

# MYSTERION

Rivista di Ricerca in Teologia Spirituale

ANNO 16 NUMERO 1/2 (2023)

FRANCESCO ASTI

Teologia spirituale e studio teologico delle spiritualità

CIRO GARCÍA

Teresa de Lisieux: historia de una misión

CHIARA VASCIAVEO

Amici in Cristo: l'epistolario tra suor Teresina Sardi,  
Fioretta Mazzei e Giorgio La Pira

JESUS MANUEL GARCÍA GUTIÉRREZ

Análisis de un modelo de “santidad canonizable”:

Don Andrés Manjón y Manjón (1846-1923), sacerdote y pedagogo burgalés,  
fundador de las *Escuelas del Ave María*. A cien años de su muerte

TIZIANO CONTI

*L'homo religiosus* tra interiorità, intimità e trascendenza

JUAN JOSÉ BARTOLOMÉ LAFUENTE

Evangelizan solo los que están evangelizados.

Por una Iglesia “que se evangeliza para evangelizar”

GIOVANNI RUSSO

La spiritualità del Cuore di Cristo nel pensiero di don Luigi Guanella.  
Approfondimento teologico-spirituale a partire dagli *Scritti per le Congregazioni*

PIER PAOLO PAVAROTTI

Un'allusione alla parola della zizzania  
nella *Llama de amor viva* di Juan de la Cruz

MARIA CECILIA VISENTIN

La Maddalena penitente nella tradizione e nell'arte

SALVATORE CURRÒ

A proposito del libro *Studio teologico della spiritualità cristiana. Metodo, principi e prospettive*



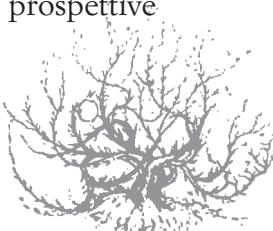
# MYSTERION

## Rivista di Ricerca in Teologia Spirituale

ANNO 16 NUMERO 1/2 (2023)

## Sommario

- 3 *Presentazione*
- 8 FRANCESCO ASTI  
*Teologia spirituale e studio teologico delle spiritualità*
- 31 CIRO GARCÍA  
*Teresa de Lisieux: historia de una misión*
- 50 CHIARA VASCIAVEO  
*Amici in Cristo: l'epistolario tra suor Teresina Sardi, Fioretta Mazzei e Giorgio La Pira*
- 70 JESUS MANUEL GARCÍA GUTIÉRREZ  
*Análisis de un modelo de "santidad canonizable": Don Andrés Manjón y Manjón (1846-1923), sacerdote y pedagogo burgalés, fundador de las Escuelas del Ave María. A cien años de su muerte*
- 93 TIZIANO CONTI  
*L'homo religiosus tra interiorità, intimità e trascendenza*
- 103 JUAN JOSÉ BARTOLOMÉ LAFUENTE  
*Evangelizan solo los que están evangelizados.  
Por una Iglesia "que se evangeliza para evangelizar"*
- 118 GIOVANNI RUSSO  
*La spiritualità del Cuore di Cristo nel pensiero di don Luigi Guanella.  
Approfondimento teologico-spirituale a partire dagli Scritti per le Congregazioni*
- 125 PIER PAOLO PAVAROTTI  
*Un'allusione alla parola della zizzania nella Llama de amor viva di Juan de la Cruz*
- 137 MARIA CECILIA VISENTIN  
*La Maddalena penitente nella tradizione e nell'arte*
- 151 SALVATORE CURRÒ  
*A proposito del libro Studio teologico della spiritualità cristiana.  
Metodo, principi e prospettive*
- 155 *Indice*



# Presentazione

Il prof. **Francesco Asti**, recentemente nominato Preside della PFTIM, introduce questo numero con uno studio intitolato *Teologia spirituale e studio teologico delle spiritualità* nel quale fa emergere le convergenze, ma anche le diversità, tra la teologia spirituale e lo studio teologico della spiritualità al plurale. La spiritualità, intesa nel senso ampio della parola, cioè in quanto interpretazione della vita che stimola l'interiorità dell'uomo e della donna verso i valori più alti dell'essere umano nella ricerca di perfezione, è oggetto comune di studio sia della teologia spirituale che dell'"antropologia del sacro". E tuttavia è necessario distinguere tra lo studio teologico delle spiritualità, che non necessariamente sono ancorate alle religioni istituzionali né a pensieri metafisici, e la spiritualità cristiana, la quale si propone non tanto come via per raggiungere il benessere fisico o psicologico che sia, ma come vita nello Spirito di Gesù Cristo risorto: «Lo Spirito mette in moto ogni virtù e dono che possa servire per vivere fino in fondo l'esodo della vita per essere nell'eternità in unione alla Santa Trinità». Nella spiritualità cristiana si parte quindi dalla prospettiva di Dio che si rivela e rivelandosi fa conoscere non solo la natura dell'universo, ma quella stessa della sua creatura, l'uomo. L'indagine del teologo della spiritualità dovrà essere certamente di natura antropologico-fenomenologica, ma soprattutto teologica, in quanto l'esperienza di Dio è all'origine del parlare su di Lui. A questo punto l'autore si domanda se si può costruire una teologia delle spiritualità, cioè una teologia che non abbia necessariamente come riferimento ultimo la divinità. La sua risposta è precisa: dipende dall'uso che si fa del termine "teologia". Se si usa il termine in riferimento alla rivelazione ebraico-cristiana, allora la rivelazione stessa diventa, sia come contenuto che nella prospettiva metodologica, uno spartiacque che segna un momento apicale del genere umano. Il fatto spirituale dunque non è semplicemente leggibile sotto l'angolatura antropologica, ma essenzialmente diventa azione dello Spirito Santo che rende l'umanità nuova per l'oblatività di Cristo Gesù. Certamente uno studio teologico delle spiritualità e la teologia spirituale possono incontrarsi su un terreno comune con metodologie diverse, perché entrambe contemplano l'incontro trasformante con Dio nel concreto delle relazioni umane. Sono diverse le angolature di osservazione di tale incontro, perché il teologo spirituale parte dal messaggio evangelico, mentre lo studioso delle spiritualità parte dalla prospettiva antropologica. Si confronteranno così sempre sull'umano aperto e disponibile ad essere coinvolto nella relazione con Dio e con il prossimo. L'articolo si conclude con alcuni orientamenti spirituali per un dialogo tra teologia spirituale e studio teologico delle spiritualità e auspica un'apertura dell'interpretazione teologica capace di coinvolgere le varie spiritualità.



In occasione del centocinquantesimo anniversario della nascita della santa francese Teresa di Gesù Bambino e del Volto Santo (1873-2023) e del centenario della sua beatificazione, Papa Francesco ha scritto una nuova esortazione apostolica sulla fiducia nell'amore misericordioso di Dio (*C'est la confiance*) e l'Unesco ha voluto inserire Teresa di Gesù Bambino nell'elenco degli anniversari per il biennio 2022-2023, insieme ad altre personalità cristiane. Nel 2022-2023 si sono compiuti inoltre i 25 anni della proclamazione di Teresa di Lisieux a Dottore della Chiesa. In questa cornice, il carmelitano **Ciro García** ha voluto fare omaggio alla piccola Teresa offrendo questo studio intitolato *Teresa di Lisieux: historia de una misión* che riguarda anzitutto la vocazione missionaria di Teresa di Lisieux a partire dalle fonti dei suoi scritti autobiografici e descrivendo come la sua vocazione apostolica e missionaria si manifesti progressivamente all'interno della sua vocazione nella Chiesa. Il contributo si compone di due parti: nella prima viene descritta la sua vocazione nella Chiesa, a partire dal *Manoscritto B*; nella seconda viene sviluppata la sua vocazione apostolica e missionaria, seguendo i *Manoscritti A e C*, insieme alle *Lettere* scritte da Teresa alla sorella Celina e ai missionari. In questo sviluppo è da notare il processo di maturazione umana e spirituale di Teresa, che culmina nella consapevolezza della sua missione postuma.

L'articolo di **Chiara Vasciaveo** intitolato *Amici in Cristo: l'epistolario tra suor Teresina Sardi, Fioretta Mazzei e Giorgio La Pira*, ha come oggetto di studio la quasi sconosciuta corrispondenza tra La Pira e suor Teresina Sardi, monaca nel Carmelo di S. Maria degli Angeli e S. Maria Maddalena de' Pazzi. Negli ultimi anni, l'archivio monastico ha restituito una piccola raccolta di risposte (ventidue) di suor Teresina Sardi, destinate a La Pira attraverso la mediazione di Fioretta Mazzei. Chiara Vasciaveo mette in risalto le caratteristiche di tale nuovo apporto documentario che diventa un prezioso testimone di un'amicizia nello Spirito che ha contribuito, per entrambi gli interlocutori, a plasmare il reciproco itinerario spirituale e a farlo maturare. Nella diversità dei temperamenti e delle vocazioni, l'esperienza e l'impegno di suor Teresina Sardi arricchì e sostenne il cammino di Giorgio La Pira. L'incontro con Cristo e la risposta a lui plasmarono in entrambi sensibilità, obiettivi, capacità di lettura del cuore di fratelli e sorelle, fino ad avvicinarli in una comune missione, orante ed evangelizzante, nella quale nessuna specificità personale andò persa. Sia suor Teresina che La Pira, nelle modalità proprie e negli accenti specifici, paiono, intanto, aver testimoniato i caratteri di una mistica cristiana basata sul realismo dell'incarnazione e sul fondamento della Parola, lontano da psicologismi e logiche fusionali. A partire dalla loro vita, l'esperienza cristiana si delinea come evento interpersonale nella comunione dei Santi e Sante, non solo all'interno del Popolo Santo *in via*, ma esteso a tutta la successione di donne e uomini che, nel tempo, lo hanno accolto ed annunciato.

Il 10 luglio 2023 si è compiuto un secolo dalla morte di don Andrés Manjón (1846-1923), che introdusse un nuovo metodo educativo basato sull'apprendimento e sul gioco, promuovendo l'istruzione dei bambini più piccoli nelle zone svantaggiate all'inizio del XX secolo, in particolare nel quartiere del Sacromonte (Granada). Tra le varie iniziative (spettacoli teatrali, pubblicazioni, mostre, celebrazioni liturgiche...), in aprile si è



tenuto, all'Università di Granada, un Congresso Avemariano sul pensiero educativo di don Andrés. A questo Congresso appartiene il contributo di **Jesús Manuel García Gutiérrez** intitolato *Análisis de un modelo de "santidad canonizable": Don Andrés Manjón y Manjón (1846-1923), sacerdote y pedagogo burgalés, fundador de las Escuelas del Ave María. A cien años de su muerte*. L'autore non si sofferma sullo studio della dimensione oggettiva della santità, ma sulla “santità canonizzabile”; concretamente coglie l'occasione del centenario della morte dell'illustre educatore burgalés, per tracciare il suo profilo spirituale. Ma, prima di addentrarsi nella descrizione dei tratti dinamici della vita virtuosa del Venerabile fondatore, ritiene opportuno precisare quali siano i passi da compiersi, prima della solenne beatificazione o canonizzazione da parte della Chiesa di un Servo/a di Dio. Si conclude con una riflessione sulla “santità della classe media”, che conferma quanto affermato nell'introduzione: «Tutti i fedeli, di qualunque stato o condizione, sono chiamati alla pienezza della vita cristiana e alla perfezione della carità» (LG 40). Papa Francesco insiste infatti sulla “santità quotidiana”, la santità radicata in quelle cose ordinarie che non sono ordinariamente fatte bene.

Il giovane docente di filosofia, **Tiziano Conti**, disserta sull'*Homo religiosus tra interiorità, intimità e trascendenza*. L'inquietudine dell'essere umano, naturalmente religioso, cioè proteso ed attratto da ciò che lo supera, nasce da una mancanza di pienezza e di senso ultimo che l'individuo non è capace di trovare in sé e che solo l'apertura alla trascendenza può appagare procurando una *pace* che nasce dalla pienezza che viene dall'Alto e che lo proietta verso l'Oltre. Questa tensione tra interiorità e trascendenza, tra eternità e mortalità, tra finito e l'infinito muove l'essere umano costantemente verso l'oltre sé, nella direzione del Totalmente Altro. «La distanza – scrive l'autore – che separa la ragione dal mistero e l'uomo dalla Trascendenza, è quella stessa distanza che concede loro maggiore intimità, perché li spinge a cercare Dio con la ragionevolezza, cioè con una ragione ammantata di fede e, pertanto, *meta-logica* e *meta-funzionale*. Il mistero e l'antinomia, allora, chiamano in gioco la fede». In questo contesto, l'intimità si riferisce alla libera apertura personale, come disposizione dell'umano verso se stesso e verso l'altro. Parlare di intimità nella sfera della vita religiosa equivale dunque a portare tutta la realtà nella quale si è immersi all'interno della propria vita di fede, sentendo il mondo come parte di sé e della propria responsabilità orante. L'interiorità è la capacità di riprendersi, di ripossedersi per riportarsi a un centro per raggiungere la propria unità. Ma è anche centro di decisione e luogo di responsabilità personale, abitato dalla voce della coscienza. Nel sacrario interiore in cui abita la coscienza, si riconosce impressa la presenza del divino. Il contatto con il divino, infatti, trasforma lo spazio profano in luogo sacro, occasione di grazia e di manifestazione teofanica. Tale esperienza, però, è realmente possibile solo nella disposizione della fede.

Il titolo dello studio di **Juan José Bartolomé Lafuente**, *Evangelizan solo los que están evangelizados. Por una Iglesia "que se evangeliza para evangelizar"*, esplicita bene l'oggetto della sua ricerca: in un tempo in cui la comunità cristiana sta perdendo la sua ragion d'essere e la sua stessa identità, la sua capacità di convincere e il suo potere di attrazione, continua ad essere prioritario il mandato di portare il Vangelo a tutte le genti (Mt 28,19),



ma nello svolgimento di questa missione diventa fondamentale, appunto perché è trascurato, il compito di “evangelizzare l’evangelizzatore”. Il testimone, prima di comunicare con la parola, comunica con la propria vita. Quanto più intensa dunque è l’esperienza testimoniata e quanto più profondamente è penetrata nella persona che la vive, più credibile diventa la sua manifestazione. «Il mondo, che nonostante innumerevoli segni di rifiuto di Dio, paradossalmente lo cerca attraverso vie inaspettate e ne sente dolorosamente il bisogno, reclama evangelizzatori che gli parlino di un Dio, che essi conoscano e che sia a loro familiare, come se vedessero l’Invisibile» (EN 76). L’autore, esperto studioso di San Paolo, ci ricorda come l’evangelizzatore, a imitazione di Paolo, necessita oggi di una profonda esperienza di Dio che gli permetta di conoscere vitalmente Cristo Gesù, ed una non meno intensa esperienza di vita comune, nella quale sentirsi accolto e sanato e nella quale sentirsi accompagnato e inviato. Paolo infatti, non appena è stato evangelizzato dal suo Signore, si dà all’evangelizzazione. Tutta la sua vita, compreso il periodo da persecutore, non era altro che una via e una preparazione al suo ministero apostolico. Una missione, quella dell’evangelizzatore, che non può fare a meno di eseguire la pedagogia della comunità.

Il contributo di **Pier Paolo Pavarotti**, intitolato *Un’allusione alla parabola della zizzania nella «Llama de amor viva» di Juan de la Cruz*, inizia anzitutto con una contestualizzazione dell’opera del mistico castigliano riportando anche la struttura complessiva del noto poema del “dottore delle notti”, per soffermarsi poi sull’ipotesi di una possibile allusione alla parabola della zizzania fatta dal mistico di Fontiveros in «*Llama de amor viva*» nel contesto delle guide cieche (i falsi direttori spirituali, il demonio e la stessa anima che non riesce a capire le intenzioni di Dio). Il cattivo direttore spirituale è colui che, seminando semi nocivi nel cuore del diretto sotto forma di dubbi e ragionamenti troppo umani, ne impedisce l’entrata nel Regno, innanzitutto soffocando il buon seme che il Signore aveva seminato nel discepolo. La ricostruzione dell’allusione – secondo l’autore – è al limite dell’ammissibile in ordine alla propria pertinenza. Da una parte la ricorrenza di citazioni e riferimenti inequivocabili a Mt 13 e la prassi citazionale di Juan de la Cruz la giustificano, dall’altra la mancanza dell’elemento più caratteristico della parabola e che solitamente la distingue all’interno dei testi che vi si vogliono riferire, ovvero il termine stesso zizzania (cizaña), ha una rilevanza innegabile. Considerando il monito esplicito al termine del commento alla *Canzone III,62* (*no quedarán sin castigo*), che richiama un passo della spiegazione della parabola (Mt 13,41s), si ritiene che l’allusione possa considerarsi con riserva.

Nell’articolo *La spiritualità del Cuore di Cristo nel pensiero di don Luigi Guanella. Approfondimento teologico-spirituale a partire dagli «Scritti per le Congregazioni»*, **Giovanni Russo** presenta il fondamento biblico della spiritualità del Sacro Cuore di Gesù per poi capire come don Guanella visse l’esperienza carismatica della paternità di Dio e infine dimostrare come il fulcro della spiritualità del Sacro Cuore di Gesù si trovi nell’Eucaristia, mistero permanente dell’amore di Cristo. L’adorazione eucaristica infatti non è disgiunta dall’esercizio delle opere di carità: «Il dono di una carità esimia – ribadisce don Guanella ai suoi religiosi – è da domandarsi al Signore spesso, ma specialmen-



te davanti al Santissimo Sacramento». La spiritualità del Sacro Cuore diventa la modalità per crescere sempre più nell'amore di Dio e per donarsi nel servizio al prossimo. La spiritualità del Sacro Cuore inserita nel mistero eucaristico assume la fisionomia di una vera e propria spiritualità apostolica eucaristica. Per don Luigi Guanella la spiritualità del Cuore trafitto di Cristo non si esaurisce in una visione puramente devozionale, ma porta il credente anzitutto ad un amore intimo con Gesù, che si traduce poi in sollecitudine per le persone emarginate, sofferenti, ammalate e povere. Un segno della centralità del Cuore di Cristo nell'esperienza di don Guanella fu quello di dedicare le sue due Congregazione al Cuore di Cristo: chiamando inizialmente "Figli del Sacro Cuore" i suoi religiosi e "Figlie del Sacro Cuore" le sue religiose.

**Maria Cecilia Visentin**, delle Serve di Maria riparatrici, ricercatrice storico-iconografica dei documenti letterari e artistici della pietà mariana, cogliendo l'occasione di una notevole opera di Raffaello tornata alla ribalta quest'anno, dopo dubbie attribuzioni al Perugino suo maestro, presenta la figura della *Maddalena penitente nella tradizione e nell'arte*: una donna misteriosa e a lungo travisata; una figura avvolta nel mistero e collegata a eventi fondamentali della vita e della morte di Gesù di Nazaret. L'autrice mostra solo alcuni dei tratti che lungo i secoli hanno caratterizzato la rappresentazione artistica di Maria Maddalena con centinaia di capolavori. Spiega Gianfranco Brunelli: «Noi ci rispecchiamo in questa figura così vicina al mistero cristiano e rappresentativa delle inquietudini, delle tensioni, delle speranze e delle ansie dell'umanità intera. Maddalena è il personaggio nel quale convergono donne diverse come la prostituta del capitolo settimo di Luca, o Maria Egiziaca, o la figura eremitica derivante dalla Leggenda Aurea. Giocando tra la persona e il personaggio, tra la sua identità e i rimandi che i vari secoli ci hanno dato di lei, entriamo nel mistero di una donna che è anche il mistero dell'umanità».

L'ultimo contributo di questo numero è un *Commentaria* sul recente libro di Jesús Manuel García Gutiérrez dal titolo *Studio teologico della spiritualità cristiana. Metodo, principi e prospettive*. Il prof. **Salvatore Currò**, docente di catechetica presso l'Università Pontificia Salesiana, conclude il suo commento auspicando un dialogo più stretto tra la teologia spirituale e le altre discipline teologico-pratiche: spiritualità, pastorale, liturgia, morale, catechetica... «C'è la necessità infatti di recuperare la prospettiva pratica di tutta la teologia, compresa la dogmatica. A condizione di approfondire il senso ampio e profondo di "pratica", che implica, a mio parere, il superamento del paradigma teoria-prassi che sa di dualismo ed è fuorviante. Si tratta di pensare radicalmente la fede come pratica di fede, come cammino con Cristo, personale e comunitario, come azione dello Spirito».

Ringraziando i docenti che hanno collaborato a questo numero, lasciamo aperta la porta di *Mysterion* ad accogliere altri contributi di coloro che vogliono condividere le loro ricerche nell'ambito della spiritualità. A tutti voi, cari lettori e lettrici, auguriamo un anno di pace e di serenità.



# Teologia spirituale e studio teologico delle spiritualità

di Francesco Asti<sup>1</sup>

## Introduzione

Lo sviluppo del termine spiritualità offre la possibilità, agli studiosi di teologia e di altre scienze, di entrare nel vivo del rapporto con la Trascendenza, osservando l'uomo nel suo relazionarsi concreto, quando afferma di aver fatto o di fare esperienza di Dio. Il teologo spirituale ha come angolo di osservazione di tale rapporto la rivelazione, mentre chi si impegna nella ricerca delle spiritualità si pone particolarmente in ascolto dell'uomo che si apre alla Trascendenza. Questi due campi di indagine non sono in opposizione quanto piuttosto sono in correlazione, in quanto Dio e l'uomo costituiscono un legame originale e originaria che si sviluppa nel tempo. La lettura di questa relazione impiega diversi campi del sapere umano; offre la possibilità di osservarla sia dal punto di vista strettamente teologico che antropologico e sociologico. Abbiamo voluto in questo articolo confrontare il campo di ricerca della teologia spirituale con quello dello studio teologico delle spiritualità, osservandone le similitudini e le diversità a partire dalla prospettiva contenutistica e metodologica. Abbiamo offerto delle caratteristiche sociologiche e antropologiche del fatto spirituale, indicando degli studi in sociologia e antropologia del sacro. Abbiamo delimitato il campo di indagine della teologia spirituale con il suo metodo, così come quello dello studio teologico delle spiritualità con il proprio metodo. Non ultimo alcuni temi di spiritualità che possono essere una comune ricerca per la crescita di entrambe discipline.

## 1. Lettura sociologica e antropologica delle spiritualità

Nell'odierno panorama teologico ci si imbatte in una grande quantità di studi riguardanti la spiritualità sia in senso lato che in quello specifico di spiritualità cristiana. Sotto la dicitura spiritualità emerge un dato fondamentale: per spiritualità non intendiamo solo ed esclusivamente la relazione con un Assoluto Trascendente, ma anche e soprattutto ciò che muove l'interiorità dell'uomo e della donna per ciò che è buono, puro, elevato. La spiritualità diventa un'espressione dei valori più alti dell'essere umano che è

<sup>1</sup> Francesco ASTI: Preside della Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale; *asti.f@inwind.it*



alla ricerca di una sua perfezione in relazione al suo vivere quotidiano. Allora la spiritualità si coniuga con altrettante realtà dello spirito umano che investe la natura, l'universo fino a toccare le corde più intime dell'uomo. Non è una questione semplicemente di *New Age* o di *Next Age* che reinterpretano la funzione profetica delle religioni "istituzionali", ma è un sentire dei popoli, una radice profonda che fa emergere il legame creaturale-ancestrale con il suo Creatore.

Con l'avvento delle nuove forme di comunicazioni si assiste ad una rinnovata ricerca di spiritualità che potrebbe definirsi del "fai da te", perché essa avviene tra le quattro mura di casa dinanzi ad un computer collegato ad un mondo parallelo a quello esistente. L'offerta del sacro e/o della spiritualità mostra un consumatore sempre più esigente che si pone dinanzi ai siti del *Web* come quando sta in un supermercato a scegliere il prodotto più conveniente. Il sociologo W.C. Roof identificava questa nuova svolta nella ricerca della spiritualità come *Spiritual Marketplace* dove il soggetto attraverso Internet può trovare di tutto secondo i propri gusti e le proprie inclinazioni.<sup>2</sup> La spiritualità, a buon mercato, esprime un tratto profondo di individualismo che per Papa Francesco è segno di una tristezza provocata da una coscienza isolata dedita al sensazionalismo e alla superficialità:

«Il grande rischio del mondo attuale, con la sua molteplice ed opprimente offerta di consumo, è una tristezza individualista che scaturisce dal cuore comodo e avaro, dalla ricerca malata di piaceri superficiali, dalla coscienza isolata».<sup>3</sup>

Si assiste così all'emergere di due tendenze che si contrappongono per la loro natura: una descritta come *Seeking Spirituality* che ha come scopo quello di rispondere alle domande che da sempre assillano il cuore dell'uomo senza costruire strutture dogmatiche ed istituzionali. La ricerca di ciò che è interiore avviene spesso nel consultare i siti del Web. L'altra è legata ancora alle gerarchie religiose che danno un senso di sicurezza dinanzi all'imprevedibilità della vita (*Dwelling Spirituality*).<sup>4</sup> Questa visione dicotomica della spiritualità descritta dallo studioso R. Wuthnow non è così netta nella situazione odierna, là dove l'incertezza causata dalla Pandemia da Covid-19 con le sue varianti e lo spettro di una guerra mondiale che si è concretizzata in tante nazioni del mondo provocano un forte senso di insicurezza e di paura per il domani in ogni fascia della popolazione.

Potremmo affermare che vi è un tipo di spiritualità, in cui facilmente si coniugano aspetti della religiosità naturale dell'uomo con quella descritta come istituzionale. Vi è un vero meticcio della spiritualità, in cui il senso comune della religiosità si intreccia e si fonde con la cultura dei nativi digitali, anzi la loro esperienza di Dio è mediata da ciò che viene prodotto dal Web. Allora il meticcio spirituale è una forma sintetica/sincrica di sentire individuale, di cultura locale e di apprendimento digitale.

<sup>2</sup> Cf. W.C. ROOF, *Spiritual Marketplace. Baby Boomers and the Remaking of American Religion*, Princeton University Press, Princeton 1999.

<sup>3</sup> FRANCESCO, *Evangelii Gaudium, Esortazione apostolica sull'annuncio del Vangelo nel mondo attuale*, 2, Figlie di San Paolo, Milano 2013.

<sup>4</sup> Cf. R. WUTHNOW, *America and the Challenges of Religious Diversity*, Princeton University Press, Princeton 2005.



È evidente che questo tipo di spiritualità ha determinato valori e stili di vita uguali in ogni parte del mondo. Una spiritualità globale assume le caratteristiche di una fede universale a cui tutti possono accedere in Internet. Il sociologo R. Inglehart individua i cambiamenti nella sfera religiosa, politica e morale, constatando che nelle società segnate dalla povertà c'è più richiesta di religiosità/spiritualità rispetto a quelle dove vi sono condizioni economiche migliori.<sup>5</sup> Attualmente anche questa divisione tra classi ricche e quelle povere sembra essere superata dalla partecipazione massiccia di utenti di Internet. Il tipo di spiritualità prodotta nel mondo virtuale coinvolge tutti, perché assorbe le caratteristiche locali ed individuali senza creare fratture culturali o fondamentalismi ideologici.

Il temine spiritualità o il suo plurale le spiritualità nell'era virtuale assumono molteplici significati e, pur essendo a volte contraddittori tra essi, li assimilano, producendo una nuova identità dell'uomo e della donna, una nuova antropologia del sacro e una nuova forma di "teologia" che si distingue dal sapere religioso, perché è un sapere virtuale. In effetti vi è un continuo e inesorabile allontanamento della spiritualità dal suo alveo religioso, per approdare ad una diversa idea di religiosità.<sup>6</sup> Un prodotto che investe l'essenza dell'uomo più che la realtà del divino. Lo studioso G. Giordan si interroga sul significato attuale della parola "religioso" indicando una serie di esperienze contemporanee: «si può definire religiosa una cattolica non praticante che tutte le mattine medita sulla Bibbia e intanto pratica l'Hasana yoga? Oppure, è religioso un giovane che si dichiara agnostico e pratica le tecniche di autoperfezionamento di Scientology? Possiamo definire religioso un adepto delle nuove online religion? O un cinese che a casa costruisce in un angolo l'altare per il culto degli antenati? Ammirare un'alba e interrogarsi sul senso della vita è sufficiente per poter essere definiti religiosi?».<sup>7</sup> Tali esperienze non possono essere definite con la parola religione quanto piuttosto con quella di spiritualità, perché quest'ultima raccoglie una pluralità di significati lontani dalla sua origine nelle fedi istituzionali.

L. Berzano tenta di descrivere la geografia semantica dell'attuale tema spiritualità.<sup>8</sup> Osserva che le varie forme di spiritualità hanno prodotto stili di vita che hanno determinato anche i contesti sociali in cui gli individui vivono ed operano. Le spiritualità, al plurale, sono interpretazioni della vita; sono pratiche non più ancorate alle religioni istituzionali, né a pensieri metafisici; rappresentano il senso della vita, la ricerca di se stesso, il superamento della solitudine esistenziale, l'incontro con un Tu totalizzante. Berzano individua una *spiritualità anateistica* che comprende tutti coloro che sono alla

<sup>5</sup> Cf. P. NORRIS - R. INGLEHART, *Sacro e secolare. Religione e politica nel mondo globalizzato*, Il Mulino, Brescia 2007.

<sup>6</sup> Cf. G. GIORDAN, *Dalla religione alla spiritualità: una nuova legittimazione del sacro?*, in *Quaderni di Sociologia* 35 (2004) 105-117; Id., *The Democratization of the Sacred*, in *Democracy and Society* 3 (2005) 3-19; Id., *Tra religione e spiritualità. Ricostruzione di un dibattito in sociologia della religione*, in *Religioni e Società* 55 (2006) 8-16.

<sup>7</sup> G. GIORDAN - S. SBALCHIERO, *La spiritualità in parole. Autonomia degli stili*, Mimesis, Milano – Udine 2020, 9.

<sup>8</sup> Cf. L. BERZANO, *Spiritualità*, Editrice Bibliografica, Milano 2017.



ricerca personale senza fermarsi a posizioni teistiche o ateistiche. La *designer spirituality* raggruppa tutti quei soggetti che in modo creativo trasformano la propria spiritualità nell’alveo delle religioni tradizionali con la propria sensibilità. La *spiritualità esperienziale* indica una ricerca interiore posta sul versante solo ed esclusivo delle proprie emozioni con cui si costruisce il proprio rapporto con il sacro escludendo ogni forma di razionalità. La *spiritualità glocal* prodotto della globalizzazione vede lo scambio tra tradizioni e sensibilità lontane tra esse creando una vera forma di contaminazione spirituale. La *spiritualità incorporata* privilegia il benessere del corpo con meditazioni e tecniche. La *spiritualità individuate* offrono un viaggio spirituale in se stessi alla ricerca del senso della vita. Osservando la descrizione offerta da Berzano, risulta evidente che vi è un passaggio fondamentale da dover prendere atto: dal versante trascendente si è passati a quello antropologico, per cui le parole spiritualità e religioso assumono oggi connivenzioni diverse che spesso non sono in contrasto, ma sono amalgamate per un solo fine: il benessere dell’uomo.

In effetti al centro dell’interesse comune non vi è il rapporto con la divinità, una relazione personale, intima e appagante, ma vi è la ricerca della propria identità pacificata in un contesto sociale divisivo. Vi è la ricerca del proprio benessere rappresentato dalla cura non solo del proprio corpo, ma anche di ciò che è rappresentato dall’interiorità umana: valori, bellezza, unificazione del proprio essere. È evidente che si dà vita ad una “spiritualità singola” che non prevede il rapporto con l’altro che spesso è fonte di difficoltà e di dispiacere. Trovare il piacere è ritrovare se stessi, superando il conflitto rappresentato dai rapporti sociali.

Le *spiritualità incorporate* rimandano non solo alla cura del corpo, ma richiamano i valori dello spirito, per cui spesso e volentieri vi è una fusione di tradizioni religiose, creando nuove forme di spiritualità singole.<sup>9</sup> Ad esempio l’Ayurveda non è solo medicina indiana, ma è conoscenza profonda del proprio corpo, del proprio spirito e della mente. Il benessere fisico comprende un riportare l’equilibrio fra le varie potenze dello spirito. Allora c’è bisogno di porre in asse fattori come quelli psicologici, fisici e ambientali, perché si possa ritrovare il proprio benessere. La medicina ayurveda descrive una scienza della vita, in cui interagiscono conoscenze che provengono da altrettante scienze quali la psicologia, la religione, la filosofia. L’equilibrio da ritrovare è quello che pone il singolo individuo al centro delle forze positive dell’universo con una serie di pratiche buone riguardanti l’alimentazione, la cura del corpo con massaggi terapeutici e ascolto di messaggi spirituali. La purificazione dei sensi esterni, come l’udito, la vista, l’olfatto, il tatto, il gusto, diventa necessario, perché si possa equilibrare tutto il corpo e la mente. I processi di purificazione producono un benessere che si irradia nella totalità dell’individuo.

Con lo Yoga la mente orienta tutte le sue energie per il benessere totale dell’individuo, incanalando quelle distruttive. Allora diventa un metodo, uno stile di vita, una purificazione dello spirito, perché si possano imbrigliare le energie negative per ritrovare la pace e la crescita della persona. Respirazione, posizioni del corpo nello spazio,

<sup>9</sup> Cf. C. BERTOLO - G. GIORDAN, *Spiritualità incorporate. Le pratiche dello Yoga*, Mimesis, Milano - Udine 2016.



alimentazione sono le principali attività che possono ristabilire un equilibrio psicofisico in situazioni di disagio sociale.

L'attenzione alla cura del corpo come esperienza della totalità dell'uomo, la ricerca di un equilibrio tra la persona e il suo ambiente come esperienza di relazioni positive e propulsive, la conoscenza profonda di se stesso per realizzare la propria esistenza sono le caratteristiche fondamentali delle spiritualità odierne che richiamano i principi spirituali delle religioni istituzionali. Tali caratteristiche sono incarnate in nuovi contesti culturali, ma conservano l'essenziale proprio delle fedi trasmesse di generazioni in generazioni. Ad esempio nel campo della spiritualità cattolica è interessante la proposta spirituale di Francesco di Sales che nel suo libro la *Filotea* offre una visione sintetica della ricerca di benessere, di equilibrio e di relazioni mature a partire dalla fede in Gesù Cristo. La parola che definisce il percorso spirituale è "proporzione", in quanto richiama l'equilibrio tra le parti interessate nel percorso spirituale. Per conoscere se stessi in relazione a Dio, al mondo e agli altri c'è bisogno di porre un principio fondamentale: l'esercizio della spiritualità deve essere proporzionato alle propri forze, alle proprie occupazioni e ai doveri dei singoli individui.<sup>10</sup> La proporzionalità si caratterizza per la sua aderenza alla realtà quotidiana della persona. Ha la sua realizzazione e verifica nei fatti, perché investono non solo il singolo, ma tutta la realtà sociale. La cura del corpo, la ricerca di se stesso avviene non in una dimensione esclusivamente orizzontale, ma nella relazione con Dio. Anzi è attraverso questo rapporto che trova un senso l'attenzione al benessere dell'uomo e della creazione. Il rapporto con Dio fa bene alla totalità dell'uomo, alla creazione intera. La proporzionalità diventa sinonimo equilibrio tra le diverse realtà coinvolte nel progresso dell'essere umano. Tale equilibrio è originato dalla sfera religiosa, anzi da una profonda considerazione teologica: nell'amore di Dio l'uomo scopre tutto se stesso in una dinamica di trasformazione, in cui si sperimenta la purificazione di ogni realtà umana e sociale al fine di sperimentare la potenza vivificante di Dio.

L'equilibrio viene a coincidere con il rapporto con il Signore in cui ogni dimensione dell'uomo trova il suo senso e la sua spiegazione. Tutti gli aspetti dell'uomo sono considerati nel loro essere per Dio e con Dio. Il credente, quindi, deve essere considerato in ogni sua realtà dalla salute alla malattia, dal suo temperamento al suo carattere, dalle sue abitudini civili a quelle religiose. Ogni aspetto fa parte delle forze che il credente mette in campo per incontrare Dio nella sua vita.

Francesco di Sales desiderava che i suoi lettori potessero riflettere su un aspetto importante posto in equilibrio con la cura del corpo, cioè il valore del lavoro, della vita sociale, lo svago. Potremmo riassumere con la parola relazionalità. Le energie interiori sono convogliate verso un oggetto ben definito: la relazione ad altri. Il soggetto umano è osservato nella sua complessità solo se si prendono in considerazione i suoi legami sociali. Le forze si commisurano solo in rapporto con altri. La proporzionalità/equilibrio risulta completo, nella misura in cui il soggetto umano non si chiude in se stesso, in un magnifico solipsismo, ma si relazione agli altri. I confitti con le risoluzioni sono il fondo su cui si muove l'uomo alla continua ricerca di una pacificazione interiore ed

<sup>10</sup> FRANCESCO DI SALES, *Filotea. Introduzione alla vita devota*, Ed. Paoline, Milano 1984, III, 27.



esteriore. L'orientamento delle energie vitali risulta centrale, quando tali energie sono volte spesso a distruggere. Francesco di Sales intuisce che il benessere dell'uomo e della donna si raggiunge in una piena armonia con gli altri e con il mondo, avendo come forza attraente la fede in Gesù Cristo.

Il fulcro della ricerca di sé avviene in Dio, per cui la fede è considerata come un ulteriore aiuto da parte di Dio, perché l'uomo possa trovare la pienezza del suo essere. La felicità sarà la piena umanizzazione di se stesso in relazione al proprio mondo. Il raggiungimento della felicità sarà reso possibile, solo se vi è chi indica la via da seguire. La presenza di una guida spirituale favorisce il cammino spirituale.<sup>11</sup> Anche questo riferimento diventa necessario per conseguire l'equilibrio spirituale. L'aiuto di un esperto delle vie spirituali rassicura e incoraggia nell'intraprendere il viaggio più difficile, quello della conoscenza profonda di se stesso. Nelle spiritualità odiene la guida ha una sua importanza, anche quando il cammino si svolge nel mondo virtuale.

## 2. Cosa intendiamo per teologia spirituale?

La fede cristiana nel corso del suo sviluppo ha inteso, nel confronto continuo e costante con la religiosità dei popoli della terra, annunciare la salvezza di tutta quanta la creatura, proponendo cammini di interiorizzazione del proprio credo senza annullare quello che è proprio di ogni persona. Il processo di inculturazione ha condotto alla realizzazione di una visione della vita, dell'uomo e di Dio stesso, in cui i valori più alti dell'umanità fossero custoditi e sviluppati. I concetti di persona, di relazione divinumana, di cura degli altri sotto ogni punto di vista, hanno dato vita non solo ad una riflessione critica su Dio, ma hanno creato una vera e nuova antropologia, approfondendo così temi e valori fondamentali per la crescita umana. È proprio dalla visione della relazione tra il Dio rivelato in Gesù Cristo e l'uomo creatura amata e salvata da Dio che si sviluppa una riflessione su come raggiungere la pienezza dell'amore.

Il discepolo di Gesù desidera seguire tutti gli insegnamenti del Maestro per diffondere l'amore che tutto trasforma e porta a compimento. La carità è il vincolo che perfeziona l'umana natura e conduce alla piena comunione con Dio nel presente come nel futuro eterno. È proprio da come si relazionano i cristiani che nasce il desiderio di vivere in pienezza il comandamento della carità, di cercare di essere sempre più simile all'umanità di Gesù Cristo per godere della vita eterna. L'interiorizzazione del vangelo produce il desiderio di santità, di condurre una vita pacificata con se stessi, con gli altri e con il creato. La rivoluzione cristiana parte dagli ultimi, da coloro che trovano in Cristo il motivo del loro vivere e del loro operare.

Dalla domanda di fondo di possedere i beni eterni, i credenti hanno risposto con un processo di conoscenza profonda di se stessi dinanzi a Dio, proponendo itinerari spirituali, quale esperienza dell'azione di Dio nella propria vita. L'uomo spirituale nella visione di San Paolo è caratterizzato da una lotta con la realtà della carne, perché possa

<sup>11</sup> Ivi, 28-31.



essere immagine somigliante di Dio. Spirituale è proprio di chi lascia spazio all'agire di Dio, alle moszioni dello Spirito Santo che opera tale somiglianza. Il combattimento non è solo contro ogni forma di allontanamento da Dio, ma è esperienza di configurazione, di imitazione, di ricerca del proprio intimo rapporto con Dio.

Con espressione spirituale si voleva intendere un uomo o una donna che si lasciava agire dallo Spirito Santo, che seguiva gli insegnamenti di Gesù nel concreto delle difficoltà della vita. Spirituale non riguardava solo ciò che prova interiormente un uomo o una donna, non erano solo sentimenti e emozioni, ma riguardava l'opera di santificazione che lo Spirito mette in atto, perché la creatura possa rincontrare il Creatore, possa entrare nuovamente nella sua amicizia. Lo Spirito mette in moto ogni virtù e doni che possano servire per vivere fino in fondo l'esodo della vita per essere nell'eternità in unione alla Santa Trinità. Tale risalita era un vero e proprio processo di trasformazione da uomo vecchio all'uomo rinnovato dallo Spirito Santo. Una creatura tutta pneumatizzata, in cui l'amore lo ha reso simile all'umanità perfetta di Gesù Cristo.

Tale umanizzazione cristiana assumeva i tratti della perfezione sia nella realizzazione dei valori tipicamente dell'insegnamento di Gesù Cristo che nell'acquisizione delle virtù morali. Il cammino viene allora descritto come spirituale, via di purificazione e di assimilazione delle regole di vita per essere una creatura nuova. La novità sta proprio nel far agire lo Spirito Santo, Maestro interiore che guida alla verità tutta intera. La santificazione del credente non era solo una mera applicazione di precetti, ma esperienza di rinnovamento nello Spirito Santo. La trasformazione è propria del credente in Cristo che apre tutte le potenze del corpo e dell'anima per essere unte dallo Spirito per essere uno con Dio e il prossimo.

Il percorso spirituale di trasformazione implica una visione teologica ed una antropologica, perché si possa realizzare. Non è una semplice acquisizione di regole comportamentali o prescrizioni ascetiche; è qualcosa di più alto, di più complesso, perché non dipende solo ed esclusivamente dalla volontà dell'uomo, ma dalla grazia apportatrice di salvezza. Gli aiuti divini sono necessari, perché la creatura possa essere amico di Dio. Dio si china sulla sua creatura per quell'amore oblativo che Cristo ha donato dalla croce e infuso sempre e ovunque. Con la sua presenza rassicurante e confortante il credente può iniziare il suo cammino interiore, alla ricerca della felicità, di quella unione con Lui. Allora l'azione dello Spirito Santo nel credente è vita mistica, cioè dono dall'Alto che richiede una risposta generosa da parte del fedele. È esperienza di unione e di comunione, per cui anche le difficoltà del tempo presente diventano prove per essere sempre più fedeli al comandamento dell'amore.

Il cammino spirituale/mistico esprime non solo l'elevazione verso Dio, ma evidenzia anche le tensioni che sono presenti nel cuore e nella mente dell'uomo e della donna. La conoscenza profonda dell'umanità diventa necessaria, perché si possa progredire nella via della santità. Non vi può essere itinerario di perfezionamento/santificazione senza una idea di uomo e di donna, senza una considerazione su quali mezzi utili per perseguire la meta agognata. I padri e le madri spirituali, i maestri e le maestre spirituali nel tempo hanno scandito non solo i percorsi interiori possibili per essere simili a Gesù, ma hanno dato vita a visioni antropologiche che rispettavano non solo i dettami cristiani, ma fondamentalmente rispettavano la cultura e le motivazioni dei singoli nel proprio



contesto sociale. Lo Spirito Santo suggerisce parole e risposte diverse alle generazioni che si succedono nel tempo e nello spazio.

Da questa grande esperienza di ricerca della propria identità e missione del credente nasce nel contesto delle discipline teologiche quella che noi definiamo teologia spirituale, ma che raccoglie tutto l'insegnamento dei padri e dei maestri spirituali sulla mistica e sull'ascetica. In una sola parola, la teologia spirituale intende comporre l'incontro trasformante dell'uomo con il Dio rivelato in Gesù Cristo. La prospettiva da cui si parte per contemplare questa relazione è da parte di Dio, dalla sua comunicazione alla creatura. Dio si rivela e rivelandosi, fa conoscere non solo la natura dell'universo, ma quella stessa della sua creatura, l'uomo.

## **2.1. La prospettiva teologica e quella antropologica**

La rivelazione ebraico-cristiana mostra un Dio creatore e salvatore che dona qualcosa di se stesso alla natura e in particolare all'uomo, per cui può essere considerato la sua immagine più somigliante. È a partire da questo legame originale ed originario che la creatura può avvicinarsi al suo Creatore. Nel loro rapporto vi è la prossimità data dal fatto che Dio stesso ha voluto comunicare con la creatura donandole la grammatica della relazione. Infatti nelle prime pagine della Genesi gli autori sacri hanno voluto indicarci che quella relazione primordiale si è espressa nella forma del dialogo. Lo sguardo, l'alito di vita e la parola si intrecciano nell'incontro tra Dio e la sua creatura.

Vi è in quella relazione qualcosa che trascende l'uomo stesso, perché la presenza di Dio non è legata ai comandi umani, né è frutto di un suo ragionamento. La sua realtà è prima e dà senso all'esistenza della creatura. La distanza non è sinonimo di allontanamento della divinità dall'uomo quanto piuttosto è lo spazio necessario, perché la relazione si possa esprimere nelle identità personali. Prossimità e alterità sono i fondamentali, perché una relazione possa dar vita all'incontro trasformante tra Dio e la creatura. Dialogo e persona sono la comprensione del sé dell'uomo dinanzi a Dio. Il rapporto con Lui lo fa entrare in una nuova conoscenza del suo essere nel mondo e nei riguardi degli altri. La relazione con Dio diventa il paradigma di qualsiasi altra relazione che l'uomo stabilisce con gli altri e con la natura.

Il fondo del legame divino-umano è dialogico, personale, intimo e reale. Infatti questo rapporto non è vissuto come esperienza di interiorità o come fondo della coscienza ancestrale dell'uomo, ma è descritto nel suo aspetto oggettivo. L'accoglienza di Dio da parte dell'uomo non fa venire meno quelle prerogative proprie della relazione originale instaurata da Dio con l'uomo. La fedeltà di Dio sta proprio nel mantenere viva e vera la sua relazione con la creatura. L'oggettività dell'incontro si manifesta nell'aver fondato la soggettività della creatura, nel far emergere l'identità personale, comunitaria e sociale della creatura.

L'incontro è vissuto non solo come evento del passato, ma è esperienza nel presente che spinge nel futuro. La prossimità e l'alterità connotano ogni volta la relazione con Dio, anche quando l'uomo volontariamente intende rompere tale rapporto. Il valore dell'alleanza sta proprio nel constatare che l'incontro con Dio è sempre possibile e che si esprime nelle diverse o avverse circostanze della vita della sua creatura.



La relazione che viene a realizzarsi con la creatura è propria della natura divina che in questo modo manifesta ciò che è la sua essenza. Le parole incontro trasformante, esperienza e vita o anche vissuto non sono altro che espressioni dipendenti dal concetto di relazione, perché manifestano storicamente ciò che Dio ha voluto per la sua creatura, ma anche per il creato. Tutto è in relazione, perché l'intima natura di Dio è relazione; è Persone in relazione, ciò che è perfetto nella propria natura. Il dialogo tra le Persone divine, la loro alterità personale, il loro amarsi e volersi vicendevole diventano il paradigma per comprendere in profondità l'essere della creatura, immagine somigliante di Dio. L'autocomunicazione di Dio non è questione, quindi, di residuo coscienziale dell'uomo, o sentimento ancestrale che lo guida dalla notte dei tempi, ma è esperienza storica di relazione che lo forma e lo determina nel tempo.

Il fondo della relazione si rivela ancora di più nelle parole e nei gesti di Gesù di Nazareth: l'evento che manifesta l'unione della natura divina e quella umana. È in Gesù Cristo che la creazione e la creatura sono nuovamente nel seno del Padre. Gesù Cristo è consustanziale al Padre e consustanziale all'uomo. Per questa unione i beni promessi da Dio sono propri di ogni uomo e di ogni donna che desiderano seguire gli insegnamenti di Gesù Cristo. L'evento Gesù diventa l'orizzonte universale a cui tutti si possono orientare e in cui tutti si possono riconoscere. Ciò è reso possibile, perché Gesù manifesta di essere la via, la verità e la vita al Padre. È la porta attraverso cui si accede di nuovo alla presenza del Padre. Gesù Cristo, l'universale concreto, manifesta e fa partecipe con un atto di intelligenza e di volontà ogni uomo e ogni donna all'amore che circola tra il Padre e lo Spirito Santo. Indica non solo l'origine divina della creatura, ma desidera che ciascun possa sperimentare quell'amore per essere in comunione con Lui e il Padre nello Spirito Santo.

Il fondamento teologico dell'umanità rinnovata si ritrova proprio in Lui che con il suo sacrificio vespertino nello Spirito rigenera la creatura nelle sue strutture fondamentali. Quest'ultima è aperta alla comunione con Dio riscoprendo così la sua essenza relazionale, dialogica, personale così come il Creatore ha voluto fin dalla fondazione del mondo. Gesù Cristo, nelle espressioni di San Paolo, è l'uomo perfetto; è quella umanità vissuta in pienezza. È l'uomo maturo che apre il suo cuore e la sua mente a Dio e al prossimo. La via dell'umanità di Gesù Cristo diventa non solo esemplare, ma è l'immagine viva di ciò che è la creatura dinanzi al Creatore.

La perfezione/santità, di cui parla San Paolo agli Efesini e Colossei, rimanda ad un vero e proprio processo di rigenerazione che non riguarda solo l'aspetto morale, ma soprattutto il far emergere dalla creatura la propria appartenenza al Padre, la sua origine divina (*Ef 4, 7-13; Col 1, 27-28*). Vivere in pienezza l'umanità comporta un processo di consapevolezza dove emergono i tratti essenziali della figlianza dell'uomo e della donna. L'essere figli nel Figlio Gesù Cristo rivela la natura familiare dell'essere umano, il suo essere essenzialmente un essere-per-l'Altro e per-gli-altri. Ciò che è proprio di ogni uomo e di ogni donna, temperamento, carattere, cultura, arricchisce gli altri che si impegnano a costruire una società dove la dignità di tutti viene salvaguardata. La rigenerazione avviene in Cristo Gesù, nel suo Spirito che ristabilisce nella dignità ogni creatura, perché amata e desiderata dal Padre. La consapevolezza dell'essere figli di Dio fa rinnovare il desiderio di unione a Dio, esprimendo così in pienezza la propria natura in



vista di quel ritorno alla Patria beata. La dimensione teologica, propria della rivelazione, mostra come l'umanità non è negata o ridimensionata, anzi essa è portata al suo stato di perfezione. Nella relazione con Dio l'uomo scopre sempre più se stesso, le sue fragilità, le sue povertà e la grande capacità di trascendersi in relazione a Dio.

Dall'autocomunicazione di Dio, dall'evento Gesù Cristo emerge che la relazione divina si completa con la dimensione umana. La creatura si interroga su se stessa a partire dal suo incontro con Dio. Conoscere come l'uomo si relaziona a Dio diventa un campo di ricerca molto attuale. Il suo corpo freme nella preghiera, quando avverte di stare dinanzi all'Altissimo; percepisce le vertigini dell'Infinito, quando entra nella relazione profonda. Le neuroscienze è la nuova frontiera della ricerca anche in teologia. Dal confronto con questa branca della scienza la riflessione su Dio e sull'uomo diventa necessario.<sup>12</sup>

È la mente che ha creato Dio o la sua presenza va al di là delle capacità cognitive dell'uomo? Il sentimento di appartenenza a Dio è spiegabile solo con processi chimici? L'esperienza mistica è frutto di un'alterazione dell'io? Dal residuo di coscienza ancestrale alla odierna teoria neurale, dove i sentimenti si spiegano con una produzione di reazioni chimiche e neurale si svolge il confronto con la teologia e in particolar modo con la teologia spirituale, in cui il processo di umanizzazione/santificazione/perfezione coinvolge tutta la realtà psichica e corporea del credente.

Quando gli studiosi, A. Newberg e E. D'Aquili, descrivono la possibilità di una "megateologia", come approccio alle religioni a partire dalle strutture neurali dell'uomo, non fanno altro che proporre una religione universale, in cui non si cerca dove Dio risiede nel cervello, ma come l'uomo corrisponde alla presenza di Dio in ogni religione. La focalizzazione di elementi universali antropologici è il fondamento per comprendere l'anelito alla Trascendenza.<sup>13</sup> Così la ricerca di M. Beauregard, con gli studiosi V. Paquette e con D. O'Leary, ha tentato di osservare le caratteristiche fisiche e psichiche della preghiera profonda, interrogando i meccanismi del cervello.<sup>14</sup> La questione fondamentale è che si possono studiare i meccanismi della conoscenza umana, ma Dio non sta a comando dell'uomo, «God can't be summoned at will».<sup>15</sup>

Se consideriamo la prova ontologica di Sant'Anselmo, quest'ultimo non solo tenta di dimostrare l'esistenza di Dio, ma cerca di entrare nel modo di conoscere della creatura. "Ciò di cui non si può pensare nulla di maggiore" ci introduce sul piano esistenziale a considerare la conoscenza sperimentale di Dio. Il processo conoscitivo è profondamente sperimentale, cioè ha a che fare con la vita, con la quotidianità degli uomini e delle donne con la loro cultura, la loro religiosità con le loro scelte in ogni campo dello scibile

<sup>12</sup> Cf. E. CIBELLI, *Dalle neuroscienze alla teologia. Spunti di riflessione per un dialogo interdisciplinare*, Aracne, Roma 2015; Id., *Neuroscienze ed etica. Un esempio di dialogo fra scienza, filosofia e teologia*, Aracne, Roma 2016.

<sup>13</sup> A. NEWBERG - E. D'AQUILI - V. RAUSE, *Why God Won't Go Away. Brain Science and the Biology of Belief*, Bollantine Book, New York 2001; A. NEWBERG, *Principles of Neurotheology*, Ashgate Publishing, Burlington (USA) 2010.

<sup>14</sup> M. BEAUREGARD - D. O'LEARY, *The Spiritual Brain*. Harper One, New York 2007, 261-288.

<sup>15</sup> Ivi, 266.



umano.<sup>16</sup> Chi crede, dunque, fa esperienza di Dio e chi fa esperienza di Dio produce una conoscenza superiore. Tale conoscenza può essere chiamata mistica o contemplazione, in cui l'uomo e la donna percepiscono la presenza di Dio in ogni loro facoltà.

La relazione con Dio comporta una trasformazione del soggetto che si apre ad una vera ed intensa intersoggettività. Su di un piano sociale potremmo affermare che l'incontro con Dio fa superare gli steccati dell'io per aprirsi alla mistica del noi. Infatti la dimensione interiore dell'uomo diventa fondamentale per creare nuovi rapporti tra esseri viventi. La fede fonda e dà speranza alla comunità degli uomini e delle donne. Non si può descrivere il rapporto con Dio solo con termini solipsistici, ma c'è bisogno di osservare come il credente si apre alla realtà degli altri e del mondo. La crescita nello Spirito determina un nuovo modo non solo di conoscere nella sua forma sapienziale, ma anche nella sua realtà relazionale. La dimensione teologica e quella antropologica si completa con quella sociale. Se l'amore esprime e relaziona le Persone divine, lo stesso principio regge i rapporti tra le creature. La dimensione sociale della vita nello Spirito è fondamentale, perché si possa realmente constatare la valenza positiva e propositiva dell'incontro con Dio.

Tale esperienza investe la vita dei soggetti che si rapportano nella continua ricerca della perfezione/santità espressa dall'attuazione della carità/amore. La dignità di ogni persona è custodita dalla carità che rende l'uomo sempre più cosciente della propria umanità. La carità si manifesta nella comunione non solo tra i credenti, ma realizza anche una società a misura d'uomo. Essa è descritta come vincolo di comunione, per cui rafforza i legami tra i soggetti umani specialmente tra gli esclusi e quelli che sono ai margini della stessa società umana.

L'esempio di Gesù Cristo diventa paradigmatico di come il credente si rapporta nei confronti con gli altri essere umani. Lo scrittore cristiano Tertulliano descrive lo stile di vita dei credenti in Gesù Cristo, sottolineando il valore sociale della carità che trasforma i legami in forma fraterna nei riguardi dei poveri, degli esclusi dalla società: «"Vedi – dicono – come si amano tra loro (essi, infatti, fra loro si odiano), e come sono pronti a morire l'uno per l'altro" (essi, infatti, ad ammazzarsi tra loro sono più pronti)».<sup>17</sup> L'amore fraterno insegnato e vissuto dai credenti va al di là dei legami di sangue, ma investe l'intera comunità umana. La perfezione/santità produce una nuova visione dei rapporti umani e di conseguenza una nuova idea di città e di società. È proprio a partire dalla sequela di Cristo che l'esperienza di fede mostra tutta la sua carica trasformatrice.

Chi vive dello Spirito, si incammina insieme per il rinnovamento di se stesso coinvolgendo non solo le dimensione interiori dell'uomo, ma anche tutta la realtà fattuale. Il credente modella la propria cultura; dà il suo apporto nella società civile, proponendo nell'economia, nella politica, nella quotidianità il novum di Cristo, l'amore fraterno, per

<sup>16</sup> ANSELMO D'AOSTA, *Perché un Dio Uomo?*, Lettera sull'incarnazione del Verbo, Città Nuova, Roma 2007, 185-186: «Nulla di strano in ciò che io stesso dico: chi non avrà creduto, non comprenderà. Difatti, chi non avrà creduto, non avrà esperienza; e chi non avrà avuto esperienza, non conoscerà. Nella misura in cui l'esperienza supera l'ascolto della cosa, nella stessa misura la scienza di chi ha esperienza supera la conoscenza di chi ha [solo] l'ascolto».

<sup>17</sup> TERTULLIANO, *Apologetico*, 39,1;7 in ID., *Opere apologetiche*, Città Nuova, Roma 2006.



cui si oppone ad ogni forma di violazione della dignità umana e propone la promozione umana e la salvaguardia della creazione.

### 3. Un metodo di interconnessioni

Quando parliamo di teologia spirituale, osserviamo l'esperienza spirituale cristiana, la vita secondo lo Spirito, la vita mistica, la vita santa, il vissuto spirituale sotto la prospettiva teologica, antropologica e sociale. Osserviamo il credente nella sua comunità e nella sua società, mosso dalla carità che tutto trasforma per realizzare il Regno di Dio Padre avendo come orizzonte la comunione eterna. Osserviamo il noi della Chiesa che si impegna nelle relazioni umane per salvaguardare la dignità della persona in ogni sua fase vitale.

Il metodo che possa rispondere a tutte queste considerazioni non può non essere composito. Potremmo usare un'espressione dello studioso L. Borriello, un metodo cristonomico, perché Gesù Cristo nell'unità della sua Persona vi sono tutte le caratteristiche della natura divina e di quella umana.<sup>18</sup> Non solo è un esempio di come esprimere in pienezza l'umanità, ma è anche modo di procedere nella ricerca della vita nello Spirito. L'idea di Borriello è di applicare questo metodo nell'esperienza mistica, anzi di leggere tutta la vita cristiana a partire da una chiave mistica: «la vita cristiana – in chiave mistica – si colloca tra due poli: l'incarnazione del Cristo e la sua seconda venuta».<sup>19</sup> È evidente che la descrizione di questo metodo mette in campo tutte le caratteristiche proprie di una prospettiva teologica e di quella antropologica, investendo, evidentemente, l'aspetto spirituale e pastorale di una tale scelta. Il metodo cristonomico ha le sue radici nella realtà di Gesù Cristo, nella sua storia, nell'irruzione di Dio nella vita dell'uomo e della donna. Tale metodo spinge a considerare l'appartenenza della creatura al Creatore, di entrare nella vita di grazia a partire dal battesimo. È evidente che questo metodo è tipicamente teologico, in quanto si può applicare all'esperienza spirituale cristiana.

A partire da queste prime considerazioni possiamo notare che il metodo in teologia spirituale non può prescindere dalla centralità di Cristo nello Spirito che introduce il credente nella vita del Padre. Svolgendo il metodo cristonomico, giungiamo a considerare la vita cristiana sotto varie angolature dettate proprio dall'esperienza che il credente fa di Gesù Cristo, vero Dio e vero uomo. Da questa vita vissuta in comunione con Cristo nello Spirito il teologo contempla, per quanto sia possibile umanamente, la dinamica della relazione tra Dio e la creatura. Lo studioso J. M. Garcia fa notare che la teologia spirituale comprende la rivelazione a partire dall'esperienza concreta del credente: «si tratterà di comprendere teologicamente “i nodi dinamici” della trasformazione della persona per offrire una comprensione sintetica dell’intera esperienza della fede. Ci troviamo di fronte ad una *scienza esperienziale*, il cui punto di partenza non è il dato oggettivo della Rivelazione ma l’esperienza vissuta di esso. Possiamo parlare dello stu-

<sup>18</sup> F. ASTI, *Sul metodo in teologia spirituale*, in *Studi in onore di Bruno Moriconi ocd e François-Marie Léthel ocd*, in «Teresianum» 73 (2022/1), 15-45.

<sup>19</sup> L. BORRIELLO, *Esperienza mistica e teologia mistica*, LEV, Città del Vaticano 2009, 55.



dio di una vita vissuta in comunione con Dio».<sup>20</sup> La teologia spirituale è una scienza sperimentale con un metodo teologico-esperienziale, in quanto tratta i percorsi di personalizzazione della fede nel concreto della vita credente. Il metodo più utile deve essere, allora, capace di cogliere i nuclei tematici nel vissuto spirituale. Le caratterizzazioni di tale metodo sono la prospettiva esperienziale-fenomenologica, quella fondativa-veritativa comprendente l'angolatura biblico-teologico-ermeneutica e la prospettiva pratica con riferimento alla mistagogia. L'incontro con Dio risuona nella vita del credente: è esperienza atematizzata di Dio. Involge tutti i sensi interni ed esterni del credente, fino a determinarsi come relazione a livello superiore con produzione di sentimenti e giudizi morali ed estetici.

L'incontro viene portato dal fedele ad una piena consapevolezza, per cui può essere descritto sincronicamente e diacronicamente. La relazione dell'uomo con Dio si manifesta nell'interazione con la realtà ecclesiale e sociale. Il legame che si stabilisce ha, quindi, una valenza storica, sociale, e psicologica. Il primo passo metodologico non può che essere di tipo fenomenologico. Il secondo, invece, è squisitamente ermeneutico e teologico, in quanto non solo il soggetto tematizza e modula la sua esperienza, ma l'interpreta. Potremmo affermare che questo livello riguarda anche l'osservatore/studioso, in quanto dal proprio punto di vista fa emergere quelle caratteristiche proprie del vissuto cristiano. Per Garcia c'è bisogno di una corretta ermeneutica del fatto spirituale, in quanto esso si sviluppa nell'esplicitazione del dato rivelato. Da quest'aspetto non si può prescindere, perché si abbia un'interpretazione il più possibile fedele all'oggetto studiato. In questa fase lo studioso del fatto spirituale prende visione non solo degli scritti o dei manufatti prodotti da un'ispirazione spirituale, ma della stessa vita del soggetto che esprime il suo sentimento religioso e spirituale. Il metodo proposto dallo studioso salesiano si completa con una prospettiva che si potrebbe facilmente chiamare mistagogica, in quanto riguarda la realizzazione del cammino spirituale in concrete esperienze di vita.

Un metodo composito è anche quello proposto dallo studioso Rossano Zas Friz De Col che presenta uno studio in collaborazione con gli studenti dell'Istituto di spiritualità della Gregoriana sull'applicabilità della sua ricerca epistemologica.<sup>21</sup> L'oggetto proprio della teologia spirituale è la vita cristiana in pienezza, per cui c'è bisogno di un metodo che lo studioso descrive come teologico-decisionale. Il punto di partenza è considerare l'incontro tra Dio e il credente caratterizzato dal dialogo personale, unico ed irripetibile. Tale incontro mostra il fondo della coscienza che accoglie e fa risuonare in ogni realtà cosciente il riverbero della presenza divina. Esso può essere delineato come momento fenomenico, in quanto la coscienza reagisce alla presenza divina, portando tale esperienza iniziale ad un ulteriore passaggio determinato dalla produzione di giudizi morali ed estetici. Questo passaggio può essere denominato come fenomenologico, in quanto vi è una riflessione sull'esperienza avuta. L'interpretazione dell'incontro

<sup>20</sup> J. M. GARCÍA GUTIÉRREZ, *Evoluzione del metodo della teologia del vissuto cristiano in Occidente*, in *Mysterion* 12 (2019/2) 160.

<sup>21</sup> Cf. L. PEREIRA DE OLIVEIRA, *Il metodo teologico-decisionale*, in *Mysterion* 12 (2019/2) 222-241. R. ZAS FRIZ DE COL (cur.), *Il vissuto di Santa Teresa di Lisieux alla luce del metodo teologico decisionale*, Gregorian & Biblical Press, Roma 2021.



con Dio nelle profondità della coscienza produce un parlare di Dio, una riflessione critica su Dio. È proprio nella fase fenomenologica che l'uomo struttura la scala di valori, operando concretamente delle scelte di vita. In questo modo si spiega il valore teologico e decisionale del metodo dello studioso Zas Friz De Col.

