei valori della società o di una subcultura. Nell'educazione occidentale dei bambini l'accento sull'autonomia, la privacy, la scelta individuale e la responsabilità portano tutto a un concetto individualistico di persona. La società è vista come fatta di una collezione di unità

personali, dove le relazioni vengono per libera associazione e contratto. Il valore ultimo, tuttavia, è posto nel singolo, che agisce primariamente per raggiungere fini personali.

La socializzazione nella famiglia unita o in una cultura tende a creare un'identità socio-centrica. Quando uno si identifica con il collettivo, piuttosto che con particolari persone, non si arriva a individuare un'identità ben distinta. Si viene ad assumere un'identità corporata che dipende dall'esperienza di solidarietà. La persona viene giudicata per il suo comportamento in base a un gruppo ideale, piuttosto che al superego o alla coscienza individuale. Quando le relazioni sono positive l'esperienza della solidarietà porta a rapporti armoniosi e di cooperazione, ma quando il self corporato si sente una persona può lasciarsi andare a violenza incontrollabile senza sentire alcuna vergogna perché quando è fatto per la comunità il comportamento riceve approvazione sociale (...).

La maturità e la salute si trovano sia per gli occidentali sia per gli orientali (o i popoli socio-centrici) nell'interdipendenza. Una dipendenza esagerata è vista come culturalmente inaccettabile e incongruente nell'occidente e, allo stesso modo, è vista una esagerata indipendenza in oriente. Le porte per la salute e la maturità sono in direzione opposta. L'occidente cerca interdipendenza attraverso l'indipendenza, l'est cerca l'interdipendenza attraverso la dipendenza e la solidarietà. La forma sociale dell'interdipendenza orientale è più gerarchica e quella dell'interdipendenza occidentale è più egualitaria, ma è l'interdipendenza che entrambi cercano. (...)

In un contesto di formazione interculturale il dialogo fa domande differenti ai membri:

"Due movimenti contrastanti hanno

luogo nel dialogo tra persone occidentali e orientali. Gli occidentali individualisti devono lasciare il proprio egocentrismo e uscire per incontrare l'altro. La persona orientale, già al confine nella identità di gruppo, deve ritirarsi in sé per ascoltare".

La personalità sociocentrica o corporativa deve ritornare al self come percettore, ascoltatore e agente di volontà separato, per rischiare la riflessione e l'espressione individuale. La personalità individualista deve diventare più consapevole della sensibilità degli altri, essere più in sintonia con la comunicazione non verbale e più conscia del bisogno di lavorare pazientemente per l'armonia e il consenso nella comunicazione.

6. Stadi di coesione nella comunità interculturale

In una comunità interculturale, e specialmente dove i membri della comunità stanno vivendo in una nuova cultura, prevale una situazione di shock culturale.

I sostegni scontati (presupposti) della propria cultura non sono più presenti e i precedenti modi di comunicazione, rapporto, stimoli comportamentali, abitudini, simboli e modelli

di aspettative non si applicano più. È probabile che avvenga una regressione, di varia profondità e durata, negli individui che formano una comunità interculturale in un nuovo ambiente culturale. Come in altri processi di gruppi non strutturati, si svilupperanno nel gruppo dinamiche inconsce. (...)

7. Una tipologia per capire la comunicazione e il conflitto interculturale

La distinzione tra culture di "basso contesto" e culture di "alto contesto", esposta dall'antropologo Edward Hall, ha il suo maggior significato per la comunicazione interculturale e integra in un'utile inquadratura molti degli esempi precedentemente dati.

All'estremo dell' "alto contesto" del continuum, le culture giapponese, cinese e coreana assumono che il significato viene trasmesso nel contesto generale e nei sentimenti della conversazione. All'estremo opposto del continuum, il "basso contesto", le culture americana, australiana e nord-europea assumono che il significato viene trasmesso in modo esplicito, logico e verbale. Culture comunitarie come quelle dei paesi del Pacifico e dell'Africa sono più vicine all' "alto" che al "basso contesto".

Le culture di "contesto alto" accentuano il rituale, la formalità, gli stimoli non verbali e l'atmosfera del processo di comunicazione. Il discorso è indiretto e gira attorno all'argomento centrale. La comunicazione è strutturata da e risulta in relazioni interpersonali tra i partecipanti. Disaccordo e confrontazioni sono intollerabili. Le decisioni fondamentali sono basate su valori che sottolineano il rapporto umano interessato, piuttosto che principi astrat-

ti. Si arriva a decisioni di gruppo attraverso il consenso, piuttosto che attraverso le regole della maggioranza. I valori di fondo della solidarietà e armonia del gruppo sono l'assunzione di base per la comunicazione, caratteristica della gente di culture di "alto contesto".

Per le culture di "basso contesto", il significato è espresso verbalmente. La comunicazione è più informale e viene usato molto poco rituale. Il discorso è diretto e puntuale, essendo valorizzata l'efficienza riguardo al tempo. La comunicazione è impersonale e astratta; disaccordo e confrontazione sono tollerabili e non minacciano le sottostanti relazioni interpersonali. Le decisioni individuali sono prese sulla base di principi astratti e alle decisioni di gruppo normalmente si arriva sulla base del consenso della maggioranza. Il valore di fondo dell'individualismo, che accentua i diritti e la responsabilità dell'individuo, è l'assunzione base della comunicazione caratteristica di gente di culture di "basso contesto".

In situazioni di incertezza e di conflitto, la gente di culture di "contesto alto" mirerà soprattutto a preservare l'immagine pubblica e l'approvazione di sé attraverso uno stile di dominio o di fuga nei confronti

degli altri. Genti di culture di "basso contesto" in queste situazioni, tendono a scegliere piuttosto strategie di controllo o di confronto per preservare la propria libertà e autonomia dagli altri. Questi orientamenti derivano anche dai valori di base delle relative culture.

Prendere coscienza di questi comportamenti, valori di fondo e presupposti di base, e accettarne la validità modificando gli estremi di entrambi i poli, deve essere il principale scopo di comunicazione all'interno di una comunità interculturale. Il dialogo consapevole non solo del contenuto dei fatti e delle decisioni, ma anche dello stile e dei processi è di importanza vitale. Il dialogo può essere iniziato dalla descrizione dei costumi delle diverse culture rappresentate nel gruppo. Comunicare i propri sentimenti e motivazioni e lasciare che gli altri pongano domande e facciano così emergere processi interni, può avere un suo valore. Tuttavia, essendo questo modo più verbale e diretto, può essere più difficile per le culture non occidentali, come pure per gli occidentali si potrebbe rischiare di disattendere lo scopo prefissato a sottolineare gli aspetti meno razionali e più emozionali delle altre culture. Così dipingere immagini e simboli significativi o rappresentare una situazione tipica della propria cultura può essere una via più fruttuosa per scoprirne lo stile di comunicazione e i valori di base.

Scambiare i ruoli nella rappresentazione, tentando di mettersi reciprocamente nei panni di un'altra cultura, potrebbe perciò essere un modo utile di incoraggiare l'interpatia.

Tutte le culture sono caratterizzate da miti, metafore e valori base particolari. La crescita e il cambiamento avvengono quando, attraverso la riflessione e le intuizioni, le metafore essenziali che dirigono la vita emozionale, relazionale e morale sono portate a livello conscio e sono re-inquadrate o ricollocate da nuove, più comprensive e più liberanti metafore. Le nostre storie danno forma alla nostra vita e solo nuove storie o vecchie storie rinnovate possono ridare forma al nostro vivere. Il mistero pasquale di Cristo, la sua morte sacrificale per la vita degli altri, devono diventare una metafora centrale, che sfida la divisione e l'esclusività, in una comunità cristiana interculturale.

Il compito e il servizio del formatore interculturale sarà allora quello di svelare delicatamente l'etnocentrismo e il pregiudizio, a qualsiasi livello essi esistano, nei seminaristi o nei religiosi impegnati in una vita interculturale. Le sue lotte per mettersi in relazione con interpatia e l'apprendere continuamente da errori e incomprensioni, costituiranno un buon esempio per quelli che accompagna. Similmente sono importanti gli sforzi per garantire uno

LE MOLTE CROCI DEL BEATO GUIDO

«Il Crocifisso è il gran libro sul quale si sono formati i Santi e sul quale noi pure dobbiamo formarci. Tutti gli insegnamenti contenuti nel S. Vangelo sono compendiate nel Crocifisso. Esso ci parla con una eloquenza che non ha l'eguale: coll'eloquenza del sangue. C'inculca l'umiltà, la purezza, la mansuetudine, il distacco da tutte le cose della terra, l'uniformità ai divini voleri, e soprattutto la carità per Iddio e per i fratelli. Colla sua crocifissione Gesù ha riconciliato l'umanità con Dio e congiunti tra loro con un sol vincolo d'amore tutti i dispersi figli del primo padre. Sant'Alfonso poteva ben scrivere ai piedi di un Crocifisso queste parole: Così si ama! Per questo al missionario che parte per lontani lidi ad annunciare la buona novella, non viene fornita altra arma all'infuori del Crocifisso, perché questa possiede la potenza di Dio e per essa egli trionferà di tutto e di tutti dopo d'aver trionfato su se stesso».

