

www.mysterion.it

MYSTERION

Rivista di Spiritualità e Mistica

ANNO 4 NUMERO 1 (2011)

ROSSANO ZAS FRIZ DE COL S.I.
Dalla trascendenza celeste
alla trascendenza terrena.
Saggio sulla 'nuova' spiritualità

FRANCESCO ASTI
La santità come ottimismo
cristiano per rinnovare l'umanità:
l'esempio del Beato Giovanni XXIII



Rivista web semestrale di spiritualità e mistica edita dall'Istituto di Spiritualità e Mistica
della Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale - Sez. San Luigi - Napoli

Presentazione

La rivista offre in questo numero ai lettori due articoli. Il primo vuole essere un contributo alla riflessione teologico-spirituale del momento attuale. Opera di Rossano Zas Friz De Col S.I., l'autore inquadra sociologicamente quello che viene chiamata da Zygmund Bauman la 'vita liquida'. Si tratta dell'espressione, secondo Bauman, che concettualizza meglio l'atteggiamento con il quale la grande massa consumistica dei cittadini del primo mondo approccia la realtà e se stessi. L'articolo riflette su tale approccio e le conseguenze sul vissuto della trascendenza religiosa. Si constata che la modernità aveva escluso la trascendenza e che la post-modernità la riprende, ma senza riproporre la trascendenza della tradizione religiosa cristiana. Per questo motivo è importante chiarire le differenze per evitare fraintendimenti dinanzi all'apertura religiosa post-moderna. Di non minore importanza è analizzare la nuova tendenza per comprendere la sua evoluzione nel tempo, il suo influsso sulla spiritualità cristiana e il suo possibile svolgimento futuro. Procedendo così non solo si entra in dialogo con il fenomeno attualmente in corso, ma si rende possibile identificare gli aspetti più vicini a una tradizione cristiana per assimilare il meglio e accomodarlo al proprio modo di procedere.

Il secondo studio, di Francesco Asti, propone una particolare riflessione sulla santità, evidenziando la dimensione dell'ottimismo. Dimensione questa trascurata dagli specialisti. Asti riflette sull'esempio del Beato Giovanni XXIII per far risaltare questa caratteristica dello spirito cristiano, per l'appunto la dimensione dell'ottimismo vissuto a partire dal mistero cristiano e orientato a rinnovare l'umanità. Papa Roncalli rappresenta un'immagine positiva, allegra, ottimistica dell'esistenza cristiana e per questo motivo appare come un magnifico esempio di quell'esemplarità cristiana, la santità, che si propone come la mèta offerta a tutti i cristiani senza distinzione della loro particolare vocazione ecclesiale. Il percorso compiuto dall'autore è articolato teologicamente e ecclesio logicamente nel primo e secondo paragrafo, rispettivamente. Nel terzo tratta specificamente dell'ottimismo antropologico di Papa Giovanni, concludendo che la sua vita è un esempio di ricerca costante di profondità interiore, ma non escludendo, anzi, includendo la ricchezza delle relazioni umane. È un itinerario prolungato nel tempo che comporta una sempre maggiore apertura allo Spirito che modella il credente all'immagine di Cristo, e per questo motivo, lo modella nella via dell'umanizzazione di Gesù, senza la quale non è possibile un'autentica santità cristiana.

Con questo numero, oramai il settimo, *Mysterion* da continuità al suo impegno di contribuire al rinnovamento della riflessione teologica sul vissuto cristiano, sperando di offrire ai lettori elementi significativi in merito.



Dalla trascendenza celeste alla trascendenza terrena. Saggio sulla ‘nuova’ spiritualità

di Rossano Zas Friz De Col S.I.*

Zygmunt Bauman definisce la religione come quell’“intuizione dei limiti di ciò che noi, in quanto essere umani, siamo in grado di pensare e di fare”¹. Definisce il sacro come il riflesso dell’impotenza umana dinnanzi all’eternità del tempo e all’infinito dell’universo. Il noto sociologo opina che nella modernità l’uomo si è concentrato specialmente su quello che può comprendere razionalmente e fare umanamente. In questa prospettiva Dio è diventato irrilevante, la realtà è spiegata in modo verificabile e senza alcuna apertura trascendente al mondo stesso. La conseguenza è stata l’annullamento dell’autorità del sacro e praticamente la cancellazione dell’interesse per l’eternità e i suoi valori².