L'aspetto teologico è dato proprio dalla risonanza della presenza di Dio nella coscienza, in cui opera lo Spirito, per cui ogni realtà della persona umana è permeata dalla sua azione. La consapevolezza della presenza di Dio conduce la creatura a guardarsi dentro, a scoprire qualcosa di sé. In questa relazione l'uomo prende atto della propria soggettività; interiorizza la differenza tra il soggetto umano e quello divino. È condotto da questa differenza per realizzare l'oggettività del mondo, delle cose, degli altri e di Dio stesso. La prospettiva teologica diventa essenziale proprio nella scelta di operare il bene e di allontanarsi dal male. L'oggettività dell'incontro produce una positiva visione, un guardare realisticamente gli altri e Dio. È proprio nella costruzione della relazione che si viene a creare anche la spinta verso il bene da compiere. Le scelte quotidiane non sono separate dall'orizzonte teologico. Potremmo affermare che la prospettiva ontologica si sposa con quella valoriale. Il metodo di Zas Friz evidenzia che l'azione del fedele è una vera cooperazione con la grazia di Dio. L'aspetto performativo-esistenziale del metodo mostra la vita morale del credente, il suo cammino di santità. Il banco di prova di ciò che ha vissuto a livello fenomenico e fenomenologico è proprio la sua vita teologale, perché ne diventa una manifestazione coerente e concreta.

Confrontando le due proposte metodologiche, possiamo osservare delle convergenze e delle differenze date dalla diversa prospettiva di scuola in cui i due studiosi si muovono. È evidente che il punto di partenza di un metodo che viene applicato alla vita secondo lo Spirito del credente in Gesù Cristo ha il suo inizio nell'incontro sempre nuovo e avvincente con Dio. Il vissuto spirituale o la vita spirituale o di santità o anche l'esperienza cristiana in pienezza trova la sua ragione di esistere nell'incontrare oggettivo tra le due soggettività. Non vi è solo una risonanza attiva e pervasiva della presenza di Dio nelle profondità della coscienza, ma tutto l'uomo è preso dallo Spirito di Dio. I sensi nella loro complessità indicano che la presenza di Dio non è solo ed esclusivamente un'idea superiore, ma è Trascendenza che mette in modo processi cognitivi dell'uomo e della donna nelle loro specifiche esistenze. Allora il contesto sociale e culturale, le motivazioni che spingono la volontà della creatura, la scelta religiosa diventano argomento su cui applicare il metodo della teologia spirituale. È evidente che i vari passaggi dell'applicazione di un metodo possono essere denominati a seconda delle impostazioni degli studiosi, ma concretamente coincidono con sfumature date più dalle diverse scuole di spiritualità.

La scuola salesiana sottolinea più la personalizzazione della fede, mentre quella ignaziana il processo decisionale sulla scia della proposta ignaziana. Il processo mistagogico e quello decisionale sono due facce della stessa medaglia. Infatti l'uno chiarisce come la vita sacramentale determini il cammino del credente, l'altro come le decisioni sono frutto di discernimento, in cui lo Spirito fa sentire le sue suggestioni. La vita sacramentale e il discernimento conducono alla vita nuova del credente ad un'azione decisiva nel maturare le relazioni umane. Il benefico influsso nei rapporti favorisce la crescita della Chiesa e di conseguenza della società civile.



## 4. Cosa intendiamo per studio teologico delle spiritualità?

L'occasione di confrontarsi sui termini e sui temi che riguardano la spiritualità e la teologia spirituale è stata data dal convegno dal titolo *Metodologie in evoluzione*, organizzato dalla *Society for the Study of Christian Spirituality* e dal *Forum dei Professori di Teologia Spirituale in Italia*, alla Pontificia Università Antonianum (Roma, dal 25 al 28 Settembre 2019). Un dato fondamentale che emergeva era proprio quello di un'ampia semantica della parola spiritualità tanto che si doveva coniugare questo termine al plurale.<sup>22</sup> Era evidente che moltiplicando i significati, anche le metodologie cambiavano e delimitavano campi di ricerca ben più vasti della teologia spirituale. Quest'ultima veniva ad essere definita all'interno delle discipline teologiche, in un curriculum accademico che la vedeva in relazione sia all'aspetto dogmatico che a quello morale. Nella sintesi del Convegno lo studioso Rossano Zas Friz De Col mostra che il metodo empirico caratterizza particolarmente l'ambito della ricerca nelle spiritualità. Il motivo essenziale è dato dal fatto che per esperienza spirituale si vuole intendere tutto ciò che coinvolge il soggetto umano in relazione a se stesso, al mondo e alla Trascendenza. È evidente che si possono costruire un'antropologia spirituale e una sociologia del sacro, perché la ricerca coinvolge particolarmente il soggetto umano.

L'orizzonte che viene indagato è quello antropologico attraverso cui leggere la presenza dello Spirito che conduce alla verità tutta intera. La studiosa Schneiders già alla fine degli anni Ottanta aveva identificato la spiritualità come ampio campo di indagine, studiando il vissuto esistenziale che comprende «transcendent and life-integrating power for individuals and groups».<sup>23</sup> La massima apertura sul soggetto umano produce un'antropologia del sacro o “un'antropologia spirituale”, in cui l'approccio non può che essere a-categoriale, in quanto si osserva la relazione dell'uomo con il Divino senza avere come riferimento la rivelazione ebraico-cristiana. Ciò apre la strada ad un confronto con le altre esperienze spirituali, là dove per spirituale indichiamo lo spirito umano, quell'anelito al trascendersi o al rapportarsi ad una Realtà altra. Allora è evidente che il metodo in questione non può che essere empirico, in quanto la materia da esplorare è rappresentata dal sentimento religioso e dal processo cognitivo che si instaura, quando l'uomo pensa di stare dinanzi al Divino. Il coinvolgimento emotivo, sentimentale e cognitivo del soggetto viene ad essere indagato non solo a livello scientifico con le neuroscienze, ma anche dalla filosofia, dalla psicologia o da altre scienze che si interessano della relazione dell'uomo con Dio. Ad esempio l'anelito spirituale è il fondamento dell'arte sacra o dell'arte in genere; è il fondamento della costruzione anche di intere città, per cui l'esperienza spirituale è studiata dall'architettura o dall'ingegneria.

Il fattore spirituale non è osservato solo ed esclusivamente come qualcosa di intimistico che scaturisce dalla paura ancestrale del buio o dell'infinito o dalla vertigine della

<sup>22</sup> *Metodologie in evoluzione / Evolving Methodologies*. Joint Conference between the *Society for the Study of Christian Spirituality* (SSCS) and the *Forum dei Professori di Teologia Spirituale in Italia* (FPTSI), in Mysterion Âwww.mysterion.itÂ 12 (2019/2).

<sup>23</sup> S. M. SCHNEIDERS, *Spirituality in Academy*, in *Theological Studies* 50 (1989) 676-697; particolarmente 692.



vida, ma dal suo aspetto oggettivo, dalla sua forza di manifestarsi nel concreto della vita di tutti giorni, capace di trasformare l'esistenza del singolo e del gruppo. È un'indagine antropologica, non ancora teologica, se per teologico vogliamo indicare la rivelazione nella storia di Dio. Possiamo usare l'espressione teologia nel senso più ampio possibile, là dove l'esperienza di Dio è all'origine del parlare di Dio. Un'antropologia spirituale intesa come anelito alla Trascendenza può dirsi teologica, perché intende indagare sull'uomo che si interroga su una Realtà ulteriore. Si pone il problema di fondo della relazione con un Divino, confrontandosi con le diverse fedi che l'uomo stesso ha espresso nel corso della sua esistenza. Certo tale antropologia spirituale è molto vicina all'antropologia culturale che osserva l'uomo nel suo procedere evolutivo con i progressi compiuti nel corso della storia.

In questo studio della spiritualità umana ha diritto di ricerca anche l'elevazione dello spirito umano che si autotrascende. La spiritualità in questo caso implica un coinvolgimento dell'uomo in un rapporto intersoggettivo. Studiare la spiritualità dell'uomo in se stessa e senza un riferimento al divino non può dirsi ricerca teologica quanto piuttosto ricerca pre-teologica, poiché si indaga lo spirito dell'uomo nel suo desiderio di perfezionare la sua identità. Anche in questo studio siamo nel campo proprio dell'antropologia che può dirsi spirituale, perché il suo scopo è quello di favorire l'approfondimento dell'animo umano.

Un altro aspetto dello studio delle spiritualità è offerto dallo studioso G. Cavazos González con il suo metodo socio-spirituale.<sup>24</sup> L'autore distingue la spiritualità dalla teologia spirituale, definendo gli studiosi della scienza della spiritualità come *spiritualologo*, cioè docente dello studio teologico della spiritualità. L'espressione, quanto mai originale, pone l'accento su di una differenza notevole tra il concetto di spiritualità e la teologia spirituale. Lo studioso per delineare il contenuto della spiritualità propone una descrizione della nuova disciplina prendendo a prestito quella offerta dal gesuita G. Dumeige: la spiritualità è uno studio che cerca di «descrivere e analizzare la relazione consapevole che lo spirito finito dell'uomo (e della donna) ha intrattenuto nel corso dei tempi con il Trascendente».<sup>25</sup> Tale descrizione favorisce un ampio spettro di significati che possiamo attribuire al termine spiritualità sia a livello diacronico che a quello sincronico. Sottolinea la dimensione più antropologica che quella rivelativa cristiana, per cui Cavazos González può agevolmente interpretare la spiritualità al plurale applicando le categorie di auto-implicante e socio-implicante. Ciò è reso possibile, perché il fatto spirituale coinvolge non solo il soggetto nella sua vita intima, ma si presenta contestualizzato e di conseguenza portatore di cultura e di storia in un contesto sociale. La spiritualità è rappresentata da fatti dello spirito umano che hanno una pregnanza religiosa e civile. In effetti lo spirito umano manifesta la sua adesione alla Trascendenza mostrandola non solo con il suo comportamento, ma con le sue opere di ingegno. Anzi l'uomo e

<sup>24</sup> G. CAVAZOS GONZALEZ, *Il metodo socio-spirituale per lo studio teologico dei classici spirituali cristiani*, in *Mysterion* 8 (2015) 206-2016

<sup>25</sup> G. DUMEIGE, *Storia della spiritualità*, in S. DE FIORES - T. GOFFI (edd.), *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, Edizione San Paolo, Torino 1985, col 1553.



la donna esprimono la loro spiritualità con opere di grande respiro culturale che determinano anche un risvolto sociale.

Dalla scelta di un campo di ricerca che investe le diverse fedi del mondo e le varie manifestazioni dello spirito umano, Cavazos González applica la sua prospettiva socio-implicante ai classici della spiritualità cristiana e cattolica, utilizzando un metodo *interdisciplinare appropriativo*:

«Mi riferisco a questo metodo interdisciplinare come l'approccio socio-spirituale. Questo metodo (di studio) si basa sulla comprensione del messaggio cristiano come uno che cerca di penetrare con il Regno di Dio tutti gli aspetti della vita socio-spirituale della razza umana. Senza negare la fede e la teologia implicita nello studio della spiritualità cristiana, il mio metodo si basa su studi culturali e di altre scienze umane. La spiritualità è una realtà sociale e antropologica, ma per i cristiani è soprattutto l'opera dello Spirito Santo nel quotidiano sociale e culturale del credente. Pertanto, mi piace pensare il mio metodo come uno sguardo sociale, pieno di fede, e (uno sguardo) spirituale alla quotidianità divina, il luogo dove Dio abita e agisce».<sup>26</sup>

Tale metodo che può essere utile per la comprensione del fatto spirituale in dialogo con le varie religioni o con il sentire religioso dell'uomo non calza perfettamente con la dinamica della vita spirituale inaugurata dalla presenza storica di Gesù di Nazareth che ha mostrato al mondo il volto del Padre nella potenza dello Spirito Santo. Un metodo, diremmo, genetico-comparativo, ha il grande vantaggio di osservare i fatti spirituali nelle loro similitudini e nelle eventuali differenze date dai contesti sociali, culturali, antropologici. Il metodo proposto è utile, perché la spiritualità cristiana possa essere compresa nella sua componente antropologica e sociologica, ma non può investigare ciò che è rivelativo e che riguarda la sfera tipicamente teologica con un suo proprio metodo declinato nella sua forma interdisciplinare. L'approccio socio-spirituale è applicabile, infatti, alla lettura dei classici della spiritualità, per cui il teologo o *spiritualogo* fungono da interprete del fatto spirituale più che da accompagnatori nella comprensione delle dinamiche spirituali. Se osserviamo gli obiettivi che sono raggiunti da tale metodo, ci accorgiamo che sono quelli propri dell'interpretazione di un testo: comprensione del contesto, del pretesto e del testo e la sua azione performante nel soggetto coinvolto nella lettura:

«In quanto metodo i suoi obiettivi sono: 1. scoprire i preconcetti antropologici, culturali, sociali, psicologici e religiosi che hanno influenzato i maestri spirituali e il loro pubblico originale; 2. discernere i topoi spirituali dell'immaginazione cristiana utilizzati dal maestro spirituale nel classico spirituale; 3. scoprire il quotidiano del maestro spirituale e il suo pubblico originale per capire l'esplicita intenzione principale del maestro spirituale; 4. facilitare la comprensione e l'appropriazione del classico spirituale cristiano da parte di un pubblico attuale destinatario; 5. favorire la necessità di formazione spirituale e conversione come parte integrante del proprio quotidiano divinamente infuso al pubblico previsto».<sup>27</sup>

<sup>26</sup> G. CAVAZOS GONZALEZ, *Il metodo socio-spirituale per lo studio teologico dei classici spirituali cristiani*, 210

<sup>27</sup> Ivi 211.



L'approccio socio-spirituale evidentemente è un aspetto dell'incontro tra Dio e la creatura; non può essere considerato esclusivo così come la comprensione antropologica del fenomeno spirituale è una componente essenziale, ma non è l'unica, perché bisogna entrare nel mistero di una Trascendenza che si rapporta all'umano. Di conseguenza non possono essere solo metodi empirici, perché osservano il fatto spirituale solo sotto l'angolatura antropologica. Manca evidentemente la prospettiva rivelativo-teologica che non può essere riassunta in un auto-trascendersi dell'uomo o un superarsi dell'uomo nella Trascendenza:

«ogni spiritualità cristiana è in un modo o nell'altro trascendente perché fa sì che le persone escano da se stesse per andare verso qualcosa o qualcuno più grande di loro e così unirsi a ciò che le trascende, cioè Dio e quelli che Dio ama».<sup>28</sup>

Tale dinamica è ancora a livello dell'umano. La prospettiva teologica contempla la rivelazione storica di Dio che si è manifestato in Gesù Cristo. I discepoli del Signore hanno vissuto e vivono gli insegnamenti del Maestro in forma comunitaria, Chiesa. Tutto ciò ha una sua visibilità; ha una sua osservabilità, ma non tutto può essere sottoposto a metodi empirici, perché c'è sempre uno scarto tra il visibile e il mistero di Dio comunicato nelle categorie umane. Quella differenza è essenziale, perché si possa riconoscere il valore della rivelazione così come San Paolo insegna: riconosciamo nel Signore Gesù il volto del Padre, gridando nelle profondità del nostro spirito il suo nome. La dinamica rivelativa in cui i due partner si incontrano ha bisogno di un metodo che abbia presente le due dimensioni senza privilegiare l'una o l'altra.

Allora sovengono domande: posso costruire una teologia delle spiritualità? Posso fare teologia a partire dallo studio delle spiritualità? Non basta apporre al termine studio l'aggettivo teologico perché si possa parlare di rivelazione ebraico-cristiana. Cosa indichiamo per teologia? Se vogliamo usare tale parola, puntualizzando la ricerca del Divino o osservando un trascendersi dell'uomo per un suo perfezionamento, allora è possibile costruire uno studio delle spiritualità, osservando l'uomo nel suo elevarsi verso la Trascendenza. In questo campo vi è molto da lavorare anche per il teologo spirituale, perché si confronterà con le varie esperienze religiose, cogliendo ciò che l'uomo percepisce del suo essere dinanzi al Mistero di Dio. Si userà un metodo genetico-comparativo, in quanto si cerca di comprendere il fatto spirituale dal punto di vista antropologico, sociologico, simbolico-artistico. Lo studioso cercherà di far emergere quell'intimità spirituale che conduce ad una nuova comprensione di se stessi. Si studierà il coinvolgimento emotivo-sentimentale, quello cognitivo di chi fa esperienza di Dio. Allora si parlerà di uno studio teologico delle spiritualità.

Quando, invece, usiamo teologia, volendo indicare nella sua forma più stringente la rivelazione ebraico-cristiana, allora il metodo teologico diventa necessario, perché tale esperienza spirituale possa essere rapportata alle altre. La rivelazione diventa uno spartiacque non per chiudersi nella propria base culturale o sociale, ma perché segna un momento apicale del genere umano. Gesù Cristo è il culmine dell'uomo perfetto; è la

<sup>28</sup> Ivi 216.



via che conduce alla realtà di Dio. Il fatto spirituale non è semplicemente leggibile sotto l'angolatura antropologica, ma è essenzialmente azione dello Spirito Santo che rende l'umanità nuove per l'oblatività di Gesù Cristo. L'esperienza di incontro con Gesù dei discepoli diventa paradigmatica per coloro che vogliono aderire ai suoi insegnamenti nella comunità da Lui voluta.

Uno studio teologico delle spiritualità e la teologia spirituale possono incontrarsi su un terreno comune con metodologie diverse, perché entrambe contemplano l'incontro trasformante con Dio nel concreto delle relazioni umane. Sono diverse le angolature di osservazione di tale incontro, perché il teologo spirituale parte dal messaggio evangelico, mentre lo studioso delle spiritualità dalla prospettiva antropologica. Si confronteranno così sempre sull'umano aperto e disponibile ad essere coinvolto nella relazione con Dio e con il prossimo.

## 5. Orientamenti spirituali per un dialogo tra teologia spirituale e studio teologico delle spiritualità

Alcuni orientamenti spirituali sono stati indicati da Papa Francesco nei suoi interventi magisteriali. Sono argomenti di grande attualità e coinvolgono l'uomo nei diversi contesti culturali, politici, economici, sociali e religiosi.<sup>29</sup>

La prospettiva spirituale dell'ecologia diventa argomento che coinvolge ogni uomo e ogni donna di buona volontà; coinvolge l'uomo in quanto tale per il suo legame con la natura. Se si distrugge la natura, si distrugge anche l'uomo. Il suo relazionarsi alla realtà che lo circonda lo rende responsabile per le sue azioni che la deturpano. La Corte Costituzionale Italiana con la sentenza n° 641 del 17 dicembre 1987 ha affermato che «l'ambiente è protetto come elemento determinativo della qualità della vita. La sua protezione non persegue astratte finalità naturalistiche o estetizzanti, ma esprime l'esigenza di un habitat naturale nel quale l'uomo vive ed agisce e che è necessario alla collettività e, per essa, ai cittadini, secondo valori largamente sentiti; è imposta anzitutto da precetti costituzionali (artt. 9 e 32 Cost.), per cui esso assurge a valore primario ed assoluto». L'interesse per la salvaguardia della natura non è questione solo di sopravvivenza umana, ma è la questione centrale sul valore che l'uomo dà alla natura, a se stesso. La cura del mondo comporta una cura per ogni essere vivente. Anche la cura degli ultimi, dei più poveri entra in una questione ecologica, perché la disparità di ricchezza crea disagio sia nell'umanità che nella natura. Il disagio non è solo quello umano, ma è anche quello della natura sfruttata a vantaggio di pochi.

Gli interventi del Papa su questo problema investono tutti, ma in particolare si rivolge ai credenti in Gesù Cristo, perché sia vissuta la cura del creato. L'ecologia ha che fare anche con la fede: la spiritualità cristiana «non è disgiunta dal proprio corpo, né dalla natura o dalle realtà di questo mondo, ma piuttosto vive con esse e in esse, in comunione

<sup>29</sup> Cf. F. ASTI, *Per una teologia del popolo di Dio. Principio unitario, forme, paradigma e prospettive*, LEV, Città del Vaticano 2022.



con tutto ciò che ci circonda».<sup>30</sup> È evidente che l'ideale evangelico non è qualcosa di astratto o che riguarda solo la sfera emotiva del credente, ma dipende dal suo relazionarsi con Dio, con il mondo e con gli altri. Per il Papa senza una mistica che anima il cuore del credente non vi può essere un vero rinnovamento nel considerare la propria responsabilità nei riguardi del creato, casa comune dell'uomo.<sup>31</sup> I mistici e i santi in ogni epoca storica hanno insegnato che la salvaguardia del creato implica un custodire le future generazioni umane.<sup>32</sup>

La coscienza ecologica è molto presente nella spiritualità degli ordini monastici che hanno preservato dalla rovina causata dall'odio umano la ricchezza della cultura sotto ogni aspetto e hanno coltivato l'amore alla natura come prima creazione di Dio. Hanno insegnato che la creazione soffre per il peccato dell'uomo e che sarà glorificata in Gesù Cristo. Il futuro escatologico dell'universo è una ricapitolazione nel Signore morto e risorto (cf. *Ef* 1, 10). Non vi è confusione, né separazione tra Dio e il mondo, perché quest'ultimo è opera di Dio e a Lui ritorna alla consumazione dei secoli.

Il teologo ha il compito di approfondire le tematiche ecologiche, mostrando il fondo mistico del legame tra Dio, il mondo e la creatura. Mostra altresì come nello sviluppo storico della spiritualità cristiana vi sono state e ancora oggi sopravvivono tendenze manichee e materialiste che limitano la ricchezza della relazione tra Dio e l'uomo. Infatti il manicheismo moderno nega l'importanza della materia a vantaggio di una visione solo spirituale della vita. Si osserva che tale posizione rifiuta la cura del mondo, vivendo un'astratta concezione della religione. In questo modo si nega il valore dell'incarnazione del Figlio di Dio che ha nobilitato con il suo atto redentivo tutta la creazione. Al contrario chi si ferma solo alla materialità delle cose, le distrugge causando ingenti danni alla natura stessa. Il Papa stigmatizza queste due tendenze in quei cristiani che, pur essendo dediti alla preghiera, non si interessano minimamente della natura o in quelli che passivamente non cambiano le loro abitudini poco rispettose della creazione.<sup>33</sup> Si potrebbe affermare che tali derive hanno causato il nascere del quietismo o del volontarismo, forme di spiritualità che non aiutano il credente a raggiungere una piena armonia con Dio, con se stesso e con il mondo.

La via indicata dal Papa per il superamento di questa ambiguità spirituale è la *conversione ecologica* «che comporta il lasciar emergere tutte le conseguenze dell'incontro con Gesù nelle relazioni con il mondo che li circonda. Vivere la vocazione di essere custodi dell'opera di Dio è parte essenziale di un'esistenza virtuosa, non costituisce qualcosa di opzionale e nemmeno secondario dell'esperienza cristiana».<sup>34</sup> Il teologo propone nel suo itinerario di ricerca una visione della spiritualità che sia integrale del messaggio cristiano.

<sup>30</sup> FRANCESCO, Lettera Enciclica, *Laudato si'. Sulla cura della casa comune*, 216, Editrice La Scuola-Libreria Editrice Vaticana, Brescia-Città del Vaticano 2015.

<sup>31</sup>Cf. P. TRIANNI, *La spiritualità ecologica di Francesco: fondamenti teologici e linee di ortoprassi*, in *Urbaniana University Press* 70 (2017) 2, 11-43.

<sup>32</sup> Cf. M. FOX, *La spiritualità del creato. Manuale di mistica ribelle*, Gabrielli Editori, Verona 2016.

<sup>33</sup> FRANCESCO, Lettera Enciclica, *Laudato si'. Sulla cura della casa comune*, 217, Editrice La Scuola-Libreria Editrice Vaticana, Brescia-Città del Vaticano 2015.

<sup>34</sup> Ivi, 217.



no. Non può e non deve disattendere all'approfondimento della relazione mondo-uomo, perché il messaggio di salvezza fruisca nella sua totalità ed interezza. Non basta una riflessione solo teologico-spirituale, perché il cambiamento di mentalità avvenga. C'è bisogno di una rete di comunicazione che interpella tutta la comunità credente.

Altra prospettiva di spiritualità che è percorribile per la teologia spirituale e per lo studio delle spiritualità è rappresentata dalla fratellanza/fraternità.<sup>35</sup> Il progresso dei popoli sta proprio nel riscoprire l'esperienza del vivere come fratelli. La fraternità delle origini si realizza, nella misura in cui vige la regola dell'amore. Di ciò ne era convinto San Paolo VI che nella sua enciclica *Populorum Progressio* indicava la fraternità universale come esperienza che tutti i popoli erano chiamati a vivere perché si potesse realizzare la crescita integrale di ogni uomo e di ogni donna. L'incontro tra i popoli, quello tra un uomo ed un uomo, deve avvenire come tra fratello e fratello. Il Papa indicava la via della fraternità universale come il collante per far crescere tutta l'umanità. La solidarietà è resa possibile, quando si riscoprono i vincoli fraterni che ogni uomo e ogni donna vivono nel costruire insieme una civiltà dell'amore.<sup>36</sup> Il soccorrere i più indifesi e deboli è radicato nella fraternità umana e soprannaturale che si esplicita in tre doveri: dovere di solidarietà, quello di giustizia sociale e la carità universale.<sup>37</sup>

Per giungere alla fraternità universale c'è bisogno di una nuova considerazione sull'aiuto da dare ai paesi più poveri. La crescita non sta solo nel dare il cibo in tempo di carestia, ma nel dare gli strumenti necessari per coltivare la terra. Così la giustizia sociale consiste in una corretta economia ed una politica che favoriscano lo sviluppo di ogni membro dell'umana famiglia. In questo modo la carità universale si manifesta come ospitalità ed accoglienza che sono coltivate ogni cuore in qualsiasi longitudine e latitudine della terra. L'amore si tocca con mano nel chinarsi su chi è affamato e bisognoso di aiuto. La carità universale per San Paolo VI si chiama ospitalità che si realizza nell'accoglienza degli emigrati, dei giovani che lasciano le loro patrie per un futuro migliore. Quest'ultimo sarà reso possibile, solo quando gli imprenditori si mostrino solidali e non costruiscono le loro ricchezze sullo sfruttamento di chi è sottoposto. L'accoglienza si mostra nell'aprirsi alle culture diverse con cui dialogare per far crescere tutti insieme l'umanità.<sup>38</sup> La carità universale spingerà, allora, alla comunione e alla concordia tra i popoli che godranno per le ricchezze prodotte dalla diversità. La comunione si costruisce proprio su ciò che di proprio ogni essere umano può mettere in comune con l'altro.

Papa Benedetto XVI nell'enciclica *Caritas in veritate* ha il suo incipit nel voler delineare ciò che è proprio della dottrina sociale della Chiesa.<sup>39</sup> Perché interessarsi di ciò che è sociale e politico? Per molti la Chiesa dovrebbe solo provvedere ai beni spirituali, quasi che i suoi membri non vivessero in un tessuto sociale, dove è richiesto il loro apporto umano e civile. Papa Benedetto, volendo rendere omaggio a San Paolo VI con

<sup>35</sup> FRANCESCO, Lettera Enciclica, *Fratelli tutti. Sulla fraternità e l'amicizia sociale*, Libreria Editrice Vaticana- Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (MI)-Città del Vaticano 2020.

<sup>36</sup> PAOLO VI, *Populorum progressio*, 43 in *AAS* 59 (1967) 278-279.

<sup>37</sup> Ivi, 44, 279.

<sup>38</sup> Ivi, 66- 73, 289-293.

<sup>39</sup> BENEDETTO XVI, Lettera Enciclica, *Caritas in veritate*, in *AAS* 101 (2009/8) 641-709.



il riprendere i suoi insegnamenti sullo sviluppo umano integrale, sottolinea ancora una volta il fondamento dell’agire del cristiano, cioè la carità. L’amore nella verità è la grande sfida della Chiesa che propone la fraternità come lievito per far crescere tutta la società umana. La fraternità dà senso al vivere insieme condividendo il proprio con chi non possiede nulla. Anche per Papa Benedetto tutta la Chiesa nel suo essere e nel suo agire annuncia la salvezza, promuovendo lo sviluppo integrale dell’uomo e di ogni popolo. L’essenza della Chiesa sta proprio nello stare insieme come fratelli, nel condividere ciò che si ha e nell’aiutare chi si trova ai margini dell’umanità.<sup>40</sup>

Per Papa Francesco c’è necessità di superi gli egoismi di parte, i nazionalismi e i fondamentalismi. Le religioni hanno un ruolo importante nel generare rapporti fraterni in ogni uomo e in ogni donna.<sup>41</sup> La via dell’umano è quella che accomuna ogni fede e ogni realizzazione politica. La ricerca della felicità sta a cuore all’essere umano, ma ancora di più sta a cuore a Chi per fede ha dato origine all’universo. L’essere umano è costituzionalmente fatto per aprirsi al mondo e agli altri. Il suo essere in relazione è il motivo, per cui l’umano non può vivere in modo isolato, ma è protagonista di ogni evento che accade nel mondo. Ciò è reso possibile non per la moltiplicazione dei mezzi di comunicazioni, ma per la sua natura di essere relazionato. Il suo aprirsi agli altri è il modo più sincero per donarsi in maniera generosa e senza compromessi. Se vogliamo, la sua natura si completa nella relazione con gli altri, quando sperimenta il suo essere dono per l’altro. La dimensione dell’alterità è quella che fa dell’uomo un essere che comprende e compenetra l’esistenza altrui. La conoscenza di sé avviene nell’apertura della propria esistenza che si fa dono per arricchire le vite degli altri.

Non ultima prospettiva riguarda la testimonianza di vita di chi si impegna per l’uomo, per la natura; si impegna ad essere con la sua fede un segno visibile della presenza di Dio. Papa Francesco, nell’esortazione apostolica *Gaudete et exsultate*, offre alcune piste di riflessioni utili al teologo per approfondire santità/testimonianza di vita. La prospettiva sembra essere propria della fede cristiana, ma la testimonianza riguarda tutti coloro che amano e che vogliono la salvaguardia del creato. La santità cristiana rappresenta un patrimonio spirituale, culturale e teologico che ancora deve essere utilizzato a pieno per la formazione cristiana del popolo di Dio.<sup>42</sup> Il santo non è solo un esempio da seguire, ma incarna un preciso progetto divino da cui trarre le prospettive esistenziali per rinnovare non solo le comunità cristiane, ma la stessa società. Il santo non ha, quindi, un valore solo per i credenti, ma per ogni uomo e ogni donna di buona volontà, perché con la sua umanità trasfigurata è il modello di uomo nuovo che ha di mira il benessere del singolo uomo come di tutta la società. È il segno più eloquente del lavoro di Dio nella storia. Infatti «ciascun santo è un messaggio che lo Spirito Santo trae dalla ricchezza di Gesù Cristo e dona al suo popolo».<sup>43</sup>

<sup>40</sup> Ivi, 11, 647-648.

<sup>41</sup> FRANCESCO, Lettera Enciclica, *Fratelli tutti. Sulla fraternità e l’amicizia sociale*, Libreria Editrice Vaticana- Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (MI)-Città del Vaticano 2020.

<sup>42</sup> FRANCESCO, Esortazione apostolica, *Gaudete et exsultate, sulla chiamata alla santità nel mondo contemporaneo*, Figlie di San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 2018.

<sup>43</sup> Ivi, 21.



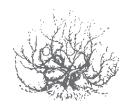
Nella vita del santo lo studioso delle varie discipline non solo trae la retta fede, ma anche e soprattutto un modo di vivere nel concreto della sua esistenza. L'ideale di ogni santo è quello di annunciare il Vangelo alle genti, operando la carità come vincolo di unione fraterna. Non solo il santo è messaggio di fede al popolo, ma è anche espressione di una comunità cristiana. Egli è la concretizzazione della spiritualità di comunione. Nel suo agire secondo lo Spirito Santo esprime a pieno l'idea di Chiesa come fraternità. Dinanzi alle difficoltà del vivere comune non arretra, anzi mostra che il portare la croce supera ogni divisione per essere uno in Cristo Gesù. La bellezza dello stare insieme è testimoniata dal suo infaticabile lavoro per annunciare e vivere il Vangelo in ogni occasione della propria vita. Costruisce così legami maturi con ogni uomo e ogni donna, perché i valori pienamente umani siano sempre salvaguardati.

Infine tutta la vita del santo è un inno alla conversione del cuore.<sup>44</sup> Il santo non è un supereroe, ma è una persona che si sforza ogni giorno di credere e di obbedire al Vangelo nella comunione ecclesiale. La sua autenticità non sta nella mancanza completa di imperfezioni umane, ma nel cammino di crescita cristiana che quotidianamente mette in atto. In questo modo il modello non è impraticabile, ma mostra la sua prossimità con chi desidera nelle sue vicende personali obbedire alla voce di Cristo che chiama alla conversione della vita. L'esemplarità è frutto di vicinanza, di condivisione della fatica di vivere in piena sintonia con chi si oppone ad ogni progetto divino.

## 6. Conclusioni

Il confronto iniziale tra i due campi di ricerca, la teologia spirituale e lo studio teologico delle spiritualità, ci conduce a considerare importante la conoscenza delle diversità di metodi e di approcci alle spiritualità. L'orizzonte ampio dello studio delle spiritualità pone la domanda di fondo: come rileggere teologicamente le varie esperienze di spiritualità implicanti anche quelle di auto-trascendenza? L'interpretazione teologica per essere attuata nei riguardi delle varie spiritualità deve essere intesa nel più ampio significato possibile, non legata all'una o all'altra manifestazione storica delle religioni. Il Mistero di Dio apre l'uomo ad una nuova comprensione di se stesso, degli altri e del mondo. Il Divino, Trascendenza si manifesta in una relazione con l'uomo. Il metodo utilizzato per studiare teologicamente le spiritualità non può che essere empirico-genetico. La teologia spirituale ha il suo fondamento nella rivelazione di Dio che si auto-comunica all'uomo. Il diverso approccio sembra un primo livello a-categoriale rispetto ad un secondo caratterizzato dall'irruzione di Dio nella storia dell'uomo. La rivelazione non è solo qualcosa che richiama tutte le facoltà dell'uomo ingaggiate nella relazione con Dio, ma lo impegna in rinnovati legami sociali ed ecclesiali. Il cammino da svolgere risulterà interessante, perché il confronto tra le varie esperienze spirituali provoca un ulteriore approfondimento sul campo delle religioni storiche e sulla possibilità dell'uomo di costruire sempre più legami fraterni.

<sup>44</sup> Ivi, 22.



# Teresa de Lisieux: historia de una misión

di Ciro García<sup>45</sup>

## Proemio

L'Unesco ricorderà Santa Teresina del Bambin Gesù nel centocinquantesimo anniversario della sua nascita. È stata inserita nell'elenco degli anniversari dell'Unesco per il biennio 2022-2023, insieme ad altre tre personalità cristiane: Niccolò Copernico, Johann Gregor Mendel e Narsete IV il Grazioso (Nerses Shnorhali).

L'iniziativa di includere la Patrona delle missioni nella lista dell'Unesco fu del rettore del santuario di Lisieux, il padre Oliver Ruffray, che propose l'inserimento di Teresa nel biennio di anniversari Unesco per gli anni 2022-2023, nella prospettiva della 150° ricorrenza della nascita di Teresa.

L'Unesco ha per tradizione di proporre come testimonianze per l'attualità, persone di una certa rilevanza per la loro epoca, ognuna a suo modo, che si adoperarono negli ambiti della pace, dell'educazione, le scienze sociali e la comunicazione.

Non si deve dimenticare, che nel 2022-2023, si compiono anche i 25 anni della proclamazione di Teresa di Lisieux a Dottore della Chiesa (Cf. Ciro García, *El camino hacia el "doctorado" de Teresa de Lisieux a partir de sus escritos*, Monte Carmelo, 130/3 – 2022 – pp. 433-451 .

Este estudio sobre la vocación misionera de Teresa de Lisieux parte de las fuentes de sus escritos autobiográficos y va reseñando cómo se manifiesta progresivamente su vocación apostólica y misionera dentro de su vocación en la Iglesia.<sup>46</sup>

Comprende dos partes: en la primera se expone su vocación en la Iglesia, a partir del *Manuscrito B*; en la segunda se desarrolla su vocación apostólica y misionera, siguiendo los *Manuscritos A* y *C*, juntamente con las cartas a su hermana Celina y a los misioneros.

<sup>45</sup> Ciro GARCÍA: Docente emerito di Spiritualità presso la Pontificia Facoltà Teologica. Pontificio Istituto di Spiritualità «Teresianum»; [cirogarciaf@gmail.com](mailto:cirogarciaf@gmail.com)

<sup>46</sup> Citamos sus textos conforme a la edición crítica francesa: THÉRÈSE DE LISIEUX, *Oeuvres complètes (Textes et Dernières Paroles)*. Édition du Centenaire 1968-1992), Cerf-Desclee de Brouwer, 1992, pp. 1599. Comprende los siguientes escritos: *Les Manuscrits Autobiografiques, Lettres, Poesies, Récréations Pieuses, Derniers Entretiens, Écrits divers*. Esta edición ha sido traducida al castellano por Manuel Ordóñez Villarroel, *Teresa de Lisieux, Obras completas*, Monte Carmelo, Burgos, 2015<sup>4</sup>. Estas son las siglas principales: *Ms* = Manuscritos; *Ct* = Cartas; *UC* = Últimas conversaciones.



En este desarrollo cabe destacar su proceso de maduración humana y espiritual, que culmina en la conciencia de su misión póstuma.

## Introducción: Dimensión eclesial, apostólica y misionera de su vocación

Los santos son un don de Dios a la Iglesia, para testificar su gracia y su amor. El caso de Teresa de Ávila (la gran Teresa) es uno de los más paradigmáticos, que se repite tres siglos más tarde en Teresa de Lisieux (la pequeña Teresa). Ambos sobresalen por su dimensión eclesial, apostólica y misionera. Teresa es el don de Dios a la Iglesia del siglo XVI, para testimoniar con su experiencia mística el hecho de la vida de gracia, negada por la Reforma Luterana.<sup>47</sup>

Teresita es el regalo de Dios a la Iglesia de finales del siglo XIX, para testimoniar la verdad de un Dios amor y misericordia, presente en la vida de los hombres, pero cuya presencia es abiertamente negada por el naciente ateísmo moderno. No olvidemos que Teresa es contemporánea de Marx, Nietzsche y Freud, los tres “santones” del ateísmo moderno.

Refiriéndose a su misión, escribe el teólogo Hans Urs von Balthasar:

“Teresa de Lisieux se nos presenta, sin género de duda, con una misión otorgada inmediatamente por Dios a la Iglesia” y que viene “a esclarecer nuevamente para la cristianidad de hoy determinados aspectos de la revelación, a proyectar un sorprendente resplandor sobre verdades conocidas ya indudablemente, pero todavía no suficientemente atendidas”.<sup>48</sup>

Veamos esta “expresa misión doctrinal” a partir de su vocación en la Iglesia, que ella define como una vocación al Amor: “En el corazón de mi Madre, la Iglesia, yo seré el Amor” (*Ms B* 3-4). Su vocación, descubierta en 1896, es relatada en el *Ms B*, dirigido a su hermana María, quien le había pedido que le explicase su doctrina sobre el “caminito”. Posteriormente, en el *Ms C*, dirigido a la M. María de Gonzaga, desarrolla su vocación en el ámbito misionero.

De ahí las dos partes de nuestra exposición: partiendo de los relatos de los *Manuscritos B* y *C*, exponemos la historia de su misión en la Iglesia. Esta brota de su profunda vivencia cristiana y religiosa. Uno de los pioneros de los estudios lexovienses afirma que

<sup>47</sup> Esta perspectiva histórico-salvífica de la experiencia de Santa Teresa de Ávila es desarrollada por Tomás ÁLVAREZ, ocd, *Santa Teresa de Jesús contemplativa*, “Ephemerides Carmelitae” (del Teresianum de Roma), 13 (1962) 9-62 (=Estudios Teresianos, III, Burgos, Monte Carmelo, 1996, p. 103-171). Puede verse una síntesis de su exposición en: C. GARCÍA, *Teología y experiencia de la gracia en Teresa de Jesús*, Burgense, 62/2 (2021) p. 295-300.

<sup>48</sup> Hans Urs von BALTHASAR, *Teresa de Lisieux: Historia de una misión*, Herder, Barcelona 1957, p. 24. El teólogo suizo dedica un amplio estudio a la figura y mensaje de Teresa de Lisieux, enmarcado en una temática muy abierta: “Esencia” - “El estado” - “La doctrina”. La obra fue escrita originalmente en alemán y traducida al italiano con este título: *Sorelle nello spirito: Teresa di Lisieux ed Elisabetta della Trinità*, Milano, Jaca Book, 1974. El estudio sobre Teresa de Lisieux ha sido publicado por Herder en 1957, pero el estudio sobre Isabel de la Trinidad no ha sido publicado en castellano.



“la vocación religiosa de Teresa de Lisieux es, estrictamente hablando, no contemplativa, sino esencialmente apostólica y, más estrictamente, misionera”.<sup>49</sup>

Cronológica y espiritualmente la dimensión apostólico-misionera vertebría esencialmente su vida, su doctrina y su personalidad. Por eso iremos señalando los principales hitos de su vocación misionera en estrecho paralelismo con las etapas de su vida de maduración espiritual, como dos realidades que constantemente se entrecruzan y se complementan; son como dos relatos entrelazados.

## RELATO 1º: “EN EL CORAZÓN DE LA IGLESIA YO SERÉ EL AMOR”

*Manuscrito B 3r-v*

Septiembre de 1896. Teresa arde en deseos de hacer grandes cosas por Dios, que se manifiestan en la pequeña Teresa con una fuerza incontenible y con un sentido universal Quisiera para sí todas las vocaciones posibles de la Iglesia: “Siento en mi interior la vocación de guerrero, de sacerdote, de apóstol, de doctor, de mártir... Siento en mi alma el valor de un cruzado, de un zuavo pontificio. Quisiera morir por la defensa de la Iglesia en un campo de batalla” (*Ms B 2vº*).

Quiere ser todo esto a la vez, en todos los lugares del mundo y hasta el fin de los tiempos: anunciar el Evangelio en todos los lugares del mundo y en todos los tiempos. Pero ¿cómo es posible todo esto? Ella es una joven monjita de clausura: “¿Acaso existe un alma que sea más pequeña y más imperfecta que la mía?”.

Sigue la descripción, casi patética, de cada una de estas vocaciones que se ofrecen a su alrededor en un abanico de ambiciones incompatibles entre sí: “¿Cómo hermanar estos contrastes? ¿Cómo convertir en realidad los deseos de mi *pobrecita alma*?” (*Ms B 3rº*).

Con la intención expresa de “buscar una respuesta”, abre las cartas de san Pablo y lee el pasaje de *1 Cor 12 y 13*, que explican la pluralidad de ministerios y de carismas en el cuerpo místico de Cristo, que es la Iglesia, y cómo “el ojo no puede ser *al mismo tiempo* mano”. Dice Teresa: “La respuesta estaba clara, pero no colmaba mis deseos ni me daba la paz”.

Ella sigue buscando: «Ambicionad los *carismas mejores*. Y aún os voy a mostrar un camino inigualable». E interpreta así el pensamiento paulino: “Y el apóstol va explicando cómo los *mejores carismas* nada son sin el amor... Y que la caridad es este *camino inigualable* que conduce a Dios con toda seguridad” (*Ms B 3vº*).

Esta respuesta, dice ella, la reconfortó: “Podía, por fin, descansar... Al mirar el cuerpo místico de la Iglesia, yo no me había reconocido en ninguno de los miembros descritos por san Pablo; o, mejor dicho, quería reconocerme en *todos* ellos. La caridad me dio la clave de mi *vocación*. Comprendí que si la Iglesia tenía un cuerpo, compuesto de diferentes miembros, no podía faltarle el más necesario, el más noble de todos ellos” (*Ms B 3rº*), que es el corazón.

<sup>49</sup> André COMBES, *Santa Teresa de Lisieux y su misión*, Dinor, San Sebastián, 1957.



Desarrollando la imagen paulina, Teresa pone en el cuerpo místico, que es la Iglesia, un corazón “ardiente de amor”, el amor contemplativo. Así como el corazón físico es esencial para la vida humana, así también el amor es el principio sobrenatural de la vida en la Iglesia: “Comprendí que la Iglesia tenía un corazón, y que ese corazón estaba ardiendo de amor”.

De este principio deduce dos conclusiones fundamentales para comprender su vocación en la Iglesia:

– La primera es que sin el amor no puede haber misión alguna: “Comprendí que sólo el amor podía hacer actuar a los miembros de la Iglesia; que si el amor llegaba a apagarse, los apóstoles ya no anunciarían el Evangelio y los mártires se negarían a derramar su sangre”.

– La segunda establece, en sentido positivo, que el amor encierra todas las vocaciones: “Comprendí que el amor encerraba en sí todas las vocaciones, que el amor lo era todo, que el amor abarcaba todos los tiempos y lugares... En una palabra, ¡que el amor es eterno...!”.

Llega así a la conclusión práctica y definitiva: “¡Al fin he encontrado mi vocación! ¡Mi vocación es el amor! [...] En el corazón de la Iglesia, mi Madre, yo seré el amor... Así lo seré todo... ¡¡¡Así mi sueño se verá hecho realidad...!!!” (*Ms B 3vº*).

Pocas veces, en el curso de la historia de la Iglesia y de los santos, se han expresado cosas tan profundas en un lenguaje tan sencillo. Aquí está el apóstol San Pablo con su teología de los carismas y de la caridad. Así llegan a ser posibles para los “pequeños” y los “sencillos” las cosas más heroicas.<sup>50</sup> Sólo los “pequeños”, los sencillos, los niños, son capaces de encontrar soluciones simples y audaces a la vez:

“Oh Jesús, siento que si por un imposible encontrases un alma más débil y más pequeña que la mía, te complacerías en colmarla de favores mayores todavía, con tal de que ella se abandonase con entera confianza a tu misericordia infinita” (*Ms B 5v*).

Y finaliza el *Ms B*: “Te suplico que hagas descender tu mirada divina sobre un gran número de almas pequeñas... ¡Te suplico que escojas una legión de pequeñas víctimas dignas de tu Amor!”.

Comenta Jean Lafrance:

“Es el Amor, el Espíritu Santo en persona, el que va a dar a Teresa la clave de su vocación, bajo la influencia de la carta a los Corintios ciertamente, pero desmarcándose del esquema tradicional de los miembros descritos por san Pablo. Ahí es donde Teresa es verdaderamente original en su descubrimiento, pues integrándose en la doctrina de los miembros, va a ir mucho más lejos y a situarse verdaderamente en el corazón de la Iglesia. Su papel no era evangelizar, padecer el martirio, sino de interiorizar el Amor en el corazón de la Iglesia para santificarla desde dentro, como el corazón propulsa la sangre en el conjunto del cuerpo. No es ella la que santifica a la Iglesia, pues esta misión le toca siempre al Espíritu, como la misión de evangelizar, profetizar o catequizar, pero su misión propia es ofrecerse al Amor

<sup>50</sup> Cf. Francesco ASTI, “La misericordia di Dio e la piccolezza della creatura in Teresa di Lisieux”. In: Jesús Manuel GARCÍA - Rossano ZAS FRIZ DEL COL (edd.), *Misericordiosi come il Padre. Esperienze di misericordia nel vissuto di santità*, LAS, Roma, 2016, p. 147-170.



para que la invada y la transforme. Ha encontrado por fin el descanso, aunque el Amor la conservará en movimiento hasta el día de su muerte y aun después, pues continuará su misión en el cielo. Hay que acoger este texto-fuente de la vocación de Teresa, en la oración, pues puede liberar en nosotros una palabra interior que nos revele verdaderamente nuestra vocación, aunque tengamos una vocación más cercana a la descrita por san Pablo en los miembros del cuerpo”.<sup>51</sup>

## **1. Juana de Arco, su heroína (1882-1886)**

(En su adolescencia)

La misión de Teresa en la Iglesia se va fraguando lentamente en un *proceso de maduración*. Tiene su punto de arranque en el deseo que prende en su corazón adolescente de imitar las hazañas de las heroínas francesas, como Juana de Arco:

“Al leer los relatos de las hazañas patrióticas de las heroínas francesas, y en especial las de la venerable Juana de Arco me venían grandes deseos de imitarlas. Me parecía sentir en mi interior el mismo ardor que las había animado a ellas y la misma inspiración celestial” (*Ms A 321º*).

Esta evocación de Juana de Arco no es casual; es una de las figuras con quien Teresa se identifica y que va a tener un influjo determinante en la configuración de su misión apostólica. A Juana de Arco le dedicará dos composiciones teatrales y en su escenificación ella misma representará el papel de su heroína. Será la foto que enviará al supuesto luchador contra la masonería francesa, Léo Taxil, que simula su conversión.

Juana de Arco, según la obra de George Bernanos,<sup>52</sup> es la joven soñadora y mística, al habla con los ángeles y santos del cielo, que como toda joven soñadora quiere cambiar el mundo, sacar a Francia del callejón más oscuro de su historia. Voces misteriosas, acompañadas de ráfagas de luminosidad, le comunican que su misión será liberar a Francia de la invasión de los ingleses y lograr la consagración del rey. Este hecho tiene lugar en 1429, con la liberación de Orleans y la consagración del rey Carlos VII en la catedral de Reims.

Esta gesta va a orientar el sentido de la lucha de Teresa. Ella será también una luchadora, una guerrera. Pero con dos matizaciones importantes, que ella misma hace. La primera es que su misión no será “la de hacer coronar a un rey mortal, sino la de hacer amar al Rey del cielo” (*Ct 224*). La segunda, que sus armas no serán el escudo ni la espada, sino “el amor y el sufrimiento” (*Ct 193: 30.7.1896*).

Ella misma cuenta así su misión en una de las últimas cartas que escribe a uno de los misioneros, el abate Bellière:

“Desde mi niñez he soñado con combatir en los campos de batalla... Cuando comencé a estudiar la historia de Francia, el relato de las hazañas de Juana de Arco me entusiasmaba; sentía en mi corazón el deseo y el ánimo de imitarla; me parecía que el Señor me destinaba

<sup>51</sup> Jean LAFRANCE, *Mi vocación es el amor*. EDE, Madrid, 1992, pp. 198-199. El autor explica muy bien el descubrimiento de la misericordia de Dios (Primera parte: “Cantaré las misericordias del Señor”) y el camino del abandono (Segunda parte: “¡Ahora, solo el abandono me guía!”). Este jugoso estudio ha sido recientemente editado por el Grupo editorial FONTE, 6<sup>a</sup> ed., Burgos, 2022.

<sup>52</sup> George BERNANOS, *Juana, relapsa y santa*. Editorial Nuevo Inicio, Granada, 2019.



a mí también a grandes cosas. Y no me engañaba. Sólo que, en lugar de una voz del cielo invitándome al combate, yo escuché en el fondo de mi alma una voz más suave y más fuerte todavía: la del Esposo de las vírgenes, que me llamaba a otras hazañas y a conquistas más gloriosas. Y en la soledad del Carmelo he comprendido que mi misión no era la de hacer coronar a un rey mortal, sino la de hacer amar al Rey del cielo, la de someterle el reino de los corazones” (*Ct 224: 25.4.1897*).

## **2. Llamada, como los Apóstoles (1886-1892)**

(En la maduración de su vocación)

El segundo enclave de su misión apostólica es netamente evangélico. Está relacionado con la vocación de los Apóstoles cuya llamada a ser “pescadores de hombres” siente también Teresa, el día de la “gracia de su conversión” (1886). Pese a su buena voluntad y después de haber bregado inútilmente durante toda la noche, al final es Jesús quien hace el milagro de la pesca milagrosa:

“Igual que los Apóstoles, yo podía decirle a Jesús: ‘Señor me he pasado la noche bregando, y no he cogido nada’. Jesús fue más misericordioso todavía conmigo que con los apóstoles, *el mismo cogió* la red, la echó y la sacó repleta de peces... Hizo de mí un pescador de *almas*, y sentí un gran deseo de trabajar por la conversión de los pecadores, deseo que no había sentido antes con tanta intensidad...” (*Ms A 45vº*).

El primer fruto de su deseo de “trabajar por la conversión de los pecadores” fue Pranzini, su “primer hijo” (*Ms A 46rº*); un criminal condenado a muerte y guillotinado el 31 de agosto de 1887, que rechazó los sacramentos, pero en el momento de morir “besó por tres veces sus llagas sagradas” del crucifijo que le acercó el sacerdote. Era “la señal” de arrepentimiento que había pedido Teresa. “A partir de esta gracia sin igual - nos dice ella-, mi deseo de salvar almas fue creciendo de día en día” (*Ms A 46vº*).

### *2.1. Sed de almas*

Sus ansias apostólicas se intensifican, efectivamente, al contemplar una estampa de Jesús crucificado, julio de 1887, que tenía en su breviario. Ella misma nos narra cómo se sintió “profundamente impresionada por la sangre que caía de sus divinas manos”. Y dice a continuación:

“Sentí un gran dolor al pensar que aquella sangre caía al suelo sin que nadie se apresurase a recogerla. Tomé la resolución de estar siempre con el espíritu al pie de la cruz para recibir el rocío divino que goteaba de ella, y comprendí que luego tendría que derramarlo sobre las almas...” (*Ibid.*).

Aparece aquí el misterio redentor de la cruz, como fuente de salvación, que suscita en ella su sed de almas: “Quería dar de beber a mi Amado, y yo misma me sentía devorada por la *sed de almas*” (*Ibid.*).

Cuando en marzo de 1888, un mes antes de su ingreso en el Carmelo, escribe a su hermana Paulina (Sor Inés), se reafirma en su deseo de salvar almas:



“Sólo deseo una cosa para cuando esté en el Carmelo: sufrir siempre por Jesús [...] Con el sufrimiento podemos salvar almas. Paulina, ¡qué feliz me sentiría si en el momento de la muerte pudiese yo tener un alma que ofrecer a Jesús!” (*Ct* 43B: 18.3.1888).

Es el mismo deseo que ratificará un año más tarde (1889), con motivo de su profesión religiosa: “¡No, no QUIERO que Jesús sufra el día de mis esponsales, quisiera convertir a *todos* los pecadores de la tierra y salvar a todas las almas del purgatorio...!” (*Ct* 74: 6.1.1889; cf. *Or* 2).

Sus cartas a Celina, a quien se sentía unida en “el mismo amor a Jesús y a las *almas*” (*Ms A* 73vº), son el mejor testimonio del *crescendo* de su deseo. Ante la representación de este mundo que pasa, le dice:

“Ofrezcamos nuestros sufrimientos a Jesús para salvar almas. ¡Pobres almas...! [...] Y Jesús quiere hacer depender su salvación de un suspiro de nuestro corazón... ¡Qué gran misterio...! Si un solo suspiro puede salvar *un alma*, ¿qué no podrán hacer sufrimientos como los nuestros...? ¡No rehusemos nada a Jesús...! (*Ct* 85: 12.3.1889).

No pierde oportunidad para volver, cada vez con mayor insistencia, sobre el mismo tema: “Celina, durante los cortos instantes que *nos quedan* no perdamos el tiempo..., salvemos almas [...] Sí, Celina, vivamos para las almas..., seamos apóstoles...” (*Ct* 94: 14.7.1889; *Ct* 96: 15.10.1889).

## 2.2. Apóstol de apóstoles

A su “sed de almas” se une su “oración por los sacerdotes”. Salvar almas y orar por los sacerdotes es la finalidad de su vocación al Carmelo, fiel a la consigna que la gran Teresa dejó a sus hijas de “orar por los sacerdotes”. En el interrogatorio que precedió a su profesión, declara: “He venido para salvar almas y, sobre todo, para orar por los sacerdotes” (*Ms A* 69vº).

Son palabras que reflejan la nitidez con que ella percibió la vocación apostólica del Carmelo, fundado por Teresa de Ávila. Cuando el último año de su vida escribe a uno de sus hermanos misioneros se ratificará en este mismo deseo: “Al dar al mundo un eterno adiós, su único objetivo era el de salvar almas, sobre todo almas de apóstoles” (*Ct* 201: 1.11.1896).

Ella misma reconoce que Dios la había destinado “a ser apóstol de apóstoles por medio de la oración y el sacrificio” (*Ms A* 50rº). Esta es su vocación al Carmelo:

“¡Qué hermosa es... la vocación que tiene como objeto *conservar la sal* destinada a las almas! Y ésta es la vocación del Carmelo, pues el único fin de nuestras oraciones y de nuestros sacrificios es ser *apóstoles de apóstoles*, rezando por ellos mientras ellos evangelizan a las almas con su palabra, y sobre todo con su ejemplo...” (*Ms A* 56vº).

Declaración de Celina (Sor Genoveva) en el Proceso Ordinario:

“Me había constituido en única confidente de Teresa, por eso no pudo ocultarme su deseo de entrar en el Carmelo. Su atracción a la vida religiosa se había manifestado ya desde su más tierna infancia. No sólo repetía que quería ser religiosa, sino que soñaba con una vida eremítica, y algunas veces se aislabía en un rincón de su habitación, detrás de las cortinas de su lecho, para conversar con Dios. Tenía entonces siete u ocho años más tarde, a los catorce



años, después de lo que ella llama «su conversión»,<sup>\*</sup> la vida religiosa se le reveló como un medio para salvar a las almas. Incluso llegó a pensar en hacerse, con este fin, religiosa de las misiones extranjeras; pero la esperanza de salvar más almas por la mortificación y el sacrificio la decidió a encerrarse en el Carmelo”.

“La misma Sierva de Dios me confió el porqué de esta determinación: para sufrir más y, con eso, ganarle más almas a Jesús. Estimaba que es más duro para la naturaleza trabajar sin ver nunca el fruto del propio trabajo, trabajar sin entusiasmos visibles, sin distracciones de ninguna especie, y que el trabajo más penoso de todos es el que una realiza sobre sí misma, para llegar a vencerse. Por eso, fue esta vida de muerte, más lucrativa que las otras para la salvación de las almas, la que deseaba abrazar, anhelando, como ella misma dice, «convertirse cuanto antes en prisionera, para dar a las almas las bellezas del cielo» .

“Por último, al entrar en el Carmelo, su especialísimo deseo fue orar por los sacerdotes e inmolarse por las necesidades de la Iglesia. Llamaba a este género de apostolado: «hacer negocio al por mayor», pues por la cabeza llegaba a los miembros. Con estas palabras declaró, en voz alta, su intención personal, en el examen canónico que precedió a su profesión: «He venido -dijo- a salvar a las almas, y sobre todo a orar por los sacerdotes». Esta respuesta fue especialmente suya y personal, pues cada religiosa responde lo que desea en tal circunstancia” (PO, pp. 223-224).

Los primeros años de su vida religiosa, 1888-1890, en sus cartas a Celina, con quien comparte siempre sus preocupaciones apostólicas, vuelve con insistencia sobre el mismo tema:

“Salvemos sobre todo las almas de los sacerdotes. Esas almas debieran ser más transparentes que el cristal [...] Oremos y suframos por ellos, y en el último día Jesús estará *agradecido*. ¡Nosotras le daremos almas...! (Ct 94: 14.7.1889), “sobre todo almas de sacerdotes”, “salvarle almas para que sea amado” (Ct 96: 15.10.1889). “Tenemos que forjar este año muchos *sacerdotes* que sepan amar a Jesús” (Ct 101: 31.12.1889). “Jesús me hace sentir a diario que espera esto de nosotras dos” (Ct 108: 18.7.1890). “Celina querida, lo que tengo que decirte es *siempre* lo mismo: ¡oremos por los sacerdotes! Cada nuevo día nos muestra cuán raros son los amigos de Jesús... Me parece que lo que más debe de dolerle es precisamente eso: la ingratitud. Sobre todo el ver que las almas que se han consagrado a él dan a otros el corazón que le pertenece a él de una manera absoluta...” (Ct 122: 14.10.1890).

### **3. Urgencia del mandato misionero del Señor (1892-1894)**

(En la culminación de su vocación)

Este ideal apostólico de salvar almas y ser apóstol de apóstoles, orando por los sacerdotes, conduce a Teresa en los años 1892-1894 a un proceso de maduración interior, que le lleva al descubrimiento de su “caminito”, un camino muy recto y muy corto, un caminito totalmente nuevo”, paralelo al descubrimiento de la urgencia del mandato misionero de Jesús. Es el tercer enclave evangélico de su vocación apostólica.

Así se lo expone a Celina, en carta del 15 de agosto de 1892, dándole cuenta de un pensamiento, que hace tiempo viene barrenando su alma y que tiene necesidad de transmitirle:

“Un día, mientras pensaba qué podría hacer para salvar almas, unas palabras del Evangelio me llenaron de luz”. Estas palabras eran las de Jn 4,35: «Levantad los ojos y contemplad los



campos, que están ya blancos para la siega» y las de *Mt* 9,37-38: «La mies es abundante, pero los trabajadores son pocos; rogad, pues, al Señor de la mies que mande trabajadores».

El comentario de Teresa pertenece a la más estricta y fundamental teología misionera:

“¡Qué gran misterio...! ¿No es Jesús todopoderoso? ¿No son las criaturas de quien las ha hecho? Entonces, ¿por qué dice Jesús: «Rogad al Señor de la mies que envíe trabajadores»? ¿Por qué...? ¡Ah!, es que Jesús siente por nosotras un amor tan incomprensible, que quiere que tengamos parte con él en la salvación de las almas. Él no quiere hacer nada sin nosotras. El creador del universo espera la oración de una pobre alma para salvar a las demás almas, rescatadas como ella al precio de toda su sangre” (*Ct* 135: 15.8.1892).

¿Pero cómo responder a la urgencia del mandato misionero del Señor? ¿A través de la vida contemplativa o de la vida activa? ¿A través de la oración o del compromiso apostólico? Sin duda, que las dos opciones son válidas, como testimonia la historia del cristianismo. La originalidad de la respuesta de Teresa está en el descubrimiento del sentido apostólico de la vida contemplativa y en la profunda simbiosis que debe darse entre contemplación y acción, no como una alternancia, sino como “una simultaneidad de ambas actitudes”.

Así entendía Teresa su vocación al Carmelo y así quería hacérselo comprender también a Celina, sobre la que había presiones para que, una vez muerto el papá, se enrolase en un Instituto misionero de Canadá. Existía también en el entorno familiar de los Guérin una abierta oposición a su ingreso en el Carmelo.

En esta tesitura, Teresa escribe una memorable carta a Celina, argumentando, a partir del Evangelio, a favor del valor apostólico y misionero de la vida contemplativa.

A Teresa no le extraña “la tormenta que ruge en Caen”, esto es, en la familia de los Guérin, por parte de los primos; ellos “han escogido un camino tan distinto del nuestro, que no pueden comprender la sublimidad de nuestra vocación”.

No importa la falta de comprensión. Tampoco fue comprendido por los mismos apóstoles el gesto de María, al derramar sobre la cabeza de Jesús “un frasco de perfume muy costoso”. Los apóstoles murmuraban contra ella. “Lo mismo ocurre con nosotras: los *cristianos* más fervorosos, los *sacerdotes* piensan que *exageramos*, que deberíamos *servir* con Marta en vez de *consagrar* a Jesús los *vasos* de nuestras *vidas* con los perfumes que en ellos se encierran... Y sin embargo, ¿qué importa que se rompan nuestros *vasos*, si Jesús recibe *consuelo* y el mundo, aun a pesar suyo, se ve obligado a *sentir* el perfume que de ellos se desprende y que sirve para purificar el aire envenenado que respira sin cesar?” (*Ct* 169: 19.8.1894).

Cuando Teresa hace este planteamiento apostólico de la vida contemplativa, está en trance de descubrir el secreto de su “caminito” y de su vocación en la Iglesia, que es la atracción del Amor, porque un alma que ama no puede correr sola. Así lo explica ella al final del *Ms C*: “Jesús me inspiró un medio muy *sencillo* de cumplir mi misión” (*C33vº*), que es la atracción de su mismo amor: “‘Atráeme’, basta” (*Ms C 34rº*). Ya no puede correr sola, sino con “todas las almas que ama” (*Ibid.*).

Sus armas apostólicas serán siempre la oración y el sacrificio, pero sobre todo el amor:

“Sí, toda mi fuerza se encuentra en la oración y en el sacrificio; son las armas invencibles que Jesús me ha dado, y logran mover los corazones mucho más que las palabras” (*Ms C 24vº*).



Cita, a este propósito, el pasaje de San Juan de la Cruz: “Es más precioso [...] un poquito de este puro amor y más provecho hace a la Iglesia [...] que todas esas otras obras juntas” (*Ct* 221: 19.3.1897).

Le escribe a Celina:

“Nuestro amado no tiene necesidad de nuestros grandes pensamientos ni de nuestras obras deslumbrantes” (*Ct* 141: 25.4.1893). “Los más bellos discursos de los más grandes santos no lograrían hacer brotar un solo acto de amor de un corazón si Jesús no estuviese adueñado de él” (*Ct* 147: 13.8.1893).

Estas y parecidas expresiones, que se repiten en sus escritos como “leitmotiv”, son la mejor proclamación de la fecundidad apostólica de la contemplación y la traducción exacta de la fórmula clásica: *Ex plenitudine contemplationis activus*, que recoge la *Vita consecrata* en estas palabras: “La íntima unión entre contemplación y acción permitirá, hoy como ayer, acometer las misiones más difíciles” (*VC*, nº 74).

Es importante subrayar a este propósito la insistencia de los últimos documentos de la Iglesia sobre las misiones en este postulado fundamental: la necesidad de armonizar la oración, la contemplación y la experiencia de Dios con la actividad apostólica y misionera. La dicotomía con que a veces se han vivido estas dos realidades es un falso planteamiento hoy superado. Hay que ser activos en la contemplación y contemplativos en la acción. No se trata de optar por una de las partes del dilema, sino de simbiosis de los dos términos.

En la vida de Teresa se da esta perfecta simbiosis entre contemplación y acción, que hacen de ella la “contemplativa más activa”. Urs von Balthasar ve aquí la novedad principal de la contemplación de Teresa. Solo por esto le corresponde un puesto en la historia de la teología: “Lo nuevo en su contemplación no está en el fondo de su misma esencia, sino en la inteligencia de su efecto, en la visión eclesiológica y soteriológica de todo, como quizá no se había hecho resaltar jamás de manera tan radical y pura en toda la espiritualidad”.