Beato Guido Maria Conforti

✠ PRIMA CROCE

IL CROCIFISSO CHE PARLAVA

Il Beato Guido, ancora bambino, tutte le mattine si intratteneva a contemplare un enorme crocifisso nella Chiesa della Pace. Dirà più tardi: *«lo guardavo Lui ed Lui guardava me e sembrava che mi dicesse tante cose»*. Nella contemplazione del crocifisso, il Beato Guido scopre il proprio carisma: Annunciare l'amore di Dio a tutti!

✠ SECONDA CROCE

IL PADRE

Papà Rinaldo, contrario alla vocazione di Guido, si chiude nel silenzio e nella contrarietà. Non fa visita al figlio in seminario e non gli paga le mensilità. Guido per le spese ordinarie chiede danaro in prestito ai suoi compagni. Il padre non compie le pratiche religiose e si considera anticlericale. Per avere acquistato terre "proibite" dalla Chiesa (terre confiscate alla Chiesa), cade automaticamente nella scomunica. È per questo che Don Guido non celebrerà la prima Messa in parrocchia a Ravadese, ma nel santuario di Fontanellato.

✱ **TERZA CROCE**

LA MALATTIA (1872)

Entrato in seminario per diventare sacerdote, è colpito da epilessia. Appaiono forti dubbi che possa accedere all'ordinazione presbiterale, che gli deve essere rimandata. Don Guido vede in pericolo il suo sogno di diventare missionario. Sorge in lui l'idea di darsi ad un *"audace progetto"*. Non aveva possibilità di portarsi in terre lontane. Non importa. Dato che non potrà essere missionario, diventerà *"Padre di missionari"*!

✱ **QUARTA CROCE**

IMPOSSIBILITÀ DI POTERSI DARE INTERAMENTE ALLA SUA FAMIGLIA RELIGIOSA

La fondazione della Congregazione Saveriana fu un'opera quasi "clandestina". Mons. Magani, Vescovo di Parma, per dissuaderlo, lo nomina canonico della Cattedrale, vicerettore del seminario, promotore vocazionale ... Lo incarica persino di fondare un Istituto per l'infanzia abbandonata ...

✱ **QUINTA CROCE**

FALLIMENTO DELLA PRIMA SPEDIZIONE IN CINA (1899)

Aveva appena due missionari, P. Caio Rastelli e il diacono Manini, e li mandò in Cina, con il vescovo francescano Mons. Fogolla, in un momento difficilissimo per quella nazione. In Cina la Chiesa stava soffrendo la persecuzione dei Boxers. Nella cerimonia di commiato egli disse loro: *«Figli carissimi, quanto è grande la sorte di poter spargere il proprio sangue per la fede, per amore di Gesù Cristo»*. Nel 1901 il P. Caio Rastelli, risparmiato dalla persecuzione fu vinto da un attacco di tifo e Manini, richiamato in Patria, uscirà dall'Istituto. Umanamente parlando, si trattò di un fallimento ...

✱ **SESTA CROCE**

IL BEATO GUIDO E' ELETTO VESCOVO DI RAVENNA (1902)

È lo stesso Mons. Conforti che racconta: *«... Ma quando sua santità mi disse che mi destinava alla carica di Arcivescovo di Ravenna, mi sentii venir meno e scoppiai in lacrime. Allora supplicai il Santo Padre che mi risparmiasse un tale peso adducendo la mia poca virtù e dottrina, la mia inesperienza e la mia salute cagionevole, la debolezza del mio carattere e*

le pressanti necessità del Seminario per le Missioni, da me appena fondato, ma Egli non volle accettare alcuna di queste ragioni ... Uscii dal Vaticano con l'animo mio profondamente agitato e una forte febbre mi tormentò per tutta quella notte». Il Beato Guido non aveva mai desiderato di essere Vescovo. Fu una croce molto pesante. Il Card. Ferrari, suo amico, gli inviò una lettera. «Le auguro tutte le grazie indispensabili per diventare davvero un buon Cireneo».

✱ SETTIMA CROCE

FALLIMENTO A RAVENNA (1904)

Ravenna era una diocesi difficile. Per questo il Papa Leone XIII gli aveva detto: «So che volevate andare in Cina come missionario. Ebbene, io vi ho accontentato: Ravenna è la Cina d'Italia».

A Ravenna Mons. Conforti lavorò con molto entusiasmo, ma presto sorsero incomprensioni, malintesi e alcune velate ostilità che misero a dura prova la pazienza del nuovo Arcivescovo. Il Beato Guido si ammalò, soffrì d'insonnia ed ha sbocchi di sangue ... In una lettera al nuovo Papa, Pio X, egli scrive: «Ora, pensando al mio avvenire e vedendo da un lato il gran bene che converrebbe fare a Ravenna e l'incessante crescere del male, e dall'altro che ben poco io potrò fare, considerata la cosa al cospetto di Dio e chiesto consiglio a persone prudenti, sono venuto nella determinazione di rassegnare le mie dimissioni nelle mani auguste di Vostra Santità perché mandi colà un Pastore che sappia e possa fare quello che io non potrei che desiderare». Si tratta di una solenne dichiarazione di impotenza. Dopo tre anni soltanto, costretto alle dimissioni ...

✱ OTTAVA CROCE

VESCOVO TITOLARE DI STAUROPOLI, LA CITTÀ DELLA CROCE

Diceva Mons. Conforti: «Il Vescovo, quando non si trova sul calvario, è nel Getsemani». Dopo Ravenna, Vescovo senza sede, fu nominato vescovo di Stauropoli, antica città della Grecia, distrutta in lontane guerre, attualmente inesistente. Il Beato Guido diventa vescovo non di una città, ma vescovo della croce.

✠ NONA CROCE

vescovo di Parma (1907)

Quando Mons. Conforti pensava di potersi dedicare interamente alla sua Congregazione, ecco una lettera del Papa San Pio X: *«Siamo in due a chiederLe una carità che Ella può e deve farci, anche a costo di qualsiasi sacrificio. Il Venerando Mons. Magani per provvedere al governo della Diocesi così vasta e faticosa desidera avere chi lo coadiuvi nel ministero e, Vescovo sapiente, per l'affetto che porta alla sua Parma pensando anche all'avvenire, desidera un Coadiutore con successione ... Ma perché io possa dare questo segno di affettuosa compiacenza al Venerato fratello, ho bisogno che Mons. Conforti, da lui stesso designato mi dica: ecce ego, mitte me! (Eccomi, manda me!)»*. O pesante croce! Mons. Conforti non poté mai realizzare ciò che gli sarebbe piaciuto fare!

✠ DECIMA CROCE

L'INCOMPRESIONE DEI SAVERIANI OPERANTI IN CINA (1928)

Il Beato Guido aveva inviato decine e decine di missionari, li accompagnava con i suoi auguri e le sue preghiere, li seguiva nelle loro dolorose tappe di progresso e di conquista, si mostrava al loro fianco nella gioia e nel pianto ... ma non poteva sentirsi pienamente soddisfatto finché non avesse visto con i propri occhi il suo carisma trasformato in realtà. E andò in Cina. Incontrò tutti i suoi figli. Fu felice nel rivederli. Quante realizzazioni, quante comunità, quanto lavoro! Ma ... capì subito che non era ciò che egli aveva da sempre sognato: la comunità saveriana era purtroppo divisa. Non c'era più quello spirito di famiglia che egli aveva dato come caratteristica della sua congregazione. *«Il Fondatore si è trovato malissimo»*, affermò il suo accompagnatore, P. Bonardi.

Peggio ancora: di ritorno in Italia, ricevette il "memoriale", una infelice lettera inviatagli da alcuni Padri della Cina dove gli si chiedeva ragione di alcune sue decisioni. Fu la croce più pesante della sua vita.