Il nuovo atteggiamento ‘post-moderno’, esemplificato nella postura di Bauman, che riconosce implicitamente una dimensione ‘ineffabile’ dell’esistenza³, ripropone nuovamente il problema dell’identità, sotto un profilo diverso, ‘post-moderno’ appunto: diventare quello che non si è smettendo di essere quello che si è attraverso il consumo dei beni offerti dal mercato. Oggi l’ansia di eternità premoderna non segue più la via moderna della ricerca della razionalità, ma quella del consumo dei beni: essi concedono identità. In effetti, consumare prodotti plasma l’identità del consumatore individualista perché le oscillazioni del mercato determinano cosa offrire al singolo consumatore, modellandolo a sua immagine e somiglianza, giacché dipende dai movimenti del mercato per ‘essere’ quello che (non) è, ma che desidera diventare. Ciò implica una costante trasformazione dell’identità perché la dipendenza del mercato che cambia costantemente obbliga a cambiare i prodotti di consumo e, di conseguenza, obbliga al cambio d’identità. Vita liquida e vita di consumo si identificano.

Inoltre, è importante considerare anche il fatto che i prodotti che sono di moda fanno tendenza all’interno del gruppo di appartenenza in quanto si manifestano come *status symbol* dell’identità individuale. I beni acquistati dal singolo lo inseriscono in un

* ROSSANO ZAS FRIZ DE COL S.I., docente di Teologia spirituale presso la Pontificia Facoltà Teologica dell’Italia Meridionale e la Pontificia Università Gregoriana, via dei Penitenzieri 20, 00193 Roma, zasfriz.r@gesuiti.it.

¹ Z. BAUMAN, *Il disagio della modernità*, Mondadori, Milano 2002, 199.

² ID., *Intervista sull’identità*, Laterza, Bari, 116.

³ Cf ID., *Il disagio della modernità*, cit., 195.

⁴ ID., *Vita liquida*, Laterza, Bari 2009, XVIII.



gruppo sociale e lo escludono da un altro, dandogli identità. La sua capacità di acquisto determina la posizione nella scala sociale. In questo contesto, si rende comprensibile la paura di non consumare i beni del gruppo d'appartenenza: si corre il rischio di perdere l'identità sociale e di essere emarginati. La conseguenza è vivere in uno stato vigile nel quale la fedeltà è impossibile perché si cambia di continuo per seguire 'la' moda. Impossibile cambiare se non si lascia quello che si aveva per acquistare quello che non si ha. L'effetto, come descritto da Bauman, è proprio questo: "La vita può essere sempre un vivere-per-la-morte, ma in una società liquida moderna vivere-per-la-discarda può essere una prospettiva e una preoccupazione più immediata e che assorbe più energie e sforzi"⁴. Vivere per la discarda significa che si vive per produrre rifiuti, per scartare quello che non va più, per sostituirlo con quello che va, ma che nell'arco di un breve lasso di tempo sarà a sua volta scaricato e sostituito. I consumatori si trasformano, volenti o nolenti, in oggetti di consumo e di scarto (rifiuto): la paura di perdere l'oggetto nuovo rafforza il desiderio di acquistarlo, lo rende molto più desiderabile.

La ripercussione di questo atteggiamento, a dire di Bauman, origina nell'individuo una forma di costante autoesame, di autocritica e di autocensura perché, attendendo il nuovo, egli vive insoddisfatto del presente e di se stesso: "si alimenta dell'insoddisfazione dell'io rispetto a *se stesso*. La critica è autoreferenziale e diretta all'interno, e lo stesso vale per la riforma che tale autocritica esige e sollecita. È in nome di una simile riforma, che guarda e mira all'interno, che il mondo esterno viene depredato, saccheggiato e devastato"⁵. Il mondo esteriore non ha valore per sé, è strumentale all'io ed è trasformato secondo questo atteggiamento.

In questo modo si compie il passaggio dalla trascendenza celeste alla trascendenza terrena, uno dei segni 'interiori' della postmodernità. La modernità razionale era riuscita faticosamente a costruire e a offrire, con un impegno secolare, una sicurezza quotidiana, che nel periodo successivo si è trasformata in angoscia esistenziale. Il fenomeno attuale risponde al fatto che le esperienze umane 'interiori' sono vissute senza il quadro interpretativo della religione, nel quale era normale il ricorso al sacerdote. Oggi invece si ha un quadro di riferimento razionale e le esperienze 'interiori' sono affidate a professionisti o a ditte specializzate. La convinzione di fondo è che si può percorrere una via di auto-perfezionamento mediante l'auto-addestramento, che è un altro aspetto della gratificazione consumista: "La strategia postmoderna delle «esperienze totali» si differenzia dalla strategia religiosa nel senso che non solo non predica più l'insufficienza dell'uomo, ponendo lo stato ideale al di là delle sue possibilità, ma incita al pieno sviluppo delle risorse psichiche e fisiche dell'individuo celebrando l'infinità del potenziale umano e la realtà delle esperienze più allettanti"⁶.

La pubblicità rende effettiva la trascendenza terrena perché offre la possibilità di fare un salto qualitativo nella vita mediante il vissuto di nuove esperienze e così promuove la ricerca ininterrotta di nuove sensazioni a tutti i livelli della personalità. Essa offre

⁵ *Ibidem*, XIX.

⁶ *Id.*, *Il disagio della modernità*, cit., 218 (virgolette dell'autore).