“Mientras los Padres, sin excepción, poseían una motivación o idea de la contemplación preferentemente individualista, influidos en este punto por los ideales contemplativos platónicos, aristotélicos, estoicos y neoplatónicos, surge, sí, en la mística de la Edad Media la idea de fecundidad contemplativa, pero sin lograr desprenderse del todo del esquema tradicional. La mística española, a consecuencia de su actitud reflexiva y psicológica, sigue a su vez prisionera dentro de la disposición del sujeto contemplativo, por mucho que sea consciente de la finalidad práctica del apostolado. Primero que nadie Teresita aparta la contemplación de los últimos residuos de la interpretación neoplatónica, y por esta sola hazaña le corresponde un puesto dentro de la historia de la teología. Teresa ha sustituido, si no en palabras, sí de hecho, el concepto de efecto por el de fecundidad y por ahí ha hecho propiamente ver con toda claridad por vez primera que la acción no sólo es un efecto de la contemplación desbordante..., sino que la contemplación de sí y por sí es una fuerza motriz y hasta, en definitiva, la fuente superior de toda fecundidad, la primera palanca de cambio efectivo. En este sentido, la contemplación es más activa que la acción, si se toma ésta por mero hecho exterior”.<sup>53</sup>

<sup>53</sup> Hans Urs von BALTHASAR, *o.c.*, p. 197-198.



Esta dimensión apostólica y misionera de la contemplación la había descubierto la joven carmelita en su misma Santa Madre, Teresa de Jesús, cuando afirma en las séptimas moradas que *Marta y María* –acción y contemplación– deben andar juntas: “Quiere el Señor que de la contemplación nazcan obras, obras quiere el Señor” (*M* 7, 4,6).

Este descubrimiento de la fecundidad apostólica del amor contemplativo va unido al descubrimiento de su vocación en la Iglesia. Y es lo que, en definitiva, le lleva a abrazar la vida escondida del Carmelo, en lugar de ingresar en un Instituto misionero, habiendo descubierto por la lectura del *Camino de perfección* (cap. 1 y 3) la fecundidad apostólica de la vida contemplativa carmelitana.

Así lo testimonia la Hna. Genoveva (Celina) en el Proceso Ordinario:

“La Sierva de Dios deseaba muy ardientemente la propagación de la fe. Había oído decir que estando ella a punto de nacer, nuestros padres esperaban por última vez «a un pequeño misionero»; al saberlo, resolvió no defraudar sus esperanzas.

A los catorce años, habiendo leído algunas páginas de unos Anales de religiosas misioneras [Fanciscanas Misioneras de María], interrumpió en seguida la lectura, y me dijo: «No quiero enterarme de nada. ¡Tengo ya un deseo tan violento de ser misionera! ¿Qué pasaría si encendiese aún más mi deseo con el cuadro vivo de este apostolado? Quiero ser carmelita». Y me explicó inmediatamente el porqué de esta determinación: «Es para sufrir más, y así salvar a más almas».

En agosto de 1892, me escribía: «El apostolado de la oración ¿no es, por decirlo así, más elevado que el de la palabra? Nuestra misión, como carmelitas, es la de formar obreros evangélicos que salven a millares de almas, cuyas madres seremos nosotras».

Los deseos de la propagación de la fe fueron motivo para que la Sierva de Dios acogiese con santa alegría la demanda de una unión especial de oraciones con dos misioneros. Los llamaba «sus hermanos» los alentaba con respeto en sus penosos trabajos apostólicos, y les deseaba el martirio. El martirio, en efecto, fue siempre el gran ideal de sor Teresa del Niño Jesús; hubiera deseado dar a Dios el testimonio de su sangre. Me lo dijo muchas veces” (*PO*, pp. 657-658).

Su vocación más específicamente misionera halla su fuerza expansiva en la oración, a imitación de Moisés en el monte: “Nuestra vocación no consiste en ir a segar en los campos de meses maduras [...] Vosotras [dice Jesús] sois mis Moisés orando en la montaña, pedidme trabajadores y yo los enviaré, ¡no espero más que una oración, un suspiro de vuestro corazón...! (*Ct* 135: 15.8.1892; cf. p. 201).

## RELATO 2º: COMPROMISO MISIONERO Y DESEO DE “TENER UN HERMANO SACERDOTE” (1896-1897)

*Manuscrito C 9r-11r; 31v-33r*

El ansia misionera de Teresa era tal, que no podía satisfacerse con su oración “al Señor de la mies para que mande trabajadores”. Ella misma quería ser enviada. Entramos así en el segundo relato, el de su vocación misionera, narrada en el *Ms C*.

Desde su entrada en el Carmelo, “en el arca bendita”, siempre ha pensado que Jesús, “si no la llevaba pronto al cielo”, la “mandaría volar muy lejos, muy lejos, hacia las riberas infieles, llevando consigo la rama del olivo” (*Ms C* 9rº).



Este pensamiento “ha hecho que su alma creciera” y que su espíritu “se cerniera por encima de todo lo creado”. No sólo aceptaba vivir ella “desterrada en un pueblo desconocido”, sino que aceptaba también –lo cual le resultaba *mucho más amargo*– “el destierro de sus hermanas” (*Ibid.*).

Su disponibilidad es grande y generosa: “Permítame confiarle –le dice a la M. María de Gonzaga– por qué he deseado y aún sigo deseándolo [1897], si la Santísima Virgen me cura, cambiar por una tierra extranjera el oasis donde vivo tan feliz bajo su mirada maternal” (*Ms C 10rº*).

Su salud no le permite, al fin, realizar este sueño, pero está convencida de que “si Dios la llamara a tierras lejanas”, es decir, si fuese voluntad divina, “ese obstáculo desaparecería”. Jesús iba a colmar sus deseos de modo más admirable aún: confiándole dos “hermanos misioneros”.

Este hecho toca las fibras más íntimas de su ser y despierta en ella las alegrías más hondas de su vida, como si éste se estrenase por primera vez. Oigamos su relato lleno de alborozo:

“Desde hacía mucho tiempo, yo venía deseando algo que me parecía totalmente irrealizable: el de tener *un hermano sacerdote* [...] Y he aquí que Jesús no sólo me ha concedido la gracia que deseaba, sino que me ha unido con los lazos del alma a *dos* de sus apóstoles, que se han convertido en hermanos míos...” (*Ms C 31vº*).

“Imposible, Madre, decirle la dicha que sentí. El ver mi deseo colmado de manera inesperada hizo nacer en mi corazón una alegría que yo llamaría infantil, pues tengo que remontarme a los días de mi niñez para encontrarme con el recuerdo de unas alegrías tan intensas que el alma es demasiado pequeña para contenerlas. Hacía muchos años que no saboreaba esta clase de felicidad. Sentía que, en ese aspecto, mi alma estaba sin estrenar. Era como si alguien hubiese pulsado por primera vez en ella unas cuerdas musicales hasta entonces olvidadas” (*Ms C 32rº*).

Estos dos “hermanos” tuyos eran:

1º) El abate Bellière, seminarista, que ingresó en el noviciado de los Padres Blancos en Argel; se lo confía la M. Inés el 17 de Octubre de 1895. Embarca para Argel poco antes de la muerte de Teresita; regresa en 1906, víctima de la enfermedad del sueño, y muere en 1907.

2º) El P. Roulland, de las Misiones Extranjeras de Paris, misionero en China; se lo confía la M. María de Gonzaga el 30 de Mayo de 1896. Regresa en 1909 y muere en 1934.

Con ambos mantiene una intensa correspondencia, que revela su profunda inquietud misionera. Al P. Roulland le escribe seis largas cartas, en el período de un año, del 23 de junio de 1896 al 14 de julio de 1897. Al abate Bellière le escribe once –no menos extensas– en un período todavía más breve, del 21 de octubre de 1896 al 25 de agosto de 1897.

La vida de Teresa aparece así, desde la estrechez material de la clausura, desde el recinto amurallado de un monasterio, abierta a lo universal, con la mirada puesta en África y en el mundo oriental. Es la misma actitud universal de su Madre Teresa de Ávila, que desde Castilla se abre al mundo europeo y al mundo de las Américas.



Teresa se encuentra en lo mejor de sus aspiraciones personales: en la plenitud de su espíritu misionero y de su impulso místico. La simbiosis de estos dos elementos le ayudan a descubrir su plena estatura.

Destacamos algunos aspectos.

### **1. Intensa comunicación epistolar (1896-1897)**

(En la cima de su vida espiritual)

La vocación misionera de Teresa tiene un elemento nuevo; experimenta un salto cualitativo con relación a su vocación apostólica. Basa su estrategia, no ya (o no sólo) en la oración y el sacrificio por los misioneros, sino en la *comunicación* con ellos, una tarea más “activa”:

“Es muy cierto que a los misioneros podemos ayudarlos por medio de la *oración y el sacrificio*. Pero a veces, cuando Jesús quiere unir dos almas para su gloria, permite que de tanto en tanto puedan comunicarse sus pensamientos y animarse así mutuamente a amar más a Dios” (Ms C 32rº).

La comunicación con los misioneros es progresiva, cada vez más intensa. Es una filigrana de relación epistolar. ¡Qué forma de entrar, de acoger con gozo los dones de la otra persona, de entregarse! Hagamos el seguimiento de su diálogo con el P. Roulland.

- En su primera carta (*Ct* 189), muy breve, “porque al principio las palabras son fuente de malentendidos” (*Principito*), hace una breve presentación de lo que desea: “Estar unida por los lazos apostólicos de la oración y de la mortificación [...] Para eso me hice carmelita: al no poder ser misionera por la acción, quise serlo por el amor y la penitencia como santa Teresa, mi seráfica Madre”.

- En la segunda (*Ct* 193) se vuelca materialmente con él. Le llama hermano, le dice que conserva *su fotografía*, que ha colocado el mapa de Sutchuen en el lugar de trabajo, mete la estampa que él le ha regalado *en su corazón*, le dice de muchas maneras que está con él, le comenta textos preciosos de Isaías (“Ensancha el espacio de tu tienda”, *Is* 54,2-3; “El Espíritu del Señor está sobre mí”, *Is* 61,1-2; “Desbordo de gozo con el Señor”, *Is* 61,10-11), le pide *las fechas* más importantes de su vida, le asegura que la distancia nunca les separará.

- En la tercera (*Ct* 201) Teresa se hace eco de la respuesta del misionero: la llama hermana, le envía un libro sobre un misionero, le hace presente sus sentimientos:

1) “Permítame confiarle un secreto que acaba de revelarme la hoja en que me escribió las fechas más memorables de su vida. El 8 de septiembre de 1890, su vocación misionera fue salvada por María, la Reina de los apóstoles y los mártires; ese mismo día una humilde carmelita se convertía en esposa del Rey de los cielos. Al dar al mundo un eterno adiós, su único objetivo era el de salvar almas, sobre todo almas de apóstoles. Y pidió muy especialmente a Jesús, su Esposo divino, un alma apostólica: al no poder ser ella sacerdote, quería que, en su lugar, un sacerdote recibiese las gracias del Señor, que tuviese las mismas aspiraciones y los mismos deseos que ella...”



2) "Mientras escribo estas líneas, me estoy dando cuenta de que le llegarán en el mes de enero, mes en que la gente se intercambia deseos de felicidad. Y creo que los de esta su hermanita van a ser únicos en su género... A decir verdad, al mundo unos deseos como éstos le parecerán una locura, pero para nosotros el mundo ya no cuenta, «nosotros somos ciudadanos del cielo» y nuestro único deseo es el de asemejarnos a nuestro adorable Maestro, a quien el mundo no quiso conocer porque se anonadó a sí mismo tomando la forma y la condición de esclavo. Hermano querido, ¡feliz usted que sigue tan de cerca el ejemplo de Jesús...! Al saber que ha adoptado la forma de vestir de los chinos, pienso espontáneamente en nuestro Salvador que se revistió de nuestra pobre humanidad y que se hizo semejante a uno de nosotros a fin de rescatar nuestras almas para la eternidad. Tal vez le parezca que soy una niña, pero no importa: le confieso que he cometido un pecado de envidia al leer que se iba a cortar los cabellos y sustituirlos por una trenza china. No es ésta última lo que deseo tener, sino simplemente un mechoncito de esos cabellos que ya no van a servir para nada. Seguramente, usted me preguntará, riendo, lo que voy a hacer con él. Pues muy sencillo, esos cabellos serán para mí reliquias cuando usted esté en el cielo con la palma del martirio en la mano".

3) "Pero no fue ese día cuando recibí la gracia de la vocación religiosa. Como Nuestro Señor quería para sí solo mi primera mirada, se dignó pedirme el corazón desde la cuna, si puedo expresarme así. Es cierto que la noche de Navidad de 1886 fue, realmente, decisiva para mi vocación; pero si quiero calificarla con mayor claridad, la deberé llamar: la noche de mi conversión. En esa noche bendita, de la cual está escrito que esclarece las delicias del mismo Dios, Jesús, que se hacía niño por mi amor, se dignó sacarme de los pañales y de las imperfecciones de la niñez y me transformó de tal suerte que ni yo misma me reconocía. Sin este cambio, yo hubiera seguido todavía muchos años en el mundo. Santa Teresa, que decía a sus hijas. «Quiero que no seáis mujeres en nada, sino que en todo igualéis a los hombres fuertes», santa Teresa no hubiera querido reconocerme por hija suya si el Señor no me hubiese revestido de su fuerza divina, si no me hubiese armado él mismo para la guerra".

- En la cuarta (*Ct 221*) tiene humor para contarle con amplitud la divertida aventura de la langosta. Le cuenta también su vocación misionera:

"Después de su partida, he leído la vida de varios misioneros (en mi carta, que quizás no haya recibido, le daba las gracias por la vida del P. Nempon). He leído, [2vº] entre otras, la de Teófano Vénard, que me interesó y me emocionó mucho más de lo que pueda decir. Bajo esta impresión, he compuesto algunas estrofas, totalmente personales; no obstante, se las envío, pues nuestra Madre me ha dicho que cree que estos versos le agradarán a mi hermano de Sutchuen. La penúltima estrofa requiere algunas explicaciones: en ella digo que partiría feliz para Tonkín si Dios se dignase llamarme allá. Tal vez esto le sorprenda, ¿pues no es acaso un sueño el que una carmelita piense en partir para Tonkín? Pues bien, no, no es un sueño, y hasta puedo asegurarle que si Jesús no viene pronto a buscarme para el Carmelo del cielo, algún día partiré para el de Hanoi, pues ahora en esa ciudad hay un Carmelo, fundado hace poco por el de Saigón. Usted ha visitado hace poco este último, y sabe bien que en Cochinchina una Orden como la nuestra no puede sostenerse sin vocaciones francesas; pero, por desgracia, las vocaciones son muy escasas, y con frecuencia las superiores no quieren dejar partir a las hermanas que a su entender pueden prestar servicios en la propia comunidad".



- En la quinta (*Ct 226*) Teresa entra en el corazón del misionero y le enseña el camino de la misericordia de Dios (su “caminito”), para responder a los miedos del P. Roulland ante la justicia de Dios:

1) La justicia de Dios: “No comprendo, hermano, cómo puede usted dudar de su entrada inmediata en el cielo si los infieles le quitan la vida [1vº]. Yo sé que hay que estar muy puros para comparecer ante el Dios de toda santidad, pero sé también que el Señor es infinitamente justo. Y esta justicia, que asusta a tantas almas, es precisamente lo que constituye el motivo de mi alegría y de mi confianza. Ser justo no es sólo ejercer la severidad para castigar a los culpables, es también reconocer las intenciones rectas y recompensar la virtud. Yo espero tanto de la justicia de Dios como de su misericordia. Precisamente porque es justo, «es compasivo y misericordioso, lento a la ira y rico en clemencia. Pues él conoce nuestra masa, se acuerda de que somos barro. Como un padre siente ternura por sus hijos, siente el Señor ternura por sus fieles...»”.

2) La perfección: “Esto es, hermano mío, lo que yo pienso acerca de la justicia de Dios. Mi camino es todo él de confianza y de amor, y no comprendo a las almas que tienen miedo de tan tierno amigo. A veces, cuando [2rº] leo ciertos tratados espirituales en los que la perfección se presenta rodeada de mil estorbos y mil trabas y circundada de una multitud de ilusiones, mi pobre espíritu se fatiga muy pronto, cierro el docto libro que me quiebra la cabeza y me diseca el corazón y tomo en mis manos la Sagrada Escritura. Entonces todo me parece luminoso, una sola palabra abre a mi alma horizontes infinitos, la perfección me parece fácil: veo que basta con reconocer la propia nada y abandonarse como un niño en los brazos de Dios”.

- La sexta carta es de despedida (*Ct 254: 14.7.1897*)

“Puede estar seguro, hermano, de que su hermanita mantendrá sus promesas, y que su alma, libre ya del peso de su envoltura mortal, volará feliz hacia las lejanas regiones que usted está evangelizando. Lo sé, hermano mío: le voy a ser mucho más útil en el cielo que en la tierra [...] Tengo la confianza de que no voy a estar inactiva en el cielo. Mi deseo es seguir trabajando por la Iglesia y por las almas [...] Ya ve, hermano, que si abandono el campo de batalla, no es con el deseo egoísta de irme a descansar [...] Lo que me atrae hacia la patria del cielo, es la llamada del Señor, es la esperanza de poder amarle al fin tanto como he deseado, y el pensamiento de que podré hacerle amar por una multitud de almas que lo bendecirán eternamente”.

Teresa pretende, en definitiva, que sus dos hermanos misioneros “reciban las mismas gracias del Señor, las mismas aspiraciones y los mismos deseos que ella” (*Ct 201*).

## **2. Enseñanza de su “camino” a los misioneros (1897)**

(En la cumbre de su vocación misionera)

A los dos hermanos sacerdotes les transmite no sólo la inquietud apostólica y misionera, que ardía en su corazón, sino también su propia vivencia espiritual y su doctrina sobre el camino de confianza en el Amor, su “caminito” hacia la santidad y unión plena con Jesús, fuente de la vocación misionera (cf. *Ct 247*). “Le está prohibido ir al cielo (le dice al abate Bellière) por otro camino que no sea el de su pobre hermanita” (*Ct 261*).



Quiere comunicarles su mismo espíritu (*Ct* 226, 247, 261), su misma confianza en el amor misericordioso (*Ct* 226 y 258), su mismo amor al sacrificio, que engendra almas “a la vida de la gracia” (*Ct* 255), su mismo deseo de amar a Jesús y hacerle amar (*Ct* 220, 224, 263), su propósito de hacer siempre la voluntad de Dios, hasta el martirio (*Ct* 221, 225), sus mismas gracias de santidad y de apostolado (*Ct* 213).

En una palabra, la tarea que Teresa lleva a cabo con los dos misioneros es la de su propia santificación, fundamento de la misión. Es uno de los postulados básicos de la teología de la misión. Sin él carece de fuerza interior el anuncio de Jesucristo; no tiene credibilidad.

Los últimos documentos del magisterio de la Iglesia, particularmente la *Redemptoris Missio* de Juan Pablo II (1990), destacan este aspecto esencial de la misión. El verdadero misionero –se viene a decir– es el santo. La RM, después de haber expuesto los rasgos esenciales de la espiritualidad misionera, concluye: “La santidad es un presupuesto fundamental y una condición insustituible para realizar la misión salvífica de la Iglesia” (*RM* 90; *ChL* 17). La llamada a la santidad hecha por el Vaticano II (*LG* 5) es urgida para los vocacionados a la misión universal: “La espiritualidad misionera de la Iglesia es un camino hacia la santidad” (*RM* 90).

“Quien ama a Dios, Padre de todos, ama necesariamente a sus semejantes, en los que reconoce otros tantos hermanos y hermanas. Precisamente por eso no puede permanecer indiferente ante el hecho de que muchos de ellos no conocen la plena manifestación del amor de Dios en Cristo. De aquí nace principalmente, obedeciendo el mandato de Cristo, el impulso misionero *ad gentes*, que todo cristiano consciente comparte con la Iglesia misionera por su misma naturaleza. Es un impulso sentido sobre todo por los miembros de los Institutos, sean de vida contemplativa o activa. [...] El deseo tantas veces repetido de Teresa de Lisieux, “amarte y hacerte amar”... manifiesta la irrenunciable tensión misionera que distingue y caracteriza la vida consagrada” (*Vita Consecrata*, nº 77).

En este sentido, podemos decir que la acción misionera de Teresa es un buen punto de referencia, que nos ayuda a comprender mejor su condición de Patrona de las Misiones (1927), juntamente con San Francisco Javier. Su encuentro con los dos misioneros se produce cuando Teresa había alcanzado su plenitud espiritual. Por eso, la correspondencia con ellos se traduce en auténtico magisterio, que revela su verdadera condición de maestra. Esta aparece más claramente acentuada con el abate Bellière, a quien –por su misma juventud– considera espiritualmente menos hecho.

### **3. Su misión más allá de la muerte (1897...)**

(La plenitud de misión en la Iglesia)

La misión de Teresa no terminará con su muerte, sino que se prolongará más eficazmente desde el cielo: “Le voy a ser más útil en el cielo que en la tierra”, le dice al P. Roulland (*Ct* 254). En parecidos términos se expresa con el abate Bellière, el otro “hermanito” que Jesús le dio, “no para que le sirviera de apoyo durante apenas dos años, sino hasta el último día de su vida”. Por eso –dice– “estaré muy cerca de él, veré todo lo que necesita y no dejaré en paz a Dios hasta que me conceda todo lo que quiero...” (*Ct* 253).



Desde el cielo, en fin, derramará su gracia a manos llenas (cf. *Ct* 255; *UC* 21,5.7) y “pasará haciendo el bien en la tierra... hasta el fin del mundo” (*UC* 17.7).

“Presiento que voy a entrar en el descanso... Pero presiento, sobre todo, que mi misión va a comenzar: mi misión de hacer amar a Dios como yo le amo, de dar mi caminito a las almas. Si Dios escucha mis deseos, pasará mi cielo en la tierra hasta el fin del mundo. Sí, yo quiero pasar mi cielo haciendo el bien en la tierra. Y eso no es algo imposible, pues, desde el mismo seno de la visión beatífica, los ángeles velan por nosotros.

“Yo no puedo convertir mi cielo en una fiesta, no puedo descansar mientras haya almas que salvar... Pero cuando el ángel diga: “¡El tiempo se ha terminado!”, entonces descansaré y podré gozar, porque estará completo el número de los elegidos y todos habrán entrado en el gozo y en el descanso. Mi corazón se estremece de alegría al pensar en esto...” (*UC* 17.7).

¡Admirable intercambio de dones y maravillosa complementariedad de las vocaciones en la Iglesia! Si Teresa anima la vocación misionera de los dos hermanos sacerdotes, éstos avivan en ella el deseo de seguir realizando su misión desde el cielo; le ayudan a madurar su vocación en la Iglesia, que florecerá plenamente en el cielo.

He aquí otra de las grandes novedades teológicas y espirituales, que nos ha legado Teresa de Lisieux: ha revolucionado las ideas recibidas sobre la vida después de la muerte. La eternidad no es un apacible dormitorio, la mansión por autonomía del descanso: “Tengo la confianza de que no voy a estar inactiva en el cielo. Mi deseo es seguir trabajando por la Iglesia y por las almas [...] Si abandono el campo de batalla, no es con el deseo egoísta de irme a descansar” (*Ct* 254).

Paradójicamente, la misión de Teresa no tiene su centro de gravedad en este mundo; sólo allá arriba florecerá plenamente: “En el cielo desearé lo mismo que deseo ahora en la tierra: amar a Jesús y hacerle amar” (*Ct* 220), que es el secreto de su misión en la Iglesia.

[El sentido final de su vocación aparece al término de su último manuscrito autobiográfico, que recoge la oración Sacerdotal de Jesús del cap. 17 de San Juan y la adapta a sí misma. El conjunto llega a ser una especie de gran Oración Eucarística pronunciada sobre ella misma: Se entrega sacerdotalmente al Padre con Jesús por el mundo entero].

Ella es plenamente consciente de ello, sobre todo en los últimos meses de su vida, tal como se refleja en el *Manuscrito C, Últimas Conversaciones* y en sus últimas *Cartas*.

Efectivamente, en los últimos meses de su enfermedad, Cuando ya su obra estaba terminada y escritas las partes esenciales de su libro, habla de la universalidad de su misión, comparándola con la de Juana de Arco, en cuya boca ella misma pone estas palabras: “Y se cumplirá la voluntad de Dios, a pesar de la envidia de los hombres” (*UC* 27.7.6).

Ve en la publicación del manuscrito de su vida (*Historia de un alma*), después de su muerte, “¡una obra muy importante!” que hará mucho bien. Y le urge a la M. Inés a que la lleve a término (*UC* 1.8.1). “Habrá en él para todos los gustos, excepto para los que van por caminos extraordinarios” (*UC* 9.8.1).

Sus palabras testamentarias, que repite incesantemente, son: “Hay que enseñar a las almas...” Esta enseñanza es el camino de la infancia espiritual (cf. *UC* 6.8.8). Ella misma



asumirá esta tarea en relación con sus hermanos misioneros, enseñándoles su “caminito” (cf. *Ct* 261; *UC* 12.8.2). Pero su verdadera misión “de dar [su] caminito a las almas” comenzará después de su muerte (*UC* 17.7). Si estuviera equivocada, volvería desde el cielo a retractarse.

Así se lo promete a María de la Trinidad, a quien le asegura: “Si al llegar al cielo comprendo que os he inducido a error, obtendré de Dios el permiso de venir inmediatamente a deciroslo. Hasta entonces y mientras tanto, creed que mi caminito es seguro y seguidlo fielmente” (*PO I*, p. 454).

## Conclusión: Actualidad carismática de su mensaje

A modo de conclusión, quiero destacar brevemente algunos puntos, que están en conexión con la tarea evangelizadora de la Iglesia de nuestros días.

1º) La misión de Teresa de Lisieux, su compromiso apostólico y misionero, brota de su misma vocación eclesial, del descubrimiento de su vocación al amor en la Iglesia, y es intrínseca al camino de santidad por ella recorrido. Esto quiere decir que la Misión no es extrínseca a la realidad eclesial, sino que pertenece intrínsecamente a su esencia: “La Iglesia es por naturaleza misionera” (*AG*).

2º) El fin de la misión es para Teresa de Lisieux el anuncio explícito de Jesucristo: “amarle y hacerle amar”, repite incesantemente en sus escritos, tanto en los Manuscritos autobiográficos como en sus cartas a los misioneros. Esta es también la finalidad de su Ofrenda al Amor misericordioso, síntesis de su vida y de su misión. Consciente de que Dios no es amado por los hombres, ella se ofrece como holocausto para ser consumida por ese amor y convertirse así en camino para que el Amor misericordioso llegue a todos los hombres y a todos los rincones de la tierra.

3º) El anuncio explícito de Jesucristo supone para Teresa de Lisieux la plena identificación con él por el amor. Ella es misionera con el amor. Sólo quien le ama puede gritar su amor a los demás. Este es su programa misionero. Escribe al fin del *Manuscrito C*: “Yo pido a Jesús que me atraiga a las llamas de su amor..., porque un alma abrasada de amor no puede estarse inactiva” (*Ms C 36rº*). La RM hace hincapié en este aspecto de la acción misionera, al poner como fundamento de la misma el fortalecimiento del misionero en la fe y en el amor, la identificación con Jesucristo y, en definitiva, la santidad. El verdadero misionero –se viene a decir– es el santo (*RM 90*).

4º) Finalmente, Teresa de Lisieux, que se siente infinitamente pequeña, sin méritos, con las manos vacías y enseña el camino evangélico de la “pequeña doctrina”, vive su vocación misionera en comunión con los pequeños, con los sencillos, con los que sufren, no sólo a través de sus cartas a los misioneros compartiendo su vida de sufrimiento y de pobreza de los misioneros, sino sobre todo a través de la prueba de la fe, que sufre los últimos 18 meses de su vida, y que ella interpreta como una participación en la mesa de los pobres y de los pecadores; “acepto –dice– comer sola en ella el pan de la tribulación” (*Ms C 6rº*).



Estos datos tratan de explicar, de alguna manera, la influencia de Teresa de Lisieux en la acción misionera de la Iglesia a lo largo de las últimas décadas y su perenne actualidad. Su carisma contemplativo misionero entraña con el carisma teresiano del valor apostólico de la contemplación y se prolonga en la vida de dos santas carmelitas contemporáneas, Teresa de los Andes (1900-1920) y María Felicia de Jesús Sacramentado (1925-1959), conocida como “Chiquitunga”. Ambas son llamadas, por su semejanza con Teresa de Lisieux, como dos pequeñas Teresas, la “pequeña Teresa” de Chile y la “pequeña Teresa” de Paraguay. Destacan por su ardor apostólico contemplativo, manifestado en la participación de las misiones populares, la chilena, y por el compromiso apostólico en la Acción Católica, la paraguaya; pero su acción apostólica tiene su hontanar más profundo en su experiencia de oración contemplativa. Podemos decir que estas dos figuras, que han leído la *Historia de un alma* de Teresita, son una maravillosa prolongación de la vocación misionera de la santa de Lisieux, que se hace realidad en sus vidas de una forma viva y presencial por su actividad apostólica, cumpliendo así el sueño misionero que Teresa de Lisieux no pudo alcanzar: “cambiar por una tierra extranjera el oasis donde vivo tan feliz”, ser misionera en un país lejano (Tonkín-China).

El compromiso misionero tiene además en las dos santas Latinoamericanas una preocupación por los pobres y por los enfermos, que las hace muy cercanas a lo que es hoy una de las grandes preocupaciones de la Iglesia.

Pero hay otro punto de convergencia más fuerte: es el descubrimiento del amor misericordioso de Dios y la ofrenda de sus vidas por la conversión de los pecadores y la salvación de las almas. Estos paralelismos no son ficticios; se basan en los estudios actuales, documentados, de las dos figuras,<sup>54</sup> que se proyectan como referentes de la espiritualidad contemporánea, juntamente con Teresa de Lisieux e Isabel de la Trinidad. Se fundan definitivamente en la comunión de los carismas en la Iglesia, descubierta por Teresa de Lisieux leyendo a San Pablo y ratificada por la experiencia de Teresa de los Andes y María Felicia de Jesús Sacramentado, que encuentran en el Carmelo la culminación de su vocación al amor y de su misión apostólica. La convergencia de estos carismas refuerzan el valor eclesial, contemplativo y apostólico, del carisma teresiano.

### **Nota bibliográfica**

Para ahondar en la vida y escritos de Teresa de Lisieux, remitimos al último número de la revista Monte Carmelo (130, 2022, n.º 3) y a mi boletín bibliográfico publicado en la página web del Teresianum con este link:

<https://www.teresianum.net/altre-pubblicazioni/bibliografie-scelte/>

<sup>54</sup> Cf. Alain-Marie DE LASSUS, csj, *Dieu est joie infinie. Études sur sainte Thérèse des Andes*, Éditions du Carmel, Toulouse, 2014. Ha sido traducido al español y publicado por Monte Carmelo, *Dios es alegría infinita*, 2020. La misma editorial ofrece dos estudios sobre la “pequeña Teresita” chilena: Ciro GARCÍA, *Santa Teresa de los Andes. Introducción a sus Escritos. Una clave de lectura*, Burgos, 2021<sup>2</sup>; Id., *Biografía de Teresa de los Andes. Comentario a su Diario*, 2022. Sobre la “pequeña Teresita” paraguaya está en marcha un estudio sobre su Vida y Escritos, que verá pronto la luz en esta misma editorial.



# Amici in Cristo: l'epistolario tra suor Teresina Sardi, Fioretta Mazzei e Giorgio La Pira

di Chiara Vasciaveo\*

Giorgio La Pira, in una sua lettera a suor Maria Teresina di Gesù Bambino del Carmelo fiorentino di S. Maria Maddalena de' Pazzi, scriveva:

«Creda, io non ho dimenticato Careggi e le anime che vi sono racchiuse in preghiera ed in silenzio - Anzi! - Il loro Carmelo è un po' anche il mio: quante volte quando il bisogno di raccoglimento è più acuto, il Signore mi trasporta, per dir così, in questi dolci fortilizi di orazione per farmici sostare in pace ed in silenzio».<sup>55</sup>

Molti conoscono il La Pira sindaco, politico e giurista. Ben noto è il suo impegno per la pace, il dialogo interreligioso e l'impegno per la solidarietà. Ma pare che, più in ombra, siano rimasti l'uomo di fede e il mistico. Negli ultimi anni, il prof. Pancaldo, con puntuale attenzione, non ha mancato di studiare e pubblicare quindici lettere inedite del carteggio La Pira - Ramusani<sup>56</sup> intorno al tema dell'accompagnamento spirituale. Ben nota dal 1978, è l'edizione delle *Lettere alle claustral*<sup>57</sup> e, successivamente, la pubblicazione delle *Lettere al Carmelo* (1985).<sup>58</sup> Ma quasi sconosciuta rimane-



Al centro Adelaide, a destra, Virginia Sardi.

va l'attenta corrispondente di La Pira, suor Teresina Sardi, monaca nel Carmelo di S. Maria degli Angeli e S. Maria Maddalena de' Pazzi, in quanto La Pira non conservava la

\* Chiara Vasciaveo, dottore in Teologia Morale, sta curando l'edizione critica delle *Opere* di S. Maria Maddalena de' Pazzi; chiara.vasciaveo@posta.istruzione.it

<sup>55</sup> G. LA PIRA, *Lettera n. 68*, in ID., *Lettere al Carmelo di S. Maria Maddalena de' Pazzi. Il loro Carmelo è un po' anche il mio*, C. VASCIAVEO (ed.), D. M. PANCALDO, Prefazione, Pagnini, Firenze 2022, 59 (L).

<sup>56</sup> Cf. D. M. PANCALDO, *Nuove lettere del carteggio La Pira - Ramusani*, in «Mysterion» 13 (2020/2) 328-349. ID., *Preghiera e vita. La direzione spirituale come relazione di amicizia nel carteggio La Pira-Ramusani*, Edizioni Polistampa, Firenze 2011.

<sup>57</sup> G. LA PIRA, *Lettere alle claustral*, Vita e pensiero, Milano 1978.

<sup>58</sup> G. LA PIRA, *Lettere al Carmelo*, D. PIERACCIONI (ed.), *Vita e pensiero*, Milano 1985.



vasta corrispondenza che lo raggiungeva. Nel 1985, furono edite, quindi, solo le lettere del sindaco custodite in monastero. Fortunatamente, negli ultimi anni, l'archivio monastico ha restituito una piccola raccolta di risposte (ventidue) di suor Teresina Sardi, destinata a La Pira attraverso la mediazione di Fioretta Mazzei, si potrebbe dire, nello stile di preghiera e amicizia che legò Vera e Raissa Oumançoff con Jacques Maritain.<sup>59</sup> E nell'ultima edizione delle *Lettere al Carmelo di S. Maria Maddalena de' Pazzi*,<sup>60</sup> si è provveduto a trascrivere e pubblicare tale materiale finora inedito. E il presente articolo vorrebbe approfondire le caratteristiche di tale nuovo apporto documentario, prezioso testimone di un'amicizia nello Spirito che ha partecipato, per entrambi gli interlocutori, a plasmare il reciproco itinerario spirituale e a farlo maturare.

## 1. «Il vuoto spaventoso»

Il giovane dotato, mandato a Messina dagli zii Occhipinti trovò un ambiente propizio per una formazione scolastica, ma meno favorevole riguardo ad una maturazione religiosa. Il giovane agnostico, coinvolto da una spiccata passione letteraria, scriveva il 24 Luglio 1920 al «carissimo Pugliatti» di essere travagliato da un «vuoto spaventoso».<sup>61</sup> Ciò nonostante, cercando di distrarsi con i bagni e la spiaggia, sosteneva: «Ho studiato il problema della fede... ora solamente capisco che ciò che altri chiamano Dio è ciò che io chiamo spirito, e più precisamente Amore».<sup>62</sup> Il suo più grande timore era costituito dal fatto che accogliere la fede potesse consistere nell'«accettare questi dogmi, rendersi ciechi, uccidere la ragione (la maledetta ragione), per dar posto all'assurdo che subentra rumorosamente: lo spirito».<sup>63</sup>

Il contrasto che La Pira viveva era autentico e profondo. Ma l'incontro con il Signore avvenne in modi discreti e sommessi. Pur nel segreto che il professore ha sempre voluto conservare sui momenti che hanno visto la luce irrompere nel suo cuore e nella sua mente, la testimonianza di Fioretta Mazzei risulta preziosa anche se non databile:

«Mi disse di essere andato a portare dei pacchi ad un convento e di essere rimasto estasiato ad ascoltare, appoggiato al muro esterno, le suore che cantavano e di aver avuto come uno squarcio, come una intuizione di qualcosa di oltre, di meraviglioso che superava le sue cognizioni, il suo mondo, le sue capacità: qualche cosa di soprannaturale».<sup>64</sup>

<sup>59</sup> Cf. N. POSSENTI GHIGLIA, *I tre Maritain. La presenza di Vera nel mondo di Jacques e Raissa*, Ancora, Milano 2000.

<sup>60</sup> T. SARDI, *Appendice*, in G. LA PIRA, *Lettere al Carmelo di S. Maria Maddalena de' Pazzi*, C. VASCIAVEO (ed.), Pagnini 2022, 79-100 (Lettere di suor Teresina Sardi a Fioretta Mazzei = LFM).

<sup>61</sup> G. LA PIRA, *Lettere a Salvatore Pugliatti (1920-1939)*, F. Mercadante (ed.), Roma, Studium 1980, 56.

<sup>62</sup> L.c.

<sup>63</sup> L.c.

<sup>64</sup> F. MAZZEI, *La Pira, cose viste e ascoltate*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1980, 15. In un'altra circostanza ricordava: «A me parlò ancora, ma vagamente, di aver seguito una volta a Messina una processione del SS. Sacramento e di essersi ritrovato a quel seguito in adorazione». Ivi, 16.



Pare, quindi, che già prima della Pasqua del 1924,<sup>65</sup> qualcosa di importante fosse accaduto, forse il volto di Qualcuno aveva cominciato ad affacciarsi. Le date dei successivi impegni vocazionali di La Pira non sono del tutto acclarate. Secondo Luppi,<sup>66</sup> dopo il trasferimento a Firenze del professor Betti nel 1925, dietro suo invito, La Pira lo raggiunse il 3 Maggio 1926. Dopo la laurea il 10 Luglio, fu nominato dall'Università di Firenze assistente di diritto romano per l'anno accademico 1926-27, ottenendo, nel 1930, la libera docenza.

Solo su base testimoniale, pare che prima di partire per Firenze avesse intrapreso il cammino di formazione come Terziario Domenicano,<sup>67</sup> anche se avrebbe emesso la sua professione laicale solo a Firenze l'11 Dicembre 1927, nelle mani di p. Lorenzo Ciccarelli, col nome di fra Raimondo.<sup>68</sup> Ma presto, in uno dei soggiorni di studio in Germania, il francescano p. Agostino Gemelli propose a La Pira di far parte del primo nucleo del Pio Sodalizio dei Missionari della Regalità di Cristo che prese avvio nell'Agosto del 1928. In tale data sarebbe diventato simultaneamente Missionario della Regalità e Terziario Francescano, come al tempo previsto.<sup>69</sup>

Dalla fine del 1927, Firenze diventò la residenza abituale di La Pira e il professore iniziò ad orientarsi nel contesto e nella Chiesa locale. Il riferimento base non poteva che essere la Basilica di San Marco a Firenze ma, gradualmente, i suoi orizzonti si allargarono. In quegli anni ebbe modo di approfondire numerose amicizie ad esempio con il cardinale Dalla Costa, arcivescovo di Firenze, dal quale imparò il gusto per la lettura biblica, o con don Giulio Facibeni fondatore dell'Opera "Madonnina del Grappa" e del circolo Italia Nova. Maturarono anche diverse conoscenze laicali, tra cui la famiglia di Jacopo Mazzei e sua moglie Marianna Tommasi del Boscia.<sup>70</sup> Probabilmente, esisteva in La Pira, memore dell'episodio vissuto a Messina, il desiderio di poter stabile un qualche contatto con un monastero di claustrali e, probabilmente, grazie alla contessa Marianna Mazzei, buona amica delle Carmelitane di Careggi, era stato stabilito un ponte con una giovane monaca, suor Maria Teresina di Gesù Bambino, nata contessa Virginia Sardi.<sup>71</sup>

<sup>65</sup> G. LA PIRA, *Lettere a Salvatore Pugliatti (1920-1939)*, cit., 138: « Io non dimenticherò mai quella Pasqua 1924 in cui ricevetti Gesù eucaristico, risentii nelle vene circolare un'innocenza così piena da non poter trattenere il canto e la felicità smisurata».

<sup>66</sup> M. LUPPI, *Dal Mediterraneo a Firenze. Biografia storico-politica di Giorgio La Pira dal 1904 al 1952*, Euno edizioni, Leonforte 2011, 42.

<sup>67</sup> M. BADALAMENTI, *Giorgio La Pira francescano. Fare della fede la vita*, Pazzini, Villa Verucchio 2006, nota 47, 52.

<sup>68</sup> R. MERIDIANI, *La Pira giovane. Itinerario storico e spirituale fino alla pubblicazione di Principi (1904-1939)*, Cultura Nuova Editrice, Firenze 1992, 92.

<sup>69</sup> Molti anni sarebbero dovuti passare prima che il Codice di Diritto Canonico ratificasse questa nuova forma di consacrazione in pieno mondo («secolare»), quando dopo la costituzione apostolica «Provida Mater» (1947) e il *Motu proprio* «Primo feliciter» (1948), i Missionari della Regalità furono eretti canonicamente come Istituto secolare il 5 Ottobre 1951. *Presentazione dell'Istituto secolare dei missionari della Regalità di Cristo*, pro manuscripto, sd, 2.

<sup>70</sup> G. CAROCCI, *Giorgio La Pira e Fioretta Mazzei: un sodalizio per il Regno*, in V. POSSENTI (ed.), *Nostalgia dell'altro. La spiritualità di Giorgio La Pira*, Marietti, Firenze 2005, nota 5, 150.

<sup>71</sup> La figlia della contessa Marianna Mazzei, Maria Antonietta Mazzei, sposò Giovanni Sardi, così l'amicizia si consolidò in parentela acquisita, legando ancora di più la famiglia Mazzei al Monastero della



Un'altra Mazzei, invece, Fioretta di Jacopo,<sup>72</sup> sarebbe divenuta il braccio destro di La Pira, sorella di spirito e sostegno valido e attento per tanti suoi progetti e visioni. E anche lei avrebbe trovato nel Carmelo di Careggi un porto sicuro di preghiera e di amicizia. Da quanto risulta dalla corrispondenza, recentemente riedita e rivista sugli originali, intorno al 1932, Giorgio La Pira si affacciò<sup>73</sup> al Carmelo fiorentino, chiedendo di poter corrispondere con una monaca. E il compito di corrispondente fu affidato a suor Teresina.

## 2. Un incontro al Carmelo di Careggi

Tra il 1932 e il 1960 tante furono le lettere, le preghiere, talvolta gli incontri presso la grata del parlitorio del Carmelo. Tanti di questi momenti furono le tappe di un pellegrinaggio mistico, di un vero itinerario spirituale, sia per La Pira che per suor Teresina e con lei l'intera comunità monastica.

Sin dal 1985 furono edite ottantasette lettere scritte da La Pira a suor Teresina e alla comunità monastica tra il 1932 e il 1960. Nell'edizione del 2022, ad esse sono stati associati cinque brevi inediti senza data, spediti da La Pira. Delle lettere, invece, scritte da suor Teresina a La Pira si sono fortunosamente salvate, solo diciassette lettere, inviate da suor Teresina a Fioretta Mazzei e, attraverso di lei anche a La Pira, comprese tra il 1951 al 1960, gli anni del servizio svolto da La Pira come sindaco fino all'abbandono della scena politica. Completano il fascicolo quattro lettere scritte dalla madre Isabella Venerosi Pesciolini (1892-1975),<sup>74</sup> priora dal 1950 al 1956, agli stessi destinatari, datate tra il 1951 e il 1954. Rriguardo all'arco temporale scrive il prof. Pancaldo:

santa fiorentina per antonomasia, Maria Maddalena de' Pazzi. Cf. G. GIUSTINIANI, *Il sangue è acqua. Il doge, il santo, l'avventuriero, il principe dei mongoli ed altri parenti*, Pacini Fazzi, Lucca 2011, 67-68.

<sup>72</sup> Fioretta Mazzei di Jacopo, nacque a Firenze il 16 Settembre 1923. Fu docente di francese e religione nelle scuole medie superiori. Dal 1944 iniziò a frequentare la Messa di san Procolo promossa dall'amico di famiglia Giorgio La Pira di cui fedele sostenitrice e collaboratrice. Dal 1951 al 1995 fu eletta consigliere comunale della D.C. nel Comune di Firenze e più volte assessore alla Gioventù e Cultura, alla Pubblica Istruzione e alla Sicurezza Sociale. Con La Pira ha animato incontri e progetti per la pace in Medio Oriente (I Colloqui mediterranei) e dell'Amicizia Ebraico-Cristiana di Firenze. Morì a Firenze l'11 Novembre 1998. Cf. F. MAZZEI, *La Pira. Cose viste e ascoltate*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 2005; O. OLIVIERI (ed.), *Fioretta Mazzei. Una donna per Firenze*, Polistampa, Firenze 2010; G. LA PIRA - F. MAZZEI, *Radicati nella Trinità. Carteggio 1943-1957*, Polistampa, Firenze 2019; AAVV., *Un Fiore della Città del Fiore*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 2017.

<sup>73</sup> Come si evince dalla L 2, suor Teresina non era al corrente del fatto che il suo interlocutore fosse un laico.

<sup>74</sup> Maria Venerosi Pesciolini, poi madre Maria Isabella di Gesù Crocifisso, nacque a Firenze il 22 ottobre 1892, figlia di Pietro, conte Venerosi Pesciolini, e di Isabella Arrighi. Fu a lungo ostacolata dalla famiglia nella sua vocazione religiosa e per una promessa fatta alla mamma, poté chiedere il suo ingresso al Carmelo solo dopo la morte del padre. Entrò in S. Maria degli Angeli nel 1937, trovando come maestra madre Teresa di Gesù Bambino (Sardi), con la quale coltivava da tempo una profonda amicizia che aveva radici nelle rispettive famiglie. Emise i voti solenni il 2 Febbraio 1942. Bella figura di monaca, umile e molto riservata, amante del silenzio e della solitudine, fu eletta priora dal 1950 al 1956. La sua guida verso le Sorelle consisteva nella proposta di una profonda vita teologale, semplice e limpida. Durante il



«Sono anni in cui il professore vive varie vicende che lo portano ad una sempre più profonda maturazione spirituale e ad impegni nella vita pubblica sempre più rilevanti. Risulta chiaro tuttavia il permanente primato di Dio nella propria esperienza e nella propria riflessione, il desiderio di condividere la gioia di appartenere totalmente al Signore con donne chiamate a stare di fronte a Dio per tutti».<sup>75</sup>

Per un inquadramento biografico e spirituale della principale interlocutrice di La Pira, la contessa Virginia Sardi, poi suor Maria Teresa Sardi di Gesù Bambino, è indispensabile inserirla nel contesto vitale della comunità di cui scelse di far parte<sup>76</sup>, per la sua intera vita, con grande fede e dedizione.

## 2.1. Il Carmelo di Santa Maria degli Angeli

Il Carmelo *di Santa Maria degli Angeli* è attualmente un monastero claustrale con un lunga storia, radicato nel territorio toscano e nella Chiesa fiorentina. Molto probabilmente, si può affermare che dalla presenza di questo gruppo iniziò l'accoglienza ufficiale delle sorelle nell'Ordine. La sua origine si radica in un gruppo di donne guidato da Innocenza Bartoli e composto da Lena Lapaccini, Rosa Filippi e Mattea Chellini. Non erano queste l'unico gruppo di donne legato alla comunità dei frati carmelitani. Probabilmente, a loro vantaggio, il priore pro tempore, Bartolomeo Masi Soderini ottenne pagando le sole spese di viaggio, una bolla pontificia. Con la Bolla *Cum nulla* del 7 Ottobre 1452, durante il generalato di Jean Soreth, Niccolò V concesse un'autorizzazione pontificia per l'intero Ordine, al fine di accogliere la professione delle *sorores*. Il gruppo, guidato da monna Innocenza che aveva emesso la sua professione per l'Assunta del 1450, già conduceva una qualche iniziale forma di vita comune. Ma, grazie al dono di una casa in Borgo San Frediano, poté stabilirsi ufficialmente la vita comune dal 10 ottobre 1454. Le *sorores* pregavano e lavoravano insieme, recandosi alla chiesa del Carmine per la messa. Tra il 1479 e il 1482 fu loro concesso lo scapolare e, gradualmente, fu adottato uno stile di vita claustrale, fino a che le sorelle, emettendo la professione solenne, divennero religiose claustrali.



Veduta d'epoca della facciata della chiesa del Carmelo di S. Maria degli Angeli - Firenze.

suo priorato fu avviato, nel 1952, il laboratorio di maglieria per guadagnarsi da vivere, consentendo anche la ripresa di collaborazione con i Carmelitani dell'Antica Osservanza, fatto che consentì la promozione di importanti studi sul Carmelo fiorentino. Amica della famiglia Mazzei, madre Isabella coltivò particolarmente il rapporto con Fioretta e attraverso di lei conobbe e incoraggiò l'opera di Giorgio La Pira, buon amico del Carmelo fiorentino. Morì dopo lunga malattia il 27 Febbraio 1975.

<sup>75</sup> D. M. PANCALDO, *Prefazione*, in G. LA PIRA, *Lettere al Carmelo di S. Maria Maddalena de' Pazzi. Il loro Carmelo è un po' anche il mio*, C. VASCIAVEO (ed.), Pagnini, Firenze 2022, 5.

<sup>76</sup> Cf. J.M. GARCÍA, *Come leggere i testi spirituali: principi metodologici ed ermeneutici*, in «Mysterion» 11 (2018/1) 42-56, in part. 42-43.



Dopo il 1515, le monache presero il velo nero acquisendo anche i diritti capitolari. Probabilmente, per motivi legati al p. Giovanni d'Antonio, religioso carmelitano governatore del monastero, che intendeva continuare nel suo ruolo malgrado le decisioni del capitolo dell'Ordine, nel 1520 ci fu il passaggio della giurisdizione del monastero dall'Ordine all'Arcivescovo, Giulio de' Medici. Ma la professione sulla Regola del Carmelo e l'adesione alla sua spiritualità avevano ormai solide basi. Il gruppo, motivato ed impegnato, dal 1560, ebbe la possibilità di coltivare profondi rapporti di amicizia con una laica domenicana, la Beata Maria Bartolomea Bagnesi (1514-1577), partecipe dei circoli savonaroliani. Dopo la sconfitta politica del Savonarola, molti suoi sostenitori, tra cui molte donne laiche e religiose, erano rimasti fedeli alla sua idea di riforma della Chiesa che declinavano, però, essenzialmente, sul versante spirituale.

## 2.2. Santa Maria Maddalena de' Pazzi e le sue sorelle

In questa comunità, decise di entrare al Carmelo, Caterina della famiglia Pazzi (1566-1607), in religione suor Maria Maddalena del Verbo incarnato, la futura Santa. Giovane donna, intelligente e formata da validi padri Gesuiti, fece della Trinità il cuore del suo messaggio, come possibilità di un'autentica rigenerazione della Chiesa Sposa. Pochi anni dopo la sua morte, si aprì il processo che, il 22 Aprile del 1669, culminò con la canonizzazione. La sua festa liturgica si celebra il 25 Maggio.<sup>77</sup>

Il suo culto e la sua memoria, dal 1607 hanno visto impegnato il Carmelo fiorentino non solo a custodire il corpo incorrotto di S. Maria Maddalena, ma anche i testi delle sue parole. Diverse sorelle, in seguito, furono arricchite di carismi insigni nel discernimento spirituale, come la madre Maria Sommai (†1616, novizia della Santa) e la madre Maria Grazia Pazzi († 1656, nipote e novizia di S. Maria Maddalena), la venerabile madre Minima Strozzi († 1672), la madre Trenta († 1740) o la madre Falconcini († 1849).

Altre, particolarmente nel '900, si distinsero nella promozione della formazione spirituale con la redazione di opere originali e traduzioni di rilievo come suor Gesualda Sardi († 1930), prima traduttrice delle opere francesi di Santa Teresa di Gesù Bambino e della Beata Elisabetta della Trinità in Italia<sup>78</sup> o suor Minima Montersi (†1986) principale protagonista della trascrizione novecentesca delle *Opere* della Santa. Suor Gesualda Maddalena Eletta dello Spirito Santo, nata contessa

Ricordino realizzato da Virginia Sardi per la vestizione della sorella, suor Gesualda Maddalena Eletta dello Spirito Santo (26 Aprile 1903).

<sup>77</sup> Cf. C. VASCIAVEO, *Una storia di donne. Il Carmelo di S. Maria degli Angeli e S. Maria Maddalena de' Pazzi*, Ed. Carmelitane, Roma 2013, 142-154.

<sup>78</sup> C. VASCIAVEO, *La scrittrice Gesualda Sardi del Carmelo S. Maria Maddalena de' Pazzi*, in «Mysterion», 14 (2021/1), 100-126. <https://maddalenadepazzi.jimdofree.com/suor-gesualda-adelaide-sardi/>.



Adelaide Sardi, da ragazza brillante studentessa de La Quiet, distinto educandato nobiliare di Firenze,<sup>79</sup> aveva avuto la gioia di accogliere nella sua comunità claustrale, una sua giovane sorella, Virginia, che al Carmelo, nel fervore dell'avvio del procedimento canonico di suor Teresa di Gesù Bambino e del S. Volto, prese il suo nome, iniziando il suo noviziato il 26 Aprile 1909.<sup>80</sup>

### 3. Suor Teresina di Gesù Bambino (Sardi)

Virginia Sardi (1887-1961) era nata a Lucca il 29 luglio 1887, dalla fiorentina contessa Clementina Martelli e dal conte Cesare. Dopo Alessandro ed Adelaide che aprì la strada del Carmelo<sup>81</sup>. Dopo aver conseguito l'equivalente di una maturità liceale, presso le Suore Montalve a Firenze, poco più che ventenne, seguì la sorella maggiore già al Carmelo. Suor Gesualda costituiva sicuramente per la sorella minore un modello e un sostegno.

Temperamento brillante e vivace, scrittrice di agiografia e traduttrice di testi spirituali che venivano pubblicati in Francia particolarmente dai Carmeli, poliglotta e amica di tanti che si rivolgevano a lei per le ragioni più diverse, non mancò di guidare suor Teresina per un cammino di fede e formazione aperto ai migliori contributi della spiritualità europea, particolarmente francese.

Suor Teresa di Gesù Bambino, anche fisicamente, appariva diversa dalla sorella e risultava meno visibile in comunità, ma non meno profonda quanto a vita spirituale. Il suo necrologio ne tratteggia con pochi tratti un profilo:

«Sentì giovanissima la divina chiamata a lasciare ricchezze e comodità e non pose indugio a seguirla seguendo la sorella Adelaide (suor Gesualda dello Spirito Santo) che l'aveva prece-



Suor Teresina Sardi.

<sup>79</sup> Il Regio Istituto delle Montalve alla Quiet nasce in seguito alla fusione dei due conservatori femminili fondati da Eleonora Ramirez Montalvo: le Minime Ancille della Beata Vergine, o Montalve di Ripoli e le Minime Ancille della Santissima Trinità, o Montalve alla Quiet il 28 luglio 1886. Fu estinto il 5 Febbraio 1992. <https://archivi.unifi.it/entita/e2797ceb-d0c7-48ec-be24-110227b0ece6/regio-istituto-delle-signore-montalve/informazioni>. Cf. G. LEONCINI, *La fondatrice Eleonora Ramirez De Montalvo, e le Minime Ancille della Santissima Trinità e della Divina Incarnazione*, in C. DE BENEDICTIS (ed.), *Villa La quiete. Il patrimonio artistico del Conservatorio delle Montalve*, Firenze 1997, 31-49. <https://maddalenadepazzi.jimdofree.com/diffusione-del-culto/firenze-ven-leonora-ramirez-de-montalvo/>. R. Istituto delle Signore Montalve alla Quiet presso Firenze, sd. [opusc. fotografico].

<sup>80</sup> Cf. C. VASCIAVEO, *Una storia di donne*. cit., 325-327. <https://maddalenadepazzi.jimdofree.com/teresina-sardi-e-la-pira/teresina-sardi/>.

<sup>81</sup> Adelaide Sardi nacque a Lucca il 16 luglio 1879. Entrò nel Carmelo di S. Maria degli Angeli e S. Maria Maddalena, nel Giugno 1902, emettendo la sua professione solenne il 13 Novembre 1907. Dal 1906 suor Gesualda unì ai tradizionali uffici monastici di vice-maestra delle novizie, maestra delle converse, maestra di canto gregoriano, un autentico ministero di formazione spirituale di attraverso lo studio personale e gli scritti. Nel 1924, le venne diagnosticata tardivamente una nefrite. Malgrado il suo trasferimento, nel 1926, nella nuova sede più salubre e aperta del Carmelo a Careggi, si spense all'improvviso, il 21 Ottobre del 1930. Decine le sue pubblicazioni in particolare sulle Sante e Santi del Carmelo, alcune ancor'oggi riedite.



duta al Carmelo. Fragile, delicata, quasi sempre sofferente, ma sempre col sorriso sul labbro, sembrava il ritratto della gioia e della felicità».<sup>82</sup>

### 3.1. «*Quanti la conobbero le restarono amici»*

Minuta e fisicamente fragile, anche per vari problemi di salute, pur conoscendo le austeriorità e le prove fisiche e morali affrontate dalla sorella maggiore, non esitò nella sua risposta al Signore, ferma nell'abbracciare la vita esigente del Carmelo e si incamminò su di una via impegnativa di preghiera e di povertà. Entrata al Carmelo nel 1908, indossò l'abito carmelitano il 26 Aprile del 1909 iniziando così il suo noviziato, ed emise la sua professione semplice il 22 Giugno 1910 e la solenne il 29 Giugno 1913. Annotava l'anonima biografa:

«Di carattere, si direbbe infantile, non si perdeva però in sentimentalismo. Con molto sforzo e sacrificio, cercò sempre di seguire la vita comune. Quanti la conobbero anche fuori del Monastero – e furono molti – le vollero bene e le restarono amici anche dopo un primo incontro».<sup>83</sup>

Conoscendo bene il francese e l'inglese, era incaricata della corrispondenza con i benefattori soprattutto stranieri. Dotata di un bel tratto umano in più mandati, fu eletta maestra delle novizie. La biografa, che la conosceva bene, forse suor Minima Monterisi, scriveva:

«Fu per molti anni Discreta, Maestra delle Sorelle Converse e per un triennio Maestra delle Novizie. All'occasione non mancava di essere ferma, ma la sua bontà e comprensione materna superavano tutto. Del resto ella insegnava specialmente con l'esempio della sua forza d'animo fra le tante sue sofferenze e la costante serenità allietata dal suo sorriso».<sup>84</sup>

Ma suor Teresina non mancava di prudenza e discernimento, tanto che per diversi trienni fu anche scelta dalle consorelle come consigliera della priora, segno della stima che godeva in comunità. Seguendo la tradizione di famiglia, aperta dal papà, conte Cesare Sardi<sup>85</sup> impegnato presso l'Archivio di Stato di Lucca, non mancò di aiutare suor Gesual-

<sup>82</sup> Cf. *Necrologi 1940-2015*, ms, Archivio S. Maria degli Angeli (= SMA), 4.3.C4.43.

<sup>83</sup> *Necrologi 1940-2015*, cit.

<sup>84</sup> *Necrologi 1940-2015*, cit.

<sup>85</sup> Cf. S. NELLI, *Archivio Sardi. Introduzione*, in *Inventario del R. Archivio di Stato in Lucca*, VIII: *Archivi gentilizi*, L. GIUSTI - S. NELLI (edd.), Lucca, Nuova Grafica Lucchese, 2000, 165. Cf. C. SARDI, *S. Francesco d'Assisi negli albori dell'arte e nel pensiero dantesco*, Lucca, Giusti, 1921. Id., *Le contrattazioni agrarie del medio evo studiate nei documenti lucchesi*, Lucca, Stab. Grafico Giusti, 1914. Id., *Inventario dell'Archivio [di Lucca]*, Lucca, 1913. Id., *Lucca e il suo Ducato dal 1814 al 1859*, Firenze, Ufficio della Rassegna Nazionale, 1912. Id., *Vita lucchese nel Settecento*, Lucca, Tip. lib. e cart. Baroni, 1905. Id., *I capitani lucchesi del secolo XVI*, Lucca, Tip. Giusti, 1902. Id., *Viareggio dal 1740 al 1820 studio di tradizioni e di costumi*, Lucca, Tip. Giusti, 1899. Id., *Nella solenne inaugurazione De' Nuovi Locali Della Misericordia a S. Gennaro: 19 giugno 1898*, Lucca, Tip. Landi, 1898. Id., *Le origini di Lucca nella leggenda e nella storia: Ragionamento del Conte Cesare Sardi accademico ordinario, letto nell'adunanza del 25 marzo 1898. Estratto dal vol. XXX degli Atti della R. Accademia lucchese di Scienze, Lettere ed Arti*, Lucca, Giusti, 1898. Id., *Fede e speranza*, Lucca, Tip. Giusti, 1882. Id., *Il passato e l'avvenire dell'Inghilterra cristiana*, Firenze,



da nell'archivio monastico per diventarne poi archivista responsabile e cercò di completare in qualche parte, la storia del Carmelo fiorentino che suor Gesualda aveva intrapreso.<sup>86</sup> Inoltre, durante il tempo del suo ufficio, provvide a realizzare o rielaborare qualche biografia di consorelle la cui testimonianza sembrava di particolare valore, a partire dalla sorella Gesualda.<sup>87</sup> Inoltre, animata da una spiccata passione di catechista, sentì l'esigenza di preparare dei piccoli sussidi, sia direttamente composti da lei che tradotti. Tali strumenti venivano messi a disposizione delle ragazze che si preparavano alla Prima Comunione, facendo un ultimo ritiro all'interno della comunità monastica. Conosciute, queste operette di catechesi ed evangelizzazione furono apprezzate e diverse furono anche pubblicate, tradotte e riedite per decenni. Ma, secondo gli usi del tempo, esse uscirono anonime o con un generico riferimento ad una carmelitana di Santa Maria degli Angeli.<sup>88</sup>

#### **4. «Il Professore, te e quanti lavorano nella vigna del Signore»**

Anche al Carmelo, nei secoli, non la Regola, ma gli interpreti e i predicatori avevano accentuato le distanze tra gli impegni e le responsabilità della vita cristiana in generale, rispetto allo "stato di perfezione" costituito dalla vita religiosa. In un ritiro del Settembre 1942, un padre carmelitano scalzo predicava:

«Il Battesimo è il sacramento della vocazione cristiana, vocazione all'amicizia alla figliomanzia adottiva con Dio... Così per il religioso, la vocazione al cristianesimo si specifica nella vocazione di imitare e prolungare nella Chiesa la religione di Gesù... L'atto ispirato alla

Tipografia Editrice A. Ciardi, 1887. Id., *Cristina Regina di Svezia in Lucca nel 1658. Ricordi storici*, Lucca, Co' Torchi di G. Giusti, 1873.

<sup>86</sup> Cf. IL MONASTERO DI S. MARIA MADDALENA DE' PAZZI IN FIRENZE, *Suor Gesualda dello Spirito Santo*, Pia Società San Paolo, Roma 1930.

<sup>87</sup> Cf. SUOR TERESA DEL BAMBINO GESÙ [SARDI], *La Storia di un'anima e la sua interprete italiana [Suor Gesualda]*, in «La Santa della Pioggia di Rose» (1931/2), 1-2. [T. SARDI], *Suor Maria Grazia [Starnuti] di Gesù*, Firenze 1931. GESUALDA DELLO SPIRITO SANTO [SARDI], *Frammenti dalla vita di...*, [SUOR TERESA DEL BAMBINO GESÙ (ed.)], Scuola Tip., Bari 1932. IL MONASTERO DI S. MARIA MADDALENA DE' PAZZI IN FIRENZE [SUOR TERESA DEL BAMBINO GESÙ], *Suor Gesualda dello Spirito Santo*, Pia Società San Paolo, Roma 1932. [T. SARDI], *Il volo di un angelo. Suor Maddalena Angelica [Potrandoñí], carmelitana*, LICE - R. Berruti, Torino 1934. CARMELO DI CAREGGI [T. SARDI], *Un fiorellino bianco di Maria. Suor Maria Grazia di Gesù*, LICE, Torino 1935. [T. SARDI], *Le divine Comunicazioni. Memorie di una carmelitana. Maria Maddalena Costante [Picchi]di Gesù Sacramento*, LICE R. Berruti, Torino 1935. SUOR TERESA DEL BAMBINO GESÙ [SARDI], *Profilo di Suor Gesualda dello Spirito Santo*, in «Rosetti del Carmelo» 6-7 (1952), 63-65.78-80.