Nel tempo di Quaresima la comunità dei credenti contempla la Croce come via alla resurrezione. Alcuni confratelli del Brasile - P. Boschetti e P. V. Tonetto - hanno preparato questo sussidio pastorale per la loro parrocchia di S. Francesco Saverio a Piracicaba. In esso hanno proposto la meditazione sulle "Crocì" che il Beato Conforti ha portato prima di incontrarsi con il Signore della Vita. La stessa meditazione potrà essere utile anche a noi, figli del Conforti.

stabile, comprensivo e interessato riserbo, che permetterà al gruppo di formazione interculturale di muoversi dalla regressione al libero conseguimento dello scopo proclamato. Il formatore interculturale avrà la conoscenza e le abilità per facilitare un dialogo in profondità e per mediare i conflitti. Farà di tutto per promuovere i valori universali e autotrascendenti e, allo stesso tempo, legittimare una varietà nei valori. Realizzare una vera comunità cri-

stiana non è mai stato facile. Eppure mai, quanto nel mondo diviso e ferito di oggi, ce n'è stato tanto bisogno!

Ohare Frank,

Il processo interculturale e la formazione di comunità cristiane, in Imoda F. (a cura), *Antropologia interdisciplinare e formazione*, EDB Bologna, 1977, pagg. 523-540

3 CARISMA

INTERPRETAZIONI E DISCERNIMENTO DEL CARISMA DEI FONDATORI

Premessa

(...) Ogni istituto religioso nel compiere lo sforzo di un autentico rinnovamento deve sempre partire dalle proprie origini, dalle proprie radici: «deve guardare al proprio passato, leggerlo e interpretarlo, per creare il proprio futuro». (...) A riguardo di ciò, vari autori indicano le Costituzioni come momento privilegiato per manifestare una intelligenza dell'esperienza personale e comunitaria espressa attraverso dei contenuti oggettivamente comprensibili e validi.

Per elaborare le Costituzioni, in effetti, si deve compiere un cammino di autocoscienza interpersonale-comunionale nel tentativo di tematizzare tutte quelle esperienze soggettive che sono strette insieme dalla stessa fonte relazionale.

Tali esperienze acquistano tutto il loro valore e senso a partire dal significato incarnato della vita del fondatore. Infatti, più la vita del fondatore ed il suo significato incarnato possiedono i lineamenti affascinanti di un eterno e di un trascendente, la

struttura cioè di un innamoramento di Dio in quanto sperimentato e che non conosce limite alcuno, più il carisma dello Spirito ha toccato l'*apex* della sua anima e lo ha mostrato nella storia con categorie di un bello affascinante e trascendente, e più i connotati dei suoi discepoli possono acquistare densità spirituale. Sono proprio queste categorie di un bello trascendente, ma storico, che interpellano e chiamano altri alla stessa attraente e travolgente 'esperienza dello Spirito'; questa, a sua volta, conduce ad una radicale conversione religiosa che consiste: nell'essere presi da ciò che ci tocca in modo assoluto e cioè un innamorarsi in maniera ultra-mondana, un consegnarsi totalmente e per sempre senza condizioni, restrizioni e riserve nell'irresistibile avventura dell'irruzione gratuita di Dio nella propria vita e nella propria storia.

Per questo motivo torna evidente che non si può scoprire o interpretare il 'carisma del fondatore' se non si coglie in profondità l'*apex* della sua anima, la sua intenzione radicale, assoluta, il suo innamora-

mento personale di Dio, della Chiesa e di tutto quanto questo comporta. Si comprende meglio allora come il ritorno alle fonti, il rivisitare le proprie origini, non è semplicemente una passeggiata archeologica attraverso documenti storici definitivamente archiviati dalla storia durante i secoli, bensì è un tornare a porsi fecondamente in contatto ed in radi-

cale sintonia e continuità, di spirito e di strutture, con l'esperienza originante del fondatore.

Ecco perché la soluzione del processo interpretativo del carisma del fondatore è determinante e pregiudiziale per affrontare qualsiasi altro discorso intorno alla vita religiosa. (...)

1. APPROCCI E CRITERI DI INTERPRETAZIONE

Nella prima parte del presente capitolo intendiamo presentare i tre tipi di approccio fondamentali che diversi autori hanno solitamente considerato. Desideriamo mettere in luce gli aspetti positivi e quelli negativi per cercare di comprendere quale è il tipo di approccio più conforme ad un migliore discernimento. Nella seconda parte mettiamo in evidenza quali sono i criteri fondamentali in base ai quali ciascuna comunità religiosa deve confrontarsi per recepire la corretta interpretazione del carisma lasciato in eredità dal proprio fondatore.

I tipi di approccio a cui preferibilmente hanno fatto ricorso vari autori sono stati:

- A. Approccio storico;
- B. Approccio esperienziale;
- C. Approccio ermeneutico.

A. Approccio storico

È il metodo interpretativo che

prende l'avvio constatando l'evidente realtà storica del fondatore, la sua vita e le sue opere. Se questo tipo di approccio, però, è preso da solo in sé, rischia di interpretare il fondatore come un modello stereotipato da doversi trasmettere in maniera letterale alle generazioni future. Difatti i pericoli che incontriamo con questo procedimento possono essere:

- a. fondamentalismo ideologico;
- b. mummificazione del carisma.

a Fondamentalismo ideologico

Avviene quando si tende ad assolutizzare normativamente alcuni aspetti contingenti e limitati della realtà storica del fondatore, ciò che ha detto o ha fatto in un determinato momento. Spesso è solo un sotterfugio per fuggire le responsabilità storiche del presente, trasformando «le idee del Fondatore in una ideologia che protegge le nostre istituzioni attuali». (...)

b. Mummificazione del carisma

Accade quando per una falsa mentalità di conservazione si tende a mantenere materialmente e letteralmente le forme accidentali e caduche del carisma come se fossero 'incarnazione' dell'essenziale. Identificando il carisma del fondatore con forme culturalmente e storicamente condizionate (certamente la migliore possibile al tempo del fondatore) si giunge a rifiutare qualsiasi cambiamento strutturale, mantenendo, invece, elementi archeologici come se fossero indispensabili ed intoccabili. In queste condizioni la carica dinamica e profetica del carisma resta inevitabilmente mummificata e non produce più alcun effetto nella storia.

B. Approccio esperienziale

È quello che prende le mosse dalla considerazione dell'esperienza quale è vissuta oggi dalla comunità, con le sue attese, i suoi valori e le sue motivazioni. Si tratta in pratica della valutazione della coscienza e consapevolezza che il gruppo ha della grazia nel momento in cui la sta vivendo. Questa oggettivazione è possibile attuarla, per esempio, attraverso questionari e convegni che pongono giuste domande su problemi centrali.

Con questo metodo è facile scivolare nel considerare normativo lo 'spirito del gruppo' in un determinato momento di impatto con le ne-

cessità e gli avvenimenti contemporanei che lo coinvolgono nella Chiesa e nel mondo. Quindi anche questo tipo di approccio, se preso da solo, è soggetto a pericoli che ne inficiano il risultato genuino e conclusivo:

- a. *mutazione continua di identità* e
- b. *sostituzione del fondatore*.

a. *La mutazione d'identità* avviene quando si tenta a tutti i costi la forzata modernizzazione del carisma mediante una irrefrenabile voglia di cambiare tutto secondo la moda spirituale del tempo. Possiamo parlare in questo caso di 'prurito spirituale' che vuole e tenta di giustificare qualsiasi cambiamento purché appaia moderno e rivoluzionario. In questo modo, si scivola facilmente verso un falso concetto di progresso e in un certo liberismo sconsiderato senza un opportuno discernimento, che conduce soltanto a diluire ed eliminare con il caduco anche quello che appartiene all'essenziale del carisma.

b. Si cade invece nell'errore di *sostituzione del fondatore* quando: «il Fondatore è ridotto a un ruolo di strumento di cui ci serviamo ogni volta che noi possiamo giustificare attraverso di lui la nostra opinione e la nostra attività ma che lasciamo da parte in altri momenti». (...)

C. Approccio ermeneutico-spirituale

L'approccio ermeneutico, che

noi preferiamo indicare con il termine *ermeneutico-spirituale*, è quello considerato da vari autori (George, Lozano, Midali, Ciardi...) come il più corretto ed il più agibile per discernere la principale identità del carisma del fondatore. Esso incorpora tutto ciò che c'è di meglio negli altri due metodi sin qui esaminati e applica i vari procedimenti, che normalmente vengono utilizzati per l'interpretazione generale del cristianesimo delle origini, al caso specifico di ciascun fondatore. Comunque, come precisa anche George, l'ermeneutica, come scienza dell'interpretazione presa in sé, è una impresa teologicamente 'neutra' e si rapporta alla comprensione dell'espressione della vita in tanto che è messa per iscritto.