⁷ *Ibidem*, 220.



servizi ‘meta-esperienziali’ per l’auto-perfezionamento, da parte di enti specialistici, fondati sul semplice presupposto che per raggiungere l’effetto desiderato basta perseverare nell’applicazione di una tecnica adeguata: “esercizi fisici accuratamente pianificati, la contemplazione, la concentrazione, la rimozione delle inibizioni psichiche, la liberazione di istinti finora rimossi, la rivelazione e la cura di complessi e di antiche ferite non rimarginate, l’allenamento a lasciarsi andare, ad abbandonarsi al flusso delle sensazioni gustandone i piaceri senza troppi scrupoli e, infine, l’accesso a una scienza segreta, perlopiù esotica, capace di portare al raggiungimento di tutti questi fini”⁷.

La somiglianza tra questi enti e le chiese istituzionali “è superficiale, esteriore e puramente casuale per quanto riguarda la sostanza della questione”⁸ sostiene Bauman, perché, da un lato, quei movimenti sviluppano la capacità di sperimentare sensazioni, sostenendo che tutto si può sperimentare – atteggiamento fondamentale per vivere postmodernamente – e dall’altro “tutto è *alla portata dell’uomo*; e sottolineando che, contrariamente alle affermazioni della «religione organizzata», l’uomo è autosufficiente, o meglio, può e deve diventare tale mediante l’aiuto di specialisti”⁹.

Una menzione speciale riguarda i movimenti fondamentalisti delle maggiori religioni monoteiste perché esse offrono sicurezza in questa situazione di moto perpetuo: “La presuntuosa promessa moderna secondo cui il mondo, gestito dall’umanità, poteva meglio servire alle necessità umane tende a essere sostituita dal desiderio nostalgico che Dio metta a posto ciò che la gestione dell’uomo ha ingarbugliato e rovinato”¹⁰. Il fondamentalismo visto come la scelta di non fare scelte responsabilmente: “Il prezzo in questione, che il fondamentalismo promette di abolire, sono le sofferenze dell’individuo condannato da un lato alle pene della responsabilità per le proprie scelte e per le loro conseguenze, dall’altro alla tortura di un’eterna incertezza sulla bontà della scelta e sull’eventualità di essersi lasciato sfuggire o di aver trascurato una scelta migliore”¹¹. I poveri, in quanto consumisti imperfetti, sono in modo speciale terra di coltura dei fondamentalisti-integralisti. Si sentono insufficienti, ‘meno umani’, nella loro condizione di non consumatori e cercano di liberarsi della libertà perché articolano una razionalità alternativa alla razionalità consumistica: il fondamentalismo fornisce “il rimedio radicale contro il flagello della società consumista postmoderna basata sul mercato: la libertà inquinata dal rischio”¹².

Infine, in una sua considerazione sulla diminuzione della religiosità nella modernità, Bauman afferma che essa non è dovuta alla scristianizzazione della società, ma “alle profonde trasformazioni delle condizioni di vita e della struttura dei compiti esistenziali, che causavano un divario sempre più clamoroso tra l’interpretazione religiosa del mondo e l’esperienza quotidiana degli individui”¹³.

⁸ *Ibidem*, 220.

⁹ *Ibidem*, 221 (virgolette e corsivo dell’autore).

¹⁰ *Id.*, *Paura liquida*, Laterza, Bari 2009, 143.

¹¹ *Id.*, *Il disagio della modernità*, cit., 221.

¹² *Ibidem*, 224.

¹³ *Ibidem*, 207.

¹⁴ G. GIORDAN, “La spiritualità come nuova legittimazione del sacro”, in *Teologia* 35 (2010) 9-30, qui 24.



1. Il contributo della sociologia della religione

Il fenomeno dell'individuo globalizzato in una società consumistica non può far dimenticare un altro fenomeno importante nel profilo della postmodernità, quello del pluralismo religioso. Si tratta di un atteggiamento religioso tollerante, normalmente richiesto ai cittadini per una pacifica convivenza sociale. Si è passati da un mondo stabile e religiosamente uniforme a un mondo cangiante e plurale. La nuova situazione, vista da una prospettiva positiva, offre la possibilità di rivalutare la spiritualità personale, in modo da adattarsi meglio alla pluralità religiosa.

L'*humus* per una 'spiritualità' rinnovata si trova precisamente nell'opportunità offerta dall'incrocio tra individualizzazione e pluralismo nel quale l'individuo decide soggettivamente ciò in cui vuole credere. In questo modo la spiritualità si collega alla costruzione dell'identità e diventa 'riflessiva', cioè "tutta centrata nella ricerca del vero sé, della realizzazione e del benessere personale"¹⁴. Il vissuto del sacro individualistico si armonizza secondo i bisogni del 'sé profondo'.