<sup>88</sup> Cf. SUOR TERESA DEL BAMBINO GESÙ, *Tra le braccia di Gesù: il sacramento della confessione mostrato alle piccole anime*, Monastero S. Maria Maddalena de' Pazzi, Firenze 1929. [T. SARDI], *Mater mea fiducia mea. Vita della Vergine* (1932), Paoline, Roma 1979<sup>17</sup>. [T. SARDI], *In Sanguine Agni. La nostra partecipazione al S. Sacrificio della Messa*, Vita e Pensiero, Milano 1939. G. SCHRYVERS, *A Gesù per Maria*, [tr. T. SARDI], Marietti, Torino Roma 1942. CARMELITE OF ST. MARY MAGDALENE DE' PAZZI [T. SARDI], *Life of the Blessed Mother: Mater mea, fiducia mea*, [tr. T. SARDI], Daughters of St. Paul, 1949. [T. SARDI], *Mater mea, fiducia mea: vida de la Sma. Virgen*, Ediciones Pia Sociedad hijas de S. Pablo, Barcelona 1950. Carmélites de Ste-Marie-Madeleine de Pazzi [T. SARDI], *Marie, ma Meilleure et mon espoirance*, Apostolat de la presse, Sherbrooke 1954.



religione diventa come un omaggio alla divina eccellenza e perciò un'ostia segregata da ogni contaminazione con ciò che è meno santo, meno puro, segregata da ogni contatto con le creature perché unicamente riservata al culto di Dio».<sup>89</sup>

L'impostazione preconciliare puntava molto sulla distinzione tra i diversi “stati di vita” tra i cristiani e il Carmelo veniva presentato come basato sulle: «Due pratiche che ne sono gli strumenti più appropriati: lo spogliamento ed il raccoglimento, ossia la mortificazione e l'orazione; si riducono ad esse tutti i precetti della regola del Carmelo».<sup>90</sup>

Pur nutrendosi di questi orientamenti, nella vita di diversi laici e laiche, religiosi e religiose, cominciava a maturare una sensibilità diversa, un'affinità maggiore per la S. Scrittura, una più profonda percezione della comune appartenenza a Cristo e, pur in un'intensa adesione alla concezione strettamente se non esclusivamente, redentiva e sacrificale dell'Eucaristia, si aprivano orizzonti ulteriori. In un opuscolo dedicato alla spiegazione della Messa fin nelle sue rubriche realizzato da suor Teresina, la terza parte era costituita dalla «Messa vissuta» finalizzata alla vita in Cristo annunciata e proposta a tutti i cristiani in ogni vocazione:<sup>91</sup>

«Basta che lo vogliamo, e la nostra vita può incominciare col: *In nomine Patris* e terminare con: *l'Ite, Missa est*, quando, crollato il muro che ci separa dal mondo invisibile, ci troveremo immersi nella contemplazione della gloria dell'Unigenito del Padre, pieno di grazia e di verità. Oltre a questa messa *solemne* che incomincia all'alba della vita e termina al tramonto per consumarsi nell'unione con Dio, non più nascosto sotto il velo della fede, ma svelato nella gloria celeste, vi sono pure le messe quotidiane, le messe feriali, quelle che ognuno può misticamente celebrare ogni giorno».<sup>92</sup>

In tale prospettiva, meglio si comprende l'itinerario di riannuncio della fede e di crescita in Cristo che unì questa carmelitana claustrale a due laici. Abitualmente, suor Teresina si rivolgeva a La Pira con il titolo accademico di professore, ma al di là di tale formalismo è interessante la prospettiva spirituale in cui coinvolge tanto la Mazzei che La Pira, confidando ciò che provava nel cuore:

«Tanta tristezza all'esterno di quell'intimo fondo che è la parte vitale di noi perché tutto sembrava compromettere la gloria di Dio, la salvezza delle anime perché soprattutto il Professore, te e quanti lavorano nella vigna del Signore dovevi soffrire un indicibile martirio» (*LFM* 3).

Sicuramente le lettere recuperate sono indirizzate a Fioretta, ma spesso si ripetono le espressioni: «Devi dire al caro Professore» (*LFM* 3) e similari.<sup>93</sup> E ancora, con un pizzico di arguzia: «Quanto dico a te dillo anche al caro Professore; ché oramai non fa

<sup>89</sup> Cf. P. BENIAMINO DELLA SS. TRINITÀ, *Esercizi spirituali* 1942 [appunti], ms, Miscellanea Monache in SMA, sn, 1-3. P. BENIAMINO DELLA SS. TRINITÀ, *Il fondatore della rivista di Vita Spirituale*, in «Rivista di Vita Spirituale» 7 (1953), 113-161

<sup>90</sup> Cf. GABRIELE DI S. MADDALENA, *La spiritualità carmelitana*, Roma 1943, 18.

<sup>91</sup> Cf. [T. SARDI], *In Sanguine Agni. La nostra partecipazione al S. Sacrificio della Messa*, Vita e Pensiero, Milano 1939, 86-110.

<sup>92</sup> Cf. [T. SARDI], *In Sanguine Agni*, cit., 90.

<sup>93</sup> Cf. L 9.11.12.14.18.21.



che un'anima sola e un cuore solo con te. Ma al Professore restituendogli quel bel saluto – accolto da noi come il saluto di un angelo – bisogna aggiungervi una dolcissima bron-tolatina» (*LFM* 8). Preghiera e benedizioni non mancano: «Il Signore benedica sempre te e il Professore rendendo fruttuosa l'opera vostra. Quando avrai qualche notizia daccela te» (*LFM* 3). Ma azione e preghiera, in modo differente dagli accenni formativi fatti, sono uno nell'azione dei credenti:

«Sicché, cara Fioretta, teniamoci per mano, pensati una carmelitana in azione e io pure mi penserò Carmelitana di orazione e Carmelitana di azione insieme a te, insieme al caro Professore» (*LFM* 5).

E occorre ringraziare, non solo Dio ma pure La Pira per la meditazione condivisa, non esitando a chiedere la preghiera reciproca:

«Sicché pregate per le vostre sorelline del Carmelo, perché ci sembra di essere come in un gran deserto. Ringrazia anche il caro Professore di tutto; ma, in modo specialissimo per la bellissima circolare, non feci in tempo a scrivergli, essendo capitolata quasi subito» (*LFM* 6).

Di anno in anno, crescevano affetto e preghiera per Fioretta, ma anche la stima senza pari nutrita per La Pira non le impediva, il 10 Novembre 1954, di concludere: «Ricordaci tutte (incominciando dalla Reverenda Madre Priora), al caro e santo nostro Professore. Al mio fiorellino bianco, mando tutte le carezze della Madonna. Tua e sempre tua Suor Teresina» (*LFM* 10).

## 5. Il profilo spirituale

Nel corso della sua vita, suor Teresina, visse la grazia di una semplicità di spirito che mai fu semplicismo, in una speranza senza limiti, sulla scia della sua amata S. Teresina di Gesù Bambino di cui, con grande gioia, aveva ricevuto il nome. A lei il Signore conferì un particolare dono di ascolto e di maternità spirituale per quanti chiedevano la sua preghiera e la sua parola, sia alla grata che per lettera. Decisamente in anticipo sui tempi, le sorelle più anziane ricordano come suor Teresina fosse attenta lettrice non solo della Liturgia delle Ore, ma anche del quotidiano, dal quale traeva spunti di preghiera e riflessione. Virginia Sardi si era formata al Carmelo attraverso la spiritualità francese. Sulle orme di suor Gesualda che era stata guidata da Mons. Giovanni Volpi e dal gesuita Alessandro Gallerani, era legata al modello di S. Margherita Alacoque, vittimale-offertoriale. E in tale impostazione, era stata confermata poi dall'impostazione spirituale del card. Mercier.<sup>94</sup> Inoltre, da sorella attenta di S. Maddalena, tale prospettiva si sviluppò, se così si può dire, all'ombra della Vergine, di cui si sentiva profondamente figlia. A chi le chiedeva che nome avrebbe desiderato avere, lei rispondeva: *Abscondita in Maria*.<sup>95</sup>

<sup>94</sup> Cf. T. GOFFI, *La Spiritualità cristiana nell'Ottocento*, VII, EDB, Bologna 1989, 135-137. R. AUBERT (edd.), *Le cardinal Mercier (1851-1926). Un prélat d'avangarde. Publications du Professeur Roger Aubert, rassemblée à l'occasion de ses 80 ans*, J.P. HENDRICKX - J. PIROTE - L. COURTOIS (edd.), Academia/Presses Universitaires de Louvain, Louvan-la-Neuve 1994.

<sup>95</sup> *Necrologi 1940-2015*, cit.



Profonda era la sintonia spirituale tra La Pira e la carmelitana coinvolti in un «cristianesimo mariale»,<sup>96</sup> entrambi impegnati in un itinerario mistico, particolarmente plasmato dalla comunione dei Santi. Alla scuola di Grignon de Montfort, riteneva centrale l'intercessione mariana nella storia della salvezza. In un testo divulgativo, che ha avuto decine e decine di edizioni, dedicato alla Madre di Dio, al di là degli aspetti più devozionali e datati, diversi passaggi rivelano il suo personale rapporto intimo e denso di fede con la Vergine, tipico della spiritualità del Carmelo. Il tono ordinario, semplice, immediatamente comprensibile, non deve ingannare. Esso rivela la premura di una donna che, pur di molte letture, sapeva avvicinare chiunque parlando del Vangelo con gli accenti di una sorella e di una madre, alla scuola di S. Teresina di Gesù Bambino:

«*Mater mea, fiducia mea!* Non ci stancheremo di ripetere e di raccomandare in queste pagine la fiducia in Maria: è lo scopo di questo libretto aprire i cuori alla confidenza nella Madre celeste. Più confideremo in Lei, più vedremo le meraviglie dell'amore divino compiersi in noi. Non si darà mai un'anima, per quanto imperfetta e piena di miserie, che, gettandosi fra le braccia di Maria, non possa raggiungere un'alta perfezione. Vedremo allora rinnovato in noi il miracolo delle Nozze di Cana: come il Signore cambiò l'acqua in vino, così... Egli trasformerà le anime nostre, rendendole da brutte e deformi, candide e belle: da deboli e pusillanimi, coraggiose e stabili nel suo amore».<sup>97</sup>

Il suo ideale carmelitano di vita interiore e orazione nell'imitazione della Madre di Dio veniva proposta a tutti i credenti, riconducendo tale proposta all'ideale dei primordi della Chiesa e della comunità di Gerusalemme quale modello di una Chiesa orante:

«Noi che ora godiamo delle benedizioni ottenute sulla Chiesa, fin dall'inizio, dalle preghiere della Madonna, stringiamoci come i primi cristiani attorno a Lei, facendo sì che la nostra vita, trascorrendo unita alla sua, possa, come dice l'Apostolo, "essere nascosta con Cristo in Dio"».<sup>98</sup>

Nessun angelismo, quindi, nessuna indulgenza per rivelazioni private, fenomeni straordinari e similari. Per la carmelitana fiorentina, sulla scia del magistero di S. Maria Maddalena de' Pazzi, un'autentica contemplazione cristiana si rivela fondata sulla rivelazione, profondamente ecclesiale e, soprattutto, radicata in Cristo.

## 5.1 «*Quanti vogliono bene a Gesù»*

Il sorriso che spesso illuminava il volto di suor Teresina, schermava un animo non poco provato ed impegnato in un cammino quotidiano di fede-speranza-carità<sup>99</sup> che si

<sup>96</sup> Cf. D. M. PANCALDO, *Prehiera e vita. La direzione spirituale come relazione di amicizia nel carteggio La Pira-Ramusani*, Polistampa, Firenze 2011, 91-99. Eloquenti le parole di suor Gesualda al Mercier: «Penso che Ella sarà uscita dal Suo ritiro con una brama sempre più accesa di soffrire, soffrire, soffrire. Del resto il Signore non La risparmia e La conduce di dolore in dolore, per una via sempre ascendente» G. SARDI, *Lettera a mons. Mercier*, 27 Marzo 1920, ms, *Suor Gesualda Sardi*, SMA, 5.2.c.17.

<sup>97</sup> Cf. [T. SARDI], *Mater mea fiducia mea. Vita della Vergine* (1932), Paoline, Roma 1954, 129-130.

<sup>98</sup> Ivi, 158.

<sup>99</sup> Cf. R. ZAS FRIZ DEL COL, *Teologia della vita cristiana. Contemplazione, vissuto teologale e trasformazione interiore*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 2010, 129-130.



sentiva corroborato e sostenuto da autentiche amicizie cristiane. Per lei, lo scambio amicale era una delle presenze di Cristo e non aveva timore di tratteggiare in questi termini le visite dei suoi interlocutori, con particolare riferimento a La Pira e alla Mazzei:

«Carissima Fioretta mia e nostra, la tua lettera è stata davvero una lettera confortatrice in questo momento così incerto, così pieno di ansie per quanti vogliono bene a Gesù. Ci è sembrata come se fosse il passaggio dell'angelo che confortò l'agonia di Gesù nel Getsemani» (*LMF* 3).

Gesù, per la carmelitana, è percepito come colui che ascolta, quasi “l'orecchio” del Padre: «Il Padre ci ama e ci ama così tanto che, per mezzo di Gesù, del suo amore misericordioso, sempre con l'orecchio abbassato per udire ciò che a Lui chiediamo...» (*LMF* 3). Ma Gesù, oltre ad ascoltare, non manca di farsi sentire in una prossimità semplice e luminosa, con la tenerezza di una madre:

«Ieri vennero la Cecilia e la Gianna. Credi, Fioretta, che sono due anime così belle, che mi danno una immensa consolazione. Gesù lavora in loro si può dire come lavorerebbe una mamma sul suo bambino e, da una visita all'altra, scopro in loro sempre nuovi e preziosi tesori di bontà, di corrispondenza» (*LMF* 15).

Fondamentali per lei erano: «i desideri di Gesù» (*LMF* 10). L’augurio fondamentale che ripeteva a Fioretta e al Professore era: «Che Gesù ti faccia sempre più vivere di lui e ogni giorno che passa aumenti in te quella grazia divina trasfusa in noi» (*LMF* 11) per diventare: «Tabernacolo di Gesù» capace di custodire: «Il tesoro che è il dono della fede, specialmente quando intorno a noi tutto è tenebre» (*LMF* 15).

Non di esperienze devozionali a buon mercato si trattava, ma di avvenimenti spirituali che declinavano nel qui e ora l'incontro fondamentale: «Ma com’era [Gesù] vicino a te! con che amore ti seguiva e come contava ogni minuto di sofferenza ... di quella sofferenza che lo cercava, come la Maddalena tra le balze del Golgota» (*LMF* 15). E simili parole trovavano un eco ben profonda in La Pira che già in passato, dal 1937, non aveva avuto timore di confessare: «Preghi per me e faccia pregare – per me e per i miei fratelli – anche le Sue consorelle: la dolce Mamma del Paradiso ci conceda di vivere pieni di questo olio benedetto che infiamma i cuori di amore e lenisce ogni sofferenza» (*L* 12).

## 5.2 «Verrà il resurrexit»

Dalla corrispondenza ritrovata, si nota come i diversi momenti della storia politica del «Professore» e della «mia Fioretta», erano riletti alla luce del Vangelo, particolarmente dopo le dimissioni del 1957:

«Avete ancora decisa l’epoca delle votazioni? Come ti senti, soprattutto spiritualmente? E il Professore? Che pena quando guardo verso il Palazzo Vecchio! Senza di voi mi pare invecchiato e così vuoto... Però ci siete sempre e ne siete come gli angeli Custodi. Spero poterti rivedere presto e, a voce, mi dirai tante cose. Mi pare proprio che, quanto il Professore, quanto la mia Fioretta, rivivano quaggiù tutte le fasi della vita di Gesù. Ora è il momento in cui Gesù non fu conosciuto dai suoi: il momento della passione; quello in cui il suo Volto divino rimase velato... Ma poi? Oh sì; state tranquilli anche per voi verrà il *resurrexit*. Verrà l’alleluia!» (*LMF* 17).



Non mancano richiami e rimandi all'agonia del Figlio (*LMF* 3.13) o al Golgota (*LMF* 15.22). Ma probabilmente, l'«ottimismo che è teologico», fondato sulla Risurrezione e Pentecoste,<sup>100</sup> fu uno dei contributi che La Pira provò ad offrire a suor Teresina, più legata alla prospettiva offertoriale. La carmelitana, ottima amica ed attenta ascoltatrice, gradualmente, la recepì, facendola propria non tanto nell'annuncio del Risorto, quanto nel più congeniale ritmo della lode (l'Alleluia) che, attraverso i Salmi, inizia a pervadere i momenti lieti e tristi della sua vita e delle sue lettere in una sorta di crescendo.

La gioia dell'incontro, nella fede, costituiva per lei un autentico momento di incontro con il Risorto, come per i discepoli scoraggiati sulla strada di Emmaus:

«Tra il Carmelo nostro e il Palazzo Vecchio ci è un magnete spirituale di una forza superiore a qualsiasi altra potenzialità di magneti: ci è la Madonna!! La visitina, se così può essere chiamata quella rapida apparizione di martedì, non vale; ci vuole la visitina vera per dirci con la gioia nel cuore riflessa negli occhi: alleluia, alleluia!» (*LMF* 14).

Non deve stupire il fatto che, anche quando la situazione di salute divenne critica (6 Luglio 1960), e nemmeno andare in coro le era più consentito, non mancava di scrivere:

«Fiorettina mia! Sempre mia! Lo stato di crisi in cui Gesù mi ha posta non ha per niente limitata la nostra unione spirituale, ne ha rinsaldato data in un'altra forma! Ora è quella del sacrificio dovendomi far *sentire* con poche paroline e raramente, mentre il cuore ne vorrebbe dir tante! Ma è il silenzio della lode il nostro quel silenzio grande, veramente grande, proprio del Carmelo che, seguendo la volontà di Dio ha una voce tutta sua... A me sembra di non far più nulla di buono, mentre invece mi si assicura che vivendo della gioia di Dio, posso fare ancora tanto per chi soffre e lavora per l'Avvento della sua gloria, per il trionfo del suo regno e: Allora? Amen. Alleluia!» (*LMF* 20).

Ormai anziana, i malanni dell'età la misero a dura prova anche attraverso una forma di Parkinson. Ma le confidenze con Fioretta e, attraverso di lei, con La Pira non si limitavano ai malanni. Spesso, in modo apparentemente semplice e naturale, si aprivano a squarci di vita interiore e alla quotidiana fatica della fede:

«Com'è bello vivere di fede, sicuri di Gesù... Mi sento come un piccolo atomo sperso nell'oceano divino. Eppure, eppure anche questo piccolo atomo al contatto di Gesù (per Lui e con Lui), purché non disturbli la sua azione, acquista sante forze. E io (lo sento tanto Gesù!), Fiorettina, davanti a me ho i monti della Vallombrosa, mi piace tanto immaginarti lassù tutta intenta a raccogliere diamanti insieme alle tue cooperatrici... e come mi unisco a questo lavoro... Anche il Professore mi ha scritto una bella e santa lettera sulla quale faccio la meditazione. Un altro giorno che la mano non tremi tanto, cercherò di ringraziarlo tanto. Addio, Fioretta! Sempre unite nel dolce e confortante: Amen. Alleluia! La tua "Teresinella"» (*LMF* 20).

Se non poteva mancare in una claustrale, un affettuoso legame con il S. Cuore di Gesù,<sup>101</sup> centrale era per lei la vita in Cristo, la vita in Dio che unisce i credenti e li fa maturare nella grazia:

<sup>100</sup> Cf. L 18; L 31; L 41; L 55; L 66; *Colloqui*, pp. 72-73.

<sup>101</sup> Cf. *LMF* 6; *LMF* 13; *LMF* 15.



«E, pensa, che fin dalla mattina prestissimo ci era stato chi mi domandava: si è saputo nulla del Comune? Credi, Fioretta, che il Signore aleggia veramente sul palazzo Vecchio e, attraverso dei momenti di oscurità che permette a te e al caro Professore per provare la vostra fede in Lui, opera poi direttamente e vuole fare risplendere fino a che punto vi ama. Quello che scrivo a te è pure per il caro Professore: oramai non vi separo mai sia nelle vostre consolazioni, sia nelle vostre pene: siete in Dio e, nel compito che Lui vi ha assegnato, una cosa sola» (LFM 21).

## 6. «Come ti senti, soprattutto spiritualmente? E il Professore?»

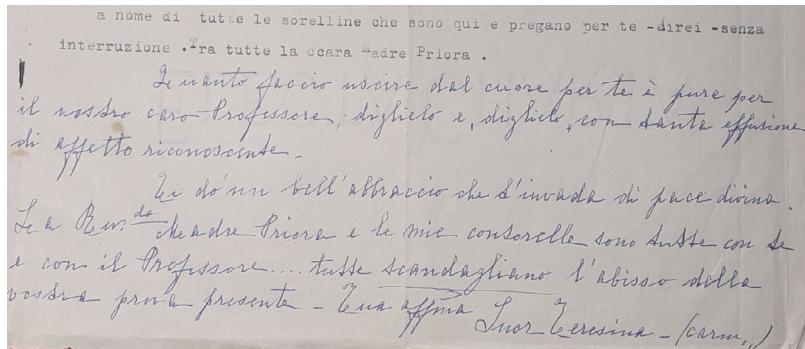
Nell'alternarsi delle voci della madre Isabella (Venerosi Pesciolini) e di suor Teresina la vita quotidiana con le sue fatiche piccole e grandi, i problemi politici e le difficoltà di salute, si intrecciano con le prospettive più alte. Le prime notizie dopo le elezioni del Giugno 1953, sconfortano la comunità:

«Le primissime notizie dopo le votazioni sembravano così rassicuranti che ci avevano riempite di consolazione, poi .... tutta questa consolazione parve crollata: da ogni parte le voci circolavano ed arrivavano anche al Carmelo sempre più tette e, per quanto avessimo la nostra scala puntata e ben fermata alla cima del Cielo, pure - come gli apostoli durante la Passione di Gesù - ci trovammo smarrite e una grande tristezza s'impossessò di noi» (LFM 3).

Spesso suor Teresina si trovava ricoverata in infermeria. Ma anche un divano poteva evocare l'estasi di Ostia tra S. Agostino e S. Monica:

«Fioretta mia, provo ancora in cuore tutta la serenità celeste del nostro piccolo ritrovo su quel divano dell'infermeria: quel divano non era altro che uno scalino del Cielo, dove noi eravamo sedute per spingerci ancora più in su... Venne poi quel fiorellino di lettera che ci hai scritto e allora che cosa aggiungere di più a quelle delizie che prova l'anima che è stata a contatto col Carmelo operante, ma vero Carmelo, perché vera sommità di luce e di amore? Sì è così bella quella solidarietà tra noi e le anime elette che oltre clausura lavorano, pregano, si sacrificano, s'immergono in Dio, quasi senza supporlo» (LFM 5).

Nel Settembre 1954, una particolare epidemia con febbre altissima e coliche mise a dura prova la comunità proprio in occasione di una professione (LFM 6) tanto da bloccare persino la celebrazione della preghiera corale e gettare nello sconforto più di una sorella. E La Pira, per mano della Fioretta, si fece carico di far arrivare insieme ad alimenti per la scarsa dispensa monastica non poche medicine (LFM 8). Oltre ad elemosine, piccoli doni raggiungevano le monache per le maggiori feste (LFM 9).



Autografo di suor Teresina Sardi.



In molti casi, la “Provvidenza”, cioè aiuti alimentari di ogni sorta<sup>102</sup> anche per i poveri che si rivolgevano al monastero, arrivavano alle numerose sorelle di Careggi attraverso le premure e le mani di Fioretta e La Pira, suscitando sincera gratitudine. Non bisogna credere, però, che il quotidiano richiamato nelle lettere fosse solo quello intramontastico o quello fiorentino. Invece, in qualche caso, suor Teresina, simulando uno sguardo dall’alto, «lo sguardo del Padre», dall’interno di una piccola cella monastica, aveva l’impressione di vedere, quasi via per via, tanti dettagli cittadini, immaginando che il Carmelo sulle colline fosse «il monte dell’alleanza»:

«Oh sì! Ché lo vediamo il Palazzo Vecchio; lo vedo anche di cella (prima però che il maestoso pino avesse disteso tanto in largo i suoi rami lo vedeo anche meglio) ... ma, insomma, la direzione è quella e su quel punto gettiamo i nostri fiori. Vedo poi tutta la distesa dell’Arno ... vedo Borgo S. Frediano .... Cestello e, se avessi la carta topografica di Firenze vedrei pure Via Santa Monica. Sì; è la direzione preferita da me per posarvi continuamente lo sguardo. Qualche volta mi domando: ma perché sto fissando l’occhio là? ... perché? E la risposta è questa: perché ci è un patto stipolato tra il Carmelo e tutta quella zona: perché là batte il cuore... Tieni dunque stretto il tuo cuore al Paradiso terrestre di Firenze... qui è il monte dell’Alleanza» (*LFM* 9).

E su questo monte si palpitava per le case popolari (*LFM* 10) oppure si provvedeva Fioretta di qualche golfino (*LFM* 11). Ma, ancora di più, dal Carmelo, si sostenevano il professore e Fioretta nei momenti difficili anche per la loro fede, come nell’Agosto 1956:

«E allora senti; ti mando questa Madonnina così eloquente che mi pare faccia proprio per te, sia proprio quella che ci vuole alla mia Fioretta in questo momento di oscurità personale e generale anche per la prova che tu e il Professore state ora attraversando» (*LFM* 12).

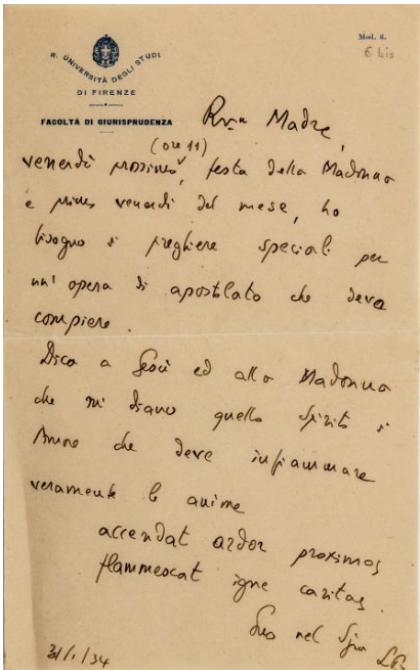
Non sembra che la prova sia stata piccola anche per Fioretta, infatti il tema ritornò anche nell’Ottobre 1956 e si prolungò per tutto il 1957, tanto da chiedere, da buona madre spirituale, anche nell’infuriare delle contraddizioni: «Povera Fioretta mia! Tu dici quanto Santa Teresina soffrì durante la prova della fede, ma tu pure puoi dire di aver sofferto tanto per le tue prove interiori» (*LFM* 15). O ancora nei confronti di La Pira: «Quanto faccio uscire dal cuore per il nostro caro Professore, diglielo e, diglielo con tanta effusione di affetto riconoscente. Ti do un bell’abbraccio che t’invada di pace divina. La Reverenda Madre Priora e le mie consorelle sono tutte con te e con il Professore... tutte scandagliano l’abisso della vostra prova presente» (*LFM* 12).

## 7. «La risurrezione di Cristo è tutto il cristianesimo»

A più riprese sono state rimarcate le radici tomiste di La Pira. Formazione reale, prolungata, condotta sulle fonti, non sui manuali, alla luce però di un complessivo clima culturale francese, filosofico e teologico, che si estendeva da Blondel a Teilhard de Chardin. Il programma di Pio XI: “La pace di Cristo nel regno di Cristo”, trovò in lui profon-

<sup>102</sup> Cf. L 29; *LFM* 3.5.11.22.





Autografo di Giorgio La Pira.

da eco ma nel contesto di una grande libertà tipica dell'afflato francescano.<sup>103</sup> Da S. Tommaso, La Pira assunse la struttura teologica, particolarmente affine al suo pensiero, maturato nel confronto con il diritto romano. Egli, però, rispetto alle questioni metafisiche, decise di concentrarsi, da una parte, sul primato della contemplazione come fine della persona umana (detta *sursumactio*, nella linea bonaventuriana). Altro fulcro del suo pensiero fu l'asse etico-politico finalizzato ad una profonda solidarietà nel corpo sociale. Probabilmente, meno indagato è stato il primo filone della riflessione di La Pira centrato sul rilievo dell'Incarnazione e della Risurrezione di Cristo unite al rilievo del vissuto mistico. Tale dono, per lui, era offerto ad ogni credente in forza del dono del Figlio e del suo Spirito.

Davvero per La Pira: «La risurrezione di Cristo è, in un certo senso, tutto il cristianesimo: perché il Cristianesimo è Cristo stesso»<sup>104</sup>. In questo quadro di fede, le comunità contemplative che nel contesto del tempo non poteva non identificare con le realtà claustrali («i Carmeli, le Certose, le Trappe» L 30), costituivano il richiamo al fine essenziale della creatura umana: la comunione con Dio verso la quale si avanza con la preghiera. A suo modo di vedere: «Pregare è un'operazione politica. La più profonda, la più rivoluzionaria»,<sup>105</sup> non riservata ai monaci e monache, ma a tutti i battezzati, a tutti i credenti, corroborata dall'amicizia vissuta come accompagnamento spirituale ed evento di grazia<sup>106</sup>. Monaci e monache, per lui, erano una parola evangelica capace di richiamare ad ogni donna e uomo il fine altissimo di questa vita. E in questa comunione dei Santi e delle Sante *in patria*, non erano estranei i pellegrini, i credenti ancora *in via*. Anzi tra questi amici e amiche in Cristo, l'annuncio del Risorto in un mondo in profondo cambiamento era prioritario: «Come ciò è necessario proprio nei tempi che corrono! Oh, si moltiplichis smisuratamente il numero delle anime che si donano a Gesù, affinché questo calore divino abbia a riscaldare tanta umanità che è lontana da Dio. C'è bisogno urgente di riannunziare al mondo i tesori di amore che il Signore benedetto è venuto a spargere nei cuori!» (L 9).

<sup>103</sup> G. LA PIRA, *Lettere a Salvatore Pugliatti* (1920-1939), Studium, Roma 1980, 115.

<sup>104</sup> G. LA PIRA, *Cristo è risorto*, in «Il Focolare» (25 marzo 1951/1), 3.

<sup>105</sup> G. LA PIRA, *Fondamento e progetto di ogni speranza*, Ave, Roma 1992, 386.

<sup>106</sup> Cf. D. M. PANCALDO, *Preghiera e vita*, cit., 186-202. C. BETSCHART, *La crescita spirituale nella scuola carmelitana*, in «Mysterion» 10 (2017/2), 172: «Ci sono moltissimi altri passi nei quali Giovanni si riferisce all'unione di amore con Dio come condizione di possibilità del mettersi in cammino. In questo passo programmatico però scopriamo uno spostamento particolarmente importante. La perfezione cristiana che Giovanni intende insegnare non può essere colta semplicemente in riferimento alla persona umana al singolare, ma la perfezione è unione, cioè comporta una dimensione essenzialmente relazionale».



Insieme a questo, la preghiera e l'intercessione reciproca, il discernimento condiviso costituivano delle pietre miliari per sostenere il cammino quotidiano della *sequela Christi* e per crescere fino alla misura di Cristo: «E anche a me conceda quanto l'anima mia desidera: di realizzare per sempre quella pienezza – secondo la misura del dono di Cristo (Ef 4,7)» (L 52).

Attraverso questo ruolo “politico”, La Pira caratterizzava S. Maria Maddalena de’ Pazzi come: «Santa politica nella preghiera».<sup>107</sup> Pur conoscendola relativamente poco, era rimasto impressionato probabilmente da una sua lettera a S. Caterina de’ Ricci che a più riprese richiamava nelle sue righe: «Tutto il Monastero di Santa Maria Maddalena sia veramente un incendio santo di carità» (L 9). Ma questa attitudine non fu colta tanto nella prospettiva della *renovatione* della Chiesa, quanto a livello personale e interiore, capace come tale di avviare processi di rinnovamento spirituale. Col passare degli anni, sempre più chiara, nel suo percorso spirituale, risultò il rilievo di una profonda esperienza interiore, la vita in Cristo, offerta ad ogni battezzato. Se il linguaggio è cateriniano, con echi e simboli monastici, il contenuto è chiaro:

«Reverenda Madre, è molto che non le scrivo: ma il collegamento invisibile dell’orazione non è mai mancato: quando l’anima nostra è più bisognosa di orazione e di silenzio il Carmelo appare come un porto dolce e accogliente di pace e d’amore! C’è una cella anche per noi - una cella invisibile - nei mistici *atri del Signore* (Sal 116,19)!» (L 65).

Ma questa dimensione introspettiva della preghiera e del silenzio, nell’incontro con suor Teresina, era maturata in una profonda effusione apostolica ed evangelizzatrice che il Carmelo maddaleniano le aveva offerto e si era ulteriormente arricchito attraverso la testimonianza della giovane carmelitana di Lisieux.

Se chiaro era in La Pira questo primato contemplativo per tutti i cristiani, capace di irradiare l’amore di Cristo («L’amore di Gesù infiammi la sua anima come infiammò l’anima della serafica fondatrice del Carmelo fiorentino» L 4), l’incontro con suor Teresina lo aiutò a meglio approfondire S. Teresa di Gesù Bambino, senza disdegnare le note affettive della sua scrittura che non dispiacevano al suo temperamento. La centralità del Cristo era indubbia sia per S. Maddalena che per S. Teresa nel «desiderio sconfinato di amarlo e di farlo sconfinatamente amare» (L 2).

Attraverso la sensibilità di La Pira, strutturalmente aperta al realismo dell’incarnazione, anche suor Teresina ampliò le proprie vedute ed ebbe modo di maturare in uno sguardo contemplativo più esteso e profondo:

«E, tra questi cieli viventi contemplavo quello della mia Fioretta e concludevo ogni giorno nella Santa Comunione il suo cielo interiore si dilata e si abbellisce: felice la mia Fioretta che sa vivere in questa bellezza, riflesso della bellezza di Dio, pur essendo nel mondo» (LFM 11).

E la sua preghiera di lode e d’intercessione, quasi al termine della vita, non stupisce che si espanda in un inno pasquale, pronunciato dall’infermeria del Carmelo:

<sup>107</sup> F. MAZZEI, *La Pira cose viste e sentite*, cit., 90.



«Fiorettina cara, mi piace tanto, e me ne sento veramente spinta, darti la buona Pasqua proprio nel giorno stesso “che ha fatto il Signore”... La fede che ama è il grande mistero della santità! Oggi dunque uniamoci insieme per sentirci chiamare per nome da Gesù con immensa tenerezza, perché Lui ci conosce, ci ama, ci tiene per le sue figlioline predilette. Coraggio, Fioretta cara, continua per questa via ardua, piena di sacrificio e sempre sentirai la voce del Divin Maestro che ti chiamerà: Fioretta! E tu gli risponderai: *Rabboni* (*Gv 20,16*)... Addio, ti lascio nella luce di questa solennità così bella. Con un abbraccio tua affezionatissima Suor Teresina» (*LFM 22*).

Significativa questa sintesi della vita come annuncio pasquale, dell'esistenza cristiana come risposta al Risorto e dono della sua missione, nel tempo e in questo mondo.

## Conclusioni

L'esperienza cristiana è strutturalmente vita in Cristo animata dal suo Spirito, in una risposta continua e creativa all'amore preveniente del Padre. La realtà della Chiesa primeva riporta continuamente non solo al rilievo del kerigma e dell'annuncio del Risorto, ma anche al ruolo dinamizzante e conformante nello Spirito, attraverso cammini personali e comunitari, contesti culturali e sociali profondamente diversi. Suor Teresina Sardi e Giorgio La Pira provenivano da itinerari familiari e religiosi profondamente diversi. Secondo logiche umane era piuttosto difficile che una contessa cresciuta negli ambienti più raffinati della Toscana di fine ottocento e un ragazzo del popolo, incaricato nella sua giovinezza delle consegne per lo zio, in Sicilia, si incontrassero e potessero giungere ad una vera amicizia, umana e spirituale. L'incontro con Cristo e la risposta a lui plasmarono in entrambi sensibilità, obiettivi, capacità di lettura del cuore di fratelli e sorelle, fino ad avvicinarli in una comune missione, orante ed evangelizzante, nella quale nessuna specificità personale andò persa. Nella diversità dei temperamenti e delle vocazioni, l'esperienza e l'impegno dell'una arricchirono e sostennero il cammino dell'altro. I loro orizzonti si allargarono dalla comunità claustrale alla giovane Fioretta, aprendosi non solo alla città di Firenze o alla politica italiana del dopoguerra fino a scrutare la situazione mondiale. Certo, limiti ci furono, a partire da talune letture polarizzate che tendevano a contrapporre la realtà ecclesiale e il “mondo”. In qualche caso, non mancarono delle accentuazioni apocalittiche che, talvolta, si affacciavano nell'oratoria di La Pira e vanno contestualizzate nelle personalità in esame senza assolutizzarle. Ciò richiamato, numerosi ed importanti rimangono gli elementi di notevole interesse in questa amicizia. Sia suor Teresina che La Pira, nelle modalità proprie e negli accenti specifici, paiono, intanto, aver testimoniato i caratteri di una mistica cristiana basata sul realismo dell'incarnazione e sul fondamento della Parola, lontano da psicologismi e logiche fusionali. A partire dalla loro vita, l'esperienza cristiana si delinea come evento interpersonale nella comunione dei Santi e Sante, non solo all'interno del Popolo Santo *in via*, ma esteso a tutta la successione di donne e uomini che, nel tempo, lo hanno accolto ed annunciato. Si tratta di una prospettiva interessante della spiritualità carmelitana – maddaleniana che conosce, attraverso la rilettura di suor Teresina, un inveramento mariano ed evangelizzante, lontano da paradigmi tipici della mistica dell'essenza o da derive di apofatismo



assoluto. Se la prova della fede è ben conosciuta da tutti gli interlocutori coinvolti in questo epistolario, essa è stata vissuta, umilmente e fedelmente, ancora una volta, alla luce della Parola e della testimonianza dei Santi. A volte, il linguaggio di queste lettere, emotivo ed insieme familiare, può apparire, a tratti, enfatico o ridondante. Forse, ciò può costituire un parziale ostacolo per il lettore o la lettrice odierna. Ma la verità del Vangelo accolto e vissuto che l'amicizia maturata tra La Pira, suor Teresina e Fioretta Mazzei testimonia, rimane un dono di rara trasparenza e speranza, quanto mai significativo pure nelle contraddizioni del nostro tempo.



# Análisis de un modelo de “santidad canonizable”: Don Andrés Manjón y Manjón (1846-1923), sacerdote y pedagogo burgalés, fundador de las *Escuelas del Ave María.* A cien años de su muerte

di Jesus Manuel García Gutiérrez\*

Aun considerando que la fuente única de la santidad es Cristo, desde el principio la Iglesia ha sentido la necesidad de reconocer oficialmente algunos testimonios exemplares en la vivencia radical del Evangelio,<sup>108</sup> para iluminar y sostener el camino hacia “la caridad vivida en plenitud” del pueblo de Dios. Los destinatarios y beneficiarios de las beatificaciones y canonizaciones que propone la Iglesia (“santidad canonizable”) no son los mismos santos o beatos sino los fieles que, sintiéndose estimulados a seguir sus ejemplos, intentan vivir con mayor radicalidad el espíritu de las bienaventuranzas. En estas páginas no me detengo, pues, en el estudio de la dimensión objetiva de la santidad, sino en el análisis de una de las tantas formas en las que se personaliza la única santidad divina: la caridad apostólica del insigne pedagogo burgalés don Andrés Manjón y Manjón, a cien años de su muerte. Antes de adentrarme en la presentación del perfil espiritual de don Andrés, así como emerge de la lectura de los testigos del Proceso, considero oportuno precisar en qué consiste la “santidad canonizable” y cuáles son los pasos nece-

\* Jesus Manuel GARCÍA GUTIÉRREZ: Docente di Teologia spirituale presso l’Università Pontificia Salesiana; [garcia@unisal.it](mailto:garcia@unisal.it)

<sup>108</sup> «Los seguidores de Cristo, llamados por Dios no en razón de sus obras, sino en virtud del designio y gracia divinos y justificados en el Señor Jesús, han sido hechos por el bautismo, sacramento de la fe, verdaderos hijos de Dios y partícipes de la divina naturaleza, y, por lo mismo, realmente santos. En consecuencia, es necesario que con la ayuda de Dios conserven y perfeccionen en su vida la santificación que recibieron. El Apóstol les amonesta a vivir “como conviene a los santos” (*Ef 5, 3*) y que como “elegidos de Dios, santos y amados, se revistan de entrañas de misericordia, benignidad, humildad, modestía, paciencia” (*Col 3, 12*) y produzcan los frutos del Espíritu para la santificación (cf. *Ga 5,22*; *Rm 6,22*)»: CONCILIO VATICANO II, *Lumen gentium*, 40.



sarios que hay que cumplir, previos a la solemne beatificación o canonización por parte de la Iglesia. Concluiré con una reflexión sobre la “santidad de la clase media”, que confirma cuanto se afirma en la introducción: «todos los fieles, de cualquier estado o condición, están llamados a la plenitud de la vida cristiana y a la perfección de la caridad» (*LG* 40). En este sentido, el Papa Francisco insiste acerca de la “santidad de todos los días”, la santidad que consiste en hacer bien esas cosas comunes que ordinariamente se hacen mal o sin tanto esmero.

## 1. El proceso de una Causa de beatificación y canonización

A lo largo de los siglos, han cambiado los procedimientos y las normas canónicas para declarar a una persona modelo de vida para el pueblo cristiano e intercesor ante el Señor. Desde 1969, se encarga de ello el Dicasterio de las Causas de los Santos,<sup>109</sup> que lleva a cabo un trabajo de escrutinio que implica numerosas competencias y tiene como objetivo demostrar con exactitud, rigor y autoridad, después de haber escuchado los testimonios de quienes han conocido al siervo/a de Dios [=SdD] en vida, que ha vivido las virtudes teologales (fe, esperanza y caridad), las cardinales (prudencia, justicia, fortaleza y templanza) y las virtudes anexas (pobreza, castidad, obediencia y humildad) en modo heroico. Confirma también la autenticidad, espontaneidad, difusión y permanencia de la fama de santidad del SdD en el pueblo de Dios y confirma que a su intercesión se puede atribuir un hecho milagroso.

Además, el Dicasterio, tras haber escuchado la opinión del Dicasterio para la Doctrina de la Fe, tiene la tarea de verificar si existen las condiciones para que el santo/a pueda obtener el título de doctor/a de la Iglesia, así como verificar la autenticidad de las reliquias.<sup>110</sup>

La legislación sobre las causas de los santos introducida en 1983 ha acortado notablemente los plazos de los procesos de beatificación y canonización,<sup>111</sup> y la agilización de los procedimientos ha permitido ampliar el abanico de personas presentadas a la vene-

<sup>109</sup> El actual Dicasterio de las Causas de los Santos fue creado el 8 de mayo de 1969 por el Papa Pablo VI al dividir la Sagrada Congregación de Ritos, instituida por Sixto V en 1588, en dos Congregaciones: la Sagrada Congregación para las Causas de los Santos y la Sagrada Congregación de Culto Divino: cf. Constitución Apostólica *Sacra Ritum Congregatio*, del 8 de mayo de 1969. Desde el 15 de octubre de 2020 el prefecto es el card. Marcello Semeraro. En este año 2023 ha sido nombrado mons. Alberto Royo Mejía como Promotor de la fe y el p. Vincenzo Criscuolo, O.F.M. Cap. es el Relator general.

El 19 de marzo de 2022 el Papa Francisco publicó la constitución apostólica *Praedicate evangelium* por la que la entonces *Congregación* se convirtió en *Dicasterio*.

<sup>110</sup> Cf. JUAN PABLO II, *Divinus perfectionis Magister*, 3; CONGREGAZIONE DELLE CAUSE DEI SANTI, *Le reliquie nella Chiesa: autenticità e conservazione. Istruzione*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2018.

<sup>111</sup> Las normas para la canonización de los santos fueron profundamente reformadas bajo el pontificado de Juan Pablo II con la constitución apostólica *Divinus perfectionis magister* del 25 de enero de 1983. Ese mismo año se aprobó también el *Reglamento* de la misma Congregación, que fue renovado en el año 2000. Otro documento importante del mismo pontificado fue la Constitución Apostólica *Pastor bonus* del 28 de junio de 1988, con la que se llevó a cabo la reforma de la Curia romana y de sus Congregaciones.



ración de los fieles.

En los últimos cincuenta años se han propuesto más de tres mil beatos y casi mil quinientos santos, y actualmente hay más de seiscientos procedimientos en curso en las diócesis y unos mil quinientos en Roma, donde en un año se concluyen entre ochenta y noventa causas.

### 1.1. Fase diocesana

El proceso comienza con una primera fase diocesana o eparquial,<sup>112</sup> que incluye la apertura del procedimiento,<sup>113</sup> la recogida de testimonios<sup>114</sup> y documentos<sup>115</sup> y la constitución de un tribunal con expertos teólogos<sup>116</sup> e historiadores.<sup>117</sup> A partir de este momento, el creyente cuya causa de beatificación y canonización se ha iniciado es llamado *Siervo/a de Dios*.<sup>118</sup>

En la fase inicial diocesana se formalizarán canónicamente las diversas figuras que intervendrán en el Proceso: el actor,<sup>119</sup> el postulador,<sup>120</sup> los diversos oficiales de la inves-

<sup>112</sup> Cf. JUAN PABLO II, *Divinus perfectionis Magister*, 1-2; CONGREGACIÓN PARA LAS CAUSAS DE LOS SANTOS, *Normae servandaes*, 1-36; ID., *Sanctorum Mater*, 1-150; R.J. SARNO, *Fase diocesana*, en V. CRISCUOLO - C. PELLEGRINO - R. SARNO (eds.), *Le Cause dei Santi*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2018, 349-452.

<sup>113</sup> En la etapa inicial se solicita oficialmente la apertura de la Causa y el obispo realiza las oportunas consultas (a otros obispos, a los fieles, a la Santa Sede, etc.) que le llevarán a tomar una decisión afirmativa o negativa.

<sup>114</sup> Es la prueba testifical. Los testigos se dividen en dos categorías: aquellos llamados a declarar por el postulador y los que son convocados por el delegado episcopal (*ex officio*). Entre los testigos los hay de primer grado u oculares (*de visu*), que son quienes han vivido en primera persona los hechos referidos al SdD; y de segundo grado, quienes han escuchado a los primeros (*de auditu a videntibus*). Queda excluido como materia de testificación todo lo relativo al foro interno del SdD. Los testigos deben prestar juramento de verdad e indicar la fuente de cada detalle de su exposición: cf. CONGREGACIÓN PARA LAS CAUSAS DE LOS SANTOS, *Sanctorum Mater*, 77-116; SARNO, *Fase diocesana*, 407-412.

<sup>115</sup> Es la prueba documental que consiste en recoger los escritos publicados del SdD, aquellos que son todavía *pro manuscripto* y cualquier otro documento que sea útil para la Causa. Este es el trabajo que hará la Comisión histórica.

<sup>116</sup> Los teólogos censores son los encargados de certificar que no existe nada contrario a la fe y a las buenas costumbres en los escritos publicados: cf. CONGREGACIÓN PARA LAS CAUSAS DE LOS SANTOS, *Sanctorum Mater*, 62-76; SARNO, *Fase diocesana*, 403-406.

<sup>117</sup> Los consultores historiadores certifican la originalidad, autenticidad y la exhaustividad de la documentación de la Causa.

<sup>118</sup> El título de *Siervo de Dios* se otorga a aquel fiel católico cuya causa de beatificación y canonización ha sido incoada: CONGREGACIÓN PARA LAS CAUSAS DE LOS SANTOS, *Istruzione Sanctorum Mater* (2007), art.4§2.

<sup>119</sup> El *actor* es quien promueve la Causa de canonización. Para poder pedir al obispo la apertura de la Causa debe verificar que exista la base sólida necesaria para ello. Será quien asuma todas las responsabilidades morales y jurídicas de la Causa, tanto en su fase diocesana como en la romana, en todos sus aspectos (también en los económicos). Puede ser una persona física (cualquier fiel católico) o jurídica (canónicamente erigida por la autoridad eclesial: Instituto de Vida Consagrada, Sociedad de Vida Apostólica o Asociaciones de fieles y/o laicos). Cf. CONGREGACIÓN PARA LAS CAUSAS DE LOS SANTOS, *Normae servandaes*, 1; ID., *Sanctorum Mater*, 9-11; SARNO, *Fase diocesana*, 374-376.

<sup>120</sup> Es el representante jurídico del actor de la Causa ante el obispo y las autoridades eclesiásticas.



tigación,<sup>121</sup> etc. La segunda y tercera etapas de la fase diocesana están centradas en la recogida de pruebas, tanto documentales como testificiales.<sup>122</sup>

La última etapa de la fase diocesana<sup>123</sup> constituye el cierre definitivo de la Investigación al considerar que no son necesarios ulteriores trabajos al respecto. La declaración oficial de que el SdD no ha recibido culto indebido o ilegítimo (es decir, público) se publica en este momento. La fase diocesana se cierra con una sesión pública, denominada de Clausura de la Investigación. Las actas originales serán selladas y custodiadas como material reservado en el archivo diocesano.

## 1.2. Fase romana

El proceso continúa en fase romana de la Causa,<sup>124</sup> donde se asigna un relator<sup>125</sup> para guiar al postulador en la preparación de un volumen que resuma las pruebas reunidas previamente. Este trabajo escrito, llamado *Positio*,<sup>126</sup> es estudiado por un grupo de teó-

Entre sus funciones están: demostrar ante el obispo que el siervo de Dios goza de la fama requerida para el inicio de la Causa, representar y defender los derechos del solicitante ante las autoridades eclesiásticas, referir al obispo cualquier eventual obstáculo o dificultad encontrada; y administrar los bienes destinados al desarrollo de la Causa. Cf. CONGREGACIÓN PARA LAS CAUSAS DE LOS SANTOS, *Normas para los postuladores*; SARNO, *Fase diocesana*, 376-385.

<sup>121</sup> Son aquellos que instruyen la Causa, esto es: el delegado episcopal (representante del obispo), el promotor de justicia (representante de la Iglesia y garante jurídico-moral de la Causa) y el notario (encargado de levantar acta de las sesiones de la Causa, especialmente de las declaraciones de los testigos). Cf. CONGREGACIÓN PARA LAS CAUSAS DE LOS SANTOS, *Normae servandaes*, 6; Id., *Sanctorum Mater*, 53-59; SARNO, *Fase diocesana*, 387-392.

<sup>122</sup> Cf. JUAN PABLO II, *Divinus perfectionis Magister*, 1-6; CONGREGACIÓN PARA LAS CAUSAS DE LOS SANTOS, *Normae servandaes*, 13-28; Id., *Sanctorum Mater*, 62-116; SARNO, *Fase diocesana*, 403-412.

<sup>123</sup> Cf. CONGREGACIÓN PARA LAS CAUSAS DE LOS SANTOS, *Sanctorum Mater*, 117-150; SARNO, *Fase diocesana*, 412-422.

<sup>124</sup> Cf. JUAN PABLO II, *Divinus perfectionis Magister*, 3-16; SARNO, *Fase romana*, 453-514.

<sup>125</sup> Los relatores son los que han de «1º. Estudiar juntamente con los colaboradores externos las causas a ellos encomendadas y preparar las ponencias sobre las virtudes o sobre el martirio. 2º. Elaborar por escrito las interpretaciones históricas, si fueran requeridas por los Consultores. 3º. Asistir como expertos, pero sin voto, a la reunión de teólogos»: JUAN PABLO II, *Divinus perfectionis Magister*, 7.

<sup>126</sup> «La *Positio* presenta y examina, de manera crítica y profunda, todas las pruebas documentales y testimoniales relativas al martirio, las virtudes heroicas o la ofrenda heroica de la vida del Siervo de Dios. El objetivo de cada *Positio* es permitir a los consultores teólogos y a los Cardenales y Obispos Miembros de la Congregación llegar a una certeza moral sobre el martirio, las virtudes heroicas o el ofrecimiento de la vida del Siervo de Dios»: SARNO, *Fase romana*, 479. «La composición de la *Positio* constituye el punto final de un largo recorrido de investigación. [...] Es necesaria una gran seriedad, competencia, objetividad y empeño en la composición y elaboración de la *Positio*, porque si es verdad que es el punto final del trabajo de investigación precedente, es también verdad que de ella tiene que emerger, quedar patente y de manifiesto en modo cierto y claro la personalidad, la actividad y la espiritualidad del siervo de Dios, además de su fama de santidad y de signos, y es igualmente verdad que la misma *Positio* constituye el punto de partida para la continuación de la causa, puesto que será sometida al examen y al juicio de los órganos consultivos y jurisdiccionales de la Congregación para las Causas de los Santos»: M.V. HERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, *Algunas notas sobre la Positio pro beatificatione*, en «Anuario de Derecho Canónico» 5 (2016) 219-220.



logos<sup>127</sup> y, si el candidato vivió hace tanto tiempo que no hubo testigos presenciales, también por una comisión de historiadores.<sup>128</sup>

Si es positivo el parecer del Congreso de consultores teólogos,<sup>129</sup> la *Positio*, junto a las Actas de dicho Congreso, es examinada por los cardenales y obispos miembros del Dicasterio.<sup>130</sup> Si también lo aprueban, el Papa puede autorizar la promulgación de un decreto sobre la heroicidad de las virtudes o el martirio o la ofrenda de la vida del SdD, el cual pasa a ser *Venerable*.

Son tres las categorías de santidad reconocidas por la Iglesia: el martirio, en el que una persona es asesinada por *odium fidei*;<sup>131</sup> la *vitae oblato* o «martirio de la caridad»<sup>132</sup> en el que se ofrece la propia vida voluntaria y libremente por otros y se persevera en ello hasta la muerte<sup>133</sup> y la virtud, que se cimenta sobre el ejercicio por una persona de todas las virtudes en grado heroico.<sup>134</sup> El término “heroico” puede inducir a error. No esta-

<sup>127</sup> El objeto de la discusión del Congreso de los consultores teólogos es alcanzar la verdad sobre el martirio, la vivencia heroica de las virtudes, la ofrenda de la propia vida o el milagro que se presenta y solicita en la Positio. Los Consultores teólogos, junto con el Promotor de la Fe, estudian la Causa de tal manera que, antes de la discusión en el Congreso Particular, se examine a fondo cualquier cuestión teológica controvertida: cf. SARNO, *Fase romana*, 493.

<sup>128</sup> La valoración de los consultores historiadores hace referencia al valor científico, autenticidad y suficiencia de los documentos recogidos durante la fase diocesana y a la constatación de una suficiente, auténtica y constante fama de santidad o de martirio.

<sup>129</sup> Para que la Causa siga adelante debe tener, al menos, dos tercios de votos afirmativos. «Este procedimiento garantiza la seriedad del estudio de las Causas por parte de los Consultores Teólogos y evita que algunas Causas con problemas no totalmente resueltos sean llevadas a la Sesión Ordinaria de los Cardenales y Obispos Miembros de la Congregación»: SARNO, *Fase romana*, 493.

<sup>130</sup> «Los Miembros deben examinar no sólo la duda particular sobre el martirio, las virtudes heroicas o el milagro, sino también todo el proceso de la Causa, desde su inicio en la Investigación diocesana o episcopal. Además, también deben valorar la importancia eclesial de la Causa»: SARNO, *Fase romana*, 495.

<sup>131</sup> Se puede hablar de martirio cuando un cristiano es perseguido por su fe o por actos vinculados a la fe y prefiere morir antes que traicionar a su Señor. En la configuración del martirio es fundamental el *odium fidei* del perseguidor contra el testimonio de fe del creyente, aunque en nuestros días los perseguidores traten a menudo de ocultar el *odium fidei* bajo pretextos políticos y económicos.

<sup>132</sup> A menudo se oye hablar de mártires de la caridad para calificar a aquellos fieles que, movidos por un extraordinario fervor de caridad, sacrificaron su vida por los demás en actos de sublime ofrenda, exponiéndose a un riesgo mortal. Se hace hincapié en la intención del siervo de Dios, pero falta el contexto persecutorio y ese *odium fidei* que ha contribuido a definir la dinámica del martirio desde los comienzos de la Iglesia. Cuando una vida ordinariamente buena se realiza en un acto extraordinario de caridad que puede conllevar la pérdida de la vida, se habla mejor de *vitae oblato*, que constituye una forma de santidad distinta del martirio.

<sup>133</sup> Esta forma de santificación, que reconoce un precedente en la canonización de San Maximiliano Kolbe en 1982, ha sido objeto de una específica regulación en el Motu Proprio o edicto papal del 11 de julio de 2017 titulado *Maiorem hac dilectionem*. El Papa Francisco considera esta categoría de santidad como una imitación verdadera, plena y ejemplar de Cristo.

<sup>134</sup> En nuestros días, el Papa Francisco, en las páginas de la exhortación apostólica *Gaudete et exsultate*, n. 5, describe una triple tipología de heroicidad en los santos canonizados: «En los procesos de beatificación y canonización se tienen en cuenta los signos de heroicidad en el ejercicio de las virtudes, el sacrificio de la vida en el martirio y también los casos en los que hubo una ofrenda de la propia vida por los demás, mantenida hasta la muerte». Cf. F. BENE, *Le vie della santità nelle cause dei santi: virtù eroiche, offerta della vita, martirio*, in DICASTERO DELLE CAUSE DEI SANTI (ed.), *Gaudete et exsultate. Commentario*, Cinisello Balsamo (Milano), San Paolo, 2023, 114-128.



mos hablando de heroísmo en el sentido de la épica y el mito. Lo que hace que un acto de virtud sea extraordinario –heroico– es ante todo la conciencia que tiene el creyente de que las virtudes son suscitadas y animadas por el Espíritu Santo, y también la dificultad que el sujeto encuentra en esa situación para practicar el acto virtuoso. De hecho, hay santos canonizados en cuyas vidas sería difícil encontrar rasgos heroicos en el sentido habitual de la palabra “heroico”, pero sin embargo sus almas estaban todas encendidas de caridad y embellecidas por la perfección de las virtudes cristianas. Tampoco puede olvidarse que la excelencia de las virtudes debe relacionarse con la edad, con las cualidades humanas, con el estado de vida de cada individuo. Lo que une el variado florecimiento de la santidad canonizable es que, en relación con la edad, las cualidades humanas y el estado de vida, ese fiel ha vivido «*supra communem modum*». <sup>135</sup>

### **1.3. La Beatificación**

La beatificación es el paso intermedio hacia la canonización. Si la persona es declarada mártir, pasa inmediatamente a ser beata; en los otros dos casos (virtud y ofrenda de la vida), debe reconocerse un milagro debido a su intercesión.

Con la beatificación, el Sumo Pontífice declara *Beato* al SdD, permitiendo la veneración pública y eclesiástica, limitada a determinados lugares, como una diócesis o epárquía; a grupos religiosos particulares, como congregaciones o institutos fundados por el Beato o a los que perteneció; o, finalmente, a una nación concreta, por el apostolado desarrollado en ella por el nuevo Beato.<sup>136</sup>

La beatificación va precedida de un congruo período de preparación *in situ* de los fieles, que, mediante una programación local en parroquias e institutos religiosos, se

<sup>135</sup> La escolástica y, en particular, SANTO TOMÁS (*Summa Theologiae* I-IIae, q. 78, art. 1, ad primum; *ibid.* art. 2 corp.), siguiendo el pensamiento de Aristóteles en la *Ética a Nicómaco* (lib. 7, cap. 1) habla de virtudes ejercidas de manera heroica, es decir, extraordinaria, excepcional. Será Benedicto XIV (1740-1758), el que escribirá una obra monumental sobre las causas de los santos y describirá más ampliamente el ejercicio heroico de las virtudes: «La virtud cristiana, para ser heroica, debe hacer que quien la posee actúe, a partir de un fin sobrenatural, rápida, pronta y agradablemente de un modo superior al ordinario, y por tanto sin razonamientos humanos, con la abnegación del que obra y con la sumisión de los afectos» [«*Virtus christiana, ut sit heroica, efficere debet, ut eam habens operetur expediti, prompte et delectabiliter supra communem modum ex fine spernaturali, et sic sine humani ratiocino, cum abnegatione operantis et affectuum subiectione*»]: BENEDICTO XIV (Próspero Lambertini), *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*, 3<sup>a</sup> ed. typica, Roma, 1747-1751; 7.<sup>a</sup> ed.: Prato, 1839-1941; 8.<sup>a</sup> ed. bilingüe latín-italiano, a cargo de V. Criscuolo, Ciudad del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2010-2016, vol. I/3, c. 22, n. 1. I/3, c. 22, n.1.

<sup>136</sup> A veces, como en el caso de Juan Pablo II cuando fue declarado beato, el culto puede extenderse a las diócesis que lo soliciten. En cualquier caso, el culto al Beato es de tipo permisivo y no preceptivo. La ceremonia de beatificación tiene lugar durante la Santa Misa. Inmediatamente después del acto penitencial, el representante del Papa, que suele ser el Prefecto del Dicasterio para las Causas de los Santos, lee la Carta Apostólica, firmada por el Santo Padre, en la que, tras trazar un conciso *identikit* espiritual del SdD, el Papa declara solemnemente que el Venerable SdD puede ser llamado “Beato”. A continuación, se indica la fecha de su fiesta litúrgica en los lugares y modos establecidos por el derecho: cf. SARNO, *Fase diocesana*, 364-465.



familiarizan con la vida, las virtudes y la eficacia intercesora del *Venerable*. Esta obra de conocimiento pretende promover no sólo la admiración por el heroísmo de las virtudes o el martirio del Siervo de Dios, sino también la imitación de su fidelidad a la *seuela Christi*, reavivando en todos el deseo y el compromiso concreto de la propia santificación personal.

En la preparación y en la celebración de la beatificación, los obispos y los superiores religiosos ven un acontecimiento pastoral de extraordinaria importancia en la diócesis y en los institutos de vida consagrada. Las repercusiones espirituales son reconocidas por todos. El entusiasmo y la masiva participación en estas ceremonias revelan el sentido interés del Pueblo de Dios por los nuevos Beatos, que son presentados como modelos positivos de vida evangélica, a contemplar y seguir. Los Beatos constituyen el tesoro de las diócesis y de las congregaciones religiosas, que se enriquecen espiritualmente con su presencia y su poder de intercesión ante el Señor.

Además, los fieles los sienten “suyos”, porque pertenecen a su tierra y a su cultura. Desde este punto de vista, la beatificación se convierte en una forma de inculcación de la fe, porque los beatos, con su vida virtuosa, escrutada y reconocida oficialmente por la Iglesia, muestran que en cualquier cultura y en cualquier lugar se puede vivir con coherencia, fidelidad y fuerza el Evangelio de Jesucristo. No hay prejuicios contra las indicaciones culturales a la santidad cristiana.

Es una verdadera bendición que sea posible celebrar la beatificación en una diócesis concreta, que obtiene así un signo tangible de cómo no sólo los fieles individuales, sino todos los componentes asociativos, pueden cooperar para hacer glorioso el día solemne de la ceremonia. Así preparada, la beatificación se convierte en una experiencia eclesial original.

Una última consideración se refiere a las autoridades civiles, que también colaboran con diligencia y creatividad en la preparación y el éxito de una beatificación. ¿Por qué esta colaboración “externa”? La respuesta está contenida en la figura de los propios beatos, que no sólo promueven el progreso espiritual de los fieles, sino que, con su vida santa y su caridad hacia los necesitados, cooperan a identificar, aliviar y curar las heridas de la pobreza, la ignorancia y el abandono:

«Es, pues, completamente claro que todos los fieles, de cualquier estado o condición, están llamados a la plenitud de la vida cristiana y a la perfección de la caridad, y esta santidad suscita un nivel de vida más humano incluso en la sociedad terrena». <sup>137</sup>

Efectivamente, desde el punto de vista social los Beatos pueden ser calificados de bienhechores de la sociedad, contribuyendo al bien temporal del prójimo. También obran el milagro de la armonía entre el poder civil y el religioso. Unen, no dividen. En cuanto a los mártires, son personas que enseñan a la gente a perdonar y a no vengarse, a amar a sus enemigos y a rezar por sus perseguidores.

<sup>137</sup> CONCILIO VATICANO II, *Lumen gentium*, 40.



#### 1.4. La canonización

Si después de la beatificación se reconoce otro milagro, se llega a la canonización, que es el acto por el cual el Sumo Pontífice declara de forma definitiva y solemne que un fiel católico se encuentra actualmente en la gloria eterna del Paraíso, intercede por nosotros ante el Padre y puede ser venerado públicamente por toda la Iglesia.<sup>138</sup>

Para conocer la naturaleza de este pronunciamiento y para dar el debido sentido y valor teológico al proceso de beatificación y canonización conviene recordar la *Nota de la Congregación para la Doctrina de la Fe*, del 29 de junio de 1998, en la cual se especifica que la canonización de los santos pertenece al segundo grado de la *Professio fidei*, es decir, a «todas aquellas doctrinas que conciernen al campo dogmático o moral que son necesarias para custodiar y exponer fielmente el depósito de la fe, aunque no hayan sido propuestas por el Magisterio de la Iglesia como formalmente reveladas».<sup>139</sup>

La *Nota* continúa proponiendo ejemplos concretos de doctrinas pertenecientes a este segundo grado de la *Professio fidei*:

«Entre las verdades relacionadas con la revelación por necesidad histórica, que deben ser tenidas en modo definitivo, pero que no pueden ser declaradas como divinamente reveladas, se pueden indicar, por ejemplo, la legitimidad de la elección del Sumo Pontífice o de la celebración de un concilio ecuménico; la canonización de los santos (hechos dogmáticos); la declaración de León XIII en la Carta Apostólica *Apostolicae Curae* sobre la invalidez de las ordenaciones anglicanas, etc».<sup>140</sup>

Como puede verse, la canonización tiene la importancia de un pronunciamiento magisterial de alta calidad teológica.<sup>141</sup> También desde este punto de vista se explica el meticuloso y preciso procedimiento histórico, canónico y teológico para alcanzar el objetivo deseado.

En cuanto a las fases finales del procedimiento, hay que recordar que, tras la promulgación del decreto sobre el milagro, el Sumo Pontífice convoca un Consistorio Ordinario, durante el cual confirma el parecer de los cardenales y obispos y anuncia la fecha de la futura canonización.

<sup>138</sup> Cf. SARNO, *Fase diocesana*, 364-465.

<sup>139</sup> CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Nota doctrinal ilustrativa de la fórmula conclusiva de la "Professio fidei"* (29 de junio de 1998) 6.