Se vogliamo allora interpretare il carisma del fondatore con questo metodo, dobbiamo tenere presente che non ci troviamo davanti ad un testo individuale, bensì siamo davanti alla lettura di un particolare dono dello Spirito inscritto nella vita di una persona, che, nella interrelazione con altre persone, crea una storia di legami interpersonali sull'onda di una stessa *esperienza dello Spirito*, e questa può essere letta solo per mezzo di un attento atto di 'chirurgia spirituale'.

Per usare adeguatamente questo metodo bisogna prevedere necessariamente, almeno i seguenti

momenti:

- «occorre esplicitare i presupposti attuali dei membri dell'Istituto che interpretano il loro Fondatore, quindi la loro concezione di Dio, dell'uomo, della Chiesa, della storia e le loro attese, ad es. di conservazione, di rinnovamento, di riforma radicale...;
- occorre chiarire il contesto storico-culturale e i presupposti socio-religiosi in cui è vissuto il proprio Fondatore: quindi, le sue concezioni teologiche, spirituali, giuridiche, la sua visione della storia del tempo e i condizionamenti che essa poneva alla sua prassi ecclesiale...;
- occorre oltrepassare tale contesto socio-culturale, religioso ed ecclesiale, e delimitare ciò che il Fondatore ha inteso e scelto pur nelle forme storiche del tempo: sono le cosiddette 'intenzioni fondanti'».

Dopo questi momenti è possibile: «da un lato, far emergere le intenzioni e gli ideali del Fondatore, e discernarli dalle strutture e condizionamenti culturali del tempo in cui si sono necessariamente incarnate o 'inculturate' e, dall'altro, procedere alla loro attualizzazione nel presente, tenendo conto delle esigenze emergenti dell'umanità d'oggi e procedendo a una loro 'riacculturazione' o riespressione nelle forme culturali attuali».

Oltre a questi elementi presi in considerazione è anche opportuno tener presente che l'interpretazione

del carisma non è mai una operazione compiuta 'una volta per sempre', ma possiede le caratteristiche della vita e gli stessi figli del fondatore sono sottomessi al fluire del tempo ed hanno bisogno di una continua riflessione ed interpretazione, senza perdere nel tempo con ciò le caratteristiche essenziali che sono iscritte nel codice permanente del carisma medesimo.

Nel compiere tale delicata operazione è quindi conveniente tener presente che il soggetto più adeguato a realizzare una lettura piena del carisma è la comunità stessa mediante una opportuna azione di auto-comprensione ed autoanalisi spirituale. (...)

La comunità, in analogia alla Chiesa, deve porsi di fronte ad una profonda riflessione introspettiva-spirituale sul proprio mistero, in relazione al rapporto e al mistero del proprio fondatore. Solo con questa analisi si può ri-scoprire la propria originale identità ed è possibile im-

postare un efficace discorso sulla missione verso il mondo dell'intera comunità come corpo organico e ben compaginato.(...)

La comunità, però, nel compiere continuamente il recupero della propria *memoria storica*, deve anche assumersi le responsabilità storiche del presente, altrimenti la sua vita è senza avvenire ed il suo passato irrimediabilmente perduto.(...)

Questa delicata azione ha bisogno indispensabilmente di una certa 'ecologia di fede', ossia di una confidenza, una conversione, una riflessione orante, un recupero dell'interiorità, senza la quale qualsiasi ricerca è destinata al fallimento. Ciò avviene quando al fondo di questo tipo di indagine non vi è mai un prurito di curiosità da appagare, ma il profondo desiderio di discernere sempre meglio e con maggiore consapevolezza quale è la propria identità e missione nella Chiesa e nel mondo (...)

2. CRITERI DI VITALITÀ E DISCERNIMENTO

In questa seconda parte intendiamo mettere in evidenza alcuni criteri essenziali per compiere in maniera adeguata un corretto discernimento del carisma dei fondatori e poter comprendere, così, tutto lo spessore della sua vitalità anche nell'esistenza presente. (...) Proponiamo all'attenzione dei lettori quattro

criteri fondamentali:

- identità e continuità;
- comunione organica;
- adattamento dinamico;
- creatività spirituale.

a. Criterio di identità e continuità

È il primo criterio che, secon-

do noi, appartiene in primo luogo a ciascun membro in qualità di discepolo del fondatore. In realtà ciascun membro deve essere consapevole di dover realizzare il proprio carisma all'interno del corpo e della storia della comunità, perché tale carisma è il *carisma di discepolo* e non, certamente, quello di *fondatore*.(...)

Il carisma non è mai una formula da potersi conficcare in una espressione intellettuale, ma è una realtà vivente, che può però essere tematizzata, approfondita ed arricchita da ulteriori esposizioni che la rendono sempre meglio comprensibile nel tempo. La comunità, durante la sua crescita ha bisogno:

«di riflettere continuamente sulla propria esperienza d'origine e di recuperare quell'esperienza sia nel modo in cui fu presente nel fondatore, sia come è stata riaffermata e sviluppata in esperienze di seguaci successivi, particolarmente rilevanti. In questo modo la comunità può essere aiutata a consentire al mistero della sua vocazione di rivelarsi».(...)

b. Criterio di comunione organica

Questo secondo criterio lo prendiamo in considerazione partendo dal fatto che non si può scoprire la missione dell'istituto, né la parte assegnata a ciascun religioso, se non si comprende che ognuno deve mettere in comune il proprio 'pezzettino' di luce spirituale acceso

alla medesima fonte ed avviato a sviluppare nella storia un carisma che appartiene a tutto il corpo comunitario generato dal fondatore. L'integrazione dei diversi momenti-luce consente di intendere meglio la fisionomia specifica del carisma alla sua fonte e nel suo sviluppo storico.(...)

Ciascun membro della comunità secondo il proprio posto e grado, ne è singolarmente responsabile: *«la conoscenza e la formulazione del proprio carisma sono compiti di ciascun istituto. Ma essi possono essere assolti soltanto con la collaborazione di tutti i suoi membri perché essi, e essi solo, sono i depositari e i portatori del carisma congregazionale. Ognuno dei membri deve dunque sentire la propria responsabilità per questo carisma congregazionale. Responsabilità vuol dire che ogni membro deve rispondere, deve rendere conto di questo dono divino venutogli dal passato e affidatogli; ne deve rendere conto di fronte a coloro che entreranno (o che sono entrati) nella Congregazione dopo di lui e che hanno il diritto di ricevere dalle nostre mani il carisma autentico, (possibilmente) integro; essi, a loro volta, avranno il compito di chiarire e di sviluppare questo carisma in situazioni che saranno diverse dalle nostre»*.(...)

c. Criterio di adattamento dinamico

È il criterio che coglie il cari-

sma non semplicemente come una riproduzione del passato definitivamente sepolto, ma quale *radicamento pieno all'origine*, là «dove lo Spirito ha fatto pullulare la prima 'linfa'». Questo consente al carisma di adattarsi più efficacemente alle mutevoli condizioni dei tempi, procedendo dialetticamente in un continuo processo di inculturazione, che tiene presente le manifestazioni del carisma nel passato ed, in pari tempo, sa leggere e rispondere alle urgenti attese del presente.

Anche questo criterio può sprigionare tutta la sua potenzialità solo se è accompagnato da una insopprimibile ecologia di fondo:

«per riscoprire e adattare ai tempi il carisma autentico del Fondatore bisogna mettersi umilmente in atteggiamento di ascolto, di amorevole ricerca, di assoluta disponibilità a tradurre in pratica le nostre scoperte».

Chi compie questa operazione deve conoscere molto bene il passato che gli appartiene in tutte le sue pieghe storiche: la storia del fondatore, dei suoi primi compagni e dell'intera comunità. E ciò si può realizzare solo tramite una lettura non solo assidua delle fonti, ma, anche e soprattutto, meditata. Tra queste bisogna indirizzarsi in special modo verso gli scritti e le parole del fondatore o dei confratelli esemplari (in particolare 'santi') di ogni istituto, perché sono essi che più di altri hanno 'incarnato' oggettivamente e testimo-

niato il carisma dell'istituto in continuità e alla sequela del fondatore. (...)

d. Criterio di creatività carismatica

Un vero carisma porta sempre a riflettere creativamente e ad inventare con entusiasmo e con gioia le migliori forme di realizzazione della sua missione; anzi la sua ricchezza può essere espressa completamente soltanto nella produttiva comunione di collaborazione fra tutti i membri che convergono in uno stesso spirito e verso un punto comune. (...)