Le variabili che influiscono in modo decisivo nella vita dei normali cittadini influiscono nel campo religioso in modo altrettanto decisivo, perciò: "In un contesto sempre più globalizzato e pluralista, dal confronto con altre credenze e con altre modalità di credere cambia il modo di rapportarsi alle proprie credenze e alla propria pratica religiosa. Non dare più nulla per scontato, ma rimettere tutto in discussione a partire dal vissuto quotidiano del soggetto, rende il riferimento al sacro molto provvisorio e in continuo movimento"¹⁵. È in questo contesto fluido che si colloca il problema del rapporto tra 'religione' e 'spiritualità'.

1.1 Religione o spiritualità? Istituzione o individuo?

Nell'orizzonte attuale della sociologia della religione italiana appare, nella ricerca specialistica, il termine 'spiritualità', che va distinto da 'religione' e da 'secolarizzazione'. In effetti, gli ultimi due non rispondono più al fenomeno *in progress* che si osserva, cioè il crescente interesse per lo sviluppo spirituale, da una parte e il ritorno della religione nella vita pubblica in un contesto secolarizzato, dall'altra. Trattandosi di qualcosa di nuovo e, in un certo senso, inatteso, i vecchi termini citati, carichi di un senso ben definito, non aiutano a comprendere la dinamica del fenomeno. Perciò i sociologi stanno ricorrendo al termine 'spiritualità': "La dimensione religiosa è associata a livelli più alti di partecipazione religiosa, a livelli più alti di mentalità autoritaria, a livelli più alti di identificazione con una chiesa tradizionale e quindi a livelli più alti di ortodossia e di ortoprassi. La dimensione spirituale, invece, è associata con pratiche e credenze *new age*, con esperienze mistiche, e con la sensazione di essere disturbati o addirittura offesi dagli atteggiamenti di superiorità e di giudizio delle persone religiose"¹⁶.

¹⁵ G. GIORDAN, "Dalla religione alla spiritualità: una nuova legittimazione del sacro?", in *Quaderni di Sociologia* 35 (2004) 105-117, qui 114.

¹⁶ G. GIORDAN, "La spiritualità come nuova legittimazione del sacro", cit., 24-25.

¹⁷ *Ibidem*, 13.



In effetti, la situazione ‘spirituale’ attuale non si pone in continuità con la precedente ‘religiosa’ e ‘secolarizzata’ perché si è verificato il passaggio effettivo dalla modernità alla ‘post’-modernità anche nell’ambito del sacro: “Il passaggio dal mondo tradizionale a quello moderno e postmoderno ha ridisegnato la collocazione della religione, comprendendo spesso la giustapposizione di elementi alquanto eterogenei: dai nuovi movimenti religiosi all’interno e fuori delle chiese tradizionali, fino all’affermarsi delle sette e dei gruppi magici ed esoterici”¹⁷.

Ciò significa che all’individualizzazione, fenomeno tipico della modernità, si sono aggiunti i fenomeni tipici della postmodernità che sono la globalizzazione, il pluralismo religioso e il multiculturalismo sociale. Secondo le nuove valutazioni, questi processi non promuovono la secolarizzazione, ma trasformano il modo di rapportarsi con il sacro: non più ‘religioso’, ma ‘spirituale’. Anzi, sembra proprio che la secolarizzazione abbia propiziato una ricomposizione della religione nel momento in cui si sono trasferite attività sociali tradizionalmente appartenenti alla sfera religiosa (educazione, salute, ecc.) a quella secolare: “tale processo restituirebbe il religioso al religioso, attraverso una dinamica di «spiritualizzazione»”¹⁸.

Alla base di quella dinamica c’è il fenomeno conosciuto come ‘differenziazione funzionale’ che consiste, come si è accennato, nel trasferire all’ambito secolare (privato o statale) attività sociali precedentemente realizzate da istituzioni religiose. Tale dinamica non comporta la fine della religione per due motivi principali. Da una parte, la ‘de-istituzionalizzazione radicale del religioso’ significa che la legittimazione della dimensione religiosa non va più stabilita sulla base dell’autorità esterna tradizionale, quanto sulla base della ricerca individuale del soggetto che costruisce spontaneamente da sé, ed ecletticamente, itinerari credibili di senso¹⁹; dall’altra, comporta la ‘spiritualizzazione’ della religione, cioè la libera democratizzazione della ricerca del sacro, in base alle esigenze soggettive, distaccate criticamente dalle istanze oggettive delle chiese istituzionali, le quali sempre meno inserite nella società civile, si fanno ogni volta più specializzate nella dimensione spirituale.

In questo contesto la spiritualità viene vista come un “processo di legittimazione del sacro che poggia sulla libertà di scelta del soggetto e non sull’obbedienza all’istituzione del credere: la spiritualità consiste quindi nello spostamento dell’asse di legittimazione dall’istituzione al soggetto”²⁰. Le chiese istituzionali devono prendere atto che il criterio di legittimazione non è più nelle loro mani.