<sup>140</sup> CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Nota doctrinal ilustrativa de la fórmula conclusiva de la "Professio fidei"* (29 de junio de 1998) 11.

<sup>141</sup> «En lo que se refiere a la naturaleza del asentimiento debido a las verdades propuestas por la Iglesia como divinamente reveladas (primer apartado) o de retenerse en modo definitivo (segundo apartado), es importante subrayar que no hay diferencia sobre el carácter pleno e irrevocable del asentimiento debido a sus respectivas enseñanzas. La diferencia se refiere a la virtud sobrenatural de la fe: en el caso de las verdades del primer apartado, el asentimiento se funda directamente sobre la fe en la autoridad de la Palabra de Dios (doctrinas de *fide credenda*); en el caso de las verdades del segundo apartado, el asentimiento se funda sobre la fe en la asistencia del Espíritu Santo al Magisterio y sobre la doctrina católica de la infalibilidad del Magisterio (doctrinas de *fide tenenda*)»: CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Nota doctrinal ilustrativa de la fórmula conclusiva de la "Professio fidei"* (29 de junio de 1998) 8.



La celebración de la canonización, que atribuye al Beato el culto de la Iglesia universal, tiene lugar normalmente en Roma y está presidida exclusivamente por el Sumo Pontífice, que con una sentencia definitiva se pronuncia sobre la santidad del SdD, ordenando que el nuevo santo sea honrado en la Iglesia universal con el culto eclesiástico público. La canonización queda atestiguada por la *Carta Decretal*, que, firmada por el Sumo Pontífice, es la prueba documental del acontecimiento.

### 1.5. Los milagros

Para completar el proceso canónico de beatificación, se requiere un milagro, que es signo de la vida divina de la que goza un Siervo de Dios.<sup>142</sup> Para Santo Tomás de Aquino, «los verdaderos milagros sólo pueden ser realizados por la virtud divina: Dios, de hecho, los realiza en beneficio de la humanidad [...], para mostrar la santidad de una persona». <sup>143</sup> El primer taumaturgo insuperable fue Jesús, que realizó milagros de curación, de resurrección, de multiplicación, de liberación del maligno, de dominio sobre la naturaleza. En general, se puede decir que un milagro es lo que la naturaleza no puede hacer:

«Un milagro es un acontecimiento excepcional –debido a una intervención especial de Dios– que va más allá del curso normal de la naturaleza, [...] para aliviar el sufrimiento de las criaturas humanas y mostrar su amor personal por ellas». <sup>144</sup>

Al venerar a los santos, la Iglesia católica los considera intercesores especiales ante Dios Trinidad en favor de los necesitados. Por ello, requiere milagros, es decir, intervenciones extraordinarias de Dios obtenidas por su intercesión, para declararlos beatos y santos. En particular, para la beatificación de un SdD no mártir se requiere un milagro, y otro para la canonización, incluso de un mártir ya beatificado. El milagro constituye el sello divino al reconocimiento humano del martirio o de las virtudes heroicas de un SdD.

El acontecimiento milagroso –ya sea la curación o la huida de un peligro– debe ser científicamente inexplicable. Además, debe verificarse la existencia de un vínculo temporal y causal entre la invocación y la ocurrencia del acontecimiento extraordinario.<sup>145</sup>

Fue Pío XII quien, en 1948, instituyó una comisión médica en la entonces Congregación de Ritos para examinar colegialmente, en los casos de curaciones supuestamente

<sup>142</sup> Cf. B. TUREK, *I miracoli*, in DICASTERO DELLE CAUSE DEI SANTI (ed.), *Gaudete et exsultate. Commentario*, 449-470; A. ROYO, *I miracoli nelle cause dei santi*, en CRISCUOLO - PELLEGRINO - SARNO (eds.), *Le Cause dei Santi*, 105-122; BENEDICTO XVI, *Mensaje a los participantes en la Sesión Plenaria de la Congregación para las Causas de los Santos*, 24 de abril de 2006, en «L'Osservatore Romano» 146/99 (2006) 4.

<sup>143</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, II/II, q.178, art.2.

<sup>144</sup> P. MOLINARI, *I miracoli nelle beatificazioni e nelle canonizzazioni*, in «La Civiltà Cattolica» 162/III (2011) 245-251.

<sup>145</sup> «Para atribuir un milagro a la intercesión de un Siervo de Dios o de un Beato [...] deben verificarse las siguientes características: a) la invocación debe haber sido hecha solicitando explícitamente la intercesión del siervo de Dios o del beato ante el Señor para obtener el milagro en cuestión; b) la invocación debe ser anterior al hecho considerado milagroso (debe preceder al cambio favorable de la evolución clínica); c) la invocación debe ser inequívoca, o al menos prevalecer sobre las posibles invocaciones de otros intercesores; d) la invocación debe ser en forma de intercesión ante el Señor para obtener el milagro en cuestión»: ROYO, *I miracoli nelle cause dei santi*, 118-119.



milagrosas, si hay o no recuperación de la salud, y si esta curación es explicable o no en nombre de las leyes naturales.<sup>146</sup>

Juan Pablo II, en 1983, con la Constitución Apostólica *Divinus Perfectionis Magister*, dispuso una nueva reforma del procedimiento, que contempla, para los milagros, el examen por dos peritos de oficio, la discusión en la Consulta Médica (al menos cinco votos positivos sobre siete), quienes deben certificar que la curación (o el hecho extraordinario) ha sido repentina, completa, duradera e inexplicable a la luz de los actuales conocimientos científicos. Seguirá la evaluación teológica, el debate en la sesión ordinaria de los cardenales y obispos y, finalmente, la ratificación del Santo Padre autorizando la publicación del decreto sobre el milagro.

La razón de la petición de un milagro reside en el hecho de que el milagro es una confirmación por parte de Dios del juicio emitido por los hombres:

«En otras palabras, mientras que la diócesis, la Santa Sede y sus dicasterios han llevado a cabo su tarea con toda seriedad y diligencia, y han llegado así a un juicio positivo sobre la santidad de una persona, la Iglesia es consciente del hecho de que quienes han llegado a tal juicio, aunque hayan trabajado seriamente, pueden haber cometido algunos errores.

Al juicio de personas humanamente falibles, el milagro añade el sello de un acontecimiento humanamente inexplicable, obra de la omnipotencia divina por intercesión del Siervo de Dios o del Beato». <sup>147</sup>

### **1.6. La fama de martirio o fama de santidad**

Además del martirio o la práctica de virtudes heroicas, en un proceso de beatificación y canonización también se tienen en cuenta la *fama de santidad* y los *signos*. A este respecto, la tradición habla de *vox populi*, *vox Dei* o incluso *sensus fidelium*. En realidad la Iglesia siempre ha querido constatar esta *vox populi* con la verificación exacta de los hechos, mediante testimonios relativos a la santidad, al martirio y a la presencia de gracias y favores celestiales obtenidos por intercesión de un Siervo de Dios. De hecho, para confirmar la fama de santidad es necesario no solo que haya testigos, personas individuales con nombres y apellidos, que confirmen la santidad del SdD, sino que existan también pruebas objetivas, es decir, elementos concretos que apoyen la afirmación de la santidad del SdD.<sup>148</sup> Como también es importante precisar cómo, dónde y de quién surgió la fama de santidad, y determinar si esta fama ya existía durante la vida del siervo de Dios, si se manifestó en el momento de su muerte y si continuó después de la muerte del SdD.<sup>149</sup>

El Papa Lambertini, Benedicto XIV, describe detalladamente esta *fama sanctitatis et signorum*:

<sup>146</sup> El Colegio de Médicos fue instituido el 4 de agosto de 1948 y recibió la aprobación pontificia en una audiencia celebrada el 22 de octubre del mismo año. En 1959 el Papa Juan XXIII transformó el Colegio Médico en Consejo Médico y en 1976 Pablo VI aprobó un nuevo reglamento.

<sup>147</sup> MOLINARI, *I miracoli*, 251.

<sup>148</sup> Cf. SIMÓN, *La fama di santità*, 97.

<sup>149</sup> SIMÓN, *La fama di santità*, 101.



«La fama de santidad en general no es otra cosa que la estima u opinión común acerca de la pureza e integridad de vida, y no de cualquier virtud, sino de aquellas virtudes que, por actos continuos, son realizadas en diversas ocasiones por algún Siervo o Sierva de Dios ya fallecido, por encima de la manera común de obrar de otros hombres o mujeres justos, así como acerca de los milagros obtenidos de Dios por su intercesión; de modo que, habiendo surgido la devoción hacia ellos en uno o más lugares, son invocados por diversas personas en sus necesidades, y considerados dignos en el juicio de muchos hombres autorizados, de modo que son numerados en el censo de los Beatos y Santos por la Santa Sede». <sup>150</sup>

Quizá sea útil señalar que, para reconocer la *fama sanctitatis o martyrii* como auténtica, no basta con que sea profesada por la mayoría del pueblo, sino que también debe ser refrendada por personas especialmente cualificadas por su autoridad e imparcialidad de juicio:

«La fama de santidad es la opinión extendida entre los fieles acerca de la pureza e integridad de vida del Siervo de Dios y acerca de que éste practicó las virtudes en grado heroico. La fama de martirio es la opinión extendida entre los fieles acerca de la muerte sufrida por el Siervo de Dios por la fe o por una virtud relacionada con la fe. [...] La fama debe ser espontánea y no procurada artificiosamente. Ha de ser estable, continua, difundida entre personas dignas de fe, extendida en una parte significativa del pueblo de Dios». <sup>151</sup>

No se podrá, por tanto, iniciar una causa de beatificación y canonización si no se ha comprobado la *fama martirii* o la *fama sanctitatis* o la *fama oblationis vitae* del SdD,<sup>152</sup> aunque se trate de personas que se distinguieron por su coherencia evangélica y por particulares méritos eclesiales y sociales.

Por último, no es necesario el reconocimiento plebiscitario de la fama de santidad o martirio. Al contrario, cuando se aportan testigos contrarios a dicha fama, la comprobación de los motivos puede llevar incluso a la confirmación de la misma. En el caso de san Carlos Borromeo, por ejemplo, se sabe que su santidad fue negada por quienes no veían con buenos ojos su acción restauradora de la disciplina del clero.

## 2. Un ejemplo de “santidad canonizable”: el venerable<sup>153</sup> don Andrés Manjón

La *Positio*, que recoge la voz de los testigos, será la fuente principal utilizada para diseñar el perfil espiritual de don Andrés Manjón. De él nos interesa ciertamente su historia y las circunstancias concretas que condicionaron su existencia, pero más toda-

<sup>150</sup> BENEDICTO XIV, *De servorum Dei beatificatione*, 1.2, c.39, n.7.

<sup>151</sup> CONGREGACIÓN PARA LAS CAUSAS DE LOS SANTOS, *Sanctorum Mater*, 5.7.

<sup>152</sup> Cf. A. SIMÓN, *La fama di santità e di segni*, en CRISCUOLO - PELLEGRINO - SARNO (eds.), *Le Cause dei Santi*, 97-103; A. AMATO, *I santi, testimoni della fede*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2012, 71-77.

<sup>153</sup> Don Andrés Manjón es venerable desde el 23 noviembre 2020. La Causa, por el momento, está en espera de la aprobación de un milagro en vistas de la beatificación.



vía queremos saber cómo desarrolló la misión que Dios le encomendó: el cuidado de tantos niños y jóvenes, gitanos y no gitanos, que vivían en estado de extrema pobreza y marginación. Y esto lo queremos conocer a través de las declaraciones procesuales de aquellos que lo conocían bien porque compartieron con él buena parte de su vida.

### **1.1. Breve contexto vital**

En una España que experimentaba un fuerte proceso de transformación, nació don Andrés Manjón y Manjón en Sargentos (Burgos), el 30 noviembre 1846. Ingresó en el Seminario de Burgos (1861) cuando tenía 15 años. Terminó los estudios eclesiásticos en el Seminario de Valladolid (1872), mientras simultáneamente estudió derecho civil y eclesiástico en la Universidad de esta misma ciudad, consiguiendo el doctorado en 1873. Después de desempeñar su docencia en Madrid, Salamanca y Santiago, consiguió la cátedra de derecho en la Universidad de Granada (1880). En el 1886, por consejo y petición del obispo de Granada, se ordenó sacerdote, siendo canónigo de la Abadía del Sacro Monte. Fundó las Escuelas del Ave María en 1889, especialmente para los ambientes pobres, con rápida expansión en España. Los que le conocieron destacan de él su vida de profesor brillante y gran pedagogo, pero especialmente subrayan el ejercicio constante de la caridad hacia los más desfavorecidos. Murió el 10 de julio de 1923.

### **2.2. Un Proceso lento y laborioso**

Don Andrés de Manjón y Manjón murió con “fama de santidad”. No debe extrañar que inmediatamente después de su muerte se pensara en introducir la causa de beatificación. Desgraciadamente, por diversas circunstancias, pasaron muchos años antes de que se iniciara.

Se instruyó el Proceso en Granada (6 julio 1936) con la declaración de un único testigo (obispo mártir de Guadix), cuyo testimonio quedó interrumpido debido a la guerra civil que estalló pocos días después, el 18 de julio. El Proceso se reactivó en 1948 y se clausuró en 1951. En el 1960 se aprobaron sus escritos, por parte de la Congregación de Ritos. La introducción de la Causa fue en 1973, con dispensa de proceso apostólico (1985) y nombramiento del Relator. La Comisión de peritos de Historia se reunió en 1993 y entregó nuevos documentos en 1994, que quedaron integrados en la *Positio*.

Durante la Causa diocesana fueron interrogados 29 testigos. Muchos de ellos habían convivido con el SdD durante varios años.

Además de los valiosos testimonios sobre la vida y las virtudes del SdD, existen numerosas pruebas documentales que confirman cuanto aseveran los testigos. Nos referimos sobre todo a sus escritos. Estos, que exigen una justa contextualización, muestran un espíritu inquieto y en constante tensión ante las necesidades de la época, especialmente en el aspecto educativo. Fue un hombre de profunda fe que puso sus ojos en el más allá y vivió una tierna y filial devoción a la Virgen, bajo la advocación de la Virgen del Pilar.



El salesiano José Manuel Prellezo, recientemente fallecido, en su libro *Manjón Educador*, publicado en 1975, señala 284 escritos monográficos sobre el gran pedagogo, y la lista no es exhaustiva.<sup>154</sup> Entre las biografías más significativas citamos:

- Maestro del Ave María [Pedro MANJÓN LASTRA], *Vida de Don Andrés Manjón y Manjón, fundador de las Escuelas del Ave María*, Granada, 1946, 509 pp: un precioso testimonio biográfico escrito por el sobrino del SdD que le acompañó durante 34 años y colaboró estrechamente con él en la labor educativa del Ave María.

- Un trabajo más crítico es el de Ricardo VILLA-REAL, *Andrés Manjón. Vida, obra y persona*, Granada, 1980, 187 pp.

- Un estudio bien documentado sobre el entorno socio-histórico, la vida y la persona del fundador de las escuelas del Ave María puede encontrarse en: Valentín DE LA CRUZ, *Andrés Manjón y Manjón. Su tiempo, su vida y su obra*, Granada, 1984, 363 pp.

- En el 2009 se ha publicado el libro *Escritos socio-pedagógicos. Educar enseñando*, edición e introducción de Andrés Palma Valenzuela y José Medina Ocaña, Madrid, Biblioteca Nueva, 2009.

### **2.3. La vida interior de don Andrés según los testigos**

Don Pedro Manjón, su sobrino, que vivió a su lado desde los 10 años y fue su íntimo colaborador en las tareas educativas, resume la vida virtuosa de su tío:

«Como sacerdote, destacaban toda clase de virtudes, singularmente la caridad, la pobreza y la humildad. En la caridad, dándolo todo; en la humildad, ocultándose así mismo; y en la pobreza, viniendo a ser un menestral. Siempre tuvo como móviles, de ello me consta, la gloria de Dios y el bien de las almas...»<sup>155</sup>

Los testigos ven en él algo más que al profesor universitario: ven al sacerdote consciente de su misión. Ponen en evidencia la constancia en el ejercicio de la humildad y de la caridad, siempre en armonía con una gran laboriosidad y vida interior.

Su profundo espíritu de fe brillaba con luz propia en todas las manifestaciones de su vida: conversaciones, actos de piedad, en el modo de celebrar la Misa, en el enfoque que daba a todas las cuestiones que tenía que afrontar. Todo era interpretado con los ojos de la fe.<sup>156</sup> Ciertamente, como declara Victorino Escribano García, la principal manifestación de su fe fue la fundación de la *Escuelas del Ave María*.<sup>157</sup>

Don Andrés dedicaba mucho tiempo a la contemplación de las verdades divinas. Aprovechaba las primeras horas de la jornada para meditar. Se esforzaba por creer y

<sup>154</sup> Cf. J.M. PRELLEZO, *Manjón educador*, Madrid, Ed. Magisterio Español, 1975, 23-35. Al día de hoy pueden ser citados unos 400 documentos relacionados con la vida y obra del padre Manjón.

<sup>155</sup> Cf. CONGREGACIÓN PARA LAS CAUSAS DE LOS SANTOS, *Summarium* 67-68.268, en Id., *Positio super Virtutibus. Beatificationis et Canonizationis Servi Dei Andrea Manjón y Manjón. Sacerdotis Fundatoris Scholorum V.D. "Ave María" (1846-1923)*. [En adelante, y dado que la *Positio* sigue una numeración progresiva, se citará solo la parte correspondiente de la *Positio*].

<sup>156</sup> Cf. *Summarium*, 24.195.208.323-324.

<sup>157</sup> Declaración de Victorino Escribano García, que convivió con el SdD desde 1897 hasta su muerte, en *Summarium*, 24.



hacer creer en la presencia real de Cristo en la Eucaristía. A tal fin escribió el libro *Visitas al Santísimo*.<sup>158</sup> De las 411 visitas que propone en su libro, dedica las 42 primeras a reavivar la fe en la presencia real de Jesús en la Eucaristía.

Fue un sacerdote fiel al Magisterio de la Iglesia; defensor de la fe en tiempos difíciles, cuando el laicismo, la masonería, el comunismo, el liberalismo y otras doctrinas contrarias a la Iglesia y a la religión envenenaban el ambiente e intentaban atraer prosélitos. Nunca se acobardó ni se avergonzó de defender las verdades del Evangelio ante opositores y en ambientes contrarios a la religión.<sup>159</sup> También como profesor de Derecho, mostró la misma firmeza y valentía en la defensa de los principios de la fe cristiana:

«Sé que no dejó de cumplir su deber de defender la religión cristiana, – declaró su alumno Víctor Escribano – llegando a no tener en nada respetos humanos ni la humana prudencia, como lo demuestra el haberse metido, en Madrid, siendo seglar, en una reunión de espiritismo, para interrumpir la marcha de la reunión diciendo que aquello era una farsa y sin que nadie se atreviera a contradecirle». <sup>160</sup>

Los testigos narran con entusiasmo acerca del tierno amor que mostraba hacia la Madre de Dios, protectora de las Escuelas; amor que siempre trató de comunicar a los niños y a los profesores.

Siempre confió en la Providencia divina: emprendió obras gigantescas que parecían una locura a los ojos humanos, porque estaba convencido de que Dios nunca le abandonaría: «Nunca se mostraba deprimido o apenado por la escasez y por las dificultades y penas que trae la vida. Siempre lo soportó todo con ánimo sereno y con entereza de carácter y con la oración a Dios».<sup>161</sup>

El mismo don Andrés solía repetir: «Como es la fe, así es la esperanza».<sup>162</sup> Su sobrino, don Pedro Manjón, que conocía los sentimientos más íntimos de don Andrés, declaró que el pensamiento de la vida eterna estaba siempre presente en él. Aunque temía no alcanzar el paraíso, confiaba siempre en el Señor. En el momento de su muerte, según Víctor Escribano, médico que le asistió durante su última enfermedad, expresó su confianza en que pronto iría al cielo para ayudar a todos: «En la hora de la muerte decía a sus familiares y amigos que más que en la vida podría hacer por ellos después de la muerte».<sup>163</sup>

Toda su vida, recuerdan las personas que lo conocieron, fue un ejercicio de amor. Los testigos lo describen como una persona «inflamada», «ardorosa», «encendida», «abrasada» por el amor.<sup>164</sup> Trataba de evitar hasta las más pequeñas ofensas a Dios; detestaba los pecados cometidos por otros, sin condenar nunca al pecador. Manifestó un amor preferencial por los pobres y los desdichados, en particular por los gitanos, a los que quería redimir y por cuya educación hizo todos los esfuerzos posibles, consi-

<sup>158</sup> Cf. *Summarium*, 70. 105.242.161.

<sup>159</sup> Cf. *Informatio*, 101-113.

<sup>160</sup> *Summarium*, 16-17.

<sup>161</sup> *Summarium*, 109.

<sup>162</sup> Cf. MANJÓN, *El maestro ideal*, 215.

<sup>163</sup> *Summarium*, 27.

<sup>164</sup> Cf. *Summarium*, 29.77.185.211.241.281.280.312.



guiendo algunos éxitos, escribiendo sobre ellos y tratando de atraerlos a la vida ordenada y cristiana. Se preocupó especialmente de los niños:

«Dejaba su comida para dar de comer a los niños, y a veces, por no comer, se debilitó hasta el punto que algunos compañeros decidieron formar grupos para comer con él, y hacer así que se nutriera convenientemente». <sup>165</sup>

En su testamento pidió a la universidad, de la que era catedrático jubilado, que en lugar de hacerle un funeral, el dinero fuera destinado “a los niños de la escuela”. Legó todos sus bienes a las Escuelas y recomendó al Patronato que las casas y cuevas adquiridas con las Escuelas “sirvieran de vivienda barata a las familias pobres”. <sup>166</sup> Su caridad se extendió también a los enfermos, a los necesitados y a los presos: «Siempre encontraba algún tiempo para ir al hospital y socorrer discretamente y consolar a los enfermos». <sup>167</sup>

Más que enemigos reales, el SdD tuvo adversarios, que impugnaron sus métodos pedagógicos. Fue víctima muchas veces de ataques de la prensa e insultos de algunos profesores. En ninguno de estos casos alteró su estado de ánimo. Permaneció tranquilo y rezaba por sus detractores.

#### **2.4. Don Andrés: honesto ciudadano y excelente cristiano**

Amaba la sinceridad, odiaba el fingimiento y la mentira. A veces podía parecer estricto a la hora de decir la verdad tal y como él creía que debía decirse. Estaba dispuesto a dar consejos a todo tipo de personas, desde gobernantes a gitanos... Todos tenían gran fe en su sabiduría y prudencia:

«Me consta por experiencia propia, al menos lo que a mí tocó, que el SdD aconsejaba y reñía con gran prudencia; y lo mismo vi en los consejos que daba a los demás, en los cuales buscaba la gloria de Dios y el bien de las almas; y, aunque supiera que iba a sentar mal, no por eso dejaba de reñir y castigar a los incumplidores y díscolos con suma prudencia y caridad». <sup>168</sup>

Detestaba la ociosidad: desde joven fue un trabajador infatigable; aprovechaba el tiempo como si fuera un rico tesoro del que hay que dar cuenta a Dios. Amaba el retiro y la soledad y disfrutaba contemplando las verdades y los misterios de la fe cristiana, así como las verdades científicas, especialmente aquellas relacionadas con la pedagogía. <sup>169</sup> Fue una persona honesta; leal con sus amigos y agradecido con sus bienhechores; firme y tenaz en aquellas tareas que consideraba que servían para la gloria de Dios y la salvación de las almas. Gracias a su lectura creyente de la vida, superó graves dificultades tanto en el orden económico como en el social, teniendo que sobreponerse a desviaciones, censuras e incluso burlas de quienes le tomaban por un soñador y falso redentor. Superó sus momentos de desolación espiritual confiando ciegamente en la misericordia divina. <sup>170</sup>

<sup>165</sup> *Summarium*, 130.

<sup>166</sup> Cf. Texto del testamento en V. DE LA CRUZ, *Andrés Manjón y Manjón*, 318-319.

<sup>167</sup> *Summarium*, 282.

<sup>168</sup> *Summarium*, 245.

<sup>169</sup> Cf. *Summarium*, 74.164.175.187.214.245.301.

<sup>170</sup> Cf. *Summarium*, 34-36.115.118.146.188.224.284.292.315.



Impetuoso de carácter, luchó con tal fuerza y perseverancia que fue capaz de refrenar los movimientos de su ira hasta alcanzar el completo dominio de sí mismo. Fue paciente y abnegado en su vida sacerdotal. Toleró la ofensa y la persecución, sin revelar contrariedad ni decepción en sus palabras ni en su aspecto exterior. Los testigos lo describen como un hombre austero: su figura delgada y severa, insensible a los placeres de la vida, sólo respiraba espiritualidad. En los éxitos se regocijaba con moderación y en los acontecimientos adversos parecía inalterable. Para él, el trabajo era algo sagrado: «sin trabajo no se puede complacer a Dios ni a los hombres». Pero el trabajo, repetía a sus maestros, «no es moverse y agitarse», no es «hacer cualquier cosa, sino hacer lo que se debe hacer».<sup>171</sup>

## **2.5. Un sacerdote pedagogo, pobre y humilde**

Las declaraciones de los testigos nos permiten entrar en la intimidad de su vida y conocer cómo vivía y qué concepto tenía de las cosas de este mundo. Buscaba y prefería la comida sencilla y pobre; realizaba las tareas más humildes con naturalidad y sin ostentación; vestía con sencillez, decoro y limpieza. Con sus honorarios como profesor de derecho civil y como canónigo del Sacro Monte, habría podido permitirse llevar una vida cómoda, disponer de un coche o al menos de un carruaje o un caballo para sus desplazamientos diarios a la universidad, en cambio se contentó con viajar a lomos de un viejo burro caprichoso que más de una vez se negó a caminar o amenazó con tirarle al suelo.<sup>172</sup>

Fue una persona disciplinada. Pocos días antes de su muerte, algunos de sus antiguos alumnos, recién ordenados sacerdotes, pidieron visitarle. En esta ocasión les exhortó: «Sed siempre sumisos al Prelado, porque ya que hoy todo está en crisis y cunde la indisciplina, seamos nosotros el ejemplar de *obediencia* a la Autoridad, *quia ubi Episcopus, ibi Deus, et soli Deo honor et gloria*. Esto os dice un casi moribundo; que no se os olvide, y pedid por mí vivo o muerto».<sup>173</sup>

Debido a su carácter humilde y sencillo, rechazó numerosos honores a lo largo de su vida. Incluso por su labor pedagógica en favor de los desfavorecidos, recibió numerosos galardones. Destacó como persona responsable, sencilla y seria; profesor competente y sacerdote humilde y ejemplar. Rechazaba las alabanzas y escuchaba con humildad las advertencias, las correcciones y las amonestaciones.

## **2.6. La convicción de los testigos de que don Andrés vivió como un santo**

Durante su vida, la gente sencilla, alumnos, maestros, canónigos del Sacro Monte lo consideraron un sacerdote ejemplar por sus grandes virtudes, especialmente en lo referente a la caridad. Su persona irradiaba santidad a todos los que se acercaban a él porque vivía inmerso en el amor de Dios.

<sup>171</sup> PRELLEZO, *Manjón educador*, 280.

<sup>172</sup> Cf. *Summarium*, 36.37.82.84.116-117.132.273.

<sup>173</sup> MANJON LASTRA, *Vida de Don Andrés Manjón y Manjón*, 400.



A su funeral asistieron miles de devotos, como aún puede verse en las fotos tomadas para la ocasión. Ciudadanos de todas las clases sociales celebraron su muerte en el Ayuntamiento, en la Iglesia del Sacro Monte y en la Iglesia Catedral, como un triunfo.

«En el Sacro Monte se hizo un funeral y otro solemnisimo en la Catedral. Hicieron pasar el entierro por la Universidad, y el entierro fue la mayor manifestación que yo he podido ver de cualquier clase en Granada. Recuerdo que formaban en ella personas de todas las categorías sociales: de la Universidad, Ayuntamiento y Diputación y demás centros oficiales que asistieron en corporación. Hasta todos los niños de la ciudad asistieron al entierro. Cuando bajó el cadáver del siervo de Dios del Sacro-Monte, los gitanos, que allí viven en gran número, lloraban desconsolados e intentaban besar y abrazar el cadáver». <sup>174</sup>

Un coro unánime de voces describe a don Andrés como pedagogo, maestro, fundador de las Escuelas y, sobre todo, como santo sacerdote: el apóstol de la caridad y de la Eucaristía, el padre de los niños pobres.<sup>175</sup>

Su fama ha perdurado hasta nuestros días. Don Pedro Manjón Lastra, que regenta la capilla que custodia la tumba del SdD, da testimonio de la veneración del pueblo sencillo hacia don Andrés:

«Han desfilado por su sepulcro ministros, gobernadores, arzobispos, catedráticos, pero sobre todo gente del pueblo, ya que muchos, de niños, se educaron en las Escuelas del Ave María. Visitadores en diversas fechas han sido las siguientes personalidades: el Cardenal Segura, el Cardenal Tedeschini, el Cardenal Caggiano, el Sr. Obispo de Tucumán». <sup>176</sup>

Gracias, sobre todo, a los miembros responsables de las *Escuelas del Ave María*, aumentan las publicaciones sobre don Andrés, en particular la revista «Magisterio Avermariano», que recuerda con frecuencia la vida virtuosa del venerable. La *Positio* recoge también el testimonio de aquellas personas que reconocieron en don Andrés dones sobrenaturales, entre otros el don de profecía o previsión y el don de consejo. Citan varios ejemplos que, independientemente de que fueran verdaderos casos de precognición o mera posibilidad, demuestran la gran veneración que tenían por el SdD.<sup>177</sup>

## **2.7. Necesidad de contextualizar debidamente la vida y el pensamiento de don Andrés**

Ofrezco algunas consideraciones necesarias para realizar una justa hermenéutica del mensaje de don Andrés.

a) El único testimonio negativo sobre la vida virtuosa del venerable encuentra una respuesta convincente y bien documentada en la misma Documentación de la Causa:

«Durante la introducción de la causa, el Promotor de la Fe objetó que el SdD carecía de caridad con los estudiantes, a los que a veces hería con palabras mordaces y alusiones irónicas».

<sup>174</sup> *Summarium*, 119.

<sup>175</sup> Cf. *Informatio*, 173-175.

<sup>176</sup> *Summarium*, 177.

<sup>177</sup> Cf. *Summarium*, 166-167.



cas. También carecía de caridad con sus enemigos, a los que condenaba con palabras vehementes. Estas acusaciones se documentan con frases de varios testigos sacadas de contexto, y en particular la declaración del testigo Francisco Fonseca Andrade, quien supuestamente escuchaba a los alumnos de Derecho Canónico quejarse de la mordacidad de algunas preguntas y dichos de don Andrés Manjón en clase».<sup>178</sup>

Durante el juicio declararon, además de varios profesores universitarios que fueron compañeros suyos, ocho testigos que fueron alumnos suyos.<sup>179</sup> Ciertamente, todos ellos reconocen que tenía un carácter fuerte, que era muy exigente, que tenía tendencia a la ironía, pero enseguida añaden que nunca le faltó caridad, que utilizaba estos dones de su temperamento para estimular a sus alumnos y sacarlos de su apatía, para enriquecer su talante y espolearlos al estudio y al desarrollo de su inteligencia. De hecho, todos reconocen en don Andrés al gran pedagogo y su método de enseñanza fue alabado por todos. Tanto es así que era considerado el mejor profesor de la universidad.

Es significativa la declaración de Gonzalo Fernández de Córdoba, antiguo alumno de don Andrés y más tarde colega suyo. Hablando de su carácter, afirmó que tenía una sátira muy fina. Y contó que una vez reprendió duramente a unos estudiantes de Derecho porque habían hecho una huelga injustificada. Al día siguiente pidió perdón en clase por si se había excedido en sus críticas. Según el testigo, todos los alumnos le veneraban y estimaban:

«Nosotros [los alumnos] estábamos en clase ante su presencia como si estuviéramos a la presencia de un santo. [...] Y era tan justo en la asignación de premios o imposición de censuras, que jamás hubo alumno que se quejase de alguna injusticia».<sup>180</sup>

En términos similares se expresó don Luis Enrique Pérez, testimonio *ex officio*, que convivió con don Andrés desde 1900 hasta el día de su muerte: «Con los alumnos era afectuoso y a la vez caritativo y satírico, pero sin rebasar los límites de la prudencia».<sup>181</sup>

Son los mismos testigos los que consideran que, a veces, en el juicio hacia don Andrés no se tuvo en cuenta el carácter andaluz, cuya tendencia a la exageración y a las frases jocosas e irónicas podía llevar a pensar erróneamente en faltas de respeto.

Por otro lado, conviene destacar que “no se nace santo”. Don Andrés practicó la mortificación, a veces con violencia, hasta llegar a un perfecto dominio de sí mismo.

b) Algunos de los principios educativos del padre Manjón, como la inseparabilidad de patria y religión y el juicio fuertemente negativo de la escuela laica, requieren una justa y adecuada contextualización histórica.

- El patriotismo fue uno de los rasgos sobresalientes de la pedagogía y la figura de Andrés Manjón. Para él, era una virtud esencial que había que enseñar a los niños en la escuela: «Enseñemos, pero eduquemos, y eduquemos teniendo siempre como guía y Maestro el

<sup>178</sup> Cf. *Summarium*, 339.

<sup>179</sup> Test. I, IV, VII, IX, XII, XIII, XV, XVIII.

<sup>180</sup> *Summarium*, 180-181.

<sup>181</sup> *Summarium*, 322.



Gran Maestro, que es Jesucristo. Y no seáis meros teorizantes o habladores, sino practicad la Religión y haced que los niños os imiten [...] Y por medio de la Religión, haced Patria».<sup>182</sup>

- La posición de don Andrés ante la escuela “laica” considerada anticristiana:

«Yo creo que, bajo el punto de vista religioso (del cual brotan el orden moral, social y político en su fondo), todas las Escuelas, altas o bajas, chicas o grandes, se pueden clasificar en dos grupos: Escuelas de Dios y Escuelas del Diablo. En otras palabras: por lo que hace a religión, y en nuestra Patria y raza, las Escuelas se dividen en cristianas y no cristianas o laicas, esto es, en amigas de Cristo y de los cristianos o enemigas de Cristo y de los hombres e instituciones todas del Cristianismo en cuanto tales.

Repasad en vuestra mente los ejemplos que conozcáis y veréis como (franca y solapadamente, pero siempre real y efectivamente) toda escuela laica es un semillero de anticristianos, toda escuela no cristiana es un centro de odio y desvío del Cristianismo. Y si las cosas son así, como son hay que tomarlas; la escuela laica es, entre nosotros, la escuela anticitólica. Lo he dicho un millón de veces y lo repetiré otras tantas».<sup>183</sup>

Está claro que cada personaje histórico –y los santos lo son– son herederos del pensamiento, de las circunstancias, de la sensibilidad y del lenguaje de su tiempo. Es el investigador quien tiene que saber distinguir lo esencial, de lo circunstancial en el mensaje del SdD.

c) Al proponer la figura del padre Manjón conviene recordar las palabras de monseñor Méndez, Arzobispo de Granada desde el año 1978 al 1996: «Propóngase a Manjón como pedagogo y educador, pero no se olvide esa fuente de la mejor pedagogía que fue su sacerdocio vivido en plenitud».<sup>184</sup>

d) A la documentación procesal se añade la importancia y trascendencia de los escritos del venerable. En ellos se traza el perfil de un hombre de fe, de ardiente celo apostólico para responder a las necesidades de los tiempos, empezando por una “buena” educación. Sus escritos necesitan de una buena contextualización para no atribuir a don Andrés afirmaciones o posiciones que nada tienen que ver ni con su vida ni con su pensamiento. En este sentido, conviene recordar las afirmaciones de Papa Francisco en la Exhortación apostólica *Gaudete et exsultate*:

«Para reconocer cuál es esa palabra que el Señor quiere decir a través de un santo, no conviene entretenerse en los detalles, porque allí también puede haber errores y caídas. No todo lo que dice un santo es plenamente fiel al Evangelio, no todo lo que hace es auténtico o perfecto. Lo que hay que contemplar es el conjunto de su vida, su camino entero de santificación, esa figura que refleja algo de Jesucristo y que resulta cuando uno logra comprender el sentido de la totalidad de su persona».<sup>185</sup>

<sup>182</sup> MANJÓN LASTRA, *Vida de Don Andrés Manjón y Manjón*, 392.

<sup>183</sup> A. MANJÓN, *Tratado de la educación: hojas educadoras y coeducadoras*, Patronato de las Escuelas del Ave María, 1947, 346.

<sup>184</sup> *Informatio*, 97.

<sup>185</sup> FRANCISCO, *Gaudete et exsultate*, 22.



Termino la presentación de esta insigne figura de santidad con las palabras de don Miguel de Unamuno: «Ensancha el pecho del alma ver que mientras los más no hacemos más que hablar y soltar a los cuatro vientos retórica regeneradora, hay quien calla y obra. [...] Creo que no hay obra más patriótica, más hondamente patriótica, que la de Manjón, porque trabaja en esta patria puesta la vista en la otra».<sup>186</sup>

### **3. A modo de conclusión: santos no canonizados, de “la puerta de al lado”**

Al canonizar a un creyente, la Iglesia lo señala ante el pueblo de Dios como cristiano ejemplar y fidelísimo imitador del Señor Jesús. Son los testigos que –como dice la Carta a los Hebreos– nos animan «para correr hasta el final la prueba que nos espera» (*Hb* 12,1). Según los tiempos, los contextos culturales y las necesidades emergentes, la Iglesia elige para la canonización a aquellos creyentes cuya vida puede ser ejemplo y estímulo para el pueblo de Dios. Los santos son fruto de la obra del Espíritu del Señor en respuesta a los desafíos de los tiempos y, precisamente por eso, no son modelos que se puedan reproducir pasivamente. Cada uno de nosotros se encuentra en situaciones y contextos particulares que nos exigen discernimiento para, con la gracia del Espíritu, vivir según la voluntad de Dios. A este respecto leemos en la *Gaudete et exsultate*:

«“Cada uno por su camino”, dice el Concilio. Entonces, no se trata de desalentarse cuando uno contempla modelos de santidad que le parecen inalcanzables. Hay testimonios que son útiles para estimularnos y motivarnos, pero no para que tratemos de copiarlos, porque eso hasta podría alejarnos del camino único y diferente que el Señor tiene para nosotros. Lo que interesa es que cada creyente discierna su propio camino y saque a la luz lo mejor de sí, aquello tan personal que Dios ha puesto en él (cf. *1 Co* 12,7), y no que se desgaste intentando imitar algo que no ha sido pensado para él».<sup>187</sup>

En este sentido, y como nos recuerda el Papa Francisco, son importantes no sólo los “santos canonizados por la Iglesia” sino también los “santos de la puerta de al lado”, la clase media de la santidad<sup>188</sup> que representa la cotidianidad de una vida cristiana comprometida y coherente, una vida de gracia alimentada por la oración, la Palabra de Dios y los sacramentos. Son hombres y mujeres conscientes de que «la santidad no es otra cosa que la caridad plenamente vivida».<sup>189</sup> Y esto lo demuestran en los pequeños/grandes gestos cotidianos.

Tras Benedicto XIV (1740-1758), diversos Papas han insistido, en el valor no tanto de los actos extraordinarios sino del vivir la cotidianidad cumpliendo adecuadamente las obligaciones de la propia vocación. En efecto, la heroicidad de la virtud no consiste

<sup>186</sup> PRELLEZO, *Manjón educador*, 232.

<sup>187</sup> FRANCISCO, *Gaudete et exsultate*, 11.

<sup>188</sup> Cf. A. BELLO, «La classe media della santità». *Un messaggio di speranza*, in DICASTERO DELLE CAUSE DEI SANTI (ed.), *Gaudete et exsultate. Commentario*, 96-113.

<sup>189</sup> FRANCISCO, *Gaudete et exsultate*, 11.



necesariamente en la realización de grandes cosas.<sup>190</sup> Fue Pío XI (1922-1939) el primero en proclamar, en el discurso público del 6 de enero de 1928, la posibilidad de alcanzar el heroísmo con el solo cumplimiento perfecto de los múltiples deberes diarios:

«Las cosas extraordinarias, los grandes acontecimientos, las bellas empresas con sólo presentarlas suscitan y despiertan los mejores deseos, los actos generosos, las energías adormecidas que tan a menudo yacen en el fondo de las almas... Pero lo común, lo vulgar, lo cotidiano, lo que no tiene ningún relieve, ningún esplendor, no tiene en sí ciertamente nada de estimulante o fascinante. Sin embargo, así está hecha la vida de la mayoría que ordinariamente no se teje sino de cosas comunes y de sucesos diarios. Por esta razón la Iglesia se nos muestra tan pronta cuando nos invita a admirar e imitar los ejemplos de las virtudes cotidianas más humildes y comunes tanto más preciosas cuanto más humildes y comunes. ¿Cuántas veces las circunstancias extraordinarias se presentan en la vida? Bien raras veces: y ¡ay de la santidad que estuviese reservada solamente a las circunstancias extraordinarias! ¿Qué haría la mayoría? Sin embargo, la llamada a la santidad se dirige a todos sin distinción... La santidad no consiste en hacer cosas extraordinarias sino en hacerlas de manera no ordinaria». <sup>191</sup>

Su sucesor, Pío XII (1939-1958), a los que decían que los santos eran más dignos de admiración que de imitación, respondía que la perfección de la santidad y su heroísmo podían alcanzarse también en la observancia cotidiana y constante de la ley divina y en la caridad más intensa hacia Dios y hacia el prójimo.<sup>192</sup> Hay santos canonizados que tuvieron vidas sencillas y humildes, lejos de las miradas del mundo, pero que, como dijo Pablo VI (1963-1978) en la beatificación de Leonardo Murialdo, fueron extraordinarios en lo ordinario: no hablamos de la rutina gris de una vida mediocre sin sobresaltos, sino de una tensión continua por dar lo mejor de uno mismo incluso en las pequeñas cosas, porque la constancia en la práctica diaria de la virtud sin ceder es de por sí algo arduo y difícil.<sup>193</sup>

Juan Pablo II (1978-2005) también insistió en la *Novo millennio ineunte* sobre el tema de la “santidad ordinaria” en relación a la canonización:

«Como el Concilio mismo explicó, este ideal de perfección no ha de ser malentendido, como si implicase una especie de vida extraordinaria, practicable sólo por algunos “genios” de la santidad. Los caminos de la santidad son múltiples y adecuados a la vocación de cada uno. Doy gracias al Señor que me ha concedido beatificar y canonizar durante estos años a tantos cristianos y, entre ellos a muchos laicos que se han santificado en las circunstancias más ordinarias de la vida. Es el momento de proponer de nuevo a todos con convicción

<sup>190</sup> Una documentada explicación sobre el significado de la vivencia heroica de las virtudes en un Proceso de beatificación y canonización se encuentra en: Z.J. KIJAS, *Le virtù*, en CRISCUOLO - PELLEGRINO - SARNO (eds.), *Le Cause dei Santi*, 47-52.

<sup>191</sup> Pío XI, *Per l'eroicità delle virtù del Venerabile Fratel Benilde*, 6 de enero de 1928, en D. BERTETTO (ed.), *Discorsi di Pio XI*, vol. 1: 1922-1928, Torino, Società Editrice Internazionale, 1960, 759-762; aquí: 760. Cf. «L'Osservatore Romano», 7-8 de enero de 1928, n. 6, p. 1, col. 2-3.

<sup>192</sup> Cf. A. ESZER, *Il concetto della virtù eroica nella storia*, in *Sacramenti liturgia cause dei santi*, Napoli, ECS, 1992, 633.

<sup>193</sup> Cf. PABLO VI, *Il beato Leonardo Murialdo*, en *Insegnamenti di Paolo VI*, vol. 1, tom. 1 (1963), Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1965.



este *"alto grado"* de la vida cristiana ordinaria. La vida entera de la comunidad eclesial y de las familias cristianas debe ir en esta dirección. Pero también es evidente que los caminos de la santidad son personales y exigen una *pedagogía de la santidad* verdadera y propia, que sea capaz de adaptarse a los ritmos de cada persona».<sup>194</sup>

También el card. Joseph Ratzinger (Papa Benedicto XVI, 2005-2013), en conversación con Peter Seewald sobre la santidad, invitaba a concebir con una cierta amplitud el concepto de “santidad”:

«Si aparecen ante nosotros las figuras de los santos vemos cuántos estilos y tipos hay. Desde el médico que ejerce su labor desinteresadamente, pasando por el erudito, hasta las personas sencillas, fundadoras de congregaciones y laicos que viven en este mundo. A mí siempre me parece importante ver también a los numerosos santos insignificantes que hay, personas sencillas, sobre todo como las que conocí en mi infancia, esos viejos y bondadosos labradores, esas viejecitas buenas y amables que consagraron su vida a los hijos, a la familia, a la Iglesia, y también al resto de la gente del pueblo. No necesariamente debe ser una heroicidad, sino que puede ser precisamente algo muy sencillo, humilde».<sup>195</sup>

Cuanto han afirmado los pontífices anteriores lo confirma recientemente Papa Francisco en su Exhortación Apostólica *Gaudete et Exsultate*:

«Me gusta ver la santidad en el pueblo de Dios paciente: a los padres que crían con tanto amor a sus hijos, en esos hombres y mujeres que trabajan para llevar el pan a su casa, en los enfermos, en las religiosas ancianas que siguen sonriendo. En esta constancia para seguir adelante día a día, veo la santidad de la Iglesia militante. Esa es muchas veces la santidad “de la puerta de al lado”, de aquellos que viven cerca de nosotros y son un reflejo de la presencia de Dios, o, para usar otra expresión, “la clase media de la santidad”».<sup>196</sup>

En fondo, el heroísmo es radical y esencialmente obra del amor divino, por lo que excede a la capacidad natural del hombre y no puede ser fruto del voluntarismo humano. No se trata tanto de medir las cosas que uno ha sido capaz de realizar por méritos propios, sino más bien la disponibilidad y transparencia que ha concedido al actuar de Dios en su vida para llevar a cabo “grandes maravillas”.

Como nos enseña el Papa Francisco:

«Es sano recordar frecuentemente que existe una jerarquía de virtudes, que nos invita a buscar lo esencial. El primado lo tienen las virtudes teologales, que tienen a Dios como objeto y motivo. Y en el centro está la caridad. San Pablo dice que lo que cuenta de verdad es “la fe que actúa por el amor” (*Ga 5,6*). Estamos llamados a cuidar atentamente la caridad: “El que ama ha cumplido el resto de la ley [...] por eso la plenitud de la ley es el amor” (*Rm 13,8.10*). “Porque toda la ley se cumple en una sola frase, que es: Amarás a tu prójimo como a tí mismo” (*Ga 5,14*).<sup>197</sup>

<sup>194</sup> JUAN PABLO II, *Novo millennio ineunte*, 31.

<sup>195</sup> J. RATZINGER, *Dios y el mundo, creer y vivir en nuestra época*, Barcelona, Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores, 2002, 432.

<sup>196</sup> FRANCISCO, *Gaudete et exsultate*, 7.

<sup>197</sup> FRANCISCO, *Gaudete et exsultate*, 7.



La santidad no radica, pues, en cosas extraordinarias sino en cosas comunes que ordinariamente no son bien cumplidas. Aunque no pocas veces los santos son llamados a realizar actos excepcionales, que impresionan al prójimo, el heroísmo cristiano, sin embargo, se atribuye a quienes viven cotidianamente la *routine* y el desgaste de la vida ordinaria de un modo extraordinario, es decir, de un modo siempre conforme a la voluntad de Dios y a sus preceptos de fidelidad y caridad.

Está claro, pues, que existe para toda la Iglesia y para cada creyente una única llamada a la santidad que conduce a los cristianos por los múltiples caminos de la vida hacia el Reino de Dios y hacia la unión perfecta con el Señor Jesús. Como hemos visto con don Andrés Manjón, en el Pueblo de Dios surgen figuras excelentes y extraordinarias que son testigos de la santidad de la Iglesia y a las que el pueblo santo de Dios dirige su mirada con admiración. Ellos y ellas demuestran ser los traductores más convincentes del Evangelio, que interpretan en el lenguaje concreto de la caridad y, al mismo tiempo, comprensible para todos: «son los verdaderos portadores de luz en la historia, porque son hombres y mujeres de fe, esperanza y amor».<sup>198</sup>

Ellos son los púlpitos de la palabra de Dios, que difunden con palabras, acciones y actitudes evangélicas, de extraordinario impacto comunicativo, una luz de esperanza en tiempos “recios”, como diría Santa Teresa de Ávila.<sup>199</sup> Son imanes espirituales que atraen con el esplendor de sus virtudes; son árboles en primavera que hacen brotar en la Iglesia y en la sociedad las flores y los frutos de la vida buena enseñada y vivida por Jesús.

<sup>198</sup> BENEDICTO XVI, *Deus caritas est*, 40.

<sup>199</sup>«En especial en estos tiempos que son menester amigos fuertes de Dios para sustentar a los flacos»: SANTA TERESA DE JESÚS, *Libro de la Vida*, 15,5, en ID., *Obras completas*, edición preparada por Tomás Álvarez, Burgos, Editorial Fonte/Editorial Monte Carmelo, <sup>18</sup>2017, 147.



# L'*homo religiosus* tra interiorità, intimità e trascendenza

di Tiziano Conti<sup>200</sup>

## 1. L'umano e la trascendenza

L'essere umano si presenta come dinamizzato tra due poli rivolti uno *ad intra* e l'altro *ad extra*, tra interiorità e trascendenza. La sua natura metafisicamente limitata e non autosufficiente, dovuta al suo *deficit* ontologico, lo proietta oltre se stesso, in un movimento di autotrascendimento diretto verso la Trascendenza. La parabola esistenziale della persona, inoltre, si dispiega tra la vita e la morte, l'infinito e il nulla, l'eterno e la mortalità, in un meccanismo dialettico paradossale in costante tensione verso la pienezza d'essere, che non può darsi da sé, ma a cui costantemente anela. La ricerca perenne stimola così l'individuo ad inabissarsi nella propria interiorità, in ascolto delle profondità dell'Io e, nel contempo, ad uscire verso la realtà che lo circonda nella smania di trovare le tracce del divino nelle pieghe del cosmo. L'essere umano, infatti, naturalmente religioso, ossia proteso ed attratto da ciò che lo supera, è costantemente interessato a dare nome all'anelito incontenibile che lo anima nel profondo e che lo rende quell'*inquietum cor* che ha portato sant'Agostino a descrivere alcune delle pagine più intense su tale anelito innato. Questa inquietudine nasce, per l'appunto, da una mancanza di pienezza e di senso ultimo che l'individuo non è capace di trovare in sé e che solo l'apertura alla trascendenza può appagare mediante una *quies*, ossia una pace (che corrisponderebbe all'ebraico *shalom*) che nasce da una pienezza che viene dall'Alto e che lo proietta verso l'Oltre. Infatti, la natura contingente e finita e l'incapacità di auto-redenzione, spingono l'essere umano costantemente nell'*oltre sé*, nella direzione del Totalmente Altro. Solo gettando lo sguardo altrove, nell'orizzonte di un senso ulteriore e trascendente, egli sente vibrare le corde più profonde di sé in una prospettiva teleologica che sappia dare al caos del magma delle domande di senso impellenti, l'ordine e la direzione da seguire.

Inoltre, scrivevo altrove,

«il mistero, di per sé inattingibile e non spiegabile, risulta però esplorabile e percorribile in regime di ricerca *perennis*, di *inquietudo continua* e mai approdante. La distanza che separa la ragione dal mistero, e l'uomo dalla Trascendenza, è quella stessa distanza che concede

<sup>200</sup> Tiziano CONTI: Docente di *Filosofia della religione* presso la Facoltà di Filosofia dell'Università Pontificia Salesiana di Roma; *conti@unisal.it*



loro maggiore intimità, perché li spinge a cercare Dio con la ragionevolezza, cioè con una ragione ammantata di fede e, pertanto, *meta-logica* e *meta-funzionale*. Il mistero e l'antinomia, allora, chiamano in gioco la fede».<sup>201</sup>

Parlare di intimità, a queste altezze, significa riferirsi alla libera apertura personale, come disposizione dell'umano verso se stesso e verso l'altro. L'intimità implica il pieno possesso di sé, in termini di autocontrollo e di autodominio, in ascolto dell'Io più profondo. Quando parliamo di intimità, non ci riferiamo alla chiusura della soggettività in se stessa, bensì, al nucleo dell'apertura radicale dell'essere personale ad altre persone.<sup>202</sup> Intimità è ancora una forma di manifestazione di sé, di rivelazione di ciò che si porta dentro in forma libera e responsabile. L'essere umano decide quando, come e fino a che punto esporsi e uscire da sé.<sup>203</sup>

La ricerca interiore che Agostino propone come via per arrivare alla Verità, che di fatto ci anticipa poiché già dimora nella nostra anima (*In interiore homine habitat veritas*),<sup>204</sup> indica lo spazio del raccoglimento interiore, della meditazione e della decisione profonda, come luogo della memoria e dell'identità più autentica, in cui si costruisce e si ridefinisce l'Io, il quale carica di significato ogni azione. L'io, nel sentire la realtà esterna a sé, non solo la comprende, ma la riceve e la ospita in sé, facendo della sua anima lo spazio familiare in cui l'alterità è già davvero presso di sé. Tale dinamismo è possibile solo in uno sforzo di autotrascendimento che intravede in sé la possibilità di lasciare essere un'alterità non più percepita come *alienus*, quanto semplicemente come *alter* e, di questa "alterità", fa un'occasione di crescita e di ampliamento del proprio sé, piuttosto che di chiusura. In questa direzione, valutiamo l'importanza della dimensione comunitaria all'interno della vita religiosa. La religiosità, infatti, non può mai essere un fatto privato, ma è sempre generato, incoraggiato e alimentato dalla comunità e all'interno di essa. Pertanto, parlare di intimità nella sfera della vita religiosa non vuol dire affatto ricadere in forme di solipsismo asettico o in forme di evasione dalla realtà, quanto piuttosto equivale a portare tutta la realtà nella quale si è immersi all'interno della propria vita di fede, nel proprio cuore, sentendo il mondo come parte di sé e della propria responsabilità orante. La comunità, allora, diventa il modo più umano per incontrare il divino e per ricevere la sua potenza salvifica.

L'interiorità, inoltre, è abitata da una verità originaria che plasma e formula gli interrogativi esistenziali, motivando il decentramento che porta all'incontro con l'altro e con la realtà esterna. È la possibilità di accoglienza e raccoglimento, spazio intimo dell'incontro con l'io, in cui l'altro viene riconosciuto come un *tu* significativo. Abitarsi è il modo migliore per prepararsi ad abitare il mondo e lasciarsi abitare dall'altro che ci

<sup>201</sup> T. CONTI, *L'umano e il presagio del divino. L'homo religiosus tra interiorità, misticismo e trascendenza*, LAS, Roma 2022, pp. 21-22.

<sup>202</sup> Cfr. F. ALTAREJOS MASOTA - C. NAVAL DURÁN, *Filosofía dell'educazione*, Editrice La Scuola, Brescia 2003, p. 168.

<sup>203</sup> «L'uomo è un essere capace di manifestarsi; l'animale non lo è. È capace di manifestarsi l'essere che, nell'agire, mette qualcosa di esclusivamente suo e lo dà agli altri: un'intimità di apre». L. POLO, *Ética: hacia una versión moderna de los temas clásicos*, Aedos, Madrid 1995, p. 75.

<sup>204</sup> AGOSTINO, *De vera religione*, 39,72; PL 34, 154.



interpella. Il momento dell'incentrarsi, per poi decentrarsi e lanciarsi verso l'oltre da sé. Del resto, ci si appartiene veramente solo se si diventa familiari con la profondità del proprio mondo interiore, dove si ascolta la voce più intima a sé e dove, nella pausa meditativa, si fa sintesi e si prendono le decisioni profonde che investono l'opzione fondamentale. L'interiorità è la capacità di «riprendersi, di riposessersi per riportarsi a un centro e raggiungere la propria unità».<sup>205</sup> Essa fa appello alla capacità di mettersi in ascolto di sé, come condizione necessaria per riflettere sulla propria vita e dirigerla secondo un ordinamento teleologico. L'introspezione diventa così un metodo di ridefinizione di sé, alla ricerca dell'autentico Io, come un movimento che ricentra tutto l'essere attorno al cardine della propria identità. È un indietreggiare prima del salto in avanti verso le scelte di senso e l'unica vera opportunità per uscire dal caos della dispersione nella tensione vettoriale verso un orizzonte chiaro e luminoso nel quale ci si sente pienamente se stessi. Certamente, l'ascesi dell'interiorità richiede la capacità di uscire da sé, svincolandosi dalle forze centripete che favoriscono l'egocentrismo e il narcisismo imperante, in vista di un orizzonte più ampio disposta ad avvolgere anche l'alterità, facendo scelte ispirate dal bene comune, nella costruzione di un senso comunitario. L'io sarà così premessa o promessa di un *noi*. L'interiorità è pertanto centro di decisione e luogo di responsabilità personale, abitato dalla voce della coscienza, che presuppone la disponibilità ad un ascolto gratuito, disinteressato, distaccato perché illuminato dal desiderio sincero della Verità.

Nel sacrario interiore in cui abita la coscienza, si riconosce impressa la presenza del divino e ci si sente già abitati dalla sua trascendenza immanente. Il Totalmente Altro e l'umano coesistono nello stesso abitacolo interiore, nella visione estatica della verità che rimane inesauribile. Nell'abisso dell'anima si scorge così il fondamento di un'Alterità sommamente trascendente, eppure sempre presente e invocante. Nella sede dell'io si incontra la presenza dell'Altro, e nell'immanenza del qui ed ora, la trascendenza dell'altrove. In questa stessa profondità, inoltre, si può giungere alla vita mistica, all'appello amante di Dio che raccoglie l'anima in se stessa e le parla per sua iniziativa gratuita.<sup>206</sup> L'io è, pertanto, in grado di rivolgersi intenzionalmente verso gli altri esseri umani e riconoscersi nel volto altrui, percependosi così prossimo, fino a riconoscere tale alterità da sempre presente in sé. Nel *tu* degli altri si prefigura il Tu divino e nell'incontro con il Tu divino ci si avvicina ai vari *tu* umani.

L'esperienza religiosa, rispetto ad ogni altra esperienza inter-umana, è apportatrice di salvezza, poiché fa leva sull'irruzione del divino nella vita ordinaria. È un *surplus* di vita, un'eccedenza di perfezione e un accrescimento di potenzialità, di cui l'umano non potrebbe godere qualora rimanesse chiuso al dono della grazia. Nella relazione con il divino, l'uomo non può che farsi recipiente concavo, disponibile cioè ad accogliere ciò che proviene da *oltre* e da *altrove* e che porta con sé un messaggio e un'azione salvifica. Il contatto con il divino, infatti, trasforma lo spazio profano in luogo sacro, occasione di

<sup>205</sup> E. MOUNIER, *Il personalismo*, AVE, Roma 1989, p. 62.

<sup>206</sup> Cfr. P. MANGANARO, *Verso l'altro. L'esperienza mistica tra interiorità e trascendenza*, Città Nuova, Roma 2002, pp. 195-198.



grazia e di manifestazione teofanica. Tale esperienza, però, è realmente possibile solo nella disposizione della fede.

«Esso non è un atto puramente teoretico. Non soltanto si comprende qualcosa che si tiene per reale [...] ma ciò che comprendo penetra in me, mentre lo comprendo, mi afferra nel mio centro personale ed io mi tengo ad esso. Quanto più profondamente vengo afferrato, tanto più mi aggrappo e tanto più comprendo».<sup>207</sup>

La fede, pertanto, è una disposizione interiore che coinvolge e trasforma tutto l'essere della persona, la quale comprende e si comprende alla luce della Presenza divina che la abita, illuminandola dall'interno.

Per Edith Stein:

«Tutta la vita interiore è alimentata da una fonte che indichiamo come *forza vitale*. Tutto ciò che abbiamo raccolto sotto il titolo di *interiorità* e che si è dimostrato come qualcosa di molteplice, è unificato in sé attraverso il legame a una tale fonte e circoscritto verso l'esterno. Abbiamo chiamato *psiche* una tale monade chiusa in sé e distinguiamo da essa quella che abbiamo caratterizzato come la parte più interiore di tutta l'interiorità: l'*anima*».<sup>208</sup>

Nel percorso interiore che la filosofa descrive, l'anima attraversa diversi livelli di profondità nell'incontro con il divino. Essa, infatti, viene guidata e illuminata dall'interno e, grazie al silenzio provato dall'assenza delle impressioni mondane, diventa la dimora in cui il Divino prende luogo e comunica direttamente con il suo prediletto. Riempiendo l'anima della sua luce, tutto il resto perde brillantezza e importanza, cadendo nell'oscurità dell'oblio, fino a che, nel momento dell'estasi, il fedele è tutto assorto nella presenza di Dio, in un rapimento totale che elimina ogni sentire che non sia ispirato.<sup>209</sup> Questo itinerario interiore di profonda intimità con il Divino corrisponde ad una vera e propria discesa negli abissi del proprio essere, trovandosi così avvolti presso di sé da conoscere gli angoli più nascosti e scoprendo il senso autentico della propria esistenza, che coincide altresì con un'esperienza della Trascendenza, poiché più si discende, più ci si riconosce abitati da un'Alterità così intima e così familiare da non saper più distinguere i confini e le fattezze proprie e quelle dell'Altro. È un'operazione guidata da Dio stesso che diventa sempre più quell'*intimior intimo meo*, più intimo a me di me stesso, tale da rendere l'io così sconvolto e rapito, da perdere il controllo e la consapevolezza di sé. Nel contempo, però, sottolinea Patrizia Manganaro:

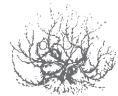
«Cercare se stessi, discendere nelle proprie profondità interiori, da qui comprendersi come una totalità e una individualità e possedersi nel senso di aversi in mano, è una questione di libertà. Se la persona non si possiede non è in grado di ricevere ciò che ad essa giunge dall'esterno, l'alterità».<sup>210</sup>

<sup>207</sup> E. STEIN, *Natura Persona Mistica. Per una ricerca cristiana della verità*, Città Nuova, Roma 1997, p. 105.

<sup>208</sup> E. STEIN, *Natura Persona Mistica. Per una ricerca cristiana della verità*, pp. 88-89.

<sup>209</sup> Cfr. E. STEIN, *Natura Persona Mistica. Per una ricerca cristiana della verità*, p. 94.

<sup>210</sup> P. MANGANARO, *Verso l'altro. L'esperienza mistica tra interiorità e trascendenza*, p. 170.



## 2. Alterità e trascendenza

Se l'estasi rappresenta la possibilità operata dal divino di entrare ad abitare nella coscienza del credente, c'è poi un ulteriore passaggio vissuto *ad extra*, come *exitus* dalla propria interiorità diretti intenzionalmente verso l'altro. Ed è nell'incontro con l'altro che si compie una forma immanente di autotrascendimento. L'incontro con l'alterità, rappresentata dal *volto* altrui, mette in crisi il soggetto inteso come monade chiusa e raggomitolata in sé e che viene costretta ad uscire da sé poiché coinvolta responsabilmente alla presenza di uno sguardo questuante. Nello sguardo e nella reciprocità, come risposta alla prima accoglienza, è possibile infatti fare esperienza di un incontro autentico, di un vero evento di compenetrazione nel vissuto coscienziale altrui che si dimostra disponibile a lasciarsi visitare nel profondo, dando così avvio ad un incontro tra alterità paritetiche e simmetriche che fanno esperienza di un'estasi profondamente umana, ma con chiare analogie con quella divina. Infatti, l'essere umano è naturalmente predisposto alla relazione *io-tu* che rappresenta il culmine del suo essere fatto *per altri* e che trova il suo culmine nell'esperienza dell'amore.

Entrare in relazione con il *tu* non significa, inoltre, necessariamente distogliere lo sguardo dal mondo e da Dio, anzi essa rappresenta la via ordinaria e pienamente umana per incontrare la traccia impressa da Dio stesso nella realtà. Infatti, come scrive lucidamente Emmanuel Lévinas: «La traccia non è una parola in più: essa è la prossimità di Dio nel volto del mio prossimo»,<sup>211</sup> che fa sì che nel volto del singolo si intraveda l'immagine riflessa e la manifestazione del passaggio del divino. Attraverso l'altro, pertanto, facciamo esperienza del Totalmente Altro, vissuto e percepito come prossimo. Rispetto alla riflessione sull'alterità presente già a partire dalla propria identità e interiorità è interessante riportare qui di seguito un'immagine fortemente evocativa di Lévinas quando parla di una particolare situazione esistenziale: la paternità. Infatti, nella paternità, egli vede una forma di ritorno a sé da parte del soggetto:

«Il ritorno dell'io verso il sé che articola il concetto monista del soggetto identico, si trova totalmente modificato. Il figlio non è soltanto la mia opera, come un poema o un oggetto. Non è neppure la mia proprietà. Né la categoria del potere, né di quello del sapere descrivono la relazione con il figlio. La fecondità dell'io non è né causa né dominio. Io non ho mio figlio, sono mio figlio. La paternità è una relazione con un estraneo che pur essendo altri [...] è me; una relazione dell'io con un sé che tuttavia non è me».<sup>212</sup>

Nella paternità si sperimenta, quindi, la compresenza di un'alterità (quella del figlio) che ridefinisce quella di colui che diventa così “padre”. Inoltre è interessante notare come nel figlio ci sia effettivamente qualcosa del padre, in termini di somiglianze e di appartenenza, senza però essere uguale al padre. Questa somiglianza, pur nella differenza preclude a riconoscere nella paternità una forma di alterità come passaggio alla trascendenza. Lévinas, infatti, invita a pensare l'idea stessa di paternità proprio a partire

<sup>211</sup> E. LÉVINAS, *Tra noi. Saggi sul pensare all'altro*, Jaca Book, Milano 2016, p. 89.