Ecco perché il criterio di creatività, lungi dall'essere il criterio di creare tutto e sempre *ex novo*, è semplicemente il modo attraverso il quale l'intera comunità, e con essa ogni singolo, deve tendere a riappropriarsi senza interruzione del carisma fondante e dell'esperienza originante, in maniera tale che con efficacia sappia rispondere agli appelli delle mutate condizioni dei tempi. (...)

Lo stimolo creativo e carismatico è contenuto soprattutto nelle persone, ma anche, in qualche modo, negli scritti del fondatore che sono una forma particolare di eredità, contenente già in sé una singolare capacità d'impatto carismatico all'interno di una comunità che si è istituzionalizzata; questi, in realtà attendono solo di es-

sere accuratamente meditati per sprigionare la loro feconda creatività. (...)

In ultima analisi rimane in noi una profonda convinzione, i fondatori certamente si studiano e si possono approfondire nei loro poliedri-

ci aspetti, ma c'è un solo modo per capire a fondo la loro vita ed il loro carisma: amarli.

Romano Antonio

I fondatori profezia della storia,
Ed. Ancora, Milano 1989

4 Accompagnamento Spirituale

PREDISPOSITIONS FOR DIALOGUE IN SPIRITUAL DIRECTION

As we enter the last decade of our millennium, the Church in which we are living clearly has become multicultural. Throughout the world there is a growing awareness of the cultural pluralism of humanity. Long before the term *inculturation* was coined by cultural anthropologists, missionaries had been adapting themselves to the local cultural settings in which they found themselves and appropriating elements which did not compromise the Church's basic faith in Christ. But in the wake of Vatican II's teaching, theologians have been stressing that the new challenge we are facing is precisely that of meeting other cultures in a spirit of honest and humble dialogue, as regional churches begin to mutually criticize and enrich one another. We are being encouraged to reflect on the theological issues at stake and to devise a new pastoral approach adequate to the problems accompanying this new development.

The aim of this essay is to consider how this new and growing challenge is affecting spiritual direc-

tion. More than ever, directors are being invited abroad not only to minister to seminaries from different regions but also to conduct workshops for priests and religious and to collaborate with a broad range of lay persons in a variety of ways.(....)

One religious formator described how he felt about his situation in these terms: "I am standing on a middle ground and looking two ways: toward the congregation that has missioned me to initiate new members into the order, and towards people of a different culture, whom I am missioned to serve."

Clearly, we are at a critical point. We can take advantage of this new opportunity or allow it to be added to the distressing list of past failures.

The experiences of our history make us painfully aware of the fact that not all contact between different cultures means automatically an enrichment for the cultures concerned. Culture contact can also be destructive... Every one directional process

of cultural assimilation ignores the riches of originality and creativity in a given culture and leads to an impoverishment of human values. A fruitful communication between cultures has to take on the form of a dialogue... Through dialogue one not only learns to understand the other, but acquires also a deeper understanding of oneself.

The question before us is this: Can we directors prepare ourselves to meet this new opportunity by learning how to engage respectfully in dialogue with persons of various cultures? It is difficult to become conscious of something so elusive as the implicit suppositions underlying our manner of dealing with persons of different cultures. I must confess that I first became aware of my deficient mindset only indirectly as I came to recognize that my style of engaging in

dialogue was counterproductive. (...)

The three closely related principles that enabled me to acknowledge my latent biases were these:

1. Each person who comes to us for spiritual direction should be recognized and respected as unique.
2. But uniqueness does not mean selfsufficiency; each of us labors under the common human tendency to overlook our own defects and limitations, therefore we all need supplementary instruction and correction.
3. The more sacred and sublime a truth is, the greater is the need to impart it gradually and to adapt it to each person's temperament and stage of development. Let's reflect on these principles more leisurely and in greater depth. (...)

Respecting the uniqueness of each person

Experienced directors are unanimous in teaching that one's own spiritual itinerary is not to be made normative for others. Saint Therese of the Child Jesus, in her role as Mistress of Novices, noted that all souls have practically the same battles to wage but each has to do so in her own way. She tells us that she became conscious of an obligation to forget her own tastes, her own personal conceptions so that she could guide souls not along the road

that she herself had traversed but along the particular path which Jesus was pointing out to them. She recognized that she had to refrain from trying to conduct all novices in the same way. (...)

Why this reverential respect for the uniqueness of each person? It is not simply to assure psychological effectiveness. There are more radical doctrinal and theological reasons, the first of which is the free-

dom of God reflected in each human person. This freedom is manifested and must be respected continuously by insisting on what is called the primacy of grace: its absolute gratuity and utterly personal character. As a corollary to this truth we must recognize that there is simply no way in which any human director can specify in advance exactly which path God will choose to lead any given person to the holiness and perfection of love to which he or she is being called. Let's consider this concretely.

So much depends on an incalculable number of variables: hereditary factors and family background; religious training or lack thereof; traumas during childhood or adolescence; sinful patterns of behavior; experience of moral, religious, and intellectual conversion training in prayer and penance; the experience of love and affection or conversely that of neglect, oppression, and injustice. The list could be extended indefinitely. To ignore the distinctiveness of each person seeking guidance and direction is to disregard the handiwork of the Creator, who knows and loves each creature infinitely more than any human director ever can know and love them! (...)

As we now shift our focus specifically to the crosscultural level, we may ask ourselves: How well have we been observing this princi-

ple in our dealings as spiritual directors with persons from a cultural background totally or partially different from our own? (...)

The most direct way to learn how I could be of service to any particular person was, of course, simply to listen. By listening a director receives the material that constitutes the elements for direction; for example, what images the person has of God, of the world, of the human person. One's particular understanding of the Church and its mission to the world, of one's personal vocation, of one's values and vision also can come into sharp focus.

To sum up this first point: An expression of our respect and love for the people of any nation is our willingness to learn their language and literature, to grow in appreciation of their art forms and symbols, their history, geography, economic and political structure. Within this awareness of the beauty and integrity of the other person's culture, we become better disposed to listening attentively to what they wish to tell us about themselves; consequently, we become more capable of directing them wisely. This is not to imply that spiritual directors must totally set aside all the experience they have derived from their own training and culture. The second spiritual axiom to be considered will discuss how we can draw on that experience

and training most effectively and respectfully.

Openness and reciprocity in challenging, instructing, being corrected

This second principle is a correlative to the first. I used to presume that persons coming for direction recognized that they had at best only a limited understanding of the ways in which God deals with humankind. I thought that they were coming with a willingness to be instructed, challenged, and corrected if necessary. After all, a distinctive characteristic of the Catholic tradition of spiritual direction is an eagerness to profit from the rich heritage of the experiential wisdom of the past and from the variety of peoples embodying the Mystery of Christ today. Those who prefer to enclose themselves in private experience run the risk of being cut off from the vast reservoir of past wisdom and from the fresh streams of contemporary development.

In working in cross cultural settings, I've learned to question those naive assumptions and to make my expectations more realistic. I now think that most persons who come for spiritual direction come with the common desire to be accepted and understood, with a hope that they will be loved for who they are, as they are. Many are so easily intimidated by any confrontation that is ill-advised or premature.

Gradually they will acknowledge that they are in need of guidance and correction. But silence and a smile may be the prelude to being welcomed into their hearts. Like the Lord himself, we must stand at the door, knock, and then wait patiently for the invitation to enter (Rev. 3:20).

This reverential restraint and reticence can become a source of tension if not properly understood. Spiritual directors are in a sense an embodiment of the Tradition that they represent and have a responsibility to present that Tradition clearly and comprehensively. When and how to present our Tradition calls for delicate discernment. (...)

To sum up this section, it seems to me that two balancing dispositions are desirable in our dialoguing about prayer: 1) a deep conviction of the value of our own spiritual Tradition so that we can present it courageously; and 2) an awareness of its possible limitations such as to assure respect for other approaches. For example, at one time I presumed that our abstract manner of conceiving and expressing a reality is superior to that of more "primitive" peoples. Martin Buber made me aware of this mindset with a striking question:

Should distance be expressed in terms of a measurable quantity or in terms of relationships? We Westerners say "far away" to describe distance; the Zulu has a sentence-word instead that means: *where one cries 'mother I am lost.'* By what criteria do we presume that the abstract

mode of speaking is superior to the concrete world of human relationships? Is the concrete and particular necessarily more "primitive" than the abstract and universal, especially in the area of prayerful union with God?

Gradual presentation and adaptation of general principles

The third and final principle for our consideration is how we are to present the truths of our faith. There are certain formal spiritual and moral principles that are considered to be generally if not universally valid, such as the need for self-denial as a condition for following Christ; a detachment from material things; purity of mind and heart; universal love, especially of one's enemies. Concern to impart these principles in all their integrity can lead us to strive for a premature clarity to the detriment of human relationships, to exercise a brutal honesty at the expense of Christ-like compassion. I have found this matter one that calls for delicate, prayerful discernment and consultation with others more knowledgeable about a given culture. How are certain principles to be held firmly while being adapted to the pace of growth and development of the persons we are seeking to evangelize?