La questione della legittimazione apre evidentemente la questione dell’autorità e dell’esercizio del potere religioso, esercitato democraticamente e non più autoritariamente. La ‘nuova spiritualità’ non modella più la vita quotidiana sulla base di principi eteronomi dettati da autorità esterne, ma sulle esigenze personali che servono da orientamento per realizzare le scelte necessarie con le quali raggiungere il desiderato benessere.

¹⁸ *Ibidem*, 14 (virgolette dell’autore).

¹⁹ Cf *Id.*, *Dall’uno al molteplice. Dispositivi di legittimazione nell’epoca del pluralismo*, Torino 2003, 54.

²⁰ *Id.*, “La spiritualità come nuova legittimazione del sacro”, *cit.*, 26.

²¹ *Ibidem*.

²² *Ibidem*, 13.



re personale: “la vita non è più sacra perché si conforma a qualcosa (riti, norme, credenze...) di esteriore ad essa, ma qualcosa è sacro perché viene scoperto in sintonia con il cuore profondo della vita stessa”²¹. Senza dubbio i percorsi di legittimazione di significato sono cambiati: non più l’obbedienza istituzionale, ma la libera scelta personale e, come conseguenza, “il rapporto con il sacro non è più regolato dalle leggi morali o dalle credenze delle diverse chiese, ma dall’espressività e dalla creatività degli individui”²².

1.2 La rivoluzione silenziosa

Secondo Giuseppe Giordan, il moto di ‘rivoluzione silenziosa’, espressione coniata da Ronald Inglehart²³ per riferirsi alla trasformazione della religione in spiritualità in ambito secolarizzato, esprime bene il fenomeno a cui si assiste nelle società del primo mondo, cioè lo spostamento dei cittadini dai valori materialisti a quelli post-materialisti, dai valori di ‘sopravvivenza’ a quelli del ‘benessere’, della ‘qualità di vita’ e dell’‘autorealizzazione’. È in questa ottica che si spiega il successo sociale dello psicoterapeuta che incoraggia il paziente a ‘diventare se stesso’ e a prendere le distanze dai ruoli sociali oggettivi, per vivere secondo il suo ‘sé profondo’. L’autenticità personale si misura con l’armonia tra la quotidianità e il ‘sé profondo’, rivolgendo l’attenzione alla soggettività e non alle dimensioni oggettive della vita sociale: “In estrema sintesi, possiamo affermare che nell’epoca contemporanea il «sacro sé» diventa la fonte di significato e l’unica autorità a cui obbedire”²⁴.

È una rivoluzione spirituale silenziosa perché, oltre a non svilupparsi con apparente visibilità, prende avvio da livelli individuali personalissimi per poi, progressivamente e con diversa intensità, toccare strutture e istituzioni, sancendo la crisi di legittimità dell’istituzione religiosa a favore della libertà dell’individuo: “da ultimo, il passaggio dalla religione alla spiritualità recepirebbe nel campo religioso il passaggio verificatosi in ambito socio-culturale più ampio dai valori materialisti ai valori post-materialisti, e cioè all’attenzione sempre più marcata per la qualità della vita, l’autorealizzazione personale e l’auto-espressività”²⁵.

La ‘differenziazione funzionale’ operata dalla secolarizzazione porta, nelle società secolarizzate, alla trasformazione e ricomposizione dell’esperienza religiosa come ‘bisogno di spiritualità’ perché tutte le dimensioni quotidiane della vita corrente si sono secolarizzate (educazione, salute, morte, ecc.). Ma, siccome anche la ‘spiritualità’ si è secolarizzata, si stabilisce spontaneamente un collegamento stretto tra la ricerca del sé profondo e la mentalità psicoterapeutica. Il bisogno di spiritualità si comprende come una riformulazione della religione a partire dalle necessità profonde del sé, come il bisogno di dare un senso alla propria esistenza in una dinamica di auto-realizzazione. L’esempio della *New age* illustra il nuovo paradigma: rapporto olistico dell’individuo con se stesso, con gli altri e con il cosmo, motivato all’autosuperamento di sé mediante la ricerca del

²³ Cf R. INGLEHART, *La rivoluzione silenziosa*, Rizzoli, Milano 1983, citato in G. GIORDAN, “Dalla religione alla spiritualità”, cit., 113.

²⁴ ID., “La spiritualità come nuova legittimazione del sacro”, cit., 17 (virgolette dell’autore).

²⁵ ID., “Dalla religione alla spiritualità”, cit., 113.



benessere fisico e psichico, dove il 'fare esperienza' ha un'importanza fondamentale: "La tensione mistica postmoderna si sposa bene con la spinta alla soggettivizzazione e con la ricerca di esperienze e sensazioni nuove, con la crescente incertezza e flessibilità della società, con la diffidenza verso tutte le forme di mediazione, con forme di coinvolgimento che privilegiano l'intensità momentanea all'impegno della durata"²⁶.