<sup>212</sup> E. LÉVINAS, *Totalità e Infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano 1990, p. 310.



dalla compresenza di identità e alterità, vedendo cioè il figlio come prolungamento del sé del padre, senza però esserlo in maniera totale, in quanto conserva ancora la propria alterità. L'esperienza di essere padre di un figlio dice nel contempo un'identità pur nella differenza, permettendo così di cominciare a pensare l'alterità già come compresente nella stessa identità. Nel figlio, infatti, il padre ritrova parte di sé e della sua genetica in un essere che rimane altro, diverso e con un proprio vissuto autonomo da costruire e progettare, di cui egli sarà guida, ma non primo protagonista. Questo ci permette di fondare ontologicamente l'alterità e, quindi, l'esperienza della trascendenza all'interno dell'identità del singolo. L'altro è già presente in me, e il riconoscerlo tale, mi permette di familiarizzare con lui, senza che tale diversità susciti in me timore o repulsione, ma piuttosto venga riconosciuto come consimile e fratello in umanità. In questo senso, l'incontro con l'alterità può diventare la via e l'esperienza più vicina alla Trascendenza, come oltrepassamento di sé e del proprio *ego*.

Inoltre, si può facilmente intuire che più si cresce in intimità e in profondità nella relazione, più si diventa capaci di autotrascendimento. Tale prossimità è inoltre recepita teologica, in quanto – scrive Martin Buber: «chi va veramente verso il mondo, va verso Dio. [...] Dio ricomprende l'universo; ma allo stesso tempo Dio ricomprende anche il mio io, senza esserlo».<sup>213</sup> Questa intimità con Dio e con il mondo si evince proprio dalla capacità di riconoscere nell'altro un *tu* prossimo e familiare: «Il singolo realizza l'immagine di Dio, nella misura in cui gli è personalmente possibile, quando con tutto il suo essere dice tu agli esseri che vivono intorno a lui».<sup>214</sup> Pertanto, l'esperienza di Dio è possibile a partire dall'incontro con l'altro più vicino (*proximus*) o a cui ci si fa vicini, proprio come un Buon Samaritano che riconosce nel bisogno dell'altro, l'appello inequivocabile di Dio che sente risuonare in sé, come urgenza etica. Infatti, Dio non lo si incontra fuori dalla propria storia, né fuori dal mondo, ma proprio a partire dal contesto in cui viviamo, sentendolo come proprio e investendo tutte le proprie risorse per renderlo ancora una volta “a sua immagine”. Un mondo “a immagine di Dio” sarà fatto di relazioni più umane, più fraterne e più solidali. Avvicinarsi così intimamente al mondo, tanto da sentirlo parte di sé, ascoltandone il grido, facendolo riverberare nelle pieghe della propria interiorità, trasformando tale grido in preghiera, è immergersi nel tutto e sentirlo come parte di sé, fino a riconoscere in ogni *volto*, la chiamata responsabile e urgente che attende il nostro *eccomi*, come se quelle parole fossero di Dio stesso, così follemente presente nella storia, quasi da “confondersi” con essa.

Scrive ancora magistralmente Martin Buber: «La relazione perfetta è non escludere nulla, non trascurare nulla, è abbracciare nel tu ogni cosa, tutto il mondo, riconoscere il diritto e la verità del mondo, in modo che nulla sia vicino a Dio, ma anche in modo che tutto sia in Lui».<sup>215</sup> La sfida è quella di rendere questa esperienza un'occasione per divinizzare il mondo, portandolo più profondamente dentro di noi. La vita di fede diventa

<sup>213</sup> M. BUBER, *Io e Tu*, in M. BUBER, *Il principio dialogico e altra saggi*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 1993, p. 127-128.

<sup>214</sup> M. BUBER, *La domanda rivolta al singolo*, in M. BUBER, *Il principio dialogico e altri saggi*, p. 247.

<sup>215</sup> M. BUBER, *Io e Tu*, in M. BUBER, *Il principio dialogico e altra saggi*, p. 115.



così un tutt'uno con l'immersione nella vita altrui e l'intimità con l'altro diventa l'intimità spirituale con il divino. Scrive a questo riguardo Edith Stein, riferendosi all'esperienza spirituale della mistica Teresa d'Avila: «Nessuno è penetrato tanto addentro nelle profondità dell'anima quanto gli uomini che avevano abbracciato il mondo con cuore ardente e poi erano stati liberati dalla possente mano di Dio da ogni pastoia, e quindi introdotti nella propria sfera interiore e nella loro più recondita intimità».<sup>216</sup>

L'esperienza con l'altro può, pertanto, diventare la via per il divino che proprio nell'altro lascia l'impronta del suo sigillo, come la traccia del passaggio. Una traccia ancora calda, che indica l'imminenza della Presenza. Il divino è un presagio, eppure una realtà a cui da sempre si anela e da cui ci si sente attratti e coinvolti, pur percependone l'assoluta alterità.<sup>217</sup>

### 3. Esperienza religiosa ed interiorità

L'esperienza religiosa è unica e non riducibile ad altre, in quanto relazione di natura asimmetrica dovuta all'incontro con un Tu trascendente e assoluto. È la risposta all'iniziativa del divino, a cui si risponde con tutto il proprio essere. Parte da una rivelazione di Dio a cui si sceglie di corrispondere poiché ci si sente cercati e ascoltati. Il divino è riconosciuto come un Tu che parla e convoca e a cui non si può rimanere indifferenti. L'adesione alla propria fede assumerà i caratteri della totalità, in quanto essa coinvolge tutte le dimensioni della persona, dalla sfera cognitivo-razionale, a quella etico-relazionale. Il credo della propria fede diviene il proprio assenso alla vita e la prospettiva da cui si interpreta la realtà. *L'ordo moralis* ispirerà scelte, decisioni e sentimenti, fino ad un'adesione piena di volontà e cuore. Parlare di religione significa riferirsi pertanto ad un "legame" (*re-ligare*) a partire dal quale si "rilegge", "ri-sceglie" (*re-legere*) il proprio vissuto. Ci si percepisce così legati intimamente con il divino da voler far coincidere mente, cuore e volontà, conformandosi alla sua volontà e permettendogli di vivere in noi la sua stessa esistenza. Nell'esperienza religiosa, infatti, ci si sente «afferrati [...] da qualcosa che si prende incondizionatamente sul serio».<sup>218</sup> Ci si lascia quindi afferrare da una Presenza percepita come assolutamente Altra, come una sovrabbondanza d'essere e che dona ciò che non potremo essere in grado di ottenere con i nostri sforzi, in quanto portatore di salvezza intesa come un vero «accrescimento di vita, miglioramento, abbellimento, ampliamento, approfondimento. Ma con *salvezza* si può intendere una vita del tutto nuova, una svalutazione della vita precedente, una nuova creazione della vita che si riceve *da altrove*. In ogni caso, la religione si orienta, si dirige verso la salvezza, mai verso la vita stessa, quale è data. Sotto questo punto di vista, ogni religione è religione di redenzione».<sup>219</sup>

<sup>216</sup> E. STEIN, *Il castello interiore in Natura, Persona, Mistica*, p. 145.

<sup>217</sup> Cfr. T. CONTI, *L'umano e il presagio del divino*, pp. 100-105.

<sup>218</sup> P. TILLICH, *Religione e morale*, Ubaldini, Roma 1967, p. 122.

<sup>219</sup> G. VAN der LEEUW, *Fenomenologia della religione*, Boringhieri, Torino 1975, p. 538.



Di fronte a chi ci salva, si abbandona ogni resistenza, fino a compire un salto nella fede, che fa per l'appunto "saltare" ogni logica deduttiva, dal momento che la *fides*, prima ancora che atto eminentemente teoretico, è un lasciarsi afferrare e travolgere, prima ancora di comprendere. La fede, allora, è uno stimolo a desiderare di più. Una forma di conoscenza donata ma ancora oscura e non pienamente intuitiva, che necessita ancora di mediazioni e di segni. Essa però favorisce l'anelito verso una maggiore chiarezza, come tensione verso la Verità piena che si compirà solo nell'incontro diretto con Dio.

Inoltre, più ci si sente scelti, riconosciuti, accolti ed amati dal divino, più ci si aggrappa con forza e perseveranza, rendendosi conto che in tale abbandono ci si riconosce e si compie un viaggio profondo dentro di sé, in un pieno "afferramento" del proprio essere.<sup>220</sup> Più ci si affida a Dio, più ci si immerge nella propria interiorità raggiungendo una piena adesione con il proprio Sé e con la propria intimità. Di fronte al Sacro, l'uomo «sente misteriosamente vibrare le più intime corde del suo essere»<sup>221</sup> fino a provare lo stupore che solo ciò che è assolutamente fuori dall'ordinario può provocare. Tale esperienza, inoltre, «è al di là di ogni nostra apprensione e della nostra capacità di comprensione, non solamente perché la nostra conoscenza ha di fronte ad esso determinati limiti che non è consentito valicare, ma perché qui noi ci imbattiamo in qualcosa di "essenzialmente altro" che per genere come per essenza è incommensurabile alla nostra essenza e al cui cospetto noi indietreggiamo in atto di irrigidita meraviglia».<sup>222</sup> Si convive, pertanto, con la compresenza di sentimenti contrastanti che, da un lato indicano il timore reverenziale per il *tremendum* e, dall'altro pervadono di gioia profonda che conforta fino a generare piena confidenza e familiarità. Si è immersi in una gioia incontenibile che solo un bene supremo e trasbordante può provocare e al cospetto del quale ci si sente privilegiati e lieti. L'esperienza religiosa inoltre è così profonda e sconvolgente da trasformare la persona nel profondo, ricomponendo una nuova unità attorno al divino, come nuovo asse di riferimento e rifornimento per le proprie scelte e per l'intero orientamento esistenziale. Intelletto, volontà e sentimenti sono proiettati verso un nuovo baricentro che diventa altresì centro di irradiazione di azioni e pensieri. Si supera così la frammentarietà dei sentimenti e la dispersione dovuta al disordine motivazionale e il soggetto ritrova se stesso, in piena unità con una più nitida visione di sé alla luce di una rivelazione che conferisce ordine, prospettiva e un *telos* salvifico.<sup>223</sup>

#### 4. Esperienza mistica e intimità con il divino

Tra le varie forme di esperienza religiosa, vogliamo approfondire in questa sede quella che rappresenta l'incontro più intimo con il divino, ossia l'esperienza mistica. Essa non

<sup>220</sup> Cfr. P. MANGANARO, *Verso l'altro. L'esperienza mistica tra interiorità e trascendenza*, p. 254.

<sup>221</sup> R. OTTO, *Il sacro. L'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale*, Feltrinelli, Milano 1987, p. 27.

<sup>222</sup> R. OTTO, *Il sacro. L'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale*, pp. 36-37.

<sup>223</sup> Cfr. C. GRECO, *L'esperienza religiosa. Essenza, valore, verità. Un itinerario di filosofia della religione*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2004, pp. 82-84.



è una conquista, né tanto meno una necessaria conseguenza di una vita santa, ma è frutto di una grazia speciale, per cui l'individuo è immesso alla presenza diretta di Dio, senza più alcuna mediazione, a differenza dell'esperienza religiosa che richiedeva, invece, la mediazione il supporto della fede. Infatti, l'esperienza mistica non è riservata esclusivamente a uomini e donne di fede, dal momento che rappresenta un dono esplicito di Dio che può intervenire come vuole e con chi vuole. È un movimento progressivo discendente nella profondità dell'anima, luogo già abitato da Dio e, nel contempo, una elevazione ascendente verso la Trascendenza. È l'esperienza in cui l'umano viene sommerso dal divino, pur mantenendo le caratteristiche dell'umanità. L'anima è così invasa dalla presenza del divino da "sentirsi" intimamente in Lui. Questa Presenza avvolgente riempie completamente l'anima al punto da espropriarla dalle umane sensazioni, da non essere più protagonista di pensieri, né di azioni. Così ne parla Edith Stein: «la certezza interiore che è Dio che parla [...] tale certezza può fondarsi sul "sentimento" della presenza di Dio; ci si sente toccati da lui, che è presente, nell'intimo. Questa è ciò che chiamiamo esperienza di Dio in senso più proprio. Essa è il nucleo di ogni esperienza mistica, l'incontro con Dio da persona a persona».<sup>224</sup> Dio pertanto è esperito in maniera intuitiva ed immediata, senza più alcuna mediazione, né simbolo. Ciò che la fede aveva colto in maniera concettuale e noetica, ora è esperito dalla coscienza in prima persona. Si ha la chiara consapevolezza di non essere giunti a tale unione per meriti, né per sforzi umani, ma solo Dio può permettere tanta intimità. In questa fase, l'intelletto è reso passivo, accecato da una presenza Altra che controlla e che illumina la mente interiore dal di fuori, dall'oltre trascendente eppure intimamente presente. Mentre nell'esperienza della fede, l'intelletto e la volontà sono ancora coinvolti e decidono di acconsentire a quanto creduto, nell'esperienza mistica è Dio ad avere il pieno controllo dell'individuo e delle sue facoltà che vengono oscurate e depotenziate, in quanto incapaci di contenere tanta Pienezza. A questo punto, però, per rendere comprensibile il racconto di tale esperienza diventa utile procedere per via argomentativa, che trova nella speculazione la sua forma più alta e più raffinata in grado di decifrarne i contenuti e cogliere quelle verità imperiture e assolute che essa comunica.<sup>225</sup> Pertanto, risulta a questo punto auspicabile un connubio sempre più profondo con la riflessione filosofica in dialogo con l'esperienza religiosa.

L'esperienza mistica è, inoltre, indice della naturale e profonda costituzione dell'umano per il divino come anticipazione e prefigurazione del futuro escatologico. Essa è un presentimento e un presagio della possibile unione, come esperienza infusa e donata dal divino stesso. È la sovrabbondanza della grazia sulla natura, in quanto fenomeno estremamente soprannaturale. Il temine "mistica" deriva dal greco *muein*, "chiudere" nel senso di pratica di un'"attività segreta", chiusa ai più e rivolta solo agli iniziati. Significava, pertanto, "chiudere gli occhi" per non vedere ciò che deve rimanere segreto, oppure

<sup>224</sup> E. STEIN, *Vie della conoscenza di Dio. La "teologia simbolica" dell'Aeropagita e i suoi presupposti della realtà*, EDB, Bologna 2003, pp. 50-51.

<sup>225</sup> Cfr. C. CARBONE, *Dalla filosofia della religione alla fenomenologia della mistica*, Tab, Roma 2021, pp. 213-218.



“chiudere la bocca” per non rivelare una verità che può essere condivisa solo ad alcuni. Ben presto, i *mysteria* verranno ad indicare le ceremonie religiose di natura esoterica, in cui si insegnavano verità che non potevano essere rese pubbliche e che richiedevano discrezione e riserbo. Pertanto, più in generale, essa indicava il cammino verso il divino mediante un’iniziazione misterica che poteva essere appresa.<sup>226</sup>

A.M. Enebral definisce la mistica come «evidencia interior de Dios en el hombre»,<sup>227</sup> ossia una visione chiara e distinta di natura intuitiva e gratuita. Equivale pertanto sia ad una unione intima con il divino, quanto ad una forma di conoscenza soprannaturale, fuori dalla portata comune. Essa si contraddistingue più per la sua natura affettiva che per quella intellettuale. È una forma d’amore che spesso viene paragonata nel linguaggio simbolico alle nozze mistiche, oppure all’unione agapica. «Soltanto l’agápe è capace di unire e far aderire l’anima a Dio: si tratta di un compimento attuato nella libertà, il cui inizio è costituito dall’accoglimento “attivo” di Dio e il cui vertice si esplica nell’abbandono “passivo” e fiducioso nell’operare di Dio».<sup>228</sup> Nel contempo, però, la tensione amorosa permette lo scioglimento delle distanze rispetto all’infinito trascendente che “scende” al livello umano e si rende conoscibile, penetrabile, sondabile anche da parte dell’intelletto discorsivo.<sup>229</sup>

Inoltre, «la vida mística [...] será el misterio de la vida compartida en el hombre, lo cual la constituye e identifica claramente. La experiencia de Dios en el hombre constituye claramente la experiencia mística cristiana. Sin experiencia mística, no se puede comprender una vida mística. Los místicos se caracterizan siempre por su fuerte experiencia de Dios».<sup>230</sup>

Nell’esperienza mistica, inoltre, l’*in-centrarsi* nella propria anima e il *sur-centrarsi* oltre se stessi, mediante l’autotrascendimento proteso verso il divino, sono due movimenti compresenti e simultanei, che permettono al contempo di declinare il socratico *nosci te ipsum* con la levinasiana tensione etica dell’*Eccomi* rivolto verso il volto che interpella e che motiva il dinamismo esodico dal proprio Io. L’esperienza mistica, inoltre, coniuga la dimensione autenticamente umana, con quella intimamente divina fino all’uni-totalità d’essere, pur conservando le rispettive alterità ontologiche. Del resto, il mistico cerca il proprio Io nel Tu assoluto che riconoscerà presto come cifra già presente nel volto dell’altro. Il mistico non si allontana mai da se stesso anche se “posseduto da Dio”, egli rimane in piena sintonia e in profonda intimità con sé, in quanto Dio gli è profondamente connaturale. Inoltre, per contemplare Dio bisogna entrare nella parte più profonda di sé. È un *itinerarium in Deo* che abita già *in interiore homine*.<sup>231</sup>

<sup>226</sup> Cfr. P. MANGANARO, *Verso l’altro. L’esperienza mística tra interiorità e trascendenza*, pp. 256-260.

<sup>227</sup> A.M. ENEBRAL, *Fundamentos antropológicos de la mística. Versión auténtica de una contemporánea*, P.P.C., Madrid 1991, p. 19.

<sup>228</sup> P. MANGANARO, *Linee di fenomenologia della mística di E. Stein*, in M. Shahid - F. Alfieri (a cura di), *Il percorso intellettuale di Edith Stein*, Edizioni Laterza, Barina 2009, pp. 354.

<sup>229</sup> Cfr. L. ROSÓN GALACHE, *Hombre, tiempo y eternidad. La filosofía de Jean Guitton*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 2009, pp. 190-193.

<sup>230</sup> L. ROSÓN GALACHE, *Hombre, tiempo y eternidad*, pp. 208-209.

<sup>231</sup> Cfr. T. CONTI, *L’umano e il presagio del divino*, pp. 195-198.



# Evangelizan solo los que están evangelizados

**Por una Iglesia “que se evangeliza para evangelizar”<sup>232</sup>**

di Juan José Bartolomé Lafuente<sup>233</sup>

“Evangelizar constituye la dicha y la vocación propia de la Iglesia, su identidad más profunda... Evangelizadora, la Iglesia comienza por evangelizarse a sí misma”.<sup>234</sup>

“La evangelización es más que una simple transmisión doctrinal y moral. Es en primer lugar testimonio: no se puede evangelizar sin testimonio; testimonio del encuentro personal con Jesucristo... Un testimonio indispensable porque, ante todo, el mundo necesita «evangelizadores que le hablen de un Dios a quien ellos mismos conocen y tratan familiarmente» (EN, 76). No es transmitir una ideología o una “doctrina” sobre Dios, no. Es transmitir a Dios que se hace vida en mí”.<sup>235</sup>

“Nos encontramos en la primera civilización de la historia que globalmente trata de organizar una sociedad humana sin la presencia de Dios, concentrándose en enormes ciudades que se mantienen horizontales, aunque tengas rascacielos vertiginosos”. Pues bien, “se puede anunciar a Jesús solo habitando la cultura del propio tiempo... Más que reconvertir el mundo de hoy, es necesario convertir la pastoral para que encarne mejor el Evangelio en el hoy”.<sup>236</sup>

En estos tiempos de increencia pacífica y creciente indiferencia como los que vivimos,<sup>237</sup> no andamos muy sobrados de modelos en los que inspirar esa tan necesaria

<sup>232</sup> FRANCISCO, Audiencia general, 22 marzo 2023. Catequesis sobre la evangelización: 8. “La primera forma de evangelización: dar testimonio”. Cf. <https://www.vatican.va/content/francesco/es/audiences/2023/documents/20230322-udienza-generale.html>

<sup>233</sup>Juan José BARTOLOMÉ LAFUENTE: Docente emerito di Sacra Scrittura; [juanjo.bartolome@gmail.com](mailto:juanjo.bartolome@gmail.com)

<sup>234</sup> PABLO VI, *Evangelii nuntiandi* (= EN). Exhortación apostólica acerca de la evangelización en el mundo moderno, 8 diciembre 1975, nn. 14.15.

<sup>235</sup> FRANCISCO, Audiencia general, 22 marzo 2023.

<sup>236</sup> FRANCISCO, Audiencia general, 29 noviembre 2023. Catequesis sobre la evangelización: 28. “El anuncio es para hoy” Cf. <https://www.vatican.va/content/francesco/es/audiences/2023/documents/20231129-udienza-generale.html>

<sup>237</sup> “La fe cristiana ya no dirige hacia el ateísmo combativo una dura persecución que moviliza y estimula a los creyentes, ni siquiera persigue un peligro mucho mayor: la indiferencia.” (T. HALÍK, *La tarde del cristianismo. Valor para la transformación*, Herder, Barcelona, 2023, 17)



*conversión pastoral*,<sup>238</sup> que se realiza, en palabra de papa Francisco, como *pasión por la evangelización*, “dimensión vital para la Iglesia, tema urgente para la vida cristiana... Cuando la vida cristiana pierde de vista el horizonte de la evangelización, el horizonte del anuncio, se enferma, se cierra en sí misma, se vuelve autorreferencial, se atrofia”.<sup>239</sup>

Pues bien, más apremiante que sea hoy – y lo es – llevar el evangelio «*a todos los pueblos*» (*Mt 28,19*), no [me] parece que ésta sea hoy la tarea prioritaria – menos aún, exclusiva – de la Iglesia, sino otra previa, tan necesaria como desatendida, que sería la de evangelizar al evangelizador, de modo que enseñe lo que cree, viva lo que enseña y proclame solo lo que ha experimentado.

El cristianismo nació en torno a un grupo de testigos del Resucitado. Ni antes, ni después. Apareciéndoseles inopinadamente, el Resucitado eligió a quienes iban a ser sus «*testigos en Jerusalén, en toda Judea y Samaria, y hasta los últimos confines de la tierra*» (*Hch 1,8*). Antes de ejercer como testigos, los discípulos tuvieron que saber que su Señor estaba vivo y compartir esa convicción personal con quienes ya la tenían.<sup>240</sup> Testigo es, pues, quien ha sido ‘encontrado’ por Jesús Resucitado y se encuentra entre hermanos vinculados por la confesión de esa experiencia.

Uno de ellos, el último de todos según su propia confesión, nos ha dejado la única lista de los diversos encuentros tenidos por el Resucitado, que convirtieron en testigos a los agraciados. Escribiendo a los cristianos de Corinto, en torno al año 56 d. C., Pablo pudo afirmar que habían visto al Resucitado, primero, Pedro; después, los doce; después, más de quinientos hermanos, «*de los cuales muchos aún viven*»; después, Santiago y los demás apóstoles; finalmente y a destiempo, «*yo mismo*» (cf. *1 Cor 15,4-8*).

No deja de ser significativo que, sin contar aún con el Espíritu de Jesús y sin haberse lanzado a ser sus testigos por el ancho mundo (*Hch 2,1-41*), el primer grupo de cristianos, huérfanos ya de un Jesús que acababa de ascender entre nubes a los cielos (*Hch 1, 9-12*), se diera cuenta de que, aun siendo ya ciento veinte (*Hch 1,15*), les faltara uno... Pero no cualquiera, sino uno que hubiera sido testigo cualificado de la resurrección de Jesús, «*uno de entre los que han estado con nosotros todo el tiempo mientras el Señor Jesús estuvo entre nosotros, desde el bautismo de Juan hasta el día en que ascendió a los cielos*» (*Hch 1,22*).

El proyecto original de Jesús había quedado comprometido por la traición de uno de sus elegidos (*Hch 1,16-17.25; Mc 3,19; 14,10; Mt 26,47-50; Lc 22,47-48; Jn 18,2-5*) y los restantes sintieron la responsabilidad de buscar un sustituto, con Jesús ausente y sin un explícito mandato suyo. Completar el grupo original de «*los doce*» testigos fue la

<sup>238</sup> Cf. FRANCISCO, *Evangelii Gaudium*. Exhortación apostólica sobre el anuncio del evangelio en el mundo actual, 24 noviembre 2013, nn. 25-33 (= EG). “Uno de los temas fundamentales en la ‘nueva etapa evangelizadora’” (CONGREGACIÓN PARA EL CLERO, *La conversión pastoral de la comunidad parroquial al servicio de la misión evangelizadora de la Iglesia*. Instrucción, 20 julio 2020, n. 3.).

<sup>239</sup> FRANCISCO, Audiencia general, 11 enero 2023. Catequesis sobre la evangelización: 1. “La llamada al apostolado” (*Mc 9,9-13*)”. Cf. <https://www.vatican.va/content/francesco/es/audiences/2023/documents/20230111-udienza-generale.html>

<sup>240</sup> El testigo es un creyente que dice saber, por experiencia, aquello que proclama. He tratado este tema, centrándome igualmente en Pablo en “Testigos del Señor Resucitado. En el inicio del evangelio. Para iniciar una nueva evangelización”, *Misión Joven* 443 (2013) 5-18; “Solo evangelizan los que están evangelizados”, *Misión Joven* 451 (2021) 5-14.



tarea previa que se dio la primera comunidad creyente, mientras esperaba la irrupción del Espíritu y la primera ocasión para evangelizar al mundo (*Hch* 2,1-6).

No lograron actuar como los testigos enviados del Resucitado que ya eran, hasta que no estuvieron todos. Matías fue el nuevo testigo, después de Pascua (*Hch* 1,26). Pablo, el último (*1 Cor* 15,8). El primero fue elegido por el grupo, incompleto, de testigos originales reunidos en asamblea (*Hch* 1,15-26). El último fue enviado por el Señor Resucitado a una comunidad que recelaba, y con razón, de él (*Hch* 9,11-18). Si la comunidad primitiva no pudo ponerse a predicar sin antes reconstituirse eligiendo al testigo que faltaba (*Hch* 1,26), Pablo, el último testigo elegido personalmente por el Señor Resucitado (*1 Cor* 15,8), tuvo que encontrar una comunidad de testigos antes de poder dedicarse a predicar el evangelio (*Hch* 9,19-20), transmitiendo a sus neófitos lo que él mismo había recibido mientras era neófito en Damasco y Antioquía (cf. *1 Cor* 15,1-3).

Y fue ese testigo, Pablo, quien, una generación después, iniciaría el Nuevo Testamento, al decidirse a escribir cartas a sus comunidades. Iglesia y evangelio son, en su mismo origen – y es un hecho histórico –, consecuencia y prueba del testimonio público y repetido de que «*Dios ha resucitado a Jesús de entre los muertos*» (*Hch* 2,32; 4,10; 10,41; *Rom* 7,4; 8,34; *1 Pe* 1,21). Una nueva evangelización y una iglesia renovada deberán, hoy como ayer, fundarse en testigos fidedignos del Señor Resucitado.

## 1. Evangelizar es tarea para ‘expertos’

Toda experiencia humana es un acontecimiento subjetivo, intransferible, y apenas comunicable. Podrá darse como acaecido, siempre que se publique. No se impone por demostración; se afirma, convertido en motivo de conversación. Publicada, se ofrece a la aceptación o al rechazo de quienes, no habiéndola vivido personalmente, la escuchan relatada en tercera persona. Comunicar lo experimentado es necesario para poder afirmar que ha sucedido, por más que no baste su manifestación pública para lograr ser aceptada o negada. Testimoniar no es simplemente informar con imparcialidad; se realiza tomando partido. Atestiguando a favor o en contra de algo/alguien, quien testifica compromete su palabra – e implica su propia persona, su credibilidad – en cuanto declara. Y puede llegar el caso a tener que avalar su testimonio con su propia vida. Cuanto más intensa es la vivencia testimoniada, cuanto más hondo ha calado en quien la vive, su manifestación se hace menos exhaustiva, más concentrada, nunca neutral. Amor y odio, la fidelidad o la traición, se ofrecen sin llegar nunca a hacerse del todo comprensibles. No pueden imponerse – ni lo pretenden – como si de una fría deducción lógica se tratara. Una operación matemática puede ser decisiva en un cálculo, pero no suele suscitar recelo o entusiasmo, devoción o antipatía; es correcta o no lo es. El testimonio no se impone, se propone; no apela a la razón fría, llama a la mutua confianza. “Una verdad no se vuelve más creíble porque se levante la voz al decirla, sino porque se testimonia con la vida”.<sup>241</sup> Es el lenguaje del testigo *el que más prueba humanamente, porque nace de*

<sup>241</sup> FRANCISCO, Audiencia general, 29 noviembre 2023.



*los labios de quien más puede probar con los labios y el corazón.*<sup>242</sup>

### 1.1. Proclamar la propia experiencia

Es convicción bíblica que la experiencia humana es el lugar de la revelación de Dios.<sup>243</sup> La experiencia religiosa que está a la base del Antiguo Testamento precisó de creyentes en la Palabra de Dios, cuyas exigencias proclamaron muchas veces con riesgo de sus vidas. Los *profetas*, hombres de (la) palabra, oían lo que debían decir y aprendían las palabras que, por definición, nunca serían totalmente suyas por ser todas ellas «*oráculo del Señor*» (*Am 4,3.5.6.8.9.10.11; Os 2, 15.18.23; 11,11*): «*irás adonde yo te envíe y dirás lo que yo te ordene*», dice el Señor al profeta (*Jer 1,7*).

La experiencia cristiana, en cambio, necesitó no ya de profetas sino de testigos, hombres del encuentro personal con Dios, que habían escuchado lo que decían por haber convivido todo el tiempo con el Señor Jesús «*comenzando en el bautismo hasta el día en que nos fue quitado y llevado al cielo*» (*Hch 1,21-22*), y que habían aprendido cuanto proclamaban porque lo habían «*oído, visto con los propios ojos, lo que contemplaron y palparon sus manos*» (cf. *1 Jn 1,1-3*). *El testigo no habla tan solo de oídas, sino a sabiendas: narra lo que ha sucedido desvelando lo que le ha sucedido.*<sup>244</sup> Al ser hombre del encuentro con Dios, hace de su experiencia personal contenido de su mensaje. El testigo de Dios termina siempre por hablar de sí – y no siempre bien (cf. *Hch 1,15-20; Rom 7,24-24*) – cuando se pone a hablar de Dios. Evangelizar “es, en primer lugar, *testimonio*: no se puede evangelizar sin testimonio; testimonio del encuentro personal con Jesucristo... El mundo necesita «*evangelizadores que le hablen de un Dios a quien ellos mismos conocen y tratan familiarmente*». <sup>245</sup> No es transmitir una ideología o una “doctrina” sobre Dios, no. “Es transmitir a Dios que se hace vida en mí: esto es dar testimonio”.<sup>246</sup>

Es radicalmente inadecuado cualquier otro lenguaje, ya que de la acción de Dios, sea la liberación de Egipto y la donación a Israel de la tierra prometida, sea la resurrección de Jesús de entre los muertos, únicamente puede hablar *a sabiendas* quien se sabe comprendido, afectado, alcanzado por esas actuaciones de Dios. No es posible una forma de hablar objetiva e imparcial para quien reconoce que, por haber liberado a unos esclavos de Egipto, Dios le está ofreciendo pertenecer a su pueblo y saberse elegido. O, por

<sup>242</sup> “Pierde el tiempo, predicando externamente la Palabra de Dios, quien no es oyente de ella en su interior” (AGUSTÍN, *Sermón 179,1: Obras Completas*. Vol. XXIII, BAC, Madrid, 1983, 754).

<sup>243</sup> Cf. M. DE CERTEAU, “L’expérience religieuse, connaissance vécue dans l’Église”, en L. GIARD, *Le voyage mystique*, Michel de Certeau, Cerf, Paris, 1988, 27-51.

<sup>244</sup> “Solo la práctica de la fe, que incluye la vida espiritual interna del creyente y su vida en sociedad, puede responder a en qué Dios cree... Solo la vida práctica de una persona puede ser la clave que nos permita conocer en lo que realmente cree y sobre qué construye su vida más allá de lo que digan sus palabras... Sobre la fe de una persona responde más su propia vida que sus pensamientos y sus palabras acerca de Dios” (HALÍK, *Tarde*, 23).

<sup>245</sup> EN, 76.

<sup>246</sup> FRANCISCO, Audiencia general, 23 marzo 2023. Catequesis sobre la evangelización: 8. “La primera forma de evangelización: dar testimonio (cf. *Evangelii nuntiandi*)”. Cf. <https://www.vatican.va/content/francesco/es/audiences/2023/documents/20230322-udienza-generale.html>



haber resucitado a Jesús, Dios le ha ofrecido satisfacción a sus deseos, salida a sus angustias y le ha liberado definitivamente de la muerte.

El *lenguaje del testigo*, de quien sabe por experiencia que Jesús vive, de quien habla comprometido con lo que afirma y que lo afirma con intención de atraer a quien le oiga, es el apropiado para hablar del Señor resucitado. Y es que para hablar de un viviente de modo creíble hay que dejar que hable la propia vida con “pasión, que involucra completamente la mente, el corazón, las manos, los pies..., todo, toda la persona”, con sus tres lenguajes, “el lenguaje del pensamiento, el lenguaje del afecto y el lenguaje de la acción”.<sup>247</sup>

Tal ha de ser el *lenguaje cristiano*: un tipo de discurso que conste de hechos más que de palabras; que cuente realidades antes que reducirse a promesas futuras; que sea pronunciado con la vida cotidiana y no en discursos perfectos, ni con bonitos – pero escasos – gestos. De ahí deriva tanto su debilidad como su fortaleza: “puede llevar el evangelio de Jesús solo la persona que está con Él.”<sup>248</sup> Dicho de otro modo, solo quien vive *como si Jesús viviera* puede afirmar fidedignamente que «*el Señor ha resucitado y nosotros somos sus testigos*» (*Hch 2,32*). Solo pueden afirmar fehacientemente que Jesús vive hoy quienes viven *como si realmente Cristo viviera en ellos* (cf. *Gál 2,20*).

No le faltaba razón al loco de Nietzsche, cuando afirmó: “para que yo aprendiese a creer en su Redentor, ¡más redimidos tendrían que parecerme los discípulos de ese redentor!”.<sup>249</sup> Y es que el mensaje evangélico “se hace verosímil por el hecho de que, a través del testimonio de vida de los cristianos, es evidente que Cristo vive en ellos, en su fe, en su esperanza y, sobre todo, en el poder y la autenticidad de su amor solidario”.<sup>250</sup>

## **1.2. Hablar con la propia vida de la vida del Resucitado**

Cuanto confesaron y predicaron los primeros cristianos sobre la resurrección del Cristo Jesús era, básicamente, *descripción de su experiencia personal*, no tanto relato de lo acontecido a Jesús de Nazaret. Más que narrar asépticamente, se proclamaban afectados en lo que decían. No fueron fríos cronistas, sino testigos involucrados. En el origen de las expresiones que crearon, y motivo de su transmisión, no estuvo la preocupación por detallar el hecho de la salida de Jesús del reino de la muerte sino la necesidad, por ellos sentida, de dar publicidad a las vivencias que les había ocasionado el encuentro con su Señor resucitado. Aunque tuvieron que hablar de sí, cuando proclamaban la *buenas noticia*, en realidad dejaron que Dios hablase por ellos a cuantos les escuchan.

De no haber sido por la publicación insistente de sus experiencias personales hubiera pasado desapercibida la actuación de Dios en Cristo Jesús. Sin el testimonio apostó-

<sup>247</sup> FRANCISCO, Audiencia general, 15 febrero 2023. Catequesis sobre la evangelización: 3. “El primer apostolado”. Cf. <https://www.vatican.va/content/francesco/es/audiences/2023/documents/20230215-audienza-generale.html>

<sup>248</sup> Ibidem.

<sup>249</sup> F. NIETZSCHE, *Así habló Zarathustra*. Madrid, Alianza, 2012.

<sup>250</sup> HALÍK, *Tarde*, 170. “Hay creyentes cuyas creencias y bocas rebosan de religión, pero se puede ver que todo esto – lejos de ser una pretensión consciente hipócrita – proviene de la superficie, no está cubierto por la vida espiritual” (*ivi*, 228).



lico se hubiera silenciado la revelación divina. Por más que la acción de Dios de resucitar a Jesús hiciera posible su aparición vivo a sus discípulos (*Lc 24,34-35; Jn 20,18*). En resumidas cuentas, fueron las repetidas afirmaciones de éstos, de que estaba vivo, las que dieron a conocer tanto el hecho real de la intervención de Dios a favor de Jesús crucificado como las vivencias personales que semejante intervención había provocado en quienes ahora las andaban publicando. Y es que de no haberse dado esta *manifestación pública*, tales vivencias no habrían suscitado reacción alguna, hubieran logrado reconocimiento o cosechado repulsa.

Para hablar de un viviente de modo creíble hay que dejar que hable la propia vida: la existencia cristiana tiene un carácter icónico: es un arte que a través del testimonio hace visible lo invisible”.<sup>251</sup> «*Por nuestra parte no podemos menos de contar lo que hemos visto y oído*» (*Hch 4,20*), respondieron Pedro y Juan cuando por vez primera se les intentó prohibir «*hablar a nadie de ese nombre*» (*Hch 4,17*). Y como es donada esa experiencia, ha de ser dada gratuitamente, sin esperar recompensa ni reconocimiento. Confesar lo que sabemos: haber sido encontrados por Jesús y descubrir que somos amados y salvados “es un don tan grande que no podemos guardarlo para nosotros, sentimos la necesidad de difundirlo... Tenemos un don, por eso estamos llamados a hacernos don; hemos recibido un don y nuestra vocación es hacernos nosotros don para los otros”:<sup>252</sup> «*Gratis la habéis recibido, dad gratis*», dijo Jesús a los apóstoles que iba a enviar a predicar el evangelio (*Mt 10,8*).

## 2. Evangelizar al evangelizador, tarea del Señor Jesús y de su Iglesia

La comunidad cristiana que no habla este lenguaje, y gratuitamente, está perdiendo su razón de ser y su propia identidad, su capacidad de convencimiento y su poder de atracción. Hablar de Cristo Jesús sabiéndose comprometido con él no es mera diversión, ni mucho menos útil pasatiempo, sino destino ineludible y tarea siempre por cumplir para quien lo cree viviente (*1 Cor 9,16*). Quien vive de forma nueva puede inventar un lenguaje fidedigno: *únicamente quien ha cambiado de vida por saber Resucitado a su Señor puede hablar verazmente del cambio de vida que Dios concedió a Jesús resucitándolo de entre los muertos*.<sup>253</sup> “La historia de Pablo de Tarso es emblemática sobre este argumento”,<sup>254</sup> ya que tal fue su experiencia vital.

<sup>251</sup> HALÍK, *Tarde*, 100.

<sup>252</sup> FRANCISCO, Audiencia general, 15 febrero 2023.

<sup>253</sup> “Los Evangelios comienzan a ser *evangelio*, buena noticia (*eu-angelion*), anuncio liberador de la salvación, con el anuncio de la resurrección... Este anuncio – el evangelio de la Resurrección. – exige de nosotros una respuesta más radical que simplemente el formarnos una determinada opinión sobre lo que pasó con el cadáver de Jesús; es necesario ante todo hacer algo con nuestra propia vida...; solo entonces, si el acontecimiento del que habla el relato pascual transforma nuestra existencia, se convierte para nosotros en *evangelio*” (T. HALÍK, *Paradojas de la fe en tiempos posoptimistas*, Herder, Barcelona, 2016, 13-14).

<sup>254</sup> FRANCISCO, Audiencia general, 29 marzo 2023.



Fijar nuestra mirada, y el corazón, en Pablo, el evangelizador evangelizado, podría ser un eficaz estímulo y una guía segura. La comunidad cristiana, que cuenta con un solo evangelio, «*Jesucristo y éste crucificado*» (*1 Cor 2,2*), ha considerado a Pablo de Tarso como insuperado evangelizador, apóstol por antonomasia. Y ello, aun sabiendo que el «*apóstol de Cristo*» (*2 Cor 2,1; Ef 1,1; Col 1,1; 1 Tim 1,1; 2 Tim 1,1*), “no había sido discípulo de Jesús – ni elegido por él ni por él educado – mientras predicaba el reino de Dios. ¿No da que pensar el hecho de que Pablo, quien pudo no haber conocido personalmente a Jesús de Nazaret (*2 Cor 5,16*), ha sido, sin duda alguna, quien mejor lo dio – y lo da aún hoy – a conocer?

Aquí reside la perenne actualidad del apóstol: si quien no fue evangelizado por Jesús, pudo ser su mejor evangelizador, quienes no hemos llegado aún a ser buenos discípulos no deberíamos desesperar de acabar un día como excelentes testigos. Como Pablo un día, hoy el evangelizador “necesita – y en ese orden – una profunda experiencia de Dios, que le haga conocer vivencialmente a Cristo Jesús, y una no menos intensa experiencia de vida común, en la que sentirse acogido y sanado y en la que saberse acompañado y enviado”.<sup>255</sup>

## **2.1. En el camino de Damasco: Cristo lo ‘encontró’. El testimonio de Pablo**

Cuanto sucedió a Pablo camino de Damasco es, sin duda, el hecho clave de su vida, que ayuda a entender su compleja personalidad, su desaforada actividad evangelizadora, el motivo central de su pensamiento. Conciencia de sí, praxis apostólica y reflexión teológica se derivan, a fin de cuentas, de aquella vivencia, que originó que el Señor Resucitado se hiciera el encontradizo:

«En el caso de Pablo, lo que le ha cambiado no es una simple idea o convicción: ha sido el encuentro con el Señor Resucitado... La humanidad de Pablo, su pasión por Dios y su gloria no es aniquilada, sino transformada... El celo de Pablo permanece, pero se convierte en celo de Cristo». <sup>256</sup>

Fue Pablo quien puso en cuanto le sucedió camino de Damasco el origen de su fe y la razón de su misión (*Gál 1,13-17; 1 Cor 9,1; 15,8*). Encontrarse con Jesús Resucitado (*Hch 9, 5; 22,8; 26,15*) tuvo consecuencias insospechables en su vida personal y en la historia del cristianismo: hizo del fariseo Saulo el Pablo cristiano, el fundador de comunidades, el primer pensador cristiano, el iniciador del Nuevo Testamento. Sorprende que semejante experiencia, singular y apenas expresable, haya contribuido de modo tan notable a la conformación del cristianismo de todos los tiempos.

Lamentablemente, y aunque se disponga de considerable información sobre lo acontecido, hay que admitir que su realidad más íntima se nos escapa. En su reconstrucción, obviamente, el testimonio personal de Pablo tiene preferencia sobre el relato, triple, del autor de Hechos (*Hch 9,1-25; 22,1-21; 26,1-32*) ; no solo porque es confidencia del

<sup>255</sup> JUAN J. BARTOLOMÉ, *Educar apóstoles hoy*. Con Pablo como modelo, CCS, Madrid, 2010, 11-12.

<sup>256</sup> FRANCISCO, Audiencia general, 8 marzo 2023.



protagonista sino también porque, aunque redactada unos veinte años después de haber sucedido, fue escrita unos treinta años antes de las narraciones lucanas.

### 2.1.1. Un inesperado encuentro con el Señor Jesús

Pablo apenas habla de sí en su epistolario. Las escasas noticias que da sobre su encuentro con Jesús Resucitado son, todas ellas, confidencias arrancadas por sus adversarios, polémicas respuestas a injustificadas acusaciones. No se entiende bien que no haya hablado más claro (*1 Tes 2,4*) o con mayor frecuencia (*1 Cor 9,1; 15,8; Gál 1,15-17; Flp 3,7-9*), precisamente porque en lo que le sucedió camino de Damasco fundamentaba él su fe personal, su legitimidad apostólica e, incluso, el contenido de su evangelio.

Pablo, que nunca ocultó su pasado de perseguidor (*1 Cor 15,9; Gál 1,13; cf. Hch 7,58; 8,1; 9,1-2*), no dudará en presentarse a sus comunidades como creyente y apóstol gracias solo a una intervención personal de Dios (*Gál 1,11-12*). Se echa de menos que no haya dejado un relato autobiográfico de la experiencia, tan central para su vida y para su obra. Y no deja que imaginemos siquiera su estado emocional. Las alusiones existentes, pocas en realidad y todas genéricas, no son parte de una crónica de lo sucedido sino motivo argumental en una discusión.

Y contra lo que podría esperarse, el apóstol –ya es curioso– no destaca el inicio de su fe en Cristo sino su inmediata consagración al evangelio (*Gál 1,15-17*). Pablo no piensa haber abandonado nada, su fe judía, ni haber vuelto la espalda ni a su pueblo ni a Dios: «*Digo la verdad en Cristo, no miento..., siento una gran tristeza y un dolor incesante en mi corazón, pues desearía ser yo mismo un proscrito, alejado de Cristo, por el bien de mis hermanos, los de mi raza según la carne*» (*Rom 9,1-3*); «*el deseo de mi corazón y mi oración a Dios en favor suyo es que se salven*» (*Rom 10,1*). Más bien, insiste en que haber encontrado al Señor lo ha llevado a encontrar inmediatamente una misión de por vida: apenas evangelizado por su Señor, se entrega a la evangelización: «*os hago saber, hermanos, que el evangelio anunciado por mí no es de origen humano..., sino por revelación de Jesucristo*» (*Gál 1,11*).

### 2.1.2. Descripciones de lo sucedido

Solo de forma indirecta podemos acercarnos al núcleo de esa experiencia paulina, que llama *apocalipsis de la persona de Jesús el Cristo* (*Gál 1,11*), el mismo que, junto a *Dios Padre que lo había resucitado de entre los muertos*, le han conferido el ministerio de *apóstol* (*Gál 1,1*). Pablo comprende el encuentro con el Resucitado como una aparición que le hizo conocerlo y que, en ese mismo momento, lo invistió como su apóstol. *Visión y misión coinciden*; mejor, su ser enviado a los gentiles es consecuencia inmediata de su encuentro personal con el Señor Resucitado.

Previo incluso a nombrar con rara precisión a cuantos se le apareció el Resucitado antes que a él, confiesa sin reparos que también él «*ha visto*» al Señor (*1 Cor 9,1; 15,8*).<sup>257</sup>

<sup>257</sup> La fórmula pertenece al vocabulario fijo de los relatos de apariciones (*Jn 20,18-25; Hch 9,27*).



Haberlo visto lo coloca en igualdad de condiciones respecto a los primeros testigos del Resucitado; «*¿no soy yo apóstol?*», se ha preguntado primero. Y añade a continuación, «*¿es que no he visto yo a Jesús, nuestro Señor?*» (*1 Cor 9,2*). Dejándose ver, el Resucitado lo ha hecho también a él apóstol (*1 Cor 15,8*). Pero a diferencia de los primeros testigos (*1 Cor 15,5-7*), la aparición aconteció más tarde y fue individual.

Aunque Pablo se convirtió en testigo al igual que los que le precedieron, su modo de encontrarse con Jesús Resucitado fue diverso. Pablo ni había conocido a Jesús, como sus discípulos, mientras le seguían por Galilea, ni estaba con ellos cuando se les apareció en Jerusalén (*Jn 20,19-29*) o habían regresado a sus puestos de trabajo en Galilea (*Jn 21,2-14*). Pablo admite sin ambages lo anómalo de su experiencia, al afirmar que ocurrió «*a destiempo*», sin la lógica gestación, «*como si de un aborto se tratara*» (*1 Cor 15,8*). No solo; además de inesperado el hecho fue totalmente gratuito (*1 Cor 15,10*): hasta ese momento no había dejado de perseguir a la iglesia (*1 Cor 15,9*).

En Damasco, mejor en sus alrededores (*Hch 9,3, 22,6; 26,13*), Dios esperó a Saulo para ofrecerle una “puerta a la fe” que, años después, él junto a Bernabé deberían abrir de par en par a los gentiles (*Hch 14,27*). ¿Cuáles fueron, en apretado resumen, los elementos constitutivos de ese acceso a la fe que lograron hacer de un acérrimo perseguidor el mayor de los apóstoles?

## **2.2. Haber sido encontrado por el Resucitado, la gracia ‘original’**

Que quien se dirigía a Damasco para «*llevar encadenados a Jerusalén a cuantos seguidores de ese camino, hombres y mujeres, encontrara*» (*Hch 9,2*), ingresara en la ciudad por mandato expreso de ese Jesús a quien perseguía y aceptase hacer lo que se mandara (cf. *Hch 9, 5-6*) dejó atónitos a cuantos habían hecho camino con él y lo introdujeron, «*llevándolo de la mano*», en Damasco (*Hch 9,8*). Años más tarde, Pablo describirá este cambio, radical e inesperado, como la intervención de un Dios benevolente que tuvo a bien hacerle ver en Cristo Jesús a su Hijo (*Gál 1,16*) y enviarlo como su mensajero entre los paganos (*Gál 1,16*).

Pablo descubrió que toda su vida, incluida la etapa de perseguidor, no había sido más que vía y preparación para su ministerio apostólico. Que su vida entera no tuviera otro sentido era la gracia que Dios le había concedido: «*lo que él era lo era por gracia*» (*1 Cor 15,10*; cf. *Rom 1,14-25; Gál 1,16*). Saber que Dios se había implicado personalmente – había declarado a Jesús hijo preferido – lo había lanzado a predicar a los paganos (*Gál 1,17; Rom 11,13*). Se hizo creyente y, por lo mismo e inmediatamente, apóstol porque conoció la verdadera identidad de Jesús. Encontrarse con el Resucitado, cuando andaba persiguiendo a sus secuaces, fue don inesperado que revolucionó su existencia de por vida.<sup>258</sup>

<sup>258</sup> Con un lenguaje más directo se expresaba papa Francisco: “Si alguien me dice: Padre, pero ¿cuál es la vía más breve para encontrar a Jesús? Hazte necesitado. Hazte necesitado de gracia, necesitado de perdón, necesitado de alegría. Y Él se acercará a ti.” (FRANCISCO, Audiencia general, 25 enero 2023. Catequesis sobre la evangelización: 3. “Jesús, maestro del anuncio”. Cf. <https://www.vatican.va/content/francesco/es/audiences/2023/documents/20230125-udienza-generale.html>.



### **2.3. Un encuentro que le hizo conocer al Hijo de Dios**

Fue este encuentro lo que cambió su vida, no una idea genial o una súbita convicción: el encuentro con el Señor resucitado transformó “todo su ser. La humanidad de Pablo, su pasión por Dios y su gloria no es aniquilada, sino transformada... El celo de Pablo permanece, pero se convierte en celo de Cristo.”<sup>259</sup> Encontrarse con el Resucitado le supuso a Pablo saber que el Dios a quien servía, y en cuyo servicio perseguía a los disidentes, era en realidad el Padre del nuestro Señor Jesucristo (*Rom 15,6; 2 Cor 1,3; Flp 1,1; Ef 1,3; Col 1,3*). No fue él quien llegó a tal convicción, Dios le hizo el favor de descubrírselo. Y encontrado el Hijo, se puso a su servicio, ministro suyo por él enviado a los gentiles (*Gál 1,10*).

Sin llegar a conocer qué sucedió en verdad en la vía de Damasco, se puede sospechar cómo le ‘tocó’ a Pablo lo acontecido. Un suceso, ya en sí mismo extraordinario, fue vivido por el apóstol como un ‘apocalipsis’, una definitiva desvelación de Dios: Dios no podrá decir nada más, ni mejor, de sí mismo. El cambio de vida que provocó dejó de ser una anécdota personal, era el momento decisivo de proyecto salvífico de Dios, cuyos «planes más secretos los había decidido realizar en Cristo» (*Ef 1,9*). Conocer este misterio, «que no había sido dado a conocer a los hombres de otras generaciones» (*Ef 3,5*) lo hizo cambiar totalmente y para siempre (*1 Cor 9,16; Gál 1,16*). Ya no era él, era una nueva creatura (*2 Cor 5,17*). Ya no vivía él, en él vivía Cristo (*Gál 2,20*) y solo para él quiso vivir y por él morir.

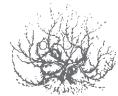
### **2.4. Un encuentro con Cristo que le hizo encontrarse con una comunidad de cristianos**

Aunque Jesús se apareció también a Pablo, «el último entre todos, como a un aborto» (*1 Cor 15,8*), el encuentro con el Señor le obligó a encontrarse con la comunidad con la que Cristo se había identificado (*Hch 9,4-5*). La experiencia pascual *siempre inicia* como un ‘dejarse’ encontrar por Cristo y *acaba siempre* reencontrándose entre hermanos (cf. *Lc 24,25-35*). No es casual que la primera palabra que Ananías, el atemorizado líder de la comunidad (*Hch 9,14*), dirigiera Saulo al saludarlo fue, lógicamente, «hermano mío» (*Hch 9,17*).

Seguro de sí y de sus intenciones, Pablo quería llegar a Damasco como perseguidor de cristianos (*Hch 9,2.13-14*). Pero entró en la ciudad – y en la comunidad – para saber «qué tenía que hacer» (*Hch 9,6; 22,10*). Fue el Resucitado, con quien se topó en el camino, quien le obligó a aceptar la guía de la comunidad: su encuentro con El fue el inicio de un proceso educativo en la fe, que comenzó con la total recuperación de la salud y seguiría la introducción en la vida común, a través del bautismo (*Hch 9,18*). Sólo entonces «recobró las fuerzas» (*Hch 9,19*) y se puso a predicar el evangelio (*Hch 9,20*).

Pablo se convirtió así en hermano de los discípulos (*Hch 9,17*), porque había sido siervo obediente del Señor Jesús (*Hch 9,6*). Su fe cristiana, nacida en el encuentro con el

<sup>259</sup> FRANCISCO, Audiencia general, 29 marzo 2023. Catequesis sobre la evangelización: el celo apostólico del creyente. 9. “Testigos: san Pablo, 1”. Cf. <https://www.vatican.va/content/francesco/es/audiences/2023/documents/20230329-udienza-generale.html>



Desconocido (*Hch 9,5*), no se completó cuando lo reconoció como su Señor sino cuando se reencontró, en comunidad, hermano entre hermanos (*Hch 9,17-19*).

## **2.5. Un encuentro que le llevó a encontrar la evangelización como misión de su vida**

Descubierto Jesús como su Señor (*Hch 9,5*) e Hijo de Dios (*Gál 1,16*) e ingresado en la comunidad cristiana (*Hch 9,17-18*), Pablo acoge sin dilación el evangelio como tarea de su vida. Predicar para él no ha sido, confesará años más tarde a los corintios, una honra, sino un deber, no ha sido un mérito propio, sino una ineludible necesidad (*1 Cor 9,16*). Tiene como destino evangelizar y su felicidad, y su corona, son las comunidades que han surgido de su anuncio (*1 Cor 9,2*). Ante ellas se presenta como siervo del Señor y por ellas, y aunque se sabe libre (*1 Cor 9,1*), se hará su esclavo de todos (*1 Cor 9, 19*). Hombre de una sola pasión, no tiene tiempo para pasatiempos; su vida está en juego, y «*¡pobre de él, si no anunciara el evangelio!*» (*1 Cor 9,16*).

Pablo no entendió, pues, su encuentro con el Resucitado solo como una revelación definitiva de Dios. Lo vivió como una llamada personalísima de Dios y una misión exclusiva y excluyente. Y si se quisiera medir con alguna objetividad lo que el encuentro con Cristo le implicó habría que contabilizar los miles de kilómetros recorridos, los innumerables peligros afrontados,<sup>260</sup> maltratos incomodidades sufridas.<sup>261</sup> Viajar constantemente no fuera para él simple ocupación, sino imperiosa necesidad de llevar a Cristo donde éste aún era desconocido (*Rom 15,19-20*). Y cuando se vea impedido, no podrá por menos que atribuírselo a Satán (*1 Tes 1,17-18*): si Dios era quien lo enviaba (*1 Cor 4,19; 16,7; Rom 1,10;15,32*), sólo el enemigo de Dios se atrevía a impedírselo.

Ateniéndonos a su propio testimonio, tres son las etapas que constituyen el camino de fe que Pablo recorrió, yendo hacia Damasco. En el origen está un don inmerecido, la benevolencia de Dios que lo eligió llamándolo a la misión; en el centro, y como motivo básico, un conocer a Jesús como Hijo de Dios y Señor; como desenlace, el inmediato envío a anunciar el evangelio. A este camino, el autor de Hechos añade un cuarto elemento, que Pablo ha querido silenciar: el ingreso en una vida común que lo curó y lo adoctrinó, que lo comprendió y lo envió a evangelizar. “Evangelizar siempre es un servicio eclesial, nunca solitario, nunca aislado, nunca individualista. La evangelización se hace siempre *in ecclesia*, es decir en comunidad”.<sup>262</sup>

<sup>260</sup> Ver una magnífica recreación, si no verídica sí verosímil, de un viaje por mar en *Hch 27,1-28,16*.

<sup>261</sup> El relato es impresionante: «*¿Que son siervos de Cristo? Voy a decir un disparate: mucho más yo. Más en fatigas, más en cárceles; muchísimo más en palizas y, frecuentemente, en peligros de muerte. De los judíos he recibido cinco veces los cuarenta azotes menos uno; tres veces he sido azotado con varas, una vez he sido lapidado, tres veces he naufragado y pasé una noche y un día en alta mar. ¡Cuántos viajes a pie, con peligros de ríos, peligros de bandoleros, peligros de los de mi nación, peligros de los gentiles, peligros en la ciudad, peligros en despoblado, peligros en el mar, peligros entre falsos hermanos, trabajo y agobio, sin dormir muchas veces con hambre y sed, a menudo sin comer, con frío y sin ropa. Y a parte de todo lo demás, la carga de cada día: la preocupación por las iglesias!*» (*2 Cor 11,22-28*).

<sup>262</sup> Francisco, Audiencia general, 8 marzo 2023. Catequesis sobre la evangelización: 6. La evangelización como servicio eclesial Jesús, maestro del anuncio”. Cf. <https://www.vatican.va/content/francesco/es/audiences/2023/documents/20230308-udienza-generale.html>



Tal fue su particular “puerta de la fe”: una gracia inexplicable (*1 Cor 15,10*), una personal decisión de Dios (*Gál 1,11-12.15-16*), que lo hizo conocedor del misterio de Cristo (*Ef 3,4*) y lo convirtió en Pablo “apóstol de los gentiles” (*Rom 11,13*), a quienes solo anunciar “*a Cristo Jesús, y a este crucificado*” (*1 Cor 2,2*). Como Pablo, el evangelizador se hace no porque abandone hogar y sus seguridades, cambie de mentalidad y de preferencias, sino cuando hace propios la meta y el camino de Cristo recorriéndolos *como él y en pos de él*. No importa lo que deje, decisivo es a quién se entrega y a quien entrega, al Señor Jesús, a quien ha recibido de su comunidad: “el evangelizador, de hecho, transmite siempre lo que él mismo o ella misma ha recibido”.<sup>263</sup>

### **3. En Damasco: Pablo se encontró entre hermanos. El testimonio de Lucas**

Hablando de lo ocurrido en la vía de Damasco el autor de *Hechos* ha sido menos parco que el mismo protagonista. Nos ha dejado tres versiones diversas del mismo suceso. Deja entrever, con ello, la importancia que concede al hecho. Y, efectivamente, las tres presentaciones quedan colocadas en lugares clave de su libro: la primera, la única verdadera crónica (*Hch 9,1-19*), apenas desencadenada la persecución que daría lugar a la evangelización, fuera de Jerusalén, de Judea y Samaria (*Hch 8,1-40*); las otras dos son sendas apologías *pro vita sua* con las que Pablo se defiende ante el pueblo, en Jerusalén (*Hch 22,1-24*), y ante Agripa y Festo, en Cesarea (*Hch 26,1-31*).

Coincidien las tres en afirmar que Pablo no tuvo más remedio que aceptar el plan de Dios sobre su vida, descubierto en su encuentro con el Señor Resucitado. Este encuentro es presentado como una teofanía (aparición luminosa: *Hch 9,3.17; 22,6.14; 26,13.16*; escucha de una voz: *Hch 9,5; 22,8; 26,15*) a la que sigue una completa curación (*Hch 9,7.17-18; 22,13-16*) y el anuncio de la misión apostólica (*Hch 22,21; 26,16-18*). Pablo emerge de semejante experiencia como un hombre nuevo,<sup>264</sup> aún no evangelizado ni evangelizador.<sup>265</sup>

Como cualquier cristiano, Pablo necesitó de una comunidad que lo acogiera y lo acompañara en su camino personal de fe. Por breve que fuera el tiempo transcurrido en Damasco – «*algunos días*» (*Hch 9,19*) –, Pablo contó allí con unos hermanos que lo introdujeron en la vida común y lo educaron en la fe, una fe, eso sí, que debía solo a su Dios (*Gál 1,11.15-17*). Encontrarse con Jesús Resucitado camino de Damasco (*Hch 9,1-9*) lo llevó a encontrarse, como hermano, con la comunidad a la que había pretendido llegar como perseguidor (*Hch 9,10-19*). Los cristianos de Damasco, Ananías en especial, continuaron, como catequistas, ¡y muy a su pesar! (*Hch 9,13-14*), la obra que Dios había iniciado en Pablo: «*revelarme a su Hijo*» (*Gál 1,16*).

<sup>263</sup> *Ibidem.*

<sup>264</sup> “Deslumbrado por la luz y ciego corporalmente, a fin de que viese interiormente, formuló el primer pensamiento de obediencia” (AGUSTÍN, *Comentario al Salmo 75*, 14: *PL 36*, 966).

<sup>265</sup> Versión de lo sucedido que no se compadece bien con el testimonio paulino en *Gál 1,13-17*.



### 3.1. Ananías, el catequista educador de Pablo

Cuando Pablo, cegado por una potente luz, pregunta: «*¿Qué debo hacer, Señor?*», escucha la voz del Resucitado: «*Levántate y vete a Damasco; allí te dirán lo que debes hacer*» (*Hch 22,10*). Si Pablo no hubiera seguido *la voz del Señor*, apenas encontrado, no se habría encontrado con *la voluntad de su Señor* en la comunidad cristiana. No se habría consumado su conversión a Cristo sin sometimiento a la comunidad cristiana de Damasco,<sup>266</sup> que de perseguida pasó a ser su maestra. Mejor dicho, la acogida que experimentó Pablo de parte de la comunidad selló y garantizó la acogida que él, en su corazón, había tributado a Jesús el Señor.

Fue el Señor, con quien se topó camino de Damasco, quien le obligó a someterse a la pedagogía de la comunidad. El encuentro con el Resucitado fue *el inicio de un proceso de educación en la fe, que el Resucitado en persona encomendó a la comunidad creyente* (*Hch 9,11-17*). Pablo se convirtió en discípulo de los cristianos de Damasco, porque se había convertido a Cristo camino de Damasco. Su conversión, que inició con la plena aceptación de Jesús como Mesías, finalizó cuando fue aceptado como hermano por la comunidad que se debía encargar de su formación cristiana.

De hecho, en una nueva escena (*Hch 9,10-16*), un discípulo del Señor tiene, también él, una visión, no tan perturbadora como la de Pablo pero no menos exigente. Ananías recibe órdenes precisas, tanto cuanto insólitas: deberá buscar un enfermo y curarlo (*Hch 9,11-12*). «*Hombre piadoso según la ley, bien acreditado ante todos los judíos que allí vivían*» (*Hch 22,12*), fue elegido por Dios para sanar a Pablo y llenarlo de Espíritu al bautizarlo (*Hch 9,18-19*). Y además de ofrecerle una casa y acogerlo como hermano (*Hch 19,17*), lo instruyó en la fe. Años después, Pablo admitirá que predica a los demás cuanto él, a su vez, había recibido (*1 Cor 11,2.11; 15,1*).

A la lógica resistencia con la que intenta reaccionar Ananías, el Señor responde haciendo público el destino que tenía reservado para Pablo: una insospechada misión y una segura pasión. Será, dice el Resucitado, «*instrumento elegido para llevar mi nombre a todas las naciones*» (*Hch 9,15*) y «*tendrá que padecer tanto por mi nombre*» (*Hch 9,16*). La primera, y única, vez que el Señor Resucitado desvela su plan sobre Pablo no lo hace a él, sino al representante de la comunidad que lo debe acoger. Antes que el elegido, la comunidad conoce su vocación, porque ha de convertirse en su custodio y catequista. Quien debía acoger al neófito y educar al apóstol recibió, en absoluta primicia, el anuncio de la misión que el Señor pensaba conferir a su ‘educando’. Así preparó Dios al ‘educador’ de Pablo.

A Damasco llegó un invidente que comenzaba a creer en el Señor Jesús. En Damasco, recuperada la visión, conoció lo que debía hacer, y «*algunos días*» después, «*empezó*

<sup>266</sup> Damasco, ciudad helenística integrada en la Decápolis, a unos 250 km. de Jerusalén, gozaba de una posición geográfica privilegiada, causa de su prosperidad, y contaba con una importante minoría judía (*Hch 19,20.22*). Nada sabemos sobre el origen de la comunidad judeocristiana de Damasco. Se puede aventurar que, a mediados de los años treinta, existía ya en la ciudad una congregación de «esos seguidores del Camino» (*Hch 9,2*), formada por algún grupo del círculo de Esteban, que habría abandonado Jerusalén tras del martirio de éste (*Hch 8,1*) y iniciado la misionado en Fenicia, Chipre y Antioquia (*Hch 11,19*).