John Henry Cardinal Newman

helped me on this point. He noted that in the early Church a principle of "economy" was observed in preaching, instructing, and catechizing with respect to the divine ordinances and the duties of Christians.

As Almighty God did not all at once introduce the Gospel to the world, and thereby gradually prepared men for its profitable reception, so, according to the doctrine of the early Church, it was a duty, for the sake of the heathen among whom they lived, to observe a great reserve and caution in communicating to them the knowledge of "the whole counsel of God." This cautious dispensation of the truth, after the manner of a discreet and vigilant steward, is denoted by the word "economy." It is a mode of acting which comes under the head of Prudence, one of the four Cardinal Virtues...

He goes on to give instances of its application and exercise in Scrip-

ture, where we see that Divine Providence gradually imparted to the world in general and to the Jews in particular the knowledge of God's will. Cardinal Newman concludes that this rule is to be applied in dealings between peoples of different religious, political, or social views.

Spiritual teachers have practiced and recommended this same principle in the spiritual direction of anyone who wishes to scale the heights of Christian perfection. The pace at which persons advance is not a fixed one, nor do they proceed in a lock-step formation. As we discussed earlier in this essay, God's grace cannot be programmed mechanically. The measure and intensity of God's gifts depends on many factors: the nature and generosity of each person, mental or spiritual capacity, age, physical strength, degree of education, moral and spiritual dispositions, good will and earnest desires, the special purpose for which a person comes for spiritual direction, acceptance of the evangelical counsels. Premature exposition of spiritual ideals, indiscriminate exhortations to diligence and zeal, excessive warnings and admonitions about problems and dangers can lead to debilitating anxiety, frustration, discouragement. Patience and prudence are therefore absolutely necessary.

What is prescribed on the indi-

vidual level, I submit, is even more crucial on the crosscultural level. Cultural anthropologists warn us that "The split of the contemporary post colonial conscience between Christianity and Western civilization nurtures the dreadful illusion that it is possible to isolate Christianity in its essence by divesting it of the foreign elements borrowed from Western culture. At the risk of appearing facetious, I would express this misperception by observing that Christianity is not like the formula for Coca Cola, which can be exported to diverse lands, mixed with local water, and distributed for consumption. Discretion is called for as we seek to share the wisdom of the ages with persons being evangelized and guided to the fullness of perfect love. In a far-ranging, perceptive essay entitled, "The Church, Society and Politics, Avery Dulles reminds us that each culture has a distinctive attitude toward life and death, wealth and poverty, power and weakness, truth and falsehood, pleasure and pain. In formulating specific approaches, the movement from principle to practice is complex and delicate. In a similar manner, it seems to me that the spiritual director has a formidable challenge in speaking of spiritual principles and their practice. Our capacity to speak a healing and transforming word to those who come to us will depend on our sensitivity as well as our honesty and courage. This is not a question of whether we will com-

promise our principles, but one of flexibility and discretion in applying them.

Conclusion

Spiritual direction can be viewed as an exercise in the asceticism of truth and love demanded by the very nature of genuine dialogue. To listen attentively to other persons, respecting their uniqueness and not imposing our own agenda; to challenge and confront others patiently and progressively, without frightening them or fearing their disapproval; to proceed gradually in communicating truths founded unshakably in our faith these are all expressions of love for our neighbor and reverence for the truth. Such honest, humble dialogue demands faith and freedom on the part of everyone engaged therein. My thesis in brief has been this: Any attitude that impedes or precludes the possibility of dialogue with persons who come to us for spiritual direction diminishes our effectiveness as spiritual directors. This is true in every situation, but

especially in a cross-cultural setting. We have reflected on three such crucial attitudes or predispositions:

1. any feeling, conscious or unconscious, of ethnocentric superiority that prevents us from respecting the uniqueness of each person who comes to us
2. failure to recognize the need to confront and challenge others with utmost caution and humility, as well as with courage and honesty;
3. unwillingness to wait patiently for divine grace to prepare and dispose each person for the full truth of our Christian faith. (...)

Dominic Maruca sj

Common journey, different paths, "Spiritual Direction in cross-cultural perspective" edited by Susan Rakoczy IHM
Orbis Book, Maryknoll, NY 1992

PICCOLA BIBLIOGRAFIA per l'approfondimento

1. Mardones J.M., *Postmodernidad y cristianismo. El desafio del fragmento*; Sal Terrae, Santander 1988;
2. Postmodernism: a contribution to spirituality?, in *The Way*, n.3, 1996;
3. Spiritualità africana e asiatica. Nuova coscienza, in *Concilium*, n.246;
4. Ecologia y pobreza: Grito de la tierra, grito de los pobres, *Concilium* n.261 (ottobre 1995);
5. ARNOLD S.P.; *La otra orilla. Una espiritualidad de la inculturación*; CEP, Lima 1996;
6. GUERRA A., *Introducción a la teología espiritual*, EDECA, Santo Domingo 1994;
7. ARBUCKLE G., *From chaos to mission, Refounding religious life formation*, Chapman, London 1996;
8. AMALADOSS M., "Inculturation and internationality", in *East Asian Pastoral Review*, vol. 29, n.3 (1992)
9. AA.VV. (a cura di Favale) "Per una presenza viva dei religiosi nella Chiesa e nel mondo", Torino-Leumann 1970
10. AA.VV. "Il carisma della vita religiosa dono dello Spirito alla Chiesa per il mondo", Milano 1981;
11. WHITLEY C.M: *Revitalizing Religious life. Some operations of the Phenomenon of Charisma*, in *Review for Religious* 36 (1/1977) 74;
12. ALVAREZ GOMEZ J., *El profetismo de los fundadores y el ministerio profetico de sus discipulos*, in *Vida Religiosa* 40 (1976), 139 ss.;
13. CIARDI F.; *I Fondatori uomini dello Spirito. Per una teologia del carisma del Fondatore*, Città Nuova, Roma 1982;
14. RAKOCZY S. (a cura), "Common journey, different paths", *Spiritual Direction in cross-cultural perspective*, Orbis book, New York, 1992;
15. QUADERNI SAVERIANI 10, *Accompagnamento formativo personale*, V Convegno internazionale formatori, Yaoundé 1990;

NOTIZIE

ZELARINO (Italia): 3 dicembre 1997. In occasione della festa di S. Francesco Saverio si è tenuta nella nostra cappella una solenne concelebrazione. Vi hanno partecipato i Direttori dei Centri Missionari Diocesani e presbiteri amici di Venezia, Padova, Treviso. Il Regionale, P. Agostino Rigon, ha presieduto l'Eucarestia e commemorato i 50 anni di presenza saveriana nella diocesi patriarcale di Venezia. Ora che ormai si è vicini alla cessione della struttura alla diocesi, i Saveriani hanno assicurato la volontà di continuare la collaborazione con la Chiesa Locale attraverso il nostro carisma missionario.

BELEM, PA (BRASIL): 3 de dezembro de 1997. Com a presença dos Bispos de Belém e de numerosos amigos foi inaugurado o Centro de Formação e Animação Missionária. O novo Centro encontra-se no Bairro de São Sebastião, periferia de Belém. Com a abertura do Centro a Região Xaveriana do Brasil Norte dá começo à Pastoral vocacional e à formação de candidatos à vida missionária.

ACOYOTLA, HGO (México): El día 10 de diciembre el Obispo diocesano ha dedicado la nueva capilla del barrio de Chechella al Beato Conforti. Estaban presentes el P. Regional, el P. Juan Olvera, los padres de la comunidad de Santa Cruz y Acoyotla con un gran número de personas, entre las que destacaban varios grupos de danzantes y de músicos.

FORLÌ (Italia): 10-20 dicembre 1997. P. Stefano Coronese ha organizzato, in collaborazione e sotto il patrocinio dell'Assessorato alla Cultura della Provincia di Forlì, "Vivere Mentawai", una mostra di 91 pannelli di foto sulle Mentawai. Molti i visitatori, soprattutto le scolaresche. Altre città: Ravenna, Cesena e Rimini si sono prenotate per ospitare "Vivere Mentawai".

MÉXICO DF (México): 11 de diciembre de 1997. El P. Natalio Paganelli, junto a los Padres Juan Antonio Flores y Juan Olvera participaron a una reunión de un grupo de superiores provinciales y formadores para analizar la posibilidad/utilidad de dar comienzo a un consorcio para la creación de un nuevo instituto de formación presbiteral para religiosos; los presentes estaban muy animados.