La religione riformulata come spiritualità è vissuta individualmente senza la sicurezza delle comunità stabili e delle ideologie forti. L'individuo cerca un percorso personale per costruire la propria identità, non più a partire da una tradizione esterna al soggetto, ma generandola egli stesso. Si aprono così possibilità illimitate di pensiero e azione. È un nuovo approccio al sacro: da un orizzonte di riferimento fondato su termini di fissità e stabilità, si passa piuttosto a termini di itineranza e mutamento, in una prospettiva olistica che consideri sempre insieme anima, mente e corpo. "La libertà dell'individuo permette quindi di vivere la propria religiosità mettendola in relazione con la creatività nell'affrontare le esperienze della vita quotidiana, con il percepire le proprie emozioni e i propri sentimenti, con l'attenzione per la natura come anche per il corpo e la salute psicofisica, con la scoperta progressiva del proprio sé profondo come con la sintonia con le forze misteriose che regola il cosmo: realizzazione personale, ricerca del benessere e «santità», in questa prospettiva, vanno a braccetto"²⁷.

1.3 Dinamica

La 'differenziazione funzionale' che il processo di secolarizzazione sta portando avanti come rivoluzione silenziosa non nega le istituzioni, ma le ridimensiona se sono creativamente reinterpretate. "Non cambia quindi solamente il «credere», ma cambia anche il «far credere», con processi di adattamento talvolta ardui da comprendere e da giustificare in termini di coerenza interna. Anche sul versante istituzionale delle chiese tradizionali, quindi, sia a livello di elaborazione teologica che sul campo propriamente etico e rituale, sembrerebbe possibile reperire degli elementi riportabili alla dimensione spirituale [...]"²⁸.

La chiave per interpretare il rapporto dell'uomo postmoderno con il sacro è quella secondo cui il 'mercato' del sacro non è regolato dalle istituzioni religiose, ma dai bisogni dell'individuo. L'individuo si costruisce su misura i propri significati religiosi, anche all'interno della sua tradizione, e ciò significa "ricomprendere e riscrivere le questioni attinenti l'autorità, il riconoscimento della verità, la credibilità delle credenze, la tenuta delle appartenenze"²⁹.

La spiritualità si può caratterizzare in un doppio modo: come dimora (*dwelling*) o ricerca (*seeking*). La prima si realizza nel contesto delle società tradizionali: un rapporto

²⁶ ID., *Dall'uno al molteplice*, cit., 58.

²⁷ G. GIORNAN, "Dalla religione alla spiritualità", cit., 111-112 (virgolette dell'autore); Cf ID., "Presentazione. Dossier teoria e ricerca: Religione, spiritualità e benessere", in *Quaderni di Sociologia* 35 (2004) 103.

²⁸ *Ibidem*, 114.

²⁹ *Ibidem*, 110.



con il sacro sostenuto dai riti e dalle certezze delle istituzioni che garantivano il senso profondo del credere. La seconda rispecchia le dinamiche odierne che preferiscono, alla sicurezza istituzionale, la ricerca personale e il rischio dell'esplorazione plurale: "oggi la relazione con il sacro non conosce frontiere sicure, anzi preferisce l'apertura e il movimento attraverso le diverse credenze tradizionali e le tante possibili esperienze di vita, combinando insieme spesso ecletticamente insegnamenti e pratiche provenienti da tradizioni culturali diverse"³⁰. Certamente non si tratta di modalità che si escludono ma di modalità che interagiscono.

2. La ricerca empirica

Secondo Giordan, gli studi sociologici riportano, in special modo in ambito anglosassone, la tendenza a un progressivo avanzamento della 'spiritualità' sulla 'religione'. Si tratta, ancora una volta, di una trasformazione: dalla religione istituzionale alla spiritualità personale. Non sono dimensioni che si escludono, ma neanche necessariamente conviventi. In questo paragrafo si analizzano diversi studi sulla Gran Bretagna e sull'Italia, con l'obiettivo di verificare se empiricamente tale trasformazione avvenga effettivamente.

2.1 Il progetto Kendal (Gran Bretagna)

In un'approfondita ricerca sociologica compiuta da Paul Heelas e Linda Woodhead³¹ a Kendal, città del nord della Gran Bretagna con poco meno di 28.000 abitanti al momento dell'inchiesta, si è dimostrato statisticamente che, nel corso di decenni, si è andati in direzione di una trasformazione del rapporto con il sacro consona a quello che avviene in ambito secolare, e cioè che la partecipazione dei fedeli alle chiese istituzionali si mantiene più o meno stabile, mentre le associazioni che promuovono attività 'spirituali olistiche', non legate alle istituzioni ecclesiastiche tradizionali, mostrano una percentuale di crescita sostenuta.