*a hacerlo, predicando en las sinagogas y proclamando que Jesús es el Hijo de Dios» (Hch 9,20).* Evangelizado apenas, se lanzó inmediatamente a evangelizar y siguió siendo evangelizado, mientras evangelizaba. También los mayores apóstoles, para llegar a serlo, necesitan de educadores que sanen sus cuerpos, iluminen sus vidas, los acojan como enviados del Señor y los integren en la vida común y se dejen evangelizar. Para poder evangelizar, y mientras evangeliza, “la Iglesia siempre tiene necesidad de ser evangelizada”,<sup>267</sup> tiene necesidad de acoger la Palabra que transmite y experimentar la salvación que ofrece, para que su palabra sea eficaz y la salvación fidedigna.

### **3.2. Bernabé, mentor y compañero de evangelización**

El Pablo apóstol que conocemos no se fraguó camino de Damasco. La verdadera forja del evangelista fue, en realidad, su labor evangelizadora, que inició inmediatamente después de su encuentro con el Resucitado en Arabia (Gál 1,17). De regreso a Damasco, tuvo que abandonar rápidamente la ciudad (Hch 9,25; 2 Cor 11,30-33), decidiéndose a subir a Jerusalén, para – dice él – «conocer a Pedro» durante unos quince días (Gál 1,18). «Después fui a las regiones de Siria y de Cilicia» (Gál 1,21).

Lucas ofrece otra versión más verosímil. Bernabé, un levita chipriota (Hch 4,36), cristiano de la primera generación y misionero de reconocido prestigio (Hch 14,4),<sup>268</sup> presentó a Pablo a los apóstoles, informándoles sobre su conversión. Superaba así el recelo que Pablo suscitaba aún entre los discípulos de Jerusalén (Hch 9,21). El apóstol, que había aprovechado la estancia para predicar «con valentía el nombre del Señor» (Hch 9,28), tuvo que huir de nuevo (Hch 9,29-30). A Tarso irá Bernabé, para traerlo otra vez a Antioquia,<sup>269</sup> donde trabajarán juntos «durante un año, instruyendo a muchos» (Hch 11,25-26.30). ¿No es significativo que el primer viaje misionero que Pablo emprenda lo haga como delegado de una comunidad y bajo la autoridad de su mentor (Hch 13,4)? *La decisión de enviar misioneros la toma la comunidad, dejando a Dios que elija a sus enviados.*

Sin Bernabé, autoridad indiscutida en el primer cristianismo, no hubiera sido posible la incorporación del antiguo perseguidor en el seno del movimiento y la aceptación de su personal vocación. Pablo debe a Bernabé haberlo liberado de su misión en solitario por tierras de Siria y Cilicia (Gál 1, 21) y ofrecido la posibilidad de compartir juntos

<sup>267</sup> FRANCISCO, Audiencia general, 22 marzo 2023.

<sup>268</sup> Nacido en Chipre, José Bernabé era judío helenista, probablemente del círculo de discípulos de los primeros días (Hch 11,19-30). Se había afincado en Jerusalén, donde disponía de alguna propiedad que vendió para aliviar económicamente a la comunidad (Hch 4, 36). Gozó de la confianza de los líderes de la comunidad madre, que lo consideraban «un hombre bueno, lleno de Espíritu y de fe»; lo enviaron como su delegado a la recién creada comunidad de Antioquia (Hch 11,20-22).

<sup>269</sup> Antioquia de Siria era la tercera ciudad del imperio romano con una población en torno a 100.000 habitantes. Mantenía una numerosa colonia judía, que había realizado una fuerte labor proselitista entre paganos. Como la mayoría de las primitivas comunidades locales, la de Antioquia podría contar con algunas decenas de miembros. Antes que centro de operaciones de la misión de Pablo, fue su lugar de aprendizaje de la tradición y tirocinio de misiones apostólicas.



una evangelización que iba a ser apoyada y favorecida por la primera comunidad que se atrevió a llamarse cristiana (*Hch 11,26*). Bernabé logró sacar a Pablo de la soledad apostólica e introducirlo en la vida común. *No le bastó a Pablo haberse encontrado personalmente con Cristo; debió, de la mano de un cristiano, reencontrarse con una comunidad para ser lanzado por ella a la misión.*

Como cualquier evangelizador, Pablo fue hijo de una comunidad que alentó sus opciones, que lo eligió como enviado suyo, que lo acompañó mientras llegaba a la madurez de su compromiso misionero. Pablo necesitó de una comunidad para ser cristiano y apóstol. Sin Antioquía, y a pesar de cuanto Pablo diga escribiendo a los gálatas (*Gál 1,15-2,14*), no hubiera llegado a ser el apóstol de los gentiles que hoy tanto admiramos. *Sin comunidad que acoge y forma, sin tutores que eduquen y acompañen, no nacen apóstoles.* Si la vocación apostólica de Pablo vino solo de Dios, la formación en la tradición y las opciones misioneras procedieron de la comunidad en la que Bernabé lo integró.

Faltan, seguramente, en nuestras comunidades apóstoles que, como Bernabé, utilicen su prestigio personal para lograr la inserción de los alejados y para, con cercanía amistosa y acompañamiento personal, ganarlos para la misión común. ¿De cuántos Pablos, perseguidores convertidos en apóstoles, nos estaremos privando en la Iglesia de hoy por no darse en ella otros tantos Bernabés, apóstoles amigos de cuantos llegan a nosotros para saber más sobre Jesús y por saberse enviados suyos en el mundo?

Antes de llegar a ser apóstol Pablo fue, como cualquier creyente, evangelizado por quien lo llamó y acompañado después por la comunidad a la que pensaba destruir. Fue la benevolencia de Dios, mostrada en un inesperado encuentro con el Señor Jesús, no sus propias cualidades ni su incansable dedicación a la misión lo que le consagró como el evangelizador por antonomasia. Como Pablo “todo cristiano es misionero en la medida en que se ha encontrado con el amor de Dios en Cristo Jesús”.<sup>270</sup> Evangelizar testimonialmente, dejando que la propia vida se convierta en palabra, “obliga a quien lo realiza a vivir cuanto anuncia, teniendo la audacia de presentarse como su más evidente prueba”.<sup>271</sup>

<sup>270</sup> EV, 120.

<sup>271</sup> JUAN J. BARTOLOMÉ, *Pablo, convertido por Dios y formado por la comunidad. Un itinerario para formar evangelizadores hoy*, CCS, Madrid, 2020, 7.



# Un'allusione alla parabola della zizzania nella *Llama de amor viva* di Juan De La Cruz

di Pier Paolo Pavarotti<sup>272</sup>

L'opera *Llama de amor viva* viene commissionata a Juan de la Cruz (1542-1591) da Donna Ana de Peñalosa († 27 marzo 1608 Madrid) e terminata in due settimane nel 1586 a Martires de Granada. La ricca vedova tramite un legato del marito (3 maggio 1586) aveva patrocinato la fondazione carmelitana di Segovia e là si era trasferita per stare vicina al suo padre spirituale e corrispondente (cfr. *Lettere* 19/8 e 21/9/1591). Il fratello fu prima uditore giudiziario a Granada poi prete a Madrid e vescovo a Granada; la figlia María non superò i 12 anni († 1582). La Peñalosa avrebbe poi provveduto alla traslazione delle spoglie di Juan a Segovia dove aveva ugualmente disposto la sepoltura per sé e per le spoglie del marito († 1579), traslate a loro volta da Granada. L'opera riscosse un successo enorme e le prime edizioni del 1618 e 1630 vennero esaurite in breve. Anzi, già prima della pubblicazione al santo venivano richieste copie manoscritte con ulteriori commenti. Alcune di queste poi erano ornate preziosamente e fatte oggetto da regalo.

Il contesto storico è quello postreditino di dominazione asburgica, tempo di inquisizione<sup>273</sup> e rinascimento culturale (*Siglo de Oro*).<sup>274</sup> Negli anni del Santo vivono scrittori come Cervantes, Góngora, Calderon de la Barca e Quevedo, pittori come El Greco, Murillo e Velázquez, nascono la Compagnia di Gesù e gli Ospedalieri, Teresa riforma le carmelitane, polemizzano teologi gesuiti come Suarez e domenicani come Melchior Cano, De Vitoria pone le basi del moderno diritto internazionale.

Come altre opere di Giovanni della Croce (*Noche Oscura*, *Subida del monte Carmelo*, *Cántico Espiritual*) anche *Llama de amor viva* è un prosimetro, cioè composta da poesie e commento spirituale, in un grande affresco spirituale che potrebbe sintetizzarsi

<sup>272</sup> Pier Paolo PAVAROTTI: Laureato in Scienze Politiche e in Filosofia, diplomato in Archeologia e Orientalistica ed Élève Titulaire presso l'École Biblique et Archéologique Française; pierpaolo.pavarotti@alice.it

<sup>273</sup> Adriano PROSPERI, *Tribunali della coscienza*, Torino, Einaudi, 1996; Helen RAWLINGS, *L'Inquisizione spagnola*, Bologna, il Mulino, 2008; Gustav HENNINGSEN, *L'avvocato delle streghe. Stregoneria basca e Inquisizione spagnola*, Garzanti, Milano 1990; Id., *En busca de la verdad sobre la brujería*, Navarra, Universidad Pública, 2021. Per citare alcuni titoli che si distinguono dalla *leggenda nera* dell'Inquisizione.

<sup>274</sup> Emilio OROZCO DÍAZ, *Estudios sobre San Juan de la Cruz y la mística del Barroco*, Granada, Universidad de Granada, 1994; Ignacio ARELLANO - Ruth FINES (coords.), *La Biblia en la literatura de Siglo de Oro*, Madrid, Iberoamericana-Vervuert-Universidad de Navarra, 2010.



nel cammino liturgico della *vida pascual de la Iglesia* (Juan de la Cruz, LXXV).<sup>275</sup> Come il *Cántico Espiritual* anche *Llama de amor viva* è commentata integralmente ed il commento ci è pervenuto in due redazioni: A, riportata in corpo minore sotto, e B, quella definitiva. Ecco la struttura complessiva secondo l'edizione critica, eccetto lievissimi aggiustamenti (Juan de la Cruz, 739).

## Prólogo

### Canciones

*Canción primera:* El alma transformada y poseída por la llama del Espíritu Santo

v.1 La vida de amor de un alma transformada es inefable

v.2 Movimientos y herida de amor

v.3 Simplicidad y centro del alma

v.4 Impurezas y esquiveces que hubo que purificar

v.5 Asomadas e impaciencias de gloria

v.6 La tela de la vida sensitiva, único impedimento para el dulce encuentro, enfermedades y muerte de amor.

*Canción segunda:* Obra de unión de la Santísima Trinidad

v.1 El cauterio del Espíritu Santo

v.2 Su efecto es la llaga regalada que lo convierte todo en amor. Transverberación

v.3 La mano blanda y omnipotente del Padre. El toque del Verbo Hijo de Dios

v.4 Sabor de vida eterna. Progreso, ventaja

v.5 Cuentas y deudas pagadas por el amor

v.6 Verdadera muerte y vida verdadera espirituales

*Canción tercera:* Experiencias y efectos de la unión

v.1 Los atributos divinos como lámparas de fuego

v.2 Resplandores y destellos de un alma transformada

v.3 Inundación divina en las profundas cavernas

Tres ciegos que pueden cegarlas

a) un mal director spiritual

b) el demonio

c) la misma alma no entendiéndose ni entendiendo las intenciones de Dios

v.4 Contrastes de ceguera y oscuridad antes de la iluminación de Dios en la unión

v.5s Contrastes positivos de calor y de luz

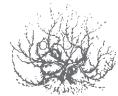
*Canción quarta:* Despertar del alma en Cristo y por El en Dios; desde Dios y en Dios mirándolo

v.1ss Visión cosmoteológica de todo en el Verbo Esposo morando agradado en el alma

v.4ss Aspiración trinitaria llena de bien y de gloria

L'argomento generale è illustrato nel *Prólogo: Canciones que tratan de la muy íntima y calificada unión y transformación del alma en Dios* (Juan de la Cruz, 741). La trasforma-

<sup>275</sup> SAN JUAN DE LA CRUZ, *Obras Completas*, edición crítica, notas y apéndices por Lucinio Ruano de la Iglesia, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2023 (1982); CRISOGONO DE JESUS, *Vida y obras de Juan de la Cruz*, Madrid, BAC, 1964<sup>5</sup> (spec. 242s).



zione dell'anima posseduta dalla fiamma dello Spirito (*canción primera*), è presupposto per l'opera della Trinità (*canción secunda*), cui seguono esperienza ed effetti (*canción tercera*). La parte poetica segue il metro impostosi con Garcilaso:<sup>276</sup> strofa di 6 versi settenari o endecasillabi (vv. III-VI) e schema rimario ternario a doppie strofe ABCABC-DEFDEF. Il testo completo delle quattro *canciones* è questo:

*Canciones del alma en la íntima comunicación, de unión de amor de Dios*

1. ;Oh llama de amor viva,  
que tiernamente hieres  
de mi alma en el más profundo centro!  
Pues ya no eres esquila,  
acaba ya, siquieres;  
¡rompe la tela de este dulce encuentro!

2. ;Oh cauterio suave!  
;Oh regalada llaga!  
;Oh mano blanda! ;Oh toque delicado,  
que a vida eterna sabe,  
y toda deuda paga!  
Matando. Muerte en vida la has trocado.

3. ;Oh lámparas de fuego,  
en cuyos resplandores  
las profundas cavernas del sentido,  
que estaba oscuro y ciego,  
con extraños primores  
calor y luz dan junto a su Querido!

4. ;Cuán manso y amoroso  
recuerdas en mi seno,  
donde secretamente solo moras  
y en tu aspirar sabroso,  
de bien y gloria lleno,  
cuán delicadamente me enamoras!

1. O fiamma viva d'amore  
che soave ferisci.  
della mia anima nel più profondo centro!  
Or che non sei più schiva,  
e che lo vuoi, finisci:  
rompi del dolce incontro ormai la tela!

2. Oh cauterio soave!  
Oh piaga gradita!  
Oh mano lieve e tocco delicate!  
che sa di vita eterna,  
e ripaga ogni debito:  
Uccidendo, Morte in vita hai mutata.

3. Lampa di fuoco,  
in cui risplendono  
le profonde caverne del sentimento,  
che era cieco e oscuro,  
con isperati ardori  
calore e luce portano al tuo Amato!

4. Quanto mite e amoroso  
ricordi nel mio seno,  
dove segretamente solo dimori  
e nel tuo sospirare saporoso,  
di bene e gloria pieno,  
quanto delicatamente m'innamori!

(da *Llama de amor viva* in *Obras Completas*, 744)

Alla metà del commento III §62 – come allusione ricostruita dal curatore tra parentesi – si ha finalmente il riferimento a Mt 13,24; 23,13 (Juan de la Cruz, 842). Di nuovo si offre l'originale del passo:

«Pero dejemos ahora esta manera, y digamos otra más pestífera que éstos tienen, o otras peores con ellos usan: porque acaecerá que anda Dios ungiendo algunas almas con ungüentos de santos deseos y motivos de dejar el mundo y mudar la vida o estilo y servir a Dios,

<sup>276</sup> Emilio OROZCO DÍAZ, *De lo humano a lo divino* (*Del paisaje de Garcilaso al de San Juan de la Cruz*) en *Boletín de la Universidad de Oviedo*, 1945, 99-123; Edgar ALLISON PEERS, *Alleged debts of St. John of the Cross to Boscán and Garcilaso* in *Hispanic Review* XXI (1953), 1-19.



despreciando el siglo – lo cual tiene Dios en mucho haber acabado con ellas de llagarias hasta esto, porque las cosas del siglo no son de voluntad de Dios –, y ellos, allá con unas razones humanas o respectos harto contrario a la doctrina de Cristo y su humildad y desprecio de todas las cosas, estribando en su propio interés o gusto, o por temer donde no hay que temer, o se lo dificultan o se lo dilatan, o, lo que peor es, por quitárselo del corazón trabajan; que, teniendo ellos el espíritu poco devoto, muy vestido de mundo y poco ablandado en Cristo, como ellos no entran por la puerta estrecha de la vida, tampoco dejan entrar a los otros [(cf. Mt 13,24; 23,13)]. A los cuales amenaza nuestro Salvador por san Lucas, diciendo: *¡Ay de vosotros, que tomasteis la llave de la ciencia, y no entráis vosotros, ni dejáis entrar a los demás!* (11, 52); porque éstos, a la verdad, están puestos en la tranca y tropiezo de la puerta del cielo, impidiendo que no entren los que les piden consejo, sabiendo que les tiene Dios mandado, no sólo que los dejen y ayuden a entrar, sino que aun los compelan a entrar, diciendo por san Lucas: *Porfía, hazlos entrar para que se llene mi casa de convindados* (14, 23); ellos, por el contrario, están compeliendo que no entren por *la puerta angosta que guía a la vida* (Mt 7, 14). Desta manera, es él un ciego que puede estorbar la vi[d]a el alma, que es el Espíritu Santo; lo cual acaece en los maestros espirituales de muchas maneras que aquí queda dicho, unos sabiendo, otros no sabiendo. Mas los unos y los otros no quedarán sin castigo, porque, teniéndolo por oficio, están obligados a saber y miar lo que hacen».

Il contesto letterario è costituito dal finale della sottosezione sul *primero ciego* (*un mal director spiritual*), all'interno del commento (*inundación divina en las profundas cavernas*) al verso 3 della canzona terza (→ Cántico Espiritual A XXXVII, 3). Gli altri cieghi sono: «el demonio e la misma alma no entendiéndose ni entendiendo las intenciones de Dios» (Juan de la Cruz, 739). La parte sui pericoli di un cattivo direttore d'anime è di gran lunga la più ampia:<sup>277</sup> §§30-62 vs §§63-69 dedicati a i restanti due ciegos. L'esperienza di paternità spirituale e di riformatore dell'ordine depongono in maniera inequivoca per questa disproporziona.<sup>278</sup> La Scrittura rimane nel testo e sullo sfondo come la fonte principale delle opere di Juan de la Cruz, soprattutto *Cantico* (*Cantar de los Cantares*), il *Salterio*, *Paolo e Giovanni*. Direttamente citata in spagnolo o in latino, spesso prima secondo la Vulgata poi tradotta, oppure evocata con allusioni stringenti o piuttosto libere,<sup>279</sup> la Scrittura resta la guida assoluta. Già alcuni anni prima lo aveva espresso solennemente:

<sup>277</sup> In termini di stampa si va da Juan de la Cruz, 818-841 vs 841-847. Nei paragrafi sul demonio cita Gb 41, 25 e Gb 40, 18 (in quest'ordine), in quelli sugli autoinganni dell'anima Qo 9, 17.

<sup>278</sup> Emeterio GUTIÉRREZ DE CEA, *San Juan de la Cruz, maestro de espíritu* in *Angelicum* 68(3-1991), 351-381.

<sup>279</sup> Sull'uso della Scrittura in Giovanni della Croce e sulla sua formazione biblico-teologica *vide*: Félix GARCÍA, *San Juan de la Cruz y la Biblia* en *Revista de Espiritualidad* I(1942), 372-388; Jean BARUZI, *Saint Jean de la Croix et la Bible* in *Histoire Générale des Religions*, M. GEORGE - R. MORTIER (dir.), Paris, 1947, vol. IV, 185-197; Jean VILNET, *Biblie et mystique chez saint Jean de la Croix*, Éditions des Études Carmélitaines, Bruges, Desclée, 1949; Mary AHERN BARNABAS, *The use of the Scripture in the spiritual theology of St. John of the Cross* in *Catholic Biblical Quarterly* 14(1952), 6-17; Eulogio PACHO, *La Sagrada Escritura y la cuestión de la segunda redacción del "Cántico Espiritual"* en *Ephemerides Carmelitiae* V(1951-1954), 422-442; Sebastián MARINER BIGORRA, *Huellas de la Vulgata en la poesía de San Juan de la Croix*, Miscelánea de estudios árabes y hebraicos, Universidad de Granada, 1958, 29-44; José CONSTANTINO NIETO, *Ecos del "Cantar bíblico" en el "Cántico" sanjuaniano* en *Revista de Filología Española*, LXVIII (1988), 272-310; Francisco BRÄNDLE, *Biblia en San Juan de la Cruz*, Madrid, EDE, 1990 (2016<sup>2</sup>); Miguel Ángel DÍEZ, «Nueve Romances». *Glosa bíblica* in *Monte Carmelo* 99(1991), 477-555; Keith EGAN, *The*



«Y, por tanto, para decir algo desta noche oscura, no fiaré ni de experiencia ni de ciencia, porque lo uno y lo otro puede faltar y engañar ; mas, no dejándome de ayudar en lo que pudiere destas dos cosas, aprovecharme he para todo lo que con el favor divino hubiere de decir –a los menos para los más importante- y oscuro de entender – de la divina Escritura, por la cual guiándonos no podremos errar, pues que el que en ella habla es el Espíritu Santo» (da *Prólogo a Subida al monte Carmelo* in Juan de la Cruz, 89).

La conoscenza di ampi brani biblici a memoria, dei Padri (dal Breviario), della Scolastica (Barnabas, 6-10) e della tradizione mistica, formatasi negli studi e coltivata nel tempo come testimoniano i suoi appunti manoscritti, è sempre rielaborata con una libertà spirituale di grande modernità.<sup>280</sup> In questo contesto di rimembranza della Scrittura, fedeltà alla chiesa e creatività, deve leggersi anche la possibile allusione alla parola della zizzania (*Mt 13,24*) identificata dall'editore. D'altronde sono già tre le citazioni esplicite (*Lc 11,52; 14,23; Mt 7,14*), perfettamente incastonate in un dialogo sui maestri spirituali, e un'altra pertinente allusione (*Mt 23,13*) dai Sinottici. Anche qui *Mt* risulta il più utilizzato come nel resto dell'opera secondo l'indice biblico, con diverse citazioni ed allusioni attinenti alla sezione matteana delle parabole (Juan de la Cruz, 948). La stessa citazione (*Mt 7,14*) ricorre due volte all'inizio del primo libro de *La noche oscura*:

«Antes que entremos en la declaración de estas canciones, conviene saber aquí que el alma las dice estando ya en la perfección, que es la unión de amor con Dios, habiendo ya pasado por lo estrechos trabajos y aprietos, mediante el ejercicio espiritual del camino estrecho de la vida eterna que dice el nostro Salvator en el Evangelio (*Mt 7, 14*), por el cual camino ordinariamente pasa para llegar a testa alta y dichosa unión con Dios. El cual por ser tan estrechos y por ser tan pocos los que entran por él, como también dice el mismo Señor (*Mt 7, 14*), tiene el alma por gran dicha y ventura haber pasado por él a la dicha perfección de amor, como ella lo canta en esta primera canción, llamando noche oscura con harta propiedad a este camín estrecho».

*Biblical Imagination of John of the Cross in “The Living Flame of Love”* en O. STEGGINK (coord.), *San Juan de la Cruz, espíritu de llama*, Roma, Institutum Carmelitanum, 1991, 507-522; Terence O'REILLY, *San Juan de la Cruz y la lectura de la Biblia: el romance “Encima de las corrientes”* en *Actas del Congreso Internacional Sanjuanista*, vol. I, Valladolid, Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Turismo, 1993, 221-231; Terence O'REILLY, “El Cántico spiritual” y la interpretación mística del “Cantar de los Cantares” en José Angel VALENTE - José LARA GARRIDO (eds.), *Hermenéutica y mística: San Juan de la Cruz*, Madrid, Tecnos, 1995, 271-280; Luis GIRÓN NEGRÓN, “Mi alma tuvo sed de ti”: *San Juan de la Cruz y sus dos versiones del Psalmo 62:2* en Ignacio ARELLANO - Ruth FINES (coords.), *La Biblia en la literatura de Siglo de Oro*, Madrid, Iberoamericana-Vervuert-Universidad de Navarra, 2010, 207-240; Alicia SILVESTRE MIRALLES, *La traducción bíblica en San Juan de la Cruz: Subida del Monte Carmelo*, Prensas de la Universidad, Zaragoza, 2015; Sandra NICCOLI, *La presenza di Qohelet nelle opere di Giovanni della Croce in Mysterion 11(1-2018)*, 137-171 (spec. 166-171) [[http://www.mysterion.it/Mysterion\\_1-2018.pdf](http://www.mysterion.it/Mysterion_1-2018.pdf)].

<sup>280</sup> Daniel DE PABLO MAROTO, *Dimension «historica» de la vida y la obra de san Juan de la Cruz* in *Teresianum* 41(2-1990), 401-437 [<https://www.digicarmel.com/pdf.raw/Dimension-historica-de-la-vida-y-la-obra-de-San-Juan-de-la-Cruz>]; Luis Enrique RODRÍGUEZ - San Pedro BEZARES, *Consideraciones sobre la formación cultural de San Juan de la Cruz* in Salvador ROS GARCÍA (coord.), *La recepción de los místicos Teresas de Jesús y Juan de la Cruz*, Congreso Internacional Teresiano-Sanjuanista, Ávila, 20-26 septiembre 1996, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1997, 311-340; José LARA GARRIDO, *La primacía de la palabra como música y memoria en san Juan de la Cruz* in *Hermenéutica y mística: San Juan de la Cruz*, José LARA GARRIDO - Juan Ánton VALENTE (eds.), Madrid, Tecnos, 1996, 123-151 (spec. 144s) [<https://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcqn6n2>].



Ma è proprio la scelta dell'editore a dividere sulla pertinenza dell'allusione. Infatti nella precedente edizione delle *Obras Completas*, curata sempre per la prestigiosa collana BAC, la parentesi manca (Juan de la Cruz I, 957).<sup>281</sup> Così nell'edizione francese (Jean de la Croix, 594ss)<sup>282</sup> ed in quella inglese (John of the Cross, 633ss).<sup>283</sup> Evidentemente lo stesso editore, Lucinio Ruano, ha pensato di estrarre più fonti bibliche dal tessuto argomentativo del santo ma senza darne conto. La scelta è da valutare nel merito a questo punto.

Nel medesimo paragrafo il secondo riferimento tra parentesi (*Mt 23, 13*) è non solo pertinente ma quasi una citazione esplicita, dati l'uso comune di alcuni termini (*dejar, entrar*) e il felice scambio tra la *puerta estrecha della vida*<sup>284</sup> e il *reino de Dios*. Inoltre in *Mt 23, 16* compaiono le *guias ceigas* che costituiscono il motivo centrale del commento al terzo verso della *canción tercera*.

La prima allusione invece, quella in esame (*Mt 13, 24: hombre que sembró buena semilla en su campo*), può farsi risalire a due motivi collegati tra loro dal tema centrale dell'argomentazione sanjuanista sulla (mala) direzione spirituale, il cattivo maestro e quello buono. In prima battuta il cattivo direttore d'anime (*el primero ciego*) è colui che seminando semi nocivi nel cuore del diretto sotto forma di dubbi e ragionamenti troppo umani (*razones humanas o respectos harto contrarios a la doctrina de Cristo*) ne impedisce l'entrata nel Regno, innanzitutto soffocando il buon seme che il Signore aveva seminato nel discepolo (*ungiendo algunas almas con ungüentos de santos deseos y motivos de dejar el mundo y mudar la vida o estilo y servir a Dios, despreciando el siglo*). In seconda, siccome la similitudine iniziale della parabola collega Regno e seminatore virtuoso (ovvero il Signore del campo),<sup>285</sup> ne deriva che il buon direttore spirituale si conformerà a Cristo, maestro<sup>286</sup> che vede lontano e nel profondo *par excellence*. Inoltre, si può considerare come la sezione commentata (v. 3: *inundación divina en las profundas cavernas*) abbia attinenza col tema del giudizio, come indica il glossario,<sup>287</sup> elemento importante nella parabola. Si deve ritenere perciò che la ricostruzione dell'allusione è al limite del-

<sup>281</sup> Come noto le edizioni delle opere del Santo fino alla sesta era abbinata alla biografia del padre Crisogono (*vide nota 3*).

<sup>282</sup> *Œuvres Complètes*, traduction par André Bord, préfation du Père Eulogio Pacho, Paris, Pierre Téqui, 2003.

<sup>283</sup> *The collected works of Saint John of the Cross*, Kieran Kavanaugh ocd (ed.), Washington, Institute of Carmelite Studies, 1991.

<sup>284</sup> Mt 7, 14 ricorre ne *La noche obscura* in altri due passi (I, 7, 4; I, 11, 4); nella redazione B della *Llama de amor vivo* (*Canción segunda, Declaración 27*); nel *Cántico Espiritual A* (*Anotación*) e B (*Canción 35. Declaración 9*).

<sup>285</sup> Il titolo cristologico impiegato nella citazione evangelica contigua e parallela (Lc 11, 52) è Salvador. Questo titolo ricorre 24 volte nell'opera di Juan de la Crux, di cui 17 nella *Subida del Monte Carmelo* e 6 nella *Noche Oscura. Señor* ricorre 76 volte.

<sup>286</sup> Su Gesù unico accesso alla vita eterna e maestro nell'opera sanjuanista vide Florencio GARCÍA MUÑOZ, *Cristología de San Juan de la Cruz (Sistematizada y Mística)*, Madrid, Universidad Pontificia de Salamanca – Fundación Universitaria Españoña, 1982, 110-117.

<sup>287</sup> *Juicio divino* (*Cántico Espiritual XXXVII*, 2): «bien propiamente llama cavernas a las conveniencias de justicia y misericordia de Dios sobre la salud del género humano en manifestación de sus jucios» (*Concordancias de las obras y escritos de San Juan de la Cruz*, por Luis de San José, Burgos, El Monte Carmelo, 1948, 193.626).



l'ammissibile in ordine alla propria pertinenza. Da una parte la ricorrenza di citazioni e riferimenti inequivocabili a *Mt 13* e la prassi citazionale di Juan de la Cruz la giustificano, dall'altra la mancanza dell'elemento più caratteristico della parabola e che solitamente la distingue all'interno dei testi che vi si vogliono riferire, ovvero il termine stesso zizzania (*cizaña*), ha una rilevanza innegabile.<sup>288</sup> Considerando il monito esplicito al termine di III §62 (*no quedarán sin castigo*), che richiama un passo della spiegazione della parabola (*Mt 13, 41s: recogerán de su reino a todos los que son piedra de tropiezo y a los que hacen iniquidad, y los echarán en el horno de fuego*), si ritiene che l'allusione possa conservarsi con riserva.

<sup>288</sup> Il riferimento alla parabola non è contemplato nemmeno nelle concordanze.



# La spiritualità del cuore di Cristo nel pensiero di don Luigi Guanella

*Approfondimento teologico-spirituale  
a partire dagli Scritti per le Congregazioni*

di Giovanni Russo\*

## Introduzione

Oggi come ieri, all'interno della Congregazione dei Servi della Carità, si sta prendendo sempre più coscienza dell'importanza vitale di approfondire la figura, il carisma e lo spirito del nostro fondatore, san Luigi Guanella,<sup>289</sup> per restare ben radicati a ciò che dà senso e significato al nostro essere Servi della Carità.

In realtà si son rivelate piuttosto stimolanti le parole di un confratello per così dire della "prima ora", don Leonardo Mazzucchi – intimo conoscitore dell'animo del fondatore – presenti nel nostro periodico *Charitas* n.53, della Pasqua del 1936. Così scriveva:

«Possano tutte le nostre Case, presenti e future [e di conseguenza tutti i membri Servi della Carità], recare e presentare sempre, case allora di benedizione, l'impronta di Don Luigi, lo spirito di Don Luigi nostro! Questo spirito ci è noto: possiamo e dobbiamo farlo tuttavia oggetto assiduo del nostro studio e anima di ogni nostro programma!».

\* Giovanni Russo: Licenziato in Teologia Pastorale presso il Pontificio Istituto Pastorale "Redemptor Hominis" (Roma) e docente di Religione Cattolica presso la scuola media paritaria "Madonna delle Grazie" e al liceo paritario "Chelli" (Grosseto); giosdc92@gmail.com

<sup>289</sup> Luigi Guanella (Fraciscio di Campodolcino, Sondrio, 19 dicembre 1842 - Como, 24 ottobre 1915), consacrato sacerdote per la diocesi di Como nel 1866, dopo alcuni anni di febbrale apostolato nella parrocchia montana di Savogno, si recò nel 1875 a Torino per un triennio di esperienza pastorale presso don Bosco. Richiamato dal proprio vescovo nel 1878, fu da questi inviato a Traona in Valtellina, dove tentò di fondare una sua prima istituzione, chiusa poi per l'ostilità dell'autorità politica. Dopo una breve permanenza sul picco di Olmo, nel novembre 1881 fu dal suo vescovo inviato per la cura parrocchiale a Pianello Lario, dove trovò un piccolo gruppo di consacrate che costituirono il nucleo della sua istituzione. Trascorsi pochi anni di paziente lavoro, approdò a Como nel 1886, dove fondò la Casa della divina Provvidenza, culla delle sue congregazioni religiose: le Figlie di Santa Maria della Provvidenza e i Servi della Carità. La sua opera si diffuse in Lombardia, nel Veneto, nei cantoni Grigioni e Ticino della Svizzera, a Roma, nelle Marche ed in Emilia Romagna e, poco prima della sua morte, nel 1913, Guanella varcò l'oceano, munito di una commendatizia di Pio X, per portare la sua opera negli Stati Uniti. Dopo essere accorso in aiuto delle vittime del terremoto marsicano, fu colto da paralisi nel settembre 1915 e poco meno di un mese dopo concluse la sua vita terrena.



Il tema di questo studio riguarda la spiritualità del Cuore di Cristo vissuta da don Guanella, così come traspare nei suoi *Scritti per le Congregazioni*.<sup>290</sup> In questi testi si percepisce come alla base di tutto ci sia l'esperienza carismatica della paternità di Dio, l'amore del Padre che si rivela nel Figlio, nell'amore del suo Cuore e che diventerà il principio ispiratore della sua azione di carità. Di fatto si tenterà di approfondire come tale vissuto spirituale, del tutto particolare e prettamente personale nell'esperienza di don Luigi, prepari e disponga all'azione, a una prassi che possa rispondere adeguatamente a un determinato bisogno *qui e ora*, delineandosi espressione visibile e testimonianza concreta – mediante *gestis verbisque* – dell'amore trinitario che si dona a noi nel Cuore di Cristo. Per di più un segno della centralità del Cuore di Cristo nell'esperienza spirituale del fondatore lo si può rintracciare nella volontà, fin dalle origini, di dedicare a Lui le sue due congregazioni, chiamando inizialmente “Figli del Sacro Cuore” i suoi religiosi, che nel 1905 dovette cambiare per evitare l'omonimia con l'Istituto fondato da monsignor Daniele Comboni (1831-1881), e “Figlie del Sacro Cuore” le sue religiose, che cambierà nel 1896 con quello definitivo di Figlie di santa Maria della Provvidenza.

Tenendo presente la notevole rilevanza del tema d'indagine, cercheremo di presentare – seppur non in maniera esaustiva – il fondamento biblico di tale spiritualità, per poi giungere all'intima consonanza con l'esperienza carismatica vissuta da don Guanella della paternità di Dio e infine tenteremo di presentare come la spiritualità del Cuore di Gesù, trovi il suo fulcro nell'Eucaristia, mistero permanente dell'amore di Cristo.

## 1. Fondamento biblico: la trasfissione in Gv 19,33-37

Prima di addentrarci nella ricerca, analisi e approfondimento della spiritualità del Cuore di Cristo nel pensiero di don Luigi Guanella, risulta opportuno risalire al fondamento scritturistico: solo questo in verità è normativa, perché contenuto nel messaggio della fede. Per di più c'è da dire che soltanto attraverso una lunga evoluzione, l'immagine del “cuore” si è presentata come raffigurazione condensata del mistero del Cuore trafitto del Redentore: il suo significato profondo va quindi sempre messo in relazione

<sup>290</sup> Tali testi erano destinati erano destinati alla formazione e all'organizzazione delle sue religiose e dei suoi religiosi. Oltre ad alcune conferenze e meditazioni, nelle quali don Guanella espone il suo pensiero, i suoi progetti e il suo spirito, configurano il *Corpus “guanelliano”* degli *Scritti per le Congregazioni* altri testi dai titoli e dalle indicazioni varie: *Norme* (in particolare del 1894 e del 1915 per i Servi della Carità), per indicare un complesso di ordinamenti pratici, che poi si sarebbero sviluppati e compendiati nei regolamenti disciplinari; *Statuti*, indicazione utilizzata tra il 1893 e il 1898, per indicare testi di prevalente contenuto giuridico, paragonabili alle *Costituzioni*; *Regola*, termine usato per i due testi del 1902 e del 1905, invece di *Costituzioni*, e che non fu accettato da Roma; *Regolamento*, nome già prefigurato nel 1894 e poi ripetutamente usato per testi di interesse strutturale e organizzativo, ma anche di carattere prevalentemente spirituale e di formazione interiore, quelli del 1910 e 1911; *Costituzioni*, tra il 1899 e il 1912, a designare infine quei testi che dovevano comprendere, secondo le indicazioni della Santa Sede, quel complesso esclusivo di norme giuridiche, che definissero nei lineamenti essenziali le due congregazioni religiose. Cfr. P. PELLEGRINI, *Gli Scritti per le Congregazioni*, in A. DIEGUEZ, N. MINETTI (a cura di), *Don Guanella inedito negli scritti di Piero Pellegrini*, Nuove Frontiere, Roma 1993, 215.



al senso del Vangelo. La spiritualità del Cuore di Gesù nasce e si alimenta dalla contemplazione del Salvatore in croce dal cui costato sgorgano sangue e acqua, episodio narrato dall'evangelista Giovanni (*Gv* 19,33-37), infatti fin dall'antichità cristiana, questa pericope, ha sempre suscitato delle risonanze profonde nella Tradizione, contribuendo, in particolar modo nel Medioevo, alla nascita della spiritualità del Sacro Cuore di Gesù. Tale centralità la si intravede anche nel pensiero di don Guanella, il quale si esprime in questi termini:

«Il Signore continua [a] mostrarti i tesori della sua misericordia. Ti additò fin qui Betlemme e Nazaret, il Getsemani ed il Calvario di Gesù suo figliuolo unigenito. Di questi ti additò la croce aspersa di sangue, di Gesù ti mostrò le piaghe aperte. Finalmente non sapendo più che fare, di Gesù ti mostrò lo stesso cuore incarnato. Il cuore è la sede dell'amore. Il cuore è il centro della vita. La vita del cuore dell'uomo è la vita di tutto l'uomo. Gesù ti mette dinanzi palpitante il proprio cuore perché riguardando a quello tu ti commuova. Gesù ti apre il suo costato perché entrando nel cuor suo viva della vita sua e impari a salvare te e altri».<sup>291</sup>

Il segno del costato trafitto ricorre due volte nel quarto vangelo (*Gv* 19,31-37; 20,24-29) e al di là dell'indubbia storicità del fatto, risulta importante ribadire che per l'autore questo evento acquisisce tanta importanza solo in ragione della sua carica simbolica. D'altronde, la realtà degli avvenimenti è la condizione stessa del simbolismo giovanneo.<sup>292</sup> Questo avvenimento, attestato con la chiara indicazione di mostrare l'efficacia salvifica della morte di Gesù, si propone di portare alla fede nel mistero di Cristo, e più precisamente, di aprire lo sguardo del credente sul significato profondo del mistero pasquale.

La narrazione della morte di Gesù è inserita in un contesto pasquale. Nell'introduzione all'epilogo della morte (*Gv* 19,31), viene specificata la data dell'esecuzione capitale: durante la Parasceve, quando i giudei preparavano la propria casa per la festa pasquale predisponendo il banchetto per la grande cena. In tal modo emerge la forte intenzione teologica propria del quarto vangelo: Cristo muore quando nel tempio si uccidono gli agnelli, che poi vengono cucinati nelle case per essere mangiati la sera stessa durante il banchetto pasquale.<sup>293</sup>

Di questo segno della trasfissione ne viene attestata con forza sia il suo valore storico: «Chi ha visto ne dà testimonianza e la sua testimonianza è vera; egli sa che dice il vero, perché anche voi crediate» (*Gv* 19,35), sia il significato simbolico avvalorato dal duplice riferimento profetico, con l'intento di rivelarne il senso profondo. La prima citazione biblica: «Non gli sarà spezzato alcun osso», ripresa da *Es* 12,46 o da *Nm* 9,12, riguarda la norma della scelta dell'agnello per la festa pasquale, il quale deve essere integro, senza fratture. Il mancato *crurifragium*, constatando la morte già avvenuta, ha la funzione di presentare ancora da un altro punto di vista la funzione salvifica di Cristo,

<sup>291</sup> L. GUANELLA, *Nel mese del fervore. Una massima scritturale esposta in ogni giorno della vita del Sacro Cuore* (1884), in B. CAPPARONI-F. FABRIZI (a cura di), *Opere edite ed inedite di Luigi Guanella*, I, *Scritti per l'anno liturgico*, Nuove Frontiere, Roma 1992, 1154.

<sup>292</sup> Cf I. DE LA POTTERIE, *Studi di cristologia giovannea*, Marietti, Genova 1986<sup>2</sup>, 177.

<sup>293</sup> Per ulteriori approfondimenti sulla celebrazione della pasqua ebraica al tempo di Gesù, cf C. GIRAUDO, *In unum corpus. Trattato mistagogico sull'eucaristia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2001, 103-136.



l’agnello di Dio che muore proprio nel giorno della Parasceve, quando gli agnelli venivano uccisi nel tempio. La seconda citazione biblica è ripresa dal testo di Zc 12,10. Essa è l’ultima del racconto evangelico. L’oracolo di Zaccaria (Zc 12, 1-14) da cui il riferimento è prelevato, parla del destino di Gerusalemme segnata dall’assedio dei popoli e della salvezza degli abitanti di Giuda, sui quali sarà riversato lo spirito di grazia e di consolazione, che provocherà compassione e lutto per colui che è stato trafitto, che nel testo sembrerebbe un personaggio in qualche modo legato alla salvezza che il Signore dona al popolo, mentre l’autore giovanneo identifica con il Cristo trafitto sulla croce<sup>294</sup>.

La portata simbolica del costato trafitto, dal quale esce sangue e acqua (Gv 19,34), è data quindi dal fatto che ciò che si vede diventa segno di ciò che non si vede e che diventa comprensibile solamente mediante uno sguardo di fede. Il sangue, nell’antropologia biblica, è principalmente il simbolo della vitalità specifica della persona umana; ma il sangue sparso è il segno della morte. Allora bisogna specificare che il sangue, che esce dal costato trafitto di Gesù, è il segno del fatto materiale che la sua morte è già avvenuta, ma in virtù del suo significato simbolico, il sangue è la sede della vita<sup>295</sup>, una vita che è liberamente donata. Questa tensione morte-vita raggiunge qui la massima intensità:

«Sulla croce [...] noi contempliamo un cuore morto e ferito nella morte; ma è un cuore che dal più profondo di questa morte, nell’istante stesso in cui è annientato, lascia proromper la sorgente della vita, l’Acqua e il Sangue, segni di risurrezione. Come dice Origene, «non fu come gli altri morti; ma dal più profondo della morte manifestò segni di vita nell’acqua e nel sangue e fu per così dire un morto nuovo». Bisogna cogliere bene la radicale novità dell’avvenimento che si compie in seno all’antico sonno; esso costituisce uno di quei segni gloriosi di cui è piaciuto a Giovanni costellare tutto il racconto della Passione. Questo cadavere appeso al patibolo maledetto è già il corpo del risorto».<sup>296</sup>

Il sangue che esce dal costato di Gesù già morto rappresenta tutta la sua vita, tutta la sua *pro-esistenza* nei confronti del Padre e degli uomini e consente di *entrare* nella sua intimità, cioè nel suo “Cuore”. E proprio in questa *caritas Cordis* prorompe l’amore di Dio: l’amore fontale e donante con cui il Padre ha amato il Figlio è l’amore donato dal Figlio a noi, diventando espressione massima della sua misericordia.

Il riferimento all’acqua che esce dal costato trafitto di Gesù indica chiaramente un simbolo dell’effusione dello Spirito. Questa identificazione troverebbe conferma nel discorso che Gesù pronuncia durante la festa delle capanne, annunciando che fiumi di acqua viva sarebbero sgorgati dal suo seno;<sup>297</sup> e secondo l’annotazione dell’evangelista il

<sup>294</sup> Cf S. GRASSO, *Il Vangelo di Giovanni, commento esegetico e teologico*, Città Nuova, Roma 2008, 743-744.

<sup>295</sup> L’autore giovanneo intende così il termine *αἷμα* nella sezione del discorso sul pane di vita (Gv 6), dove Gesù invita ripetutamente ad assumere il suo sangue, presentato come “vera bevanda” con gli effetti di avere la vita e la risurrezione nell’ultimo giorno.

<sup>296</sup> Ch. A. BERNARD, *La spiritualità del Cuore di Cristo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2015, 38.

<sup>297</sup> Interessante è il commento di Bernard, il quale fa notare che il termine *κοιλία*, tradotto qui con “seno”, significa anche “ventre” o “matrice” (cfr. Lc 1,42; 11,27; Gv 3,4) e potrebbe assumere anche il significato di *καρδία*, cuore, venendo così ad indicare la parte più intima dell’uomo, favorendo così un collegamento con la sua sorgente che è il cuore di Cristo. Cf BERNARD, *La spiritualità*, 44, 75-76.



riferimento è all'accoglienza dello Spirito da parte dei credenti (*Gv* 7, 37-39). Quindi con la fuoriuscita del sangue e dell'acqua si vuole sottolineare la forza vivificante della morte di Gesù, dovuta al dono dell'acqua viva dello Spirito. È nell'ora della passione e della morte che si manifesta la potenza salvifica dell'opera di Cristo mediante l'effusione permanente dello Spirito.<sup>298</sup>

Un ultimo particolare da annotare è la mescolanza tra il sangue e l'acqua. Questa unità è spiegata in tal modo da Ignace de la Potterie partendo dal segno della fuoriuscita dei due elementi:

«Il verbo «uscì», che evoca l'acqua del Tempio in Ez 47, si trova qui in posizione enfatica, davanti ai due sostantivi: «uscì sangue ed acqua» [...]. Al testo profetico che annunciava unicamente dei fiumi di acqua viva (cfr. *Gv* 7,38), Giovanni aggiunge la parola *sangue*: vale a dire che tra il costato di Gesù, trafitto dalla lancia, e l'*acqua* dello Spirito, si interpone, se così si può dire, il *sangue* di Gesù. O piuttosto, i due elementi sembrano mescolarsi per non formarne più che uno solo. [...] Cosa vuol dire? Se non è troppo raffinato voler dare una portata teologica a dei dettagli così piccoli, ci si può domandare quale sia la realtà simboleggiata da questa stretta unione (bisogna dire questa «mescolanza») del sangue e dell'acqua, perché è chiaramente indicata nel testo. Il senso non può essere che il seguente: lo Spirito non è soltanto comunicato *da* Gesù, come un dono autonomo e separato, totalmente indipendente da Gesù stesso, ma è lo Spirito *di* Gesù, meglio ancora: questo *Spirito* comunicato da Gesù alla Chiesa (= la realtà simboleggiata dall'«acqua»), è la vita profonda *di Gesù stesso* («il sangue»), attualizzata nella Chiesa dallo Spirito; è *Cristo* che permane presente nello *Spirito*.<sup>299</sup>

L'evento della trasfissione, nel quarto vangelo, si delinea come mistero di salvezza. Il Cuore trafitto è il *memoriale* di questo “amore più grande”. In altri termini, il Cuore trafitto del Cristo è veramente la più alta manifestazione dell'amore salvifico di Dio per noi; e la vita di fede dei credenti, nello Spirito, è una partecipazione a questo mistero stesso di Cristo.

## 2. Il Cuore di Cristo come rivelazione della paternità di Dio

Indagando nel vissuto spirituale di don Luigi Guanella, mediante gli *Scritti per le Congregazioni*, ci si imbatte nell'esperienza carismatica che si pone alla base della sua fede e della sua azione: la paternità di Dio. Quando si parla di carisma, dal greco *χάρις*, si fa riferimento alla grazia intesa come l'infinito amore di Dio che in Cristo Gesù si riversa gratuitamente sull'umanità. Quando però l'unica *χάρις* raggiunge la singola persona, essa assume connotati concreti e particolari, perché l'amore di Dio si adatta a ciascuno. Così il dono si individualizza: la *χάρις* diventa *χάρισμα*. È lo Spirito Santo che, riversato nel cuore dei credenti, comunica l'amore di Dio e distribuisce i carismi (cfr. *1Cor* 12,4-6).<sup>300</sup>

<sup>298</sup> Cf M. BORDONI, *Gesù di Nazaret, presenza, memoria, attesa*, (= BTC 57), Queriniana, 2004<sup>5</sup>, 216.

<sup>299</sup> DE LA POTTERIE, *Studi*, 182-183.

<sup>300</sup> Cf F. CIARDI, *Il carisma del fondatore*, in *Annales theologici* 30 (2016) 141.



Tenendo presente che la carità risulti essere il “carisma dei carismi” (cfr. *1Cor 13*), tutti gli altri doni carismatici sono una manifestazione e una realizzazione dell’unica grazia che salva: l’amore incondizionato di Dio per ogni uomo. L’azione dello Spirito ha condotto don Luigi verso una particolare comprensione del mistero di Dio, diventando così una “esegesi vivente” della sua paternità divina. Per il fondatore l’amore di Dio Padre si rivela nel Figlio, nell’amore del suo Cuore, per ogni uomo debole, ammalato, povero: diventa offerta concreta del tutto gratuita.<sup>301</sup> Difatti la paternità di Dio si delinea come principio ispiratore del suo servizio della carità. È piuttosto eloquente quanto scrive ai suoi religiosi:

«Ogni cristiano poi non può contentarsi di pensare e provvedere per se unicamente, ma deve pure pensare e provvedere al bene dei propri fratelli e, fra questi, ai più bisognosi di aiuto corporale e spirituale; perché, se tale è il precezzo del Signore per tutti indistintamente i seguaci del divin Salvatore, è precezzo tanto più caro e tanto più raccomandato ai figli più cari, i veri beniamini di nostro Signore [...]. Di qui ne consegue che i Servi della Carità debbono sentire vivo il dovere, comune il desiderio di venire in aiuto del corpo e dello spirito pur anche dei propri prossimi, fratelli propri, figli comuni nella famiglia del celeste Padre».<sup>302</sup>

Allora il dono pneumatico della paternità divina proietta un fascio di luce sul mistero intimo di Dio e si rivela a don Guanella come mistero di carità e chiede da lui una risposta concreta di amore verso i fratelli e le sorelle che chiedono aiuto.

L’esperienza della paternità di Dio è intrinsecamente connessa con la chiamata universale degli uomini alla filiazione adottiva. Il fondamento della sua fede che risiede in Dio che è Padre, lo porta di conseguenza a considerare gli uomini veri figli di Dio<sup>303</sup> e il modo di esserci Padre da parte di Dio e di essergli figli da parte nostra si è realizzato in Cristo Gesù, dono più grande dell’amore del Padre e, nello stesso tempo, rivelazione più eloquente del Dio-Padre-Amore. Risulta importante annotare che nel pensiero del fondatore, il ruolo essenziale dell’amore al Cuore di Gesù nella spiritualità cristiana trova la giustificazione nella concezione della paternità divina: il Cuore trafitto è la forma visibile, incarnata dell’amore di Dio per l’uomo<sup>304</sup>. Per cui il mistero di Cristo s’identifica col mistero della carità di Dio. È il mistero dove l’amore del Padre per l’uomo si manifesta in

<sup>301</sup> Cf L. GUANELLA, *Breve Statuto delle Figlie del Sacro Cuore chiamate Crocine in Como* (1893), in P. PELLEGRINI-B. CAPPARONI (a cura di), *Opere edite ed inedite di Luigi Guanella*, IV, *Scritti per le Congregazioni*, Roma, Nuove Frontiere, 1988, 99.

<sup>302</sup> L. GUANELLA, *Regolamento dei Servi della Carità* (1910), in P. PELLEGRINI-B. CAPPARONI (a cura di), *Opere edite ed inedite di Luigi Guanella*, IV, *Scritti per le Congregazioni*, Roma, Nuove Frontiere, 1988, 1232.

<sup>303</sup> L. GUANELLA, *Regolamento dei Servi della Carità* (1905), in P. PELLEGRINI-B. CAPPARONI (a cura di), *Opere edite ed inedite di Luigi Guanella*, IV, *Scritti per le Congregazioni*, Roma, Nuove Frontiere, 1988, 1148.

<sup>304</sup> Già dai tempi della formazione nel seminario di Como, don Guanella era entrato in contatto la spiritualità del cuore di Gesù, facendosi promotore dell’Apostolato della preghiera, una lega di preghiera in unione col cuore di Cristo e che aveva come mezzo di collegamento e di diffusione un periodico *Il Messaggero del S. Cuore* al quale non mancò di abbonarsi. Cf. P. PELLEGRINI, *Luigi Guanella: gli anni della formazione 1842-1866* Roma, Nuove Frontiere, 1996 (Saggi Storici, 13), 370.



tutta la sua pienezza: «Dal vostro Cuore divino voi irradiaste nel mondo la carità perché, tolta ogni discordia, regnasse fra gli uomini soltanto l'amore. Mentre eravate su questa terra, voi avete palpiti di tenerissima compassione per le umane sventure».<sup>305</sup>

Per don Guanella imitare il Sacro Cuore significa far proprio l'atteggiamento obbediente di Cristo, tutto proteso al compimento della volontà del Padre:

«Un figlio si dice ubbidiente quando cerca di conoscere i voleri ed i desideri del proprio padre, quando cerca di eseguirne parimente ogni volere ed ogni desiderio, quando ama i voleri ed i desideri del proprio padre e in compiere tali voleri e desideri trova la quiete dell'animo e raggiunge la propria felicità. Cotal padre è il Signore Iddio, ottimo padre; onde bisogna che noi, poveri figliuoli di Dio, ci sforziamo a conoscerne la bontà, la sapienza, la santità; bisogna che noi poveri figliuoli, redenti dal sangue di Gesù Cristo, abbiamo a credere ai voleri di lui, che sono di dar gloria a Dio e santificare le anime nostre. Il cristiano religioso deve amare soprattutto Gesù Cristo e conformare il proprio cuore ai desideri del Cuore di Gesù Cristo e in questi unicamente riporre la propria felicità. In questo senso disse Gesù Cristo: “Voi diverrete gli amici miei, se voi eseguirete le cose che io vi comando. In questo si conoscerà che voi siete figliuoli, se farete ciò che è di soddisfazione del mio eterno Padre, soddisfazione che è tutta e grande nella santificazione vostra”. Un padre è ben lieto quando il figlio gli è perfettamente ubbidiente; dire un figlio ubbidiente è come dirlo dotato insieme di ogni eletta virtù».<sup>306</sup>

Quindi nell'insegnamento di Guanella, il Padre è da situare nel Cuore di Cristo non solo come sua origine ma anche come suo termine. Ogni atto umano di Cristo è in qualche modo amorevole risposta alla volontà salvifica del Padre.

La spiritualità del Sacro Cuore diventa la modalità per «crescere sempre più nell'amore di Dio»<sup>307</sup> per poi «prestare al prossimo un aiuto spirituale e un aiuto corporale».<sup>308</sup> Don Luigi sa bene che la carità per incarnarsi nella concreta persona deve tradursi in qualcosa di sperimentabile, di tangibile, di concreto. Appunto la carità per divenire se stessa, manifestazione dell'amore profondo di Dio e rivelazione della sua “natura”, deve dare origine ed essere sostenuta da un impegno autentico.<sup>309</sup> Tutta la ricchezza della visione spirituale del Cuore trafitto di Cristo non si esaurisce in una visione puramente devozionale ma si esplica anche in un suo rapporto intimo con Lui che lo porterà ad un amore pieno di sollecitudine per le persone emarginate, sofferenti, in altre parole gli “ultimi”, quelli di nessuno, rammentando che alla fine saremo giudicati proprio sull'amore: «Si ricordi che alla fin del mondo noi saremo giudicati nel giudizio universale

<sup>305</sup> L. GUANELLA, *Lettera circolare ai Servi della Carità* del 25 aprile 1915, in P. PELLEGRINI-B. CAPPARONI (a cura di), *Opere edite ed inedite di Luigi Guanella*, IV, *Scritti per le Congregazioni*, Roma, Nuove Frontiere, 1988, 1424.

<sup>306</sup> L. GUANELLA, *Regolamento dei Servi della Carità* (1910), 1284-1285.

<sup>307</sup> L. GUANELLA, *Costituzioni delle Figlie di Santa Maria della Provvidenza* (1909), in P. PELLEGRINI - B. CAPPARONI (a cura di), *Opere edite ed inedite di Luigi Guanella*, IV, *Scritti per le Congregazioni*, Roma, Nuove Frontiere, 1988, 372.

<sup>308</sup> Idem.

<sup>309</sup> Cf G. SOVERNIGO, *Vivere la carità, Maturazione relazionale e vita spirituale*, Dehoniane, Bologna 1995, 191.



conforme la misericordia che avremo usata ai poveri».<sup>310</sup>

Per questo il santo fondatore riconosce proprio nel Cuore di Gesù l'origine della sua missione, del suo servizio e della sua Opera:

«Siano rese vivissime grazie al Sacro Cuore di Gesù per le prove di assistenza e di benedizione, di cui ha fatto e fa oggetto il nostro caro istituto. Le nostre Opere sono sgorgate dal Cuore augustissimo di Dio, che le ha fecondeate e le sostiene, e noi non possiamo meglio farle prosperare e accendere in noi il fuoco della carità che unendoci al Cuore di Gesù Cristo, apprendendone le virtù e attingendone i favori».<sup>311</sup>

Risulta abbastanza chiaro constatare come la spiritualità del Sacro Cuore si inserisca necessariamente in quel centro focale che per don Guanella era il Padre. Il mistero del Cuore di Cristo altro non è che il segno dell'amore e della compassione di Dio<sup>312</sup> e chiede alle sue famiglie religiose di vivere sempre in questa carità rivelata dal Cuore del Redentore, perché «la carità è Dio e che chi vive nella carità vive con Dio e Dio con esso lui, il figlio della carità».<sup>313</sup>

### 3. Una spiritualità dentro il suo “alveo”: l'Eucaristia

Come è stato detto, l'amore di Gesù è la piena e definitiva rivelazione dell'amore del Padre, anzi, è l'amore incarnato del Padre e in quanto amato, il suo amore diventa l'amore del Padre; don Guanella ha cercato con insistenza di conoscere e di entrare nell'intimità di Gesù e il suo Cuore trafitto è diventato il segno supremo del grande amore di Dio per l'uomo. In questa visione occupa un posto di grande rilievo l'Eucaristia, mistero permanente dell'amore di Gesù.

Per lui l'Eucaristia è strettamente collegata - concettualmente - al Sacro Cuore di Gesù; invero più volte usa espressioni come «Cuore eucaristico del divino Salvatore».<sup>314</sup> Anche in questo caso ci si trova davanti ad una delle principali manifestazioni dell'intuizione carismatica della paternità di Dio: «l'Eucaristia è il Padre comune, il buon Sacro Cuore di Gesù Cristo»<sup>315</sup> alla cui presenza si trovano e si gustano compiacenze sante.<sup>316</sup>

<sup>310</sup> L. GUANELLA, *Regolamento interno dei Figli del Sacro Cuore* (1899) in P. PELLEGRINI-B. CAPPARONI (a cura di), *Opere edite ed inedite di Luigi Guanella*, IV, *Scritti per le Congregazioni*, Roma, Nuove Frontiere, 1988, p. 1078.

<sup>311</sup> L. GUANELLA, *Lettera circolare ai Servi della Carità del giugno 1912*, in P. PELLEGRINI-B. CAPPARONI (a cura di), *Opere edite ed inedite di Luigi Guanella*, IV, *Scritti per le Congregazioni*, Roma, Nuove Frontiere, 1988, 1397.

<sup>312</sup> Cfr. L. GUANELLA, *Regolamento delle Figlie di Santa Maria della Provvidenza* (1911), in P. PELLEGRINI-B. CAPPARONI (a cura di), *Opere edite ed inedite di Luigi Guanella*, IV, *Scritti per le Congregazioni*, Roma, Nuove Frontiere, 1988, 696.

<sup>313</sup> L. GUANELLA, *Vieni meco per le suore missionarie americane in uno nella Congregazione delle Figlie di Santa Maria della Provvidenza in Como* (1913), in P. PELLEGRINI-B. CAPPARONI (a cura di), *Opere edite ed inedite di Luigi Guanella*, IV, *Scritti per le Congregazioni*, Roma, Nuove Frontiere, 1988, 795.

<sup>314</sup> L. GUANELLA, *Regolamento delle Figlie di Santa Maria della Provvidenza* (1911), 600.

<sup>315</sup> L. GUANELLA, *Regolamento interno dei Figli del Sacro Cuore* (1899), 1013.

<sup>316</sup> IDEM.



Infatti ai suoi Servi della Carità, invitava a far propria la vita del Sacro Cuore eucaristico,<sup>317</sup> presenza reale di Dio nel sacramento del suo amore che fa suscitare e maturare la carità verso il prossimo, perché solo interiorizzando questa vita divina è possibile sollevare – di conseguenza – le miserie di chi soffre.

Dagli *Scritti per le Congregazioni* emerge la consapevolezza che nell'Eucaristia Gesù procura la gloria di Dio, perché fa maturare opere di bene e di carità.<sup>318</sup> Don Guanella sa, appunto, che accostandosi al Santissimo Sacramento ciascuno rinnova l'offerta della propria esistenza per la gloria di Dio e il bene della missione dell'Istituto, per questa ragione sostiene che stargli innanzi giova alla crescita nell'amore di Dio e dispone a rendersi abili strumenti di opere sante per il bene degli altri.<sup>319</sup> Il Fondatore ribadisce fortemente come l'Eucaristia sia la vita stessa dell'Istituto<sup>320</sup> e la forza dei suoi religiosi: «Carità per essenza, che lega i cuori allo amore di Dio, [e] allo amore per il prossimo».<sup>321</sup> Quale “fonte” di carità, l'Eucaristia – dice – infiamma e sazia i cuori di carità, perché questi, a loro volta, si donino colmi di zelo e di amore verso gli ospiti delle sue case.<sup>322</sup>

Inoltre suggerisce alle sue congregazioni che «Il dono di una carità esimia è da domandarsi al Signore spesso, ma specialmente davanti al Santissimo Sacramento».<sup>323</sup> Egli, a dire il vero, è persuaso che l'adorazione eucaristica non è disgiunta dall'esercizio delle opere di carità.<sup>324</sup> D'altronde sa che proprio intorno al fuoco della carità di Dio, che è quel «Pane che la bontà del Cuore di Gesù presenta»,<sup>325</sup> è possibile disporsi a crescere nello zelo e nella carità.<sup>326</sup> Ecco perché, in più modi sottolinea che il dono di un'esimia carità viene elargita dall'Eucaristia, mediante la preghiera.<sup>327</sup> Ne chiarisce anche gli effetti, quando scrive che «un felice dono di carità apre l'intelletto a conoscere i bisogni

<sup>317</sup> Cf L. GUANELLA, *Lettera circolare ai Servi della Carità* del 23 marzo 1913, in P. PELLEGRINI-B. CAPPARONI (a cura di), *Opere edite ed inedite di Luigi Guanella*, IV, *Scritti per le Congregazioni*, Roma, Nuove Frontiere, 1988, p. 1406.

<sup>318</sup> Cf L. GUANELLA, *Massime di spirito e metodo d'azione* (1888-1889), in P. PELLEGRINI-B. CAPPARONI (a cura di), *Opere edite ed inedite di Luigi Guanella*, IV, *Scritti per le Congregazioni*, Roma, Nuove Frontiere, 1988, 39.

<sup>319</sup> Cf L. GUANELLA, *Regolamento interno dei Figli del Sacro Cuore* (1899), 1018-1019; Cf L. GUANELLA, *Costituzioni dei Figli del Sacro Cuore* (1899), in P. PELLEGRINI-B. CAPPARONI (a cura di), *Opere edite ed inedite di Luigi Guanella*, IV, *Scritti per le Congregazioni*, Roma, Nuove Frontiere, 1988, 953.

<sup>320</sup> Cf L. GUANELLA, *Regolamento dei Servi della Carità* (1910), 1291.

<sup>321</sup> L. GUANELLA, *Regolamento delle Figlie di Santa Maria della Provvidenza* (1911), 600; Cf L. GUANELLA, *Massime* (1888-1889), 22.

<sup>322</sup> Cf *Ibidem*, 588.

<sup>323</sup> *Ibidem*, 324.

<sup>324</sup> Cf L. GUANELLA, *Statuto delle Vittime del Divino Amore* (1893), in P. PELLEGRINI-B. CAPPARONI (a cura di), *Opere edite ed inedite di Luigi Guanella*, IV, *Scritti per le Congregazioni*, Roma, Nuove Frontiere, 1988, 59.

<sup>325</sup> L. GUANELLA, *Regolamento dei Servi della Carità* (1910), 1291.

<sup>326</sup> Cf L. GUANELLA, *Regolamento interno dei Figli del Sacro Cuore* (1899), 1029-1032; Cf L. GUANELLA, *Regolamento dei Servi della Carità* (1910), 1232; 1234; 1300.