BUNYAKIRI (R. D. Congo): 23 dicembre 1997. Scontri violenti tra Mai-mai e soldati con molti morti da ambo le parti. I Pp. Manzotti e Querzani in viaggio da Bukavu verso Bunyakiri per dare una mano ai confratelli in occasione del Natale, non riescono ad arrivare a destinazione e a causa della strada bloccata per gli scontri e devono tornare a Bukavu.

GUADALAJARA, JAL (México): 26-30 de diciembre de 1997. En la casa de la filosofía se llevó a cabo la Asamblea Anual; estaban presentes casi todos los hermanos. El Lic. Gabriel Vigil nos presentó un interesante análisis de la realidad socio-político-religiosa de México, que nos sirvió de marco para volver a retomar lo hecho hasta ahora en vista de la Ratio Missionis.

WAYNE, NJ (USA): December 1997. P. Herondi Fernandes finished his studies for an M.A. in psychology at Seton Hall University, NJ. P. Jose Caballero successfully completed his studies for an M.S. in Social science at Long Island University (in a United Nations Program).

CHICAGO, IL (USA): December 1997. During the Christmas holidays the three new students Daniel Perez Garcia, Fabio Raffo, Gerardo Garibay Rodriguez visited the Xaverian Communities in Wayne and Holliston. Mauro Loda and Horacio Perez spent Christmas among native Americans on the Dakota reservation in S. Dakota. Others were engaged in other ministries and activities which included caring for the homeless, and providing welcome to African students studying in the USA.

BUKAVU (R. D. Congo): 31 dicembre 1997. Termina finalmente un anno carico di violenza e di morte. Il cambiamento tanto desiderato non si è tradotto in benessere e pace per la popolazione, ma le continue notizie di scontri nella regione e i problemi irrisolti hanno fatto calare sulla città in questi ultimi giorni una cappa di paura.

ROMA (Italia): 31 dicembre 1997. Come ogni anno la Comunità della DG ha accolto molti confratelli ed amici, venuti per incontrare la Direzione Generale a Roma. Tra questi circa 218 Saveriani, 1 cardinale, 10 vescovi, 22 presbiteri, 50 religiosi e 277 laici. Si sono servite circa 1082 cene e 1148 pranzi per tutti questi ospiti.

KITUTU (R. D. Congo): 31 Dicembre 1997- 1 Gennaio 1998. Violento scontro tra Mai-mai ed esercito e successiva vendetta da parte dei

militari che arrabbiati perché il loro comandante è stato ferito, fanno "pulizia" di uomini e di cose. Alla S. Messa del 1 Gennaio 19 persone... è tutto dire conoscendo i pienoni di questi giorni. Per i confratelli tanta paura, ma non sono stati disturbati.

MAKENI (Sierra Leone): 8 gennaio 1998. Sei giovani aspiranti saveriani sono arrivati a Makeni per iniziare la formazione. Cinque vengono dal gruppo vocazionale di Freetown curato dal P. Davitti; uno viene da Kenema.

BUJUMBURA (Burundi): 8 gennaio 1998. Sono terminati due giorni di riflessione e assemblea tra i Saveriani in Burundi. La partecipazione è stata totale e i temi trattati sono stati vari. La riflessione e la preghiera si sono svolte sui temi dell'Anno dello Spirito Santo e sul Centenario dell'Evangeliizzazione del Burundi. L'Assemblea si è svolta con discussioni sulla situazione, sulle varie comunità, sulla situazione economica del '97 e la programmazione del '98, anche se ciò diventa sempre più difficile in un ambiente di guerra civile com'è quello in cui viviamo. Durante i giorni dell'Assemblea, un ennesimo scontro fra militari e ribelli, alla periferia della città, verso i quartieri nord, hanno portato a una cinquantina di morti, 12000 rifugiati e case e strutture sociali distrutte, secondo le dichiarazioni ufficiali.

GOMA (R. D. Congo): 9 Gennaio 1998. P. Vavassori ha partecipato alla riunione dei vescovi del Kivu (CEPKI) avente come tema "I seminari". Annota: "Sono rimasto soddisfatto del come il tema è stato trattato. A differenza del passato in cui si dava eccessiva e quasi esclusiva importanza all'aspetto accademico e disciplinare, questa volta sono stati sottolineati altri valori importanti nella formazione: preghiera, sobrietà di vita, lavoro, inserimento nel lavoro parrocchiale e sociale ecc."

MAGBURAKA (Sierra Leone): 11-15 Gennaio 1998. P. Marcelli in viaggio l'11 gennaio verso Makeni, viene fermato da cinque uomini armati del RUF che prima chiedono un passaggio e poi gli rubano il camioncino. Nel trambusto gli 'fregano' anche l'orologio. Arrivato a Makeni denuncia l'accaduto alle autorità sia dell'esercito che del RUF. Inizia la ricerca: vedono il camioncino di P. Guerra, pensano che sia quello ricercato, vi saltano su, malmenano gli occupanti e ne prendono i bagagli. Solo l'intervento di P. Guerra salva i malcapitati e svela l'equivoco. Andato a Freetown Marcelli sporge di nuovo denuncia. Il 15 il camioncino viene ritrovato e riconsegnato. Nonostante l'efficienza dimostrata nel ritrovare il camioncino,

“l'ordine pubblico è affidato al buon senso dei buoni e alla violenza degli arroganti. La situazione generale peggiora, il cibo è raro e caro”.

BARAKA (R. D. Congo): 12-17 Gennaio 1998. P. Vavassori, con P. Mazzochin, P. Querzani e Don Leita hanno visitato l'Ubembe, arrivando fino a Baraka, per rendersi conto di persona della situazione e studiare un'eventuale ripresa della presenza saveriana. Baraka era stata la prima missione ad essere chiusa (ottobre 1996). Di ritorno P. Vavassori scrive: “Baraka: la casa dei padri e delle suore sono ben ‘pulite’. Tutto, comprese porte e finestre, è stato asportato. La chiesa è intatta. Hanno tolto solo le due foto dei nostri ‘martiri’ Carrara e Faccin. Accoglienza, molto buona, specie per P. Piero. Non abbiamo potuto arrivare a Fizi, per impraticabilità delle strade: un fiume straripato con acqua alta oltre un metro. La mia impressione è che si possa pensare di iniziare a Baraka. La gente aspetta...”

BUJUMBURA (Burundi): 14 gennaio 1998. Dal 1° gennaio a oggi ci sono stati quattro grandi scontri alla periferia della città, verso i quartieri nord, con un centinaio di morti e di feriti e oltre 30.000 rifugiati in più. Alcuni sono già rientrati. Ma questi sono solo dati ufficiali.

KENEMA (Sierra Leone): 19 Gennaio 1998. Aspri combattimenti tra Kamajors e milizie regolari. Nessun pericolo però per il P. Rocco Puopolo che ha lasciato Kenema da alcuni giorni in seguito all'intensificarsi e all'avvicinarsi della guerriglia.

PUBBLICAZIONI SAVERIANE

BRESCIA (Italia): Novembre 1997. Il P. Silvio Turazzi e la Sorella Saveriana Teresina Caffi hanno curato un fascicolo, ad alta tiratura, per la campagna ‘Chiama l'Africa’: “L'Africa: un segno dei tempi”.

GUADALAJARA (Messico): Novembre 1997. Il P. Paolo Zurlo, con le Ediciones Xaverianas di Guadalajara, ha pubblicato “Dimensión Trinitaria de los Consejos Evangélicos”.

PARMA (Italia): Dicembre 1997. Il P. Vito Gabriele Scagliuso ha pubblicato, presso la ISME Parma, “In monotonia nascosti di giorni - versi e racconti giovanili 1960-1970”.

CITTÀ DEL VATICANO: Dicembre 1997. Il P. Franco Teodori ha pubblicato, presso la Libreria Editrice Vaticana "B. G. M. Conforti, Visita Pastorale, Congressi giovanile e eucaristico, Rapine al Consorzio di Parma, 1912".

VICENZA (Italia): Dicembre 1997. Il Comune di Vicenza, nella Collana 'Quaderni' (n. 3), ha pubblicato: "Da Vicenza al Bangladesh - Incontro con P. Marino Rigon". Il testo riporta gli interventi dei relatori, che il giorno 25 giugno scorso, hanno partecipato a Vicenza, nel Palazzo Trissino - sala degli stucchi - all'incontro con il P. Marino Rigon.