In riferimento alla città di Kendal, i dati ricavati indicano una tendenza al declino delle chiese istituzionali che in 25-30 anni arriverà al 4% circa della popolazione, mentre si rileverebbe una tendenza alla crescita in ambito olistico. Allargando statisticamente la situazione da Kendal alla Gran Bretagna, si può dire che al momento della ricerca (2005), in una domenica normale, nelle chiese istituzionali, sonno attivi circa 4,6 milioni di persone, mentre attualmente sono circa 900.000 quelle impegnate nell'ambito 'spirituale olistico'. Questo porta i ricercatori a credere che sia esagerato affermare che sia già in corso una rivoluzione spirituale³².

³⁰ R. WUTHNOW, *After Heaven. Spirituality in America since 1950s*, University of California Press, Berkeley 1998, citato da G. GIORDAN, "Dalla religione alla spiritualità", *cit.*, 110.

³¹ Cf P. HEELAS - L. WOODHEAD, *The Spiritual Revolution. Why Religion in Giving Way to Spirituality*, Blackwell, Oxford 2005.

³² Cf *Ibidem*, 149.



Gli autori fanno, tuttavia, questa previsione: mentre l'ambito spirituale-olistico continuerà a crescere, anche se più lentamente che negli anni precedenti, fino forse a raddoppiare nei prossimi 40 o 50 anni, l'ambito delle congregazioni tradizionali si ridurrà a circa un terzo della sua attuale dimensione verso il 2030. La loro previsione è che tra circa 40 anni in Gran Bretagna le due tendenze si equivarranno: in una settimana normale sarà attiva in ciascuno degli ambiti tra il 3 e il 4% della popolazione³³. Ciò significa che in una settimana normale un massimo dell'8% della popolazione della Gran Bretagna sarà attiva religiosamente nelle congregazioni tradizionali o in quelle spirituali-olistiche. In ogni caso, e a partire dai dati empirici ricavati, i due ricercatori non hanno dubbi sul fatto che attualmente sia in atto una rivoluzione spirituale silenziosa i cui effetti saranno evidenti tra 40-50 anni.

Il fenomeno *in progress* è interpretato mediante la tesi della soggettivizzazione, che equivale a quella già sviluppata da Bauman come processo di individualizzazione. Si tratta del passaggio della 'vita-come' (*life-as*) marito, moglie, padre, *leader*, *self-made-man*, alla 'vita-soggettiva' (*subjective life*) vissuta strettamente in rapporto con le esperienze del sé in relazione³⁴. Dalla vita vissuta secondo il criterio di un ordinamento oggettivo, si è passati alla vita orientata secondo bisogni soggettivi come gli stati di coscienza e della mente, le emozioni, le sensazioni corporee e psicologiche, i sogni, i sentimenti e gli stati interiori. La soggettività individuale si converte solo quasi nell'unico criterio di riferimento e di autorevolezza per vivere in armonia con se stessi nella ricerca del benessere personale.

Heelas e Woodhead chiariscono che ambedue le dimensioni, oggettiva e soggettiva, non sono nuove, ma hanno una presenza costante nella storia dell'umanità come poli interiori degli uomini ed è per questo che si possono considerare universali. Tuttavia la novità della situazione attuale è che il giro soggettivo si è convertito nella dinamica decisiva della cultura occidentale. Così l'educazione si centra sul soggetto, il "commercio sul consumatore, la medicina sul paziente, ecc. Al centro non ci sono più la maestra, il negoziante, il medico, ma l'alunno, l'acquirente, l'ammalato. In ambito religioso succede qualcosa di simile: al centro non vi è più l'istituzione, ma il soggetto, l'io. 'Vivere-come' rappresenta la 'religione', l'ambito delle congregazioni, mentre la 'vita-soggettiva' significa la 'spiritualità', l'ambiente olistico.

2.2 L'esperienza e il sentimento religioso in Italia

Franco Garelli si chiede quale sia la forza dell'esperienza religiosa nella società italiana oggi, indipendentemente dalla dottrina e dall'etica, ponendosi questo interrogativo: "quanto gli individui sono pervasi da un sentimento religioso?"³⁵. Per trovare una risposta alla domanda, ha avviato un'indagine con alcuni indicatori (Quanto ti consideri una

³³ Cf *ibidem*.

³⁴ Cf *ibidem*, 3.

³⁵ F. GARELLI, "L'esperienza e il sentimento religioso", in F. GARELLI - G. GUIZZARDI - E. PACE (edd.), *Un singolare pluralismo. Indagine sul pluralismo morale e religioso degli italiani*, Il Mulino, Bologna 2003, 77-114, qui 80.



persona religiosa? Ritieni di avere una vita spirituale, intesa come un qualcosa di più di un semplice interesse o sentimento?) dai cui risultati è stato possibile riconoscere sette gruppi tra gli individui³⁶.