<sup>327</sup> Cf L. GUANELLA, *Statuto delle Vittime del Divino Amore* (1893), 59; Cf L. GUANELLA, *Regola delle Figlie di Santa Maria della Provvidenza* (1902), in P. PELLEGRINI-B. CAPPARONI (a cura di), *Opere edite ed inedite di Luigi Guanella*, IV, *Scritti per le Congregazioni*, Roma, Nuove Frontiere, 1988, 342.



propri e del prossimo e muove potentemente la volontà per venire in soccorso»<sup>328</sup> e il cuore viene reso somigliante a quello di Dio.<sup>329</sup>

In unione al sacrificio eucaristico don Luigi è fortemente consapevole della possibilità di partecipare alla carità di Colui che si dona per amore, permettendo la predisposizione ad amare con il Cuore di Cristo, forma visibile dell'amore che Dio Padre nutre verso l'uomo. Del resto, dice chiaramente che lo stare intorno all'Eucaristia – focolare della divina carità – infiamma i cuori dello stesso fuoco di carità.<sup>330</sup> Ciò porta ad accogliere i fratelli, specialmente quelli più abbandonati, a farli propri e a mettersi a loro servizio: dall'Eucaristia ai poveri e dai poveri all'Eucaristia. Forte di tale motivazione afferma:

«Il Signore, che è carità per essenza, trae i cuori a sé. [...] La carità è vincolo che lega i cuori. [...] Parimenti i cuori cristiani non possono non rimanere profondamente feriti a vista del bene che è da fare. [...] La carità è vincolo che fa nobili e grandi i cuori; è forte come il martirio, come la morte; persevera perché è un fuoco il quale a mano a mano che si apprende consuma. [...] Il modo poi di giovare alle anime del prossimo è il seguente. Anzitutto bisogna che il cuore, per quanto si può col divino aiuto, sia pieno dello zelo e della carità di Gesù Cristo».<sup>331</sup>

Questa spiritualità vissuta nel servizio della carità e nutrita dallo stare dinanzi al «Cuore eucaristico di Gesù»,<sup>332</sup> diventa espressione di una *mistica dell'unione*. Il cuore del fondatore era proteso a pulsare al ritmo del Cuore di Cristo e ad amare con un'intensità che somigliasse a quella del Signore:

«Ma qual sarà quel cristiano che distingue nella mente con chiarezza la voce del Signore: “Vieni, che io sopra di te ho disegni speciali di benevolenza. Non la senti sensibilmente nel cuore la mia voce? Vieni al cuor mio, che del mio e del tuo cuore se ne farà come un solo e tu, ricco della mia virtù e investito della mia autorità, diverrai padrone del cuore di tanti tuoi fratelli”».<sup>333</sup>

Ecco perché l'Eucaristia per lui era vita, sostegno, fondamento, dinamismo, carità, missione, evangelizzazione, comunione, familiarità, fraternità e servizio ai poveri in un continuo andare dal Cuore di Cristo presente nel “sacramento dell'altare” al cuore del fratello, anch'egli presenza viva del Signore, e viceversa.

Allora emerge come nell'Eucaristia si trova quel fervore di carità che, sgorgando dal focolare amoroso del Cuore eucaristico di Cristo, “cuoce” coloro che desiderano spen-

<sup>328</sup> L. GUANELLA, *Regolamento delle Figlie di Santa Maria della Provvidenza* (1899), in P. PELLEGRINI-B. CAPPARONI (a cura di), *Opere edite ed inedite di Luigi Guanella*, IV, *Scritti per le Congregazioni*, Roma, Nuove Frontiere, 1988, 325.

<sup>329</sup> Cf L. GUANELLA, *Lettera circolare ai Servi della Carità del 6 gennaio 1912*, in P. PELLEGRINI-B. CAPPARONI (a cura di), *Opere edite ed inedite di Luigi Guanella*, IV, *Scritti per le Congregazioni*, Roma, Nuove Frontiere, 1988, 1391.

<sup>330</sup> Cf L. GUANELLA, *Lettera circolare ai Servi della Carità del giugno 1912*, 1397-1398.

<sup>331</sup> L. GUANELLA, *Massime* (1888-1889), 22-23.

<sup>332</sup> L. GUANELLA, *Lettera circolare alle Figlie di Santa Maria della Provvidenza della fine di aprile 1913*, in P. PELLEGRINI-B. CAPPARONI (a cura di), *Opere edite ed inedite di Luigi Guanella*, IV, *Scritti per le Congregazioni*, Roma, Nuove Frontiere, 1988, 867.

<sup>333</sup> L. GUANELLA, *Regolamento dei Servi della Carità* (1910), 1351.



dersi per rendere gloria a Dio, compiendo opere utili a sé e a vantaggio degli altri.<sup>334</sup> La spiritualità del Sacro Cuore inserita quindi nel mistero eucaristico, risulta trovarsi all'interno del suo alveo: assume la fisionomia di una vera e propria spiritualità apostolica eucaristica. Proprio don Guanella ha saputo testimoniare - mediante *gestis verbisque* - questa intimità con il Cuore eucaristico di Gesù, carità per essenza. E chi partecipa a un così grande amore, difatti, non soltanto conosce la realtà dell'amore divino ma comincia ad amare con il Cuore di Cristo. E questa è la più bella eredità spirituale che potesse mai lasciare il fondatore alle sue congregazioni.

## Conclusione

*“In omnibus charitas”*. Con tale affermazione, che caratterizza il motto ed esprime il vissuto spirituale e la missione di don Guanella e della sua congregazione dei Servi della Carità, s'intende concludere questo studio che ha tentato di delineare la spiritualità del Cuore di Cristo, attraverso un approfondimento teologico-spirituale a partire dai suoi *Scritti per le Congregazioni*. Abbiamo deciso di studiare tali scritti, perché in essi troviamo descritta la fisionomia carismatica e spirituale del fondatore, in particolar modo il centro della sua fede che gravita intorno all'esperienza di Dio che è Padre, tenero e provvidente e che rivela il suo amore mediante il Cuore trafitto del Figlio. E nel pensiero guanelliano il Cuore di Gesù è il “luogo” della relazione con il Padre. Altresì abbiamo constatato che l'amore del Padre, rendendosi visibile nel Cuore del Figlio che è carità per essenza, porterà don Luigi a spendersi per ogni uomo debole, ammalato, povero: la sua vita diventa offerta concreta del tutto gratuita.

Ci siamo soffermati, seppur non in maniera esaustiva, sul fondamento scritturistico, tenendo presente che questo è normativo, perché contenuto nel messaggio della fede. D'altro canto nessuna esperienza spirituale può distaccarsi dalla fede, ma deve sempre rapportarsi con il Vangelo. Abbiamo evidenziato come il centro della spiritualità del Cuore di Gesù risulti essere la contemplazione del Salvatore in croce dal cui costato sgorgano sangue e acqua, episodio narrato dall'evangelista Giovanni (*Gv* 19,33-37). L'evento della trasfissione si delinea come mistero di salvezza. Il Cuore trafitto è il *memoriale* di questo “amore più grande”, la più alta manifestazione dell'amore salvifico di Dio per noi.

Successivamente abbiamo appurato i punti di contatto tra la spiritualità del Cuore di Gesù e il carisma della paternità di Dio, constatando – mediante le parole stesse del fondatore – come il mistero del Cuore trafitto risulta essere parte integrante di quel centro focale che per don Guanella era il Padre. Il Cuore di Cristo altro non è che il segno dell'amore e della compassione di Dio.

Infine abbiamo visto come per don Luigi l'Eucaristia è strettamente collegata – concettualmente – al mistero del Sacro Cuore di Gesù che non esita a definirlo “Cuore eucaristico del divino Salvatore”, invitando le sue famiglie religiose a far propria la vita

<sup>334</sup> Cf L. GUANELLA, *Regolamento delle Figlie di Santa Maria della Provvidenza* (1911), 582.



del Sacro Cuore eucaristico, presenza reale di Dio nel sacramento del suo amore che fa suscitare e maturare la carità verso il prossimo, perché solo interiorizzando questa vita divina è possibile sollevare – di conseguenza – le miserie di chi soffre. Perdipiù questa spiritualità vissuta nel servizio della carità e nutrita dallo stare dinanzi al “Cuore eucaristico di Gesù”, viene vissuta da don Guanella come una *mistica dell'unione*. Il cuore del fondatore era proteso a pulsare al ritmo del Cuore del Redentore e ad amare con un'intensità che somigliasse a quella di Cristo. Per cui la spiritualità del Cuore di Gesù inserita nel mistero eucaristico, risulta trovarsi all'interno del suo alveo: assume la fisionomia di una vera e propria spiritualità apostolica eucaristica.



# La Maddalena penitente nella tradizione e nell'arte

di Maria Cecilia Visentin<sup>335</sup>

Una notevole opera di Raffaello tornata alla ribalta quest'anno, dopo dubbie attribuzioni a Perugino suo maestro, ha portato un'equipe di studiosi a rivedere quanto la figura di Maria di Magdala ha influito sulla pietà, la tradizione, la civiltà dell'Occidente.



Santa Maria Maddalena del Perugino (1502-1523, Galleria Nazionale dell'Umbria)

(Fig. 1) Col Perugino di cui celebriamo il centenario ho voluto aprire questo breve *escursus* su Maria Maddalena, peccatrice, perdonata e penitente. La Maddalena del Perugino, Mirofora, riccamente vestita con abiti dai pregevoli ricami, nella mano sinistra tiene un libro e nella destra l'ampolla contenente il nardo. La gentilezza dei tratti del viso, la serenità dell'espressione idealizzano la sua figura ponendo l'accento sull'aspetto formale più che sulla sua interiorità. L'arte del

Perugino è fatta di armonie e silenzi, di colori dolcemente sfumati, di prospettive attentamente studiate, di figure cariche di grazia delicata e dolce melanconia, di equilibrio ideale.



Bartolo di Friedi, da Siena,  
Maddalena penitente,  
Metropolitan Museum,  
XIV sec.

(Fig. 2) Ma chi è Maria Maddalena? Peccatrice, redenta e perdonata dalla misericordia divina. Testimone insieme alle pie donne della morte sulla croce, della sepoltura e della scomparsa del corpo di Gesù. Prima tra i discepoli a vedere la tomba vuota, a ricevere l'annuncio della Pasqua, ad incontrare, forse anche a toccare, il Maestro la mattina dopo il sabato. Maria Maddalena è una figura costantemente presente nel racconto evangelico, particolarmente nel suo cul-

<sup>335</sup> Maria Cecilia VISENTIN: Ha conseguito il dottorato in Teologia con specializzazione in Mariologia al Marianum di Roma. Ha insegnato per molti anni a Milano e a Roma e si dedica a ricerche su Bibbia e iconografia mariana; [mariaceceliav@gmail.com](mailto:mariaceceliav@gmail.com)



mine: la passione, morte e resurrezione di Cristo. I lunghi capelli, l'avvenenza fisica, il vaso di mirra tra le mani, l'atteggiamento penitente e la meditazione sulla caducità della vita, il viso solcato dalle lacrime, gli occhi di chi dalla morte interiore è tornato a vivere e sperare. Sono solo alcuni dei tratti che lungo i secoli hanno caratterizzato la rappresentazione artistica di questa donna con centinaia di capolavori.



Altichiero,  
*Noli me tangere*,  
Museo  
Amedeo Lia  
La Spezia,  
Metà sec. XIV

peccatrice, intellettuale ed apostola, descritta dai Vangeli canonici ed apocrifi. Maddalena è l'umanità.

(Fig. 3) Il percorso narrativo tra pittura, scultura, miniature, arazzi, argenti e opere grafiche, dalle miniature dei Libri d'ore alla deposizione dalla croce di Marc Chagall; dal *Noli me Tangere* di Altichiero fino ai capolavori di Francesco Hayez ed Antonio Canova, la cui interpretazione della Maddalena, giacente e penitente, divenne vera e propria opera di culto in epoca romantica, ha suggestionato pittori e scultori: una figura femminile emblematica, santa e



Fra Angelico,  
*Noli Me Tangere*  
Affresco cella n. 1  
Convento  
di San Marco,  
Firenze, 1440-42

sua identità e i rimandi che i vari secoli ci hanno dato di lei, entriamo nel mistero di una donna che è anche il mistero dell'umanità”.

(Fig. 4) “Siamo Maria Maddalena”, spiega Gianfranco Brunelli:<sup>336</sup> “Noi ci rispecchiamo in questa figura così vicina al mistero cristiano e rappresentativa delle inquietudini, delle tensioni, delle speranze e delle ansie dell'umanità intera. Maddalena è il personaggio nel quale convergono donne diverse come la prostituta del capitolo settimo di Luca, o Maria Egiziaca, o la figura eremita derivante dalla *Leggenda Aurea*. Giocando tra la persona e il personaggio, tra la

<sup>336</sup> Direttore della Fondazione Cassa dei Risparmi di Forlì, e curatore della Mostra Fondazione Musei San Domenico Maddalena, il mistero e l'immagine dal 27 marzo al 22 luglio 2022.



## Maddalena. Il mistero e l'immagine



(Fig. 5) Una figura emerge dal profondo della nostra storia. Quella di una donna misteriosa e a lungo travisata. Il suo nome è speciale in Israele. Myriam in ebraico, Maryam in aramaico, Maria in greco: il nome della sorella di Mosè. Distinta dalle altre e nota grazie al nome del luogo nel quale sarebbe nata: quella donna è Maria Maddalena. In epoca ellenistica Mägdala di Galilea era un piccolo centro romano-giudaico sulle sponde del lago di Tiberiade. Una torre ro

mana identificava la cittadina: in ebraico Mägdala, da migdol, significa torre. Anche il toponimo ha assunto in lei un significato simbolico: ella sta. Determinata e ferma, come una torre. La scultura di Donatello esaspera i caratteri della penitenza per rappresentare l'interiorità della Santa. La sua magrezza, la sua esasperata vecchiaia sono il segno dell'esperienza dell'ascesi compiuta nel deserto con tutta l'intensità possibile. Si insiste sui lunghi capelli della donna, che quasi la ricoprono come una pelliccia ferina e "penitenziale" sopra il corpo macero e scavato dai digiuni. Nella probabile collocazione originaria all'interno del Battistero di Firenze, a sinistra dell'altare maggiore, la Maddalena di Donatello rappresentava un potente invito al pentimento dei peccati e alla conversione.



(Fig. 6) Questa figura avvolta nel mistero è collegata a eventi fondamentali della vita e della morte di Gesù di Nazareth: la morte in croce, la sepoltura, la scomparsa del corpo, l'annunciata resurrezione. Discepola della prima ora, Maria Maddalena avrebbe seguito, con altre donne, Gesù dalla Galilea fino al Golgota. Stante il racconto dei vangeli canonici, da sola o citata con altre donne, la Maddalena è la prima a vedere la tomba vuota dove il profeta è stato deposto; l'unica a vedere due angeli; la prima a vedere il Signore risorto e a parlare con lui, forse a toccarlo. È lei dunque la prima testimone di un fatto inaudito. Prima degli apostoli. Sulla sua parola poggia in certo modo la fede e il destino dei primi cristiani e delle prime comunità.





(Fig. 7) Chi era davvero la Maddalena? Vediamolo in *Gv* 12. Gesù è invitato a tavola da Simone, un fariseo, un uomo religioso, osservante della Legge e giusto, irreprerensibile. Egli accetta l'invito, entra a casa sua e si adagia a tavola insieme a lui per questo banchetto riservato solo a maschi. Ed ecco che una donna, notoriamente una prostituta, dunque una peccatrice manifesta e riconosciuta tale dagli abitanti di quella città, saputo che Gesù si trova a tavola

in quella casa, con audacia si presenta al banchetto portando un vasetto di alabastro pieno di profumo. Entra furtivamente, di nascosto, si ferma «dietro» a Gesù (come i discepoli: cf. *Lc* 9,23; 14,27), si rannicchia «ai suoi piedi» (in posizione di ascolto, di discepola, come Maria di Betania: cf. *Lc* 10,39) e fa quello che sovente faceva per mestiere: lavare i piedi dei clienti e profumarli. Fa così anche con Gesù, ma con una significativa novità: lo fa gratuitamente, non richiesta, e lava i suoi piedi con le proprie lacrime, baciandoli con tutto l'amore di cui è capace. Ha sentito parlare di Gesù, lo ha ascoltato e lo ama a tal punto da osare con audacia un gesto straordinario. Un mestiere non scelto. È una donna anonima non perché non abbia dignità, ma perché chi legge il vangelo possa non sentirsi estraneo alla sua condizione, quindi da lei rappresentabile.



(Fig. 8) Rubens concepisce il dipinto come un drammatico conflitto tra i farisei e Cristo. Il mondo dei farisei, fatto di valori materiali e di visioni religiose non compassionevoli, si contrappone al mondo cristiano, fatto di virtù, di atti nobili, di simpatia, di carità e di bontà. I discepoli, che accolgono le parole del loro maestro, sono ritratti con espressioni del tutto contrastanti rispetto a quelle dei farisei, sui cui volti si legge l'incomprensione, il fastidio e persino la rabbia. Ma è Maria che occupa il centro della scena nel nostro dipinto. I nostri occhi sono attratti da lei. Maria è ai piedi di Gesù con il vaso di unguenti. Alla destra di Cristo è suo fratello Lazzaro. Giuda (con alcuni farisei dietro di lui) è seduto a sinistra della composizione. È già dipinto con un'espressione da traditore, mentre interroga Gesù sul costo dell'unguento...

rabbia. Ma è Maria che occupa il centro della scena nel nostro dipinto. I nostri occhi sono attratti da lei. Maria è ai piedi di Gesù con il vaso di unguenti. Alla destra di Cristo è suo fratello Lazzaro. Giuda (con alcuni farisei dietro di lui) è seduto a sinistra della composizione. È già dipinto con un'espressione da traditore, mentre interroga Gesù sul costo dell'unguento...





(Fig. 9) La tradizione, dovuta a Gregorio Magno, individua in questa donna sia Maria di Magdala sia Maria di Betania, che farà l'unzione dei piedi (o del capo) di Gesù alla vigilia della sua passione. Questa è una donna senza nome, che vive nel peccato della prostituzione. Mestiere, questo, che ai tempi di Gesù in Palestina non era scelto, ma al quale erano destinate fin da piccole le bambine abbandonate dai genitori o comprate come schiave. Questa è innanzitutto una povera donna, vittima dell'abbandono o del dominio degli uomini, destinata da altri alla prostituzione. Ed ecco che, alla vista dei gesti compiuti da lei, subito si crea un grande imbarazzo e gli uomini religiosi là presenti, *in primis* il fariseo che ha invitato Gesù, restano scandalizzati: Gesù è un rabbi che non le imputa nulla, non l'accusa e si lascia palpate (verbo *haptomai*, v. 39) da questa donna, riconoscibile come una prostituta dall'abbigliamento! L'intimità sempre disdicevole con una donna appare una grave offesa alla Legge perché quella donna è impura, è una prostituta.



(Fig. 10) Il fariseo è costretto dalla sua etica a pensare: o Gesù non è un profeta e non sa cosa stia avvenendo né chi sia quella donna, oppure è uno che in realtà ama questi gesti, la compagnia delle prostitute, il loro comportamento. La scena è intollerabile, imbarazza, perché ha indubbiamente una qualità erotica: quella prostituta palpa e gusta i piedi di Gesù, li bacia, li bagna con le lacrime e poi li asciuga con i suoi lunghi capelli. È una donna non velata come tutte le altre e fa i gesti nei quali le prostitute sono esperte per sedurre e dare piacere. Infine, tirato fuori un vasetto di profumo, cosparge con l'unguento i piedi di Gesù. Questo è davvero troppo! Questa eloquenza del corpo femminile in relazione al corpo di Gesù, un rabbi e un profeta, è inedita e fa paura! Gesù invece legge tutto diversamente: c'è una donna rannicchiata ai suoi piedi che tocca il suo corpo, piange fino a lavare i suoi piedi con le lacrime, li asciuga con i suoi capelli, li bacia senza dire una parola e li profuma.

te le altre e fa i gesti nei quali le prostitute sono esperte per sedurre e dare piacere. Infine, tirato fuori un vasetto di profumo, cosparge con l'unguento i piedi di Gesù. Questo è davvero troppo! Questa eloquenza del corpo femminile in relazione al corpo di Gesù, un rabbi e un profeta, è inedita e fa paura! Gesù invece legge tutto diversamente: c'è una donna rannicchiata ai suoi piedi che tocca il suo corpo, piange fino a lavare i suoi piedi con le lacrime, li asciuga con i suoi capelli, li bacia senza dire una parola e li profuma.

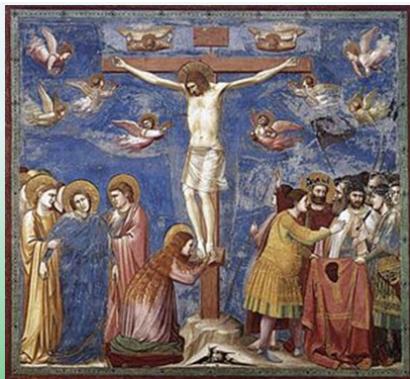




Alessandro Allori,  
*Maddalena penitente*,  
Firenze,  
Museo Stibbert 1602

(Fig. 11) La donna piange perché sente orrore dei peccati commessi, o forse piange di gioia, perché ha finalmente trovato un uomo che può davvero amare e da cui essere riamata. In un silenzio assoluto lascia che sia il suo corpo a esprimere il suo linguaggio affettivo: audacia, umiltà, amore, e tutto è riassunto «nelle sue lacrime, il vero significato nascosto in quei gesti» (François Bovon). Perdonata, penitente, la Santa Maria Maddalena penitente, al Museo Stibbert,

Alessandro Allori, la raffigura con una minuta resa dei dettagli nel suo romitorio silvestre ma con un aspetto ancora da gentildonna, senza gli eccessi della nudità, del teschio, della frusta e del cilicio. La peccatrice è rappresentata come una dama elegante e composta che ha molta cura della propria persona: i capelli, normalmente rappresentati sciolti, sono raccolti e intrecciati; la luce scivola su camicia e scialle ricamati. In questo ritratto non vi è ombra di peccato, anzi, lo sguardo dolce, nobile e affranto si addice assai meglio a una donna nobile che decide di seguire Gesù fino alla croce.



Giotto, *Crocifissione*, Cappella degli Scrovegni,  
Padova 1304-06

(Fig. 12) Nell'affresco di Giotto agli Scrovegni di Padova il Cristo crocifisso sovrasta i due gruppi di figure. Gli angeli sciamano intorno a lui con una grande varietà di reazioni di dolore. Maria Maddalena è caduta ai suoi piedi e li bacia, il suo mantello è scivolato inosservato dalle sue spalle: la sua splendida chioma delicatamente dipinta è ora il suo unico ornamento. La madre, la Vergine Maria, crolla svenuta, mentre dall'altra parte i soldati si contendono la tunica

di Cristo. Ai piedi del Calvario si trova una cavità con delle ossa e un teschio, tradizionalmente quello di Adamo che bagnato dal sangue di Cristo, è redento dal peccato originale. La stesura è di qualità altissima, con una minuziosa cura del dettaglio che sfocia a tratti nel virtuosismo, come nel perizoma semitrasparente di Cristo.





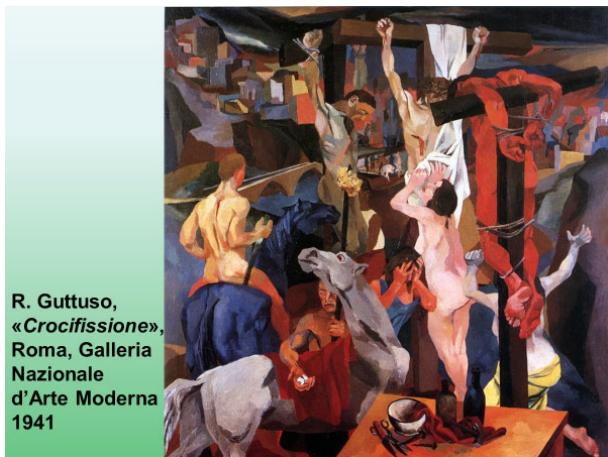
(Fig. 13) Nel compianto sul Cristo morto, sempre agli Scrovegni, Gesù è adagiato in basso a sinistra, stretto dalla Vergine che, in maniera toccante, avvicina il proprio viso a quello del figlio. Le pie donne reggono le mani di Cristo e la Maddalena gemente ne bagna i piedi col pianto. In alto gli angeli accorrono con diverse pose di disperazione, partecipando a una sorta di drammaticità cosmica che investe anche la natura.



(Fig. 14) Questa tavola di Masaccio mostra la scena della Crocifissione con tre “dolenti”: la Vergine, san Giovanni e la Maddalena, rappresentata in ginocchio di spalle, riconoscibilissima dal tipico vestito rosso e dal suo gesto disperato, mentre allarga le braccia e piega la schiena. Il Cristo, guardato di fronte, pare abbia il capo completamente incassato nelle spalle, come arreso alla morte. Il suo volto brunito è colto nel momento del trapasso, quando ha appena pronunciato, rivolto a Giovanni, le parole «Ecco tua madre!», con le quali gli ha affidato santa Maria, ora immobile ai piedi della croce, le mani giunte che si stringono nel dolore, erta in tutta la sua statura, nell’ampio mantello blu, come impietritta dall’angoscia. Sull’altro lato della croce san Giovanni ha il volto affranto e sembra sforzarsi per trattenere le lacrime. La scena sembrerebbe immobile – come se con il trapasso di Cristo anche il tempo si fosse fermato – se non fosse per la presenza della Maddalena che vediamo solo di spalle, i lunghi capelli biondi disciolti sul suo manto scarlatto, agitarsi scomposta dal dolore. Inginocchiata ai piedi di Cristo, le braccia aperte e tese al cielo che ricordano i gesti drammatici delle «lamentatrici» nell’antico pianto funebre della tradizione mediterranea, la Maddalena ha, in questa tavoletta di Masaccio, una impareggiabile forza espressiva che segna il culmine del pathos della scena.

pronunciato, rivolto a Giovanni, le parole «Ecco tua madre!», con le quali gli ha affidato santa Maria, ora immobile ai piedi della croce, le mani giunte che si stringono nel dolore, erta in tutta la sua statura, nell’ampio mantello blu, come impietritta dall’angoscia. Sull’altro lato della croce san Giovanni ha il volto affranto e sembra sforzarsi per trattenere le lacrime. La scena sembrerebbe immobile – come se con il trapasso di Cristo anche il tempo si fosse fermato – se non fosse per la presenza della Maddalena che vediamo solo di spalle, i lunghi capelli biondi disciolti sul suo manto scarlatto, agitarsi scomposta dal dolore. Inginocchiata ai piedi di Cristo, le braccia aperte e tese al cielo che ricordano i gesti drammatici delle «lamentatrici» nell’antico pianto funebre della tradizione mediterranea, la Maddalena ha, in questa tavoletta di Masaccio, una impareggiabile forza espressiva che segna il culmine del pathos della scena.





(Fig. 15) “Crocifissione” è una tela di grandi dimensioni dipinta dal celebre pittore siciliano Renato Guttuso nel 1941. L’opera suscitò tanto clamore nel 1941, perché per lui “la nudità della figura femminile è la nudità dell’umanità stessa”; “fu dipinta in tempo di guerra. Il Novecento è stato forse il secolo più crocifisso e la Maddalena sta sotto la croce come figura del dolore”. Ad una prima visione risaltano immediatamente alcuni elementi che esulano dalla tradizionale iconografia del genere. In primo luogo la disposizione delle tre croci, non più allineate e frontali, ma disposte trasversalmente. Il volto del Cristo non è visibile, ma coperto dalla croce antistante e riconoscibile dal drappo bianco e dalla corona di spine che reca sul capo. Ai piedi della croce non più la Madonna e San Giovanni, ma la Maddalena, la quale, completamente nuda, cinge il corpo esanime del Cristo. L’intera scena sembra oscillare in una dimensione senza tempo, ove passato e presente rievocano e condannano la storia ad un suo ripetersi e al contempo al superamento della stessa, dei suoi valori, in un continuo perpetrarsi di torture e sofferenze, coi suoi meschini giochi di forza e oppressione. L’episodio evangelico viene pertanto trasposto nel presente ed universalizzato come dramma in perpetuo essere al quale tuttavia Guttuso (fervido comunista) invita a non sottostare, ma a resistere: i pugni chiusi dei crocifissi ne sono l’emblema e il messaggio più evidente. Il gesto della lotta, della resistenza, in un tempo oscuro (sono i difficili anni della guerra) in cui la dignità e la fede sono calpestate e il male ha il sopravvento. Si concorda, pertanto, nel rilevare un nuovo umanesimo in fieri, l’auspicio che da quel contemporaneo ed antico testamento possa un giorno riprendere l’umanità tutta consapevolezza della propria coscienza e riscoprire in tempi nuovi le antiche radici.

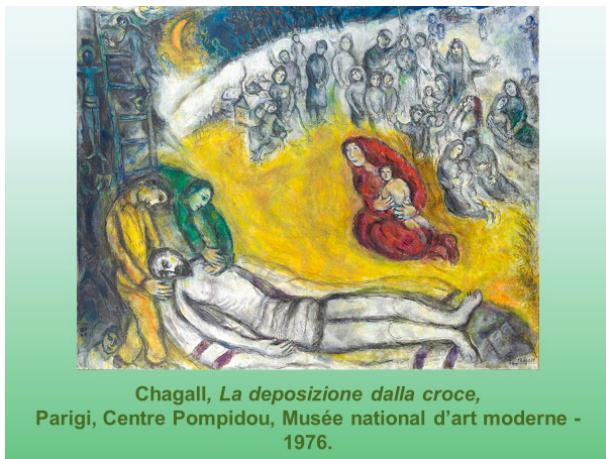
zionale iconografia del genere. In primo luogo la disposizione delle tre croci, non più allineate e frontali, ma disposte trasversalmente. Il volto del Cristo non è visibile, ma coperto dalla croce antistante e riconoscibile dal drappo bianco e dalla corona di spine che reca sul capo. Ai piedi della croce non più la Madonna e San Giovanni, ma la Maddalena, la quale, completamente nuda, cinge il corpo esanime del Cristo. L’intera scena sembra oscillare in una dimensione senza tempo, ove passato e presente rievocano e condannano la storia ad un suo ripetersi e al contempo al superamento della stessa, dei suoi valori, in un continuo perpetrarsi di torture e sofferenze, coi suoi meschini giochi di forza e oppressione. L’episodio evangelico viene pertanto trasposto nel presente ed universalizzato come dramma in perpetuo essere al quale tuttavia Guttuso (fervido comunista) invita a non sottostare, ma a resistere: i pugni chiusi dei crocifissi ne sono l’emblema e il messaggio più evidente. Il gesto della lotta, della resistenza, in un tempo oscuro (sono i difficili anni della guerra) in cui la dignità e la fede sono calpestate e il male ha il sopravvento. Si concorda, pertanto, nel rilevare un nuovo umanesimo in fieri, l’auspicio che da quel contemporaneo ed antico testamento possa un giorno riprendere l’umanità tutta consapevolezza della propria coscienza e riscoprire in tempi nuovi le antiche radici.



(Fig. 16) Botticelli esprime in questa immagine la nuova sensibilità religiosa di Firenze provocata dalla predicazione di Savonarola. Il Cristo morto giace senza vita su un bel panno in grembo a sua madre, e lei è caduta svenuta contro le spalle del discepolo amato, Giovanni. Le due Marie sostengono dolcemente la testa e i piedi del crocifisso. Maria Maddalena che abbraccia con grande tenerezza i piedi piagati di Cristo, emana un dolore intenso, profondo, espresso dagli occhi chiusi e dalla stretta delle mani. I gesti ferventi e le posture delle figure esprimono il loro dolore per la morte di Cristo, un’emozione religiosa destinata a scuotere i penitenti.

chi chiusi e dalla stretta delle mani. I gesti ferventi e le posture delle figure esprimono il loro dolore per la morte di Cristo, un’emozione religiosa destinata a scuotere i penitenti.





(Fig. 17) L'ebreo Marc Chagall, con una sensibilità disarmante registra in questa *Deposizione* l'antinomia fra luce e tenebre, C'era buio su tutta la terra nell'ora della morte del Cristo, la stessa oscurità dove il popolo dell'esodo si muove dall'Egitto verso la libertà, dolore che abbraccia i secoli; il blu emerge anche dallo sfondo dell'opera. C'erano le tenebre su tutto l'Egitto, ma c'era luce là dove il popolo abitava. Un giallo luminosissimo inonda la scena della deposizione, un

giallo che investe Giovanni, il discepolo amato mentre la Maddalena, in abito verde, gettandosi sopra il corpo di Gesù, professa la sua speranza; il colore rosso, che di solito le è assegnato, lo indossa invece una donna col bambino: è la Vergine Madre che pulsula d'amore nel cuore di questa luce. La luce della fede abita in chi persevera con amore entro lo scandalo della croce come i dolenti amanti, tra i quali, appunto, la Maddalena.



(Fig. 18) La Pietà è di per sé un soggetto artistico sublime, concentrando una conoscenza profondamente sentita del sacrificio divino. Il silenzio corale delle tre figure attorno a Cristo, la loro meditazione contemplativa e il gioco delle loro mani intrecciate, rendono il senso sacramentale di sublime comunione. L'abito frusto, le labbra semiaperte descrivono l'ultimo saluto al Redentore, prima che sia calato nel sepolcro. La statuaria figura di Nicodemo, che solennemente regge il vaso di nardo, contrasta con l'abbraccio pietoso di Giuseppe d'Arimathea e con l'aria dimessa e pensosa della Maddalena. Un cielo terso sorprende i tre e Cristo, che sta per essere posto entro il sepolcro, sembra volgere lo sguardo proprio a lei, a questa donna tenace che, come la sposa del Cantico dei Cantici, per prima correrà nel luogo della sepoltura, quando ancora l'oscurità avvolge il cielo e gli animi.

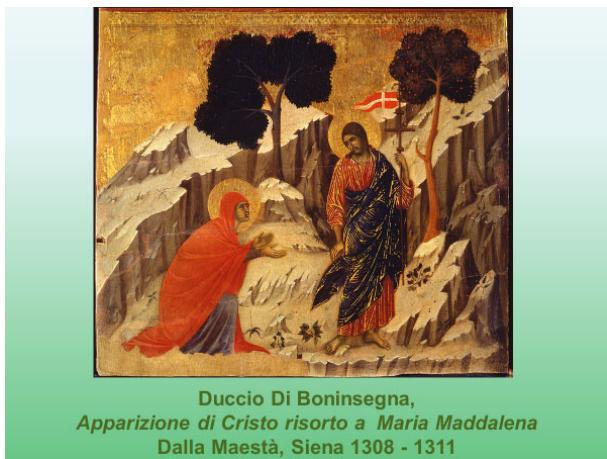
solemnemente regge il vaso di nardo, contrasta con l'abbraccio pietoso di Giuseppe d'Arimathea e con l'aria dimessa e pensosa della Maddalena. Un cielo terso sorprende i tre e Cristo, che sta per essere posto entro il sepolcro, sembra volgere lo sguardo proprio a lei, a questa donna tenace che, come la sposa del Cantico dei Cantici, per prima correrà nel luogo della sepoltura, quando ancora l'oscurità avvolge il cielo e gli animi.





peramento da parte di Raffaello dell'insegnamento del Perugino per giungere ad una sintesi tra il perfetto equilibrio di matrice classica e le manifestazioni dei moti dell'anima come Leonardo definì i sentimenti e gli stati d'animo.

(Fig. 19) Per la sua Deposizione, detta Pala Baglioni, Raffaello si ispira ad opere classiche nelle quali è rappresentato il Trasporto di Melagro presente in alcuni sarcofagi romani. Sulla destra troviamo le pie donne con la Maddalena che accompagnano il trasporto del corpo di Cristo, una Maria Maddalena affranta e con i capelli scompigliati, che prende la mano dell'amato suo Signore. L'intensità drammatica dell'espressione della Maddalena rivela il definitivo su-



Risorto non bastano gli occhi del volto e neppure aver camminato con lui e ascoltato i suoi discorsi sulle piazze palestinesi o cenato con lui. È necessario uno sguardo profondo, un canale di conoscenza superiore. Infatti Maria "riconosce" Gesù quando la chiama per nome e gli occhi della sua anima si aprono ed esclama: «in ebraico Rabbuni, che significa: Maestro!» (Gv 20,16) e, così, riceve la missione di essere testimone della risurrezione: «Va' dai miei fratelli e d' loro: Io salgo al Padre mio e Padre vostro, Dio mio e Dio vostro. Maria di Magdala, allora, andò subito ad annunziare ai discepoli: Ho visto il Signore! e anche ciò che le aveva detto» (Gv 20,17-18). In questa scena il paesaggio roccioso diventa scenografia: i ripidi burroni isolano il dialogo intimo in un ambiente di assoluta solitudine, mentre gli alberi sono gli unici testimoni. Gesù è raffigurato con un bastone cruciforme da cui sventola uno stendardo, mentre Maria Maddalena attira lo sguardo con il suo manto rosso vivo.

(Fig. 20) Maria è davanti al sepolcro ove poche ore prima era stato deposto il corpo esanime di Gesù. Paradossale è l'equivoco in cui cade la donna che scambia quel Gesù, ritornato a nuova vita e presente davanti a lei, col custode dell'area cimiteriale. Come è potuto accadere questo inganno? La risposta è nella natura stessa dell'evento pasquale che incide nella storia, ma è al tempo stesso un atto soprannaturale, misterioso, trascendente. Per "riconoscere" il





Tiziano,  
*Noli me tangere*,  
National Gallery,  
Londra 1511

(Fig. 21) L'incontro con la Maddalena dipinto da Tiziano, appare come una scena intima, senza immagini eclatanti, ma che ha lasciato tracce tangibili nella storia. Si pensa alla trasformazione della vita dei discepoli e soprattutto a quella di Maria Maddalena, molto vicina a Cristo e riconosciuta solo quando viene pronunciato il suo nome. Il contesto naturale contribuisce a rafforzare l'intensità della scena, mentre i colori ne evidenziano la portata simbolica. Il paesaggio è

raffigurato arido e deserto intorno a Maria Maddalena, che tiene sulla mano sinistra ancora il vaso d'olio per l'unguento del corpo. In prossimità di Cristo, invece, il terreno fiorisce. La vita sta riprendendo vigore dopo il freddo dell'inverno e, metaforicamente, dei cuori. Sullo sfondo - sempre dal lato di Gesù - con leggere pennellate d'azzurro comincia a scorgersi l'aurora del giorno nuovo, quello della Pasqua. Il presagio di una nuova speranza per il genere umano: la possibilità di diventare Figli di Dio e di avere in dono la vita. Cristo si rivelò appena risorto a una donna e non agli apostoli; questa donna è sospesa fra il desiderio e la paura per ciò che sta vedendo: una verità incommensurabile e incomprensibile se non vissuta con gli occhi della fede. Con emozione infinita Maddalena ha riconosciuto il suo maestro; tenta di abbracciarlo travolta dalla felicità. Cristo, guardandola, le sussurra quel «*Noli me tangere*» che spartirà i secoli e cambierà la storia.



José de Ribera  
detto Lo Spagnuolo,  
*Maddalena*  
1618-1623, Napoli,  
Museo di Capodimonte

(Fig. 22) Maria di Magdala era entrata in scena per la prima volta nel Vangelo di Luca come una delle donne che assistevano Gesù e i suoi discepoli coi loro beni. In quell'occasione si era aggiunta una precisazione piuttosto forte: 'da lei erano usciti sette demoni' (*Lc 8, 1-3*). Peccatrice, perdonata, penitente, Maria Maddalena ha peccato, ma è tornata sui suoi passi: e la Chiesa non è forse definita già da Sant'Ambrogio *casta meretrix, meretrix* perché conserva la fragilità umana, *casta* perché abitata dalla presenza di Cristo? Già nella *legenda aurea*, come poi nella letteratura devozionale e soprattutto nel teatro religioso, la Maddalena non è raffigurata come una prostituta, piuttosto come una donna di elevata condizione sociale e culturale, troppo libera per saper conservare il proprio onore, e dunque peccatrice: se la vergine Madre nella sua purezza rappresentava il modello della femminilità perfetta, Maria Maddalena era l'emblema dell'umanità resa fragile dal peccato, ma anche capace di lotta e di vittoria. De Ribera nel '600 la immortalò nell'antro oscuro di una grotta,

giltà umana, *casta* perché abitata dalla presenza di Cristo? Già nella *legenda aurea*, come poi nella letteratura devozionale e soprattutto nel teatro religioso, la Maddalena non è raffigurata come una prostituta, piuttosto come una donna di elevata condizione sociale e culturale, troppo libera per saper conservare il proprio onore, e dunque peccatrice: se la vergine Madre nella sua purezza rappresentava il modello della femminilità perfetta, Maria Maddalena era l'emblema dell'umanità resa fragile dal peccato, ma anche capace di lotta e di vittoria. De Ribera nel '600 la immortalò nell'antro oscuro di una grotta,



consunta dalla penitenza, tesa nel *memento mori* rappresentato dal teschio, legato al tema della *vanitas* e simbolo di una vita trascorsa in eremitaggio.



Caravaggio.  
Maria Maddalena  
1596-97  
Galleria Doria  
Pamphilj, Roma

(Fig. 23) Peccatrice e penitente, prostituta e santa, il suo personaggio è raffigurato nell'ambivalenza di sacro e profano, in un equilibrio mutevole tra la sensualità della peccatrice e la sua ascesi spirituale nel pentimento. L'oscillazione tra sofferenza e peccato, spiritualità ed erotismo, che caratterizza l'iconografia maddaleniana soprattutto dopo la Controriforma, è ben visibile in questo dipinto di Caravaggio. Una giovane ragazza, vista dall'alto, è seduta su uno sgabello basso in una ambientazione simile a caverna, con un triangolo di luce in alto sulla parete dietro di lei. I gioielli scartati – un filo di perle, fermagli, un vasetto contenente un prezioso unguento – giacciono sul pavimento. I capelli della ragazza sono sciolti, come se fossero appena stati lavati. Ricco il suo costume, composto da una camicetta con maniche bianche, una tunica gialla e una gonna a fiori. La penitente Maria Maddalena, come il pentito Pietro, fu uno dei soggetti preferiti dell'arte e della poesia della Controriforma, che valorizzavano l'espressione visibile dello stato di contrizione "il dono delle lacrime". La ragazza singhiozza silenziosamente tra sé e sé e un'unica lacrima le cade lungo la guancia. È, per così dire, in bilico tra la sua vita passata di lusso e la vita semplice che abbracerà dopo l'incontro con Cristo. Il pittore rende commovente questo conflitto interiore e nello stesso tempo ne rende deliziosa la rappresentazione.



Georges de La Tour  
Maddalena penitente,  
New York, Metropolitan  
Museum of Art  
1639 - 1643

(Fig. 24) Georges de La Tour tra il 1639 ed il 1643 raffigura Maddalena nel drammatico momento della conversione: la collana e gli orpelli, simbolo della passata vita, abbandonati lontani da sé, mentre le mani quasi di porcellana sono adagiate serene sul teschio in una tranquilla accettazione della morte. Dall'oscurità emerge isolata la sua figura seduta, illuminata nell'incerto cerchio di luce rapidamente digradante di una candela. La rappresentazione ci rende una sensazione di estrema solitudine e anche di profondo silenzio in cui si attende che risuoni soltanto la Parola divina. Maddalena ha deciso di abbandonare definitivamente la sua vita passata nel peccato, di separarsi dai beni terreni e dedicarsi all'ascesi. La postura



appare di una certa eleganza, con il busto ben eretto mentre le mani trattengono sul grembo un teschio, simbolo della caducità della vita. Lo sguardo dello spettatore è intercettato dalla candela e dal suo riflesso nello specchio. La candela, unica fonte luminosa del quadro, la cui fiamma pare ondeggiare leggermente al respiro della donna; è simbolo della vita e della sua brevità e che si raddoppia alta e intensa nello specchio (la fiamma e il suo riflesso, la vera luce e quella falsa, la verità e l'illusione). Dietro lo specchio, l'ombra densa della notte, che conferisce alla scena un'atmosfera di misteriosa solennità. A rammentare l'ormai disprezzata vita passata, precedente alla conversione, sparsi sul piano del tavolo e sul suolo, giacciono dimenticati alcuni gioielli.



Jean van Scorel, Maria Maddalena,  
Rijksmuseum Amsterdam 1560

raffigurato Maria Maddalena come una cortigiana veneziana vista attraverso gli occhi di un artista olandese che aveva ammirato la pittura italiana. La collocò sulle montagne del sud della Francia dove la prostituta presumibilmente si ritirò in età avanzata.



Luca Signorelli,  
Maria Maddalena  
Museo dell'Opera del Duomo,  
Orvieto 1504

passione del suo animo, Maria Maddalena resta, nel suo mistero, una delle più affascinanti figure della fede, capace di rendere evidente il fatto cristiano: incontro sublime fra la finitudine della carne e la profondità abissale del divino.

(Fig. 25) L'autore della penultima opera e primo artista rinascimentale nei Paesi Bassi, Scorel viaggiò per tutta la Germania e in Italia, andò in pellegrinaggio a Gerusalemme, tornò a Venezia nel 1521, fece fortuna trovandosi a Roma al momento giusto per essere praticamente l'unico artista protetto dal papa olandese Adriano VI, tornò a Utrecht pieno degli influssi di Giorgione, Palma il Vecchio, Raffaello e Michelangelo, e successivamente si recò in Francia. Ha

(Fig. 26) Discepola di Gesù, prostituta redenta, evangelizzatrice, eremita. Spesso con un vaso di unguento in mano o ai suoi piedi. Riccamente abbigliata e ingioiellata come la dipinge Luca Signorelli, o con i vestiti stracciati e gli occhi colmi di lacrime. Meditativa con un libro in mano oppure in estasi mentre ha la visione del paradiso. Che sia la pentente consumata dalla contemplazione del Crocifisso o la mirofora o la donna seducente che ama il Cristo con tutta la



## Epilogo

Maria di Magdala, prima testimone del Risorto, come racconta il capitolo 20 del Vangelo di Giovanni è la stessa donna «peccatrice» che precedentemente aveva bagnato con le sue lacrime, asciugato con i capelli e poi cosparso di profumo i piedi di Gesù, in una delle scene più belle nel complesso delle narrazioni evangeliche. Una Maddalena che sta con santa Maria ai piedi della croce, che non sia la prostituta perdonata, non abbia i capelli biondi come nel dipinto del Masaccio o le sembianze tragiche dell'eterna penitente come nella scultura di Donatello, va restituita alla storia di Gesù e del suo gruppo discepolare prima e dopo pasqua. E in questo interpella le Chiese ed ha qualcosa da dire agli uomini e alle donne di oggi.



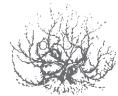
# A proposito del libro di García Gutiérrez Jesús Manuel, *Studio teologico della spiritualità cristiana. Metodo, principi e prospettive,* LAS, Roma, 2023

di Salvatore Currò<sup>337</sup>

Si tratta di un saggio sull'epistemologia della Teologia spirituale. L'autore – salesiano, docente di questa disciplina presso l'Istituto di Teologia spirituale (di cui attualmente è anche direttore) della Facoltà di Teologia dell'Università Pontifica Salesiana – presenta qui il frutto della sua pratica pluriennale di docenza e di ricerca. Il lavoro attesta un confronto con gli altri docenti, studiosi e cultori della teologia spirituale, come anche la frequentazione dei dibattiti che hanno portato negli anni recenti a precisare il senso e i contorni della disciplina. Il carattere epistemologico della riflessione è annunciato dal titolo che ne fa subito intravedere le coordinate principali, e cioè: la riflessione sulla spiritualità ha carattere teologico e si articola in una disciplina che si inserisce a pieno titolo tra le discipline teologiche (anzi, come si insisterà nel testo, contribuisce a tener viva la prospettiva spirituale di tutta la teologia); l'oggetto della disciplina è la *spiritualità cristiana*, non quindi una generica spiritualità ma la vita cristiana, segnata dall'incontro con Cristo e animata dal suo Spirito; l'attenzione *metodologica* è riconosciuta fondamentale e necessita della chiarificazione di alcuni *principi* o criteri che illuminano il percorso della riflessione, garantendone la serietà; l'attenzione alle sfide culturali ed ecclesiali attuali è necessaria e spinge a interrogarsi sulle *prospettive* della disciplina.

La centralità dell'interesse epistemologico potrebbe suscitare il sospetto che si tratti di un testo un po' freddo o un po' distaccato dai vissuti. Tutto il contrario. Il testo rinvia continuamente, direttamente o indirettamente, all'*esperienza* – nozione cardine, questa, nell'economia della trattazione – e cioè ai *vissuti*. Tali vissuti fanno da sottotraccia a tutta la riflessione, a volte rimanendo sullo sfondo, altre volte venendo in primo piano. Quali vissuti? Certamente quelli del contesto accademico: la ricerca, il confronto, l'accompagnamento nella ricerca, non sono fatti meramente intellettuali, ma sono incontri con persone (docenti, studenti...), incroci di cammini spirituali, appunto esperienze che

<sup>337</sup> Salvatore CURRÒ: Docente stabilizzato della Facoltà di Teologia dell'Università Pontificia Salesiana; *salvatorecurro.csi@gmail.com*



non rimangono estrinseche al lavoro intellettuale, ma anzi lo segnano profondamente. Ma poi ci sono i vissuti dei santi, sia quelli della “porta accanto”, come direbbe Papa Francesco, sia i grandi santi delle diverse tradizioni ecclesiali. Sono intercettati riportando interessanti testi antichi e recenti, offrendo anche le chiavi per una corretta ermeneutica. Si valorizza molto la letteratura spirituale spagnola, ma anche quella francese, e altre; si riprende spesso la tradizione spirituale carmelitana (S. Giovanni della Croce, Santa Teresa d’Avila, Santa Teresa di Lisieux), ma anche quella ignaziana e, evidentemente, quella salesiana.

Tali vissuti, quando sono esplicitamente richiamati, offrono utili esemplificazioni a quanto si va argomentando; mai interrompono o intralciano la continuità e il rigore metodologico della trattazione. Ma i vissuti, come si è detto, costituiscono, innanzitutto, la sottotraccia di tutto il discorso. In altre parole: il tono di tutta la trattazione vuol essere *esperienziale*. Qualcuno potrebbe chiedersi se ciò vada a detrimento del livello scientifico della trattazione stessa. Questa domanda intercetta, in realtà, alcune scommesse dell’autore. Per lui, la ricerca teologico-spirituale, e la ricerca teologica in genere, implica il coinvolgimento personale del teologo: la sua vita spirituale e il suo cammino di conversione non possono essere estrinseci alla ricerca teologica, e non possono essere considerati un problema per la sua scientificità. Si tratta, casomai, di approfondire il concetto di “scienza”, superando il rischio dell’intellettualismo e anzi intercettando l’istanza, che si fa sempre più strada anche in contesti laici, di situare la ricerca scientifica nella *Lebenswelt*, nel “mondo della vita” (per richiamare la famosa espressione di Husserl, fondatore della fenomenologia, spesso citato da García). Il coinvolgimento del teologo implica anche la capacità di lavorare in équipe (v. in particolare p. 131), oggi particolarmente necessaria. Essa va praticata nel senso della intradisciplinarità (all’interno della teologia che, al di là ma anche attraverso le differenti discipline, ha una vocazione all’unità), ma anche nel senso della inter- e transdisciplinarità (con le scienze umane e le scienze non teologiche in genere), secondo la provocazione della *Veritatis Gaudium* di Papa Francesco, che il lavoro di García vuole assumere.

Ma cerchiamo di precisare, in modo essenziale, la proposta epistemologica dell’autore. È una proposta precisa, lineare, costruita nell’interazione con gli autori attuali e i docenti della disciplina, costantemente attenta a introdurre gli studenti allo studio della teologia spirituale, fornendo loro anche degli strumenti pratici (preziose, in questo senso, le appendici).

L’oggetto di studio della teologia spirituale è, dunque, l’*esperienza cristiana*. Ma la nozione di esperienza, come si sa, si presta ad equivoci e a differenti interpretazioni; va dunque precisata. García ne dà una interpretazione in connessione con la nozione di spiritualità e in una prospettiva teologica. Con la parola “esperienza” si vogliono evocare tutti i vissuti, ma colti nel loro dinamismo fondamentale, che ha a che fare: col senso da dare alla vita, con l’apertura alla trascendenza, con una iniziativa che non ci appartiene e che pure ci raggiunge, con la presenza di Dio che opera nella vita di ciascuno, con la chiamata all’incontro con Cristo e a lasciarsi animare dal suo Spirito. In questo orizzonte, che implica apertura a tutte le dimensioni dell’esistenza, come anche senso di gradualità e progressività, acquista pregnanza l’espressione “esperienza cristiana”, come anche le espressioni “esperienza spirituale”, “esperienza di fede”, “vita nello Spirito”.



Riprendendo un linguaggio tradizionale, si può dire che l'esperienza di fede, in quanto oggetto dello studio della teologia spirituale, integra la *fides qua* e la *fides quae*, dimensioni queste profondamente interconnesse, con un primato, in certo modo, della *fidae quae*; non nel senso del primato dei contenuti da credere e professare (sarebbe un contraddirsi il primato dell'esperienza), ma nel senso del primato dell'evento, della grazia, dell'iniziativa di Dio.

La centralità dell'esperienza, che, in accordo con quanto appena precisato, è, dunque, *luogo teologico*, attraversa tutto il processo di riflessione (di studio, di ricerca, di lavoro per una tesi). Il metodo della teologia spirituale (presentato nei dettagli nel capitolo quarto) viene qualificato, così, come «metodo teologico esperienziale» e in esso si integrano diverse istanze: quella fenomenologica, quella ermeneutica, quella propriamente teologica. Esso si articola in tre tappe: 1) «la descrizione della percezione di una presenza», cioè la tappa storico-fenomenologica: si parte dai vissuti, accostati con sguardo di fede, con una analisi orientata, in definitiva, a cogliere le tracce della presenza di Dio; 2) «la valutazione dell'esperienza vissuta», cioè la tappa ermeneutico-teologica: funzionano qui, come criteri, i riferimenti ecclesiali che garantiscono la trascendenza (il senso di rivelazione e il primato della grazia) dell'esperienza spirituale (la Scrittura, la liturgia, la dottrina cristiana, il Magistero...); 3) «l'assunzione di decisioni responsabili e l'introduzione ed accompagnamento nel mistero», cioè la tappa pratico-mistagogica: l'orientamento è sul rinnovamento della vita, sulla pratica cristiana, sulla conversione. Come si vede, l'esperienza è all'inizio, alla fine e in mezzo, durante tutto il percorso.

In estrema sintesi, l'autore stesso raccoglie le coordinate epistemologiche, offrendo una definizione, o meglio una descrizione: «Possiamo dunque descrivere lo studio teologico della spiritualità, o teologia del vissuto cristiano, come *la disciplina che studia, con metodo proprio, il vissuto della vita cristiana, evidenziandone le costanti conoscitivo-pratiche che caratterizzano il percorso di trasformazione interiore del cristiano in cammino verso la maturità in Cristo*» (p. 82).

La teologia spirituale si configura, così, come scienza teologico-pratica, ed è vicina, quindi, alle altre scienze teologico-pratiche: la teologia liturgica, la teologia pastorale, la teologia morale, la catechetica, ecc. Si colloca a pieno diritto all'interno della teologia, sfidata a superare definitivamente lo schema intellettualistico (il primato dell'idea) e deduttivo (dalla teoria alla pratica). La teologia spirituale, anzi, può aiutare tutta la teologia a ritrovare l'afflato spirituale e la centralità della mistica. Sono illuminanti le incursioni dell'autore nella storia della teologia, che attestano la progressiva separazione tra la dimensione speculativo-razionale e quella mistico-esperienziale, ma anche il progressivo riavvicinamento, per il quale alcuni grandi mistici (ad es. quelli spagnoli del secolo d'oro, ma non solo), avendo saputo integrare scolastica e spiritualità, hanno dato un grande apporto. Con tutta la teologia, la teologia spirituale è interpellata dalle sfide attuali. I temi dell'ecologia, della riscoperta del "noi", della reciprocità (anche sessuale), del mondo digitale, ed altri, hanno un grande significato spirituale. La teologia spirituale li intercetta e li affronta insieme alle altre discipline teologiche (in un'ottica di intradisciplinarità teologica), ma anche in interazione con le scienze umane (in un'ottica più decisamente inter- e transdisciplinare).



Il saggio è quindi aperto sul presente e sul futuro. Indica temi che la teologia spirituale dovrà affrontare e lascia intravedere prospettive di cammino. Mi permetto di evidenziare, a partire dal mio interesse (teologico-pastorale), qualcuna di queste prospettive, prolungando o esplicitando qualcosa o qualche invito che mi sembra di trovare nel testo.

Colgo un invito a fare i conti con la *domanda di spiritualità* che attraversa il nostro tempo (il mondo dei giovani in particolare, ma non solo). Bisogna, certo, intendersi su cosa si intende per “spiritualità”, nozione questa che spesso rimane incerta e ambigua. Il libro di García interpreta la spiritualità in rapporto alla nozione di “esperienza” e, come si è visto, nell’apertura a tutte le sue dimensioni e a tutta la sua profondità, fino a coglierne le tracce della presenza e della chiamata di Dio. Mi chiedo se la proposta pastorale ecclesiale non debba interagire più direttamente col *bisogno di spiritualità*, inteso in questa profonda connessione con l’esperienza, e che è di più rispetto al *bisogno di dar senso alla vita* o anche al *bisogno religioso*. Mi chiedo se non occorra essere più attenti, nella centralità che si accorda oggi, in pastorale e nell’educazione cristiana, all’esperienza, a rintracciare le tracce dell’iniziativa di Dio, restituendo così all’esperienza quella struttura di alterità e di iniziativa altra che la segnano, senza la quale il senso e la proposta di una vita nello Spirito girano a vuoto. Mi chiedo, in questo senso, se i percorsi pastorali e catechistici non debbano caratterizzarsi più marcatamente come *percorsi spirituali*, nel senso profondo dell’espressione (anche la *Christus Vivit* di Papa Francesco dà un input in questo senso).

C’è oggi una sfida – e il testo di García ne è consapevole – relativa alla centralità degli affetti, dei sensi, del corpo (nel mondo giovanile, ma non solo). Tale sfida porta la teologia spirituale a riprendere la tradizione mistica, a cui è accordato ampio spazio nella trattazione, e ad attualizzarla. Mi chiedo, in ottica educativo-pastorale, se la proposta della vita cristiana non debba assumere più radicalmente la sfida della centralità degli affetti e non debba avere, nel suo complesso, una connotazione più mistica. Si intravede, qui, l’importanza di un dialogo più stretto tra teologia spirituale e teologia pastorale. Quest’ultima, e con essa anche la catechetica, ha privilegiato il rapporto con la teologia dogmatica, rimanendo spesso imbrigliata in una prospettiva di mediazione, di sapore intellettualistico: la mediazione tra l’evento cristiano e la persona, tra il messaggio cristiano e l’esperienza; una mediazione, certo, significativa ed esistenziale, ma sottilmente intellettualistica. Il dialogo della teologia pastorale con la teologia spirituale potrebbe essere pensato all’interno di un dialogo tra tutte le discipline teologico-pratiche: spiritualità, pastorale, liturgia, morale, catechetica... C’è la necessità infatti di recuperare la prospettiva *pratica* di tutta la teologia, compresa la dogmatica. A condizione di approfondire il senso ampio e profondo di “pratica”, che implica, a mio parere, il superamento del paradigma teoria-prassi che sa di dualismo ed è fuorviante. Si tratta di pensare radicalmente la fede come *pratica di fede*, come *cammino con Cristo*, personale e comunitario, come *azione dello Spirito*. E la sfida è per tutti.



# Indice

**Sommario .....** ..... 2

**Presentazione.....** ..... 3

## Teologia spirituale e studio teologico delle spiritualità

*di Francesco Asti* ..... 8

**Introduzione** ..... 8

    1. Lettura sociologica e antropologica delle spiritualità ..... 8

    2. Cosa intendiamo per teologia spirituale? ..... 13

        2.1. La prospettiva teologica e quella antropologica ..... 15

    3. Un metodo di interconnessioni ..... 19

    4. Cosa intendiamo per studio teologico delle spiritualità? ..... 22

    5. Orientamenti spirituali per un dialogo tra teologia spirituale  
        e studio teologico delle spiritualità ..... 26

    6. Conclusioni ..... 30

## Teresa de Lisieux: historia de una misión

*di Ciro García* ..... 31

**Proemio** ..... 31

**Introducción: Dimensión eclesial, apostólica y misionera de su vocación** ..... 32

**Relato 1º: “En el corazón de la Iglesia yo seré el amor”.**

**Manuscrito B 3r-v** ..... 33

            1. Juana de Arco, su heroína (1882-1886) ..... 35

            2. Llamada, como los Apóstoles (1886-1892) ..... 36

                2.1. Sed de almas ..... 36

                2.2. Apóstol de apóstoles ..... 37

            3. Urgencia del mandato misionero del Señor (1892-1894) ..... 38

**Relato 2º: Compromiso misionero y deseo de**

**“tener un hermano sacerdote” (1896-1897). Manuscrito C 9r-11r; 31v-33r** .... 41

            1. Intensa comunicación epistolar (1896-1897) ..... 43

            2. Enseñanza de su “camino” a los misioneros (1897) ..... 45

            3. Su misión más allá de la muerte (1897...) ..... 46

**Conclusión: Actualidad carismática de su mensaje** ..... 48

        Nota bibliográfica ..... 49



**Amici in Cristo: l'epistolario tra suor Teresina Sardi,  
Fioretta Mazzei e Giorgio La Pira**

<i>di Chiara Vasciaveo .....</i>	50
1. «Il vuoto spaventoso» .....	51
2. Un incontro al Carmelo di Careggi .....	53
2.1. Il Carmelo di Santa Maria degli Angeli .....	54
2.2. Santa Maria Maddalena de' Pazzi e le sue sorelle .....	55
3. Suor Teresina di Gesù Bambino (Sardi) .....	56
3.1. «Quanti la conobbero le restarono amici» .....	57
4. «Il Professore, te e quanti lavorano nella vigna del Signore» .....	58
5. Il profilo spirituale .....	60
5.1 «Quanti vogliono bene a Gesù» .....	61
5.2 «Verrà il resurrexit» .....	62
6. «Come ti senti, soprattutto spiritualmente? E il Professore?» .....	64
7. «La risurrezione di Cristo è tutto il cristianesimo» .....	65
Conclusioni .....	68

**Análisis de un modelo de “santidad canonizable”:**

**Don Andrés Manjón y Manjón (1846-1923),  
sacerdote y pedagogo burgalés, fundador de las  
*Escuelas del Ave María*. A cien años de su muerte**

<i>di Jesus Manuel García Gutiérrez .....</i>	70
1. El proceso de una Causa de beatificación y canonización .....	71
1.1. Fase diocesana .....	72
1.2. Fase romana .....	73
1.3. La Beatificación .....	75
1.4. La canonización .....	77
1.5. Los milagros .....	78
1.6. La fama de martirio o fama de santidad .....	79
2. Un ejemplo de “santidad canonizable”: el venerable don Andrés Manjón .....	80
2.1. Breve contexto vital .....	81
2.2. Un Proceso lento y laborioso .....	81
2.3. La vida interior de don Andrés según los testigos .....	82
2.4. Don Andrés: honesto ciudadano y excelente cristiano .....	84
2.5. Un sacerdote pedagogo, pobre y humilde .....	85
2.6. La convicción de los testigos de que don Andrés vivió como un santo ....	85
2.7. Necesidad de contextualizar debidamente la vida y el pensamiento de don Andrés .....	86
3. A modo de conclusión: santos no canonizados, de “la puerta de al lado” .....	89



**L'homo religiosus tra interiorità, intimità e trascendenza**

<i>di Tiziano Conti .....</i>	93
1. L'umano e la trascendenza .....	93
2. Alterità e trascendenza .....	97
3. Esperienza religiosa ed interiorità .....	99
4. Esperienza mistica e intimità con il divino .....	100

**Evangelizan solo los que están evangelizados****Por una Iglesia “que se evangeliza para evangelizar”**

<i>di Juan José Bartolomé Lafuente .....</i>	103
1. Evangelizar es tarea para ‘expertos’ .....	105
1.1. Proclamar la propia experiencia .....	106
1.2. Hablar con la propia vida de la vida del Resucitado .....	107
2. Evangelizar al evangelizador, tarea del Señor Jesús y de su Iglesia .....	108
2.1. En el camino de Damasco: Cristo lo ‘encontró’. El testimonio de Pablo ..	109
2.1.1. Un inesperado encuentro con el Señor Jesús .....	110
2.1.2. Descripciones de lo sucedido .....	110
2.2. Haber sido encontrado por el Resucitado, la gracia ‘original’ .....	111
2.3. Un encuentro que le hizo conocer al Hijo de Dios .....	112
2.4. Un encuentro con Cristo que le hizo encontrarse con una comunidad de cristianos .....	112
2.5. Un encuentro que le llevó a encontrar la evangelización como misión de su vida .....	113
3. En Damasco: Pablo se encontró entre hermanos. El testimonio de Lucas ....	114
3.1. Ananías, el catequista educador de Pablo .....	115
3.2. Bernabé, mentor y compañero de evangelización .....	116

**Un'allusione alla parola della zizzania****nella Llama de amor viva di Juan De La Cruz**

<i>di Pier Paolo Pavarotti .....</i>	118
--------------------------------------	-----

**La spiritualità del cuore di Cristo nel pensiero di don Luigi Guanella**

<i>Approfondimento teologico-spirituale a partire dagli Scritti per le Congregazioni di Giovanni Russo .....</i>	125
----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

Introduzione .....	125
1. Fondamento biblico: la trasfissione in Gv 19,33-37 .....	126
2. Il Cuore di Cristo come rivelazione della paternità di Dio .....	129
3. Una spiritualità dentro il suo “alveo”: l'Eucaristia .....	132
Conclusione .....	135



<b>La Maddalena penitente nella tradizione e nell'arte</b>	
di Maria Cecilia Visentin .....	137
<b>Maddalena. Il mistero e l'immagine</b> .....	139
<b>Epilogo</b> .....	150
<b>A proposito del libro di García Gutiérrez Jesús Manuel, <i>Studio teologico della spiritualità cristiana.</i> <i>Metodo, principi e prospettive</i>, LAS, Roma, 2023</b>	
di Salvatore Currò .....	151

*www.mysterion.it*

ANNO 16 NUMERO 1/2 (2023)

Rivista web semestrale di Ricerca in Teologia Spirituale

*Direttore responsabile:* Jesús Manuel García Gutiérrez

Piazza dell'Ateneo Salesiano 1 - 00139 Roma - e-mail: *garcia@unisal.it*