I NOSTRI DEFUNTI

Invochiamo la pace di Cristo

- Sr. Benigna Castignola, sorella del P. Battista (28/12/1997)
- Ebe Perlini, sorella del P. Gaetano (3/1/1998)
- Ivonne Trevisan, fratello del P. Rolando (6/1)
- Annetta Lampis, sorella del def. P. Angelo (14/1)
- Mamma del def. P. Ottorino Maule (18/1)
- Papà del P. Osvaldo Pulido Reynoso (24/1)

P. ANTONIO DECEMBRINO

A pochi mesi dalla morte del P. Italo Gaudenzi, il Signore ha nuovamente visitato i nostri confratelli del Bangladesh: alle ore 04.00 del 28 dicembre 1997, all'ospedale militare di Dhaka, è morto P. Antonio Decembrino, che era stato ricoverato d'urgenza, la Vigilia di Natale, per malaria cerebrale ed epatite B. Aveva 52 anni, essendo nato a Manfredonia (Foggia) il 28 maggio 1945.

P. Tonino (come tutti lo chiamavano), dopo le elementari e la prima media, fu allievo del Seminario Diocesano di Manfredonia e, per l'anno della prima Liceo, di quello Regionale di Benevento. Qui incontrò il P. Aurelio Cannizzaro dal quale ebbe il sostegno decisivo per la realizzazione della sua vocazione missionaria. Entrato nel Noviziato Saveriano di S. Pietro in Vincoli nel 1962, emise la Prima Professione il 3 ottobre dell'anno successivo. Percorse quindi il normale curriculum formativo allora vigente: la seconda e terza Liceo a Tavernerio, Propedeutica a Parma, Prefettato ad Ancona e ad Alzano, Teologia a Parma dove fu ordinato Presbitero il 26 settembre 1971. Quelli della formazione furono gli anni in cui, come scriveva al P. Generale, "ho conosciuto la società così com'è, ho anche cercato di determinare più chiaramente i miei ideali di vita e di scoprire le mie capacità concrete... ho concluso che questa Congregazione religiosa e missionaria mi può aiutare a raggiungere il mio fine, a valorizzare appieno la mia vita: può essere la mia famiglia" (15.4.69).

Esprimendo i suoi desiderata, al tempo della prima destinazione, ribadiva uno splendido atteggiamento di disponibilità: "nel modo più assoluto desidero servire la chiesa: ovunque e comunque i Superiori riterranno più utile e perciò mi ritengo a loro completa disposizione" (23.9.71).

Gli fu richiesto il servizio di Animatore vocazionale (1972-75) e poi di Economo (75-78) a Macomer. Trovò anche il tempo, in quel periodo, per conseguire la Licenza in Teologia Pastorale presso la pontificia Facoltà Teologica di Cagliari.

Nel 1978 ebbe la sospirata destinazione al Bangladesh dove giunse nel 1980, dopo un anno di studio dell'inglese a Londra. Una volta in missione e appreso il bengalese, fu destinato alla comunità parrocchiale di Baniarchak. Vi rimase per sei anni (81-87) curando particolarmente l'armonia tra i cristiani e operando per lo sviluppo integrale delle persone. Nel 1987 fu per poco tempo parroco a Bhabarpara (giugno 87- gennaio 88). L'anno successivo andò in porto l'operazione "uscita da Khulna" e P. Tonino raggiunse la diocesi di Mymensingh al nord del paese per dare inizio a quello che è attualmente il Centro di attività tra i Mandi di Noluakuri.

Per il 1998 era previsto per P. Tonino un periodo di avvicinamento: lo aveva accettato con la consueta generosità perché "convinto che la totale disponibilità a Lui può servire il Regno meglio di qualunque mio piano o desiderio" (23.7.97).

Fu proprio questo il leitmotiv della sua vita: "credo e vorrò sempre credere alla bontà di Dio... sempre devo cercare la sua volontà ed assecondarla al massimo delle mie facoltà" (7.6.74). Il Dio fatto uomo lo accolga nel suo Paradiso.

P. TONINO CAISSUTTI

All'ospedale di Padang, alle ore 21,45 locali del 12 gennaio 1998, è spirato il P. Tonino Caissutti. Il Padre era stato colto da febbre il 9 dicembre u.s. a Siberut (Mentawai). Trasportato con la nave a Padang, il 19 dicembre, fu ricoverato all'ospedale R. S. Yos Sudarso dove gli furono riscontrati malaria, tifo, polmonite e ascesso al fegato. Dopo qualche giorno si pensò di trasferirlo in un ospedale di Jakarta e, poi, di Singapore, ma le condizioni di salute che via via si aggravavano, frustrarono ogni tentativo di trasferimento. Il 7 gennaio ebbe un arresto cardiaco; fu prontamente rianimato, ma entrò in una fase di incoscienza dalla quale non si riprese più. Il Padre aveva compiuto da qualche mese i sessantun anni, essendo nato a Sabaudia (Latina) il 24.9.1936.

P. Tonino entrò nella Scuola Apostolica di Udine nel 1949 e frequentò i tre anni di medie; passò quindi a Zelarino per il Ginnasio e, nel 1955, a S. Pietro in Vincoli per il Noviziato. Il 12 settembre del '56 emise la Prima Professione. Fu quindi a Desio per i tre anni di Liceo e, dopo la Propedeutica e il Prefettato, fece gli studi teologici a Parma dove fu ordinato Presbitero il 25 ottobre 1964. Quelli della formazione furono anni impegnativi per il P. Tonino che, consapevole di essere un tipo impulsivo, esuberante e piuttosto critico, nella domanda di ammissione al Noviziato scriveva: "Ho ancora tanta strada da fare, ma ho anche buona volontà che, unita alla Grazia, mi farà certamente avanzare" (30.7.55). E fu di parola: sorretto da un sincero desiderio di migliorarsi e con una costanza tipicamente friulana, riuscì a raggiungere quella maturità umana alla quale aspirava.

Al termine degli studi teologici, all'età di 29 anni, il P. Tonino fu destinato all'Indonesia, la terra nella quale ha trascorso gli altri trentadue anni della sua vita. Raggiunse la missione nel marzo del '66 e dopo un breve periodo di introduzione alla vita missionaria fu inviato nelle Mentawai come aiutante a Sipora (66-67), poi a Siberut (67-74), e quindi a Sikabalan (74-82). Dopo una breve parentesi di attività pastorale a Padang, parroco della parrocchia di S. Francesco dall'82 all'85, ritornò alle Mentawai: prima a Sikabalan (86-94), poi a Siberut (94-97).

L'attività di P. Tonino per i Mentawaiiani ha spaziato dalla cura pastorale alle iniziative di promozione umana: l'istruzione scolastica dei ragazzi; i collegamenti (barche, radiotelefono) tra le isole Mentawai e tra queste e Sumatra; la preparazione dei catechisti dei quali scriveva su Missionari Saveriani (settembre 77): "Un villaggio senza catechista-animatore è un gregge senza pastore... una nidiata di pulcini a cui manca la chioccia. (L'esempio della chioccia piaceva anche a Gesù)"; l'informazione sulla vita delle isole

assicurata da un mensile, pubblicato negli ultimi anni, nella lingua delle Mentawai.

Il Signore accolga nel suo Paradiso il P. Tonino che lo ha servito per trentadue anni nei fratelli mentawaiiani.

INDIRIZZI TEL. FAX E-MAIL

NUOVI O MODIFICATI

R. D. CONGO

Bukavu - Domus

Tel. e Fax Internaz. 00/377/93.10.72.85

00/377/97.99.08.85

Tel. e Fax Nazionale 555.85

P. Franco Bordignon (portatile)

Tel. Internazionale 00/377/93.10.72.76

00/377/97.99.08.76

Tel. Nazionale 555.76

Direttore Responsabile: P. Benzoni Rino

Capo Redattore: P. Caglioni Gerardo

Segretari di Redazione: PP. Ulian, Zucchinielli, Casey, Martini e Pelizzo

Corrispondenti

Bangladesh	P. Alvarado J.	Giappone	PP. Codenotti-Succu
Brasil N.	P. Gómez S.	Great Britain	P. Fagan J.
Brasil S.	P. Tassi S.	Indonesia	P. Morini A.
Burundi	P. Marano C.	Italia	P. Munari V.
Cameroun-C	PP. De La Vict.-Larcher	México	P. Paganelli N.
Colombia	P. Rodríguez A.	Philippines	P. Chudy C.
Congo R.D.	P. Brentegani G.	Sierra Leone	P. Marcelli E.
Delegaz. Cent.	P. Zucchinielli L.	Taiwan	P. Mateucig G.
España	P. Romano S.	U.S.A.	P. Maloney R.