Al primo appartengono gli atei/agnostici, che non sono né religiosi né spirituali (il 12,3% della popolazione), e che sono presenti soprattutto nelle aree metropolitane. In questo gruppo si riconoscono quegli individui che oscillano tra i non religiosi e senza una vita spirituale, e quelli che non credono in nessun genere di Dio o forza spirituale. L'ateismo pratico è molto più consistente di quello teorico. Il secondo gruppo annovera quanti si identificano in una religiosità etnico-culturale, vale a dire quegli individui di religiosità medio-alta, ma di poca o nulla spiritualità (17,3%) che si identificano con le radici culturali e storiche del gruppo di appartenenza e sono più diffusi al centro e al sud Italia. Il terzo gruppo è costituito da individui con 'spiritualità critica', cioè di poca o nulla religiosità, ma di spiritualità medio-alta (8,8%) che considerano positivamente l'espressione personale e individuale della fede ma attribuiscono un significato negativo alle forme organizzate del sentimento religioso. Ciò è proprio dei gruppi di modernità avanzata la cui espansione del sentimento religioso si esplica al di fuori dell'espressione delle chiese tradizionali. Per Garelli, l'individualismo religioso affermatosi è certamente un tratto culturale emergente che si manifesta più all'interno del modello ufficiale religioso che come forma libera. Il quarto gruppo è quello dei credenti deboli con religiosità e spiritualità media (23%): "interpretano in modo tiepido e selettivo il modello della religione di chiesa rispetto a quanti maturano un riferimento di fede prendendo nettamente le distanze dalle forme organizzate del sentimento religioso"³⁷. Sono più diffusi al centro e al sud Italia. Il quinto gruppo è formato da individui più religiosi che spirituali, perché manifestano un'alta religiosità ma una spiritualità media (10,3%), mentre il gruppo successivo, il sesto, si presenta in modo inverso, in quanto le persone mostrano un'alta spiritualità ma una religiosità media (9,5%). È un gruppo dotato di maggiore istruzione, ma di religiosità *sbilanciata*, pur non considerando le due dimensioni come antitetiche. Il settimo e ultimo gruppo è quello dei 'fedeli': di alta religiosità e di ugualmente alta spiritualità (18,8%).

Un riassunto dei risultati rivela che: "tra gli italiani, quasi 4/5 si considerano persone caratterizzate da una medio-alta religiosità, mentre poco più dei 2/3 ammettono che la loro esistenza è attraversata da una medio-alta tensione spirituale. Per contro, i soggetti carenti di un riferimento spirituale ammontano al 28,4%, rispetto al 21% dei casi che non si ritengono persone religiose"³⁸.

Secondo Garelli, i risultati ottenuti mettono in discussione l'idea che la modernità avanzata sia più favorevole alla spiritualità secolarizzata che all'identificazione a una religione organizzata. La ricerca non ha verificato questo dato in Italia, dove l'orientamento religioso è più diffuso di quello spirituale: "Come a dire che prevale il sentirsi parte di un'espressione religiosa condivisa nella collettività (ancorché vissuta in termini autonomi e selettivi), mentre si ha più difficoltà a ispirare l'esistenza a criteri spirituali,

³⁶ Cf *ibidem*, 81-85.

³⁷ *Ibidem*, 84.

³⁸ *Ibidem*, 88.



esprimendo a vari livelli quel senso di finitudine umana e di richiamo alla trascendenza che risulta connaturale a una concezione misterica dell'esistenza"³⁹.

L'idea che la religione abbia una ricaduta etica è diffusa, così come quella che la persona religiosa sia normalmente coerente con la credenza stessa. In effetti "è più elevata la quota d'italiani che dichiara di ispirarsi alla fede religiosa nello stabilire i criteri di bene e di male rispetto a quanti riconoscono l'influenza della stessa fede nella vita di tutti i giorni o nelle scelte più importanti"⁴⁰. Tuttavia, la considerazione della religione e della fede come criterio per le scelte personali sembra sia più un fattore psicologico che un effettivo criterio al momento della scelta: la quotidianità è dettata dalla consuetudine e dalla contingenza.

Sulla base dei dati ricavati, Garelli sostiene che circa il 60% della popolazione italiana "ritiene che la fede religiosa abbia un ruolo medio-alto nel processo di ridefinizione della propria esperienza di vita"⁴¹. Si tratta di affermazioni fondate sull'auto-percezione, non verificando empiricamente la congruenza tra ideale e pratica. Tuttavia, da un punto di vista sociologico, è chiaro che la maggioranza degli italiani ancora oggi attribuisce valore alla religione come fonte di orientamento quotidiano, soprattutto per quanto riguarda l'agire morale⁴².

In una prospettiva statistica più ampia, citando i dati riportati da Garelli 'al rovescio', cioè non seguendo la percentuale di alta influenza della religione citata da lui, ma piuttosto quella di non alta influenza, si può affermare che la fede non è considerata come altamente influente sulla vita di ogni giorno dal 78,9% dei giovani tra 18 e 24 anni, dal 76,6% tra gli adulti entro i 25-34 anni, dal 75% di quelli tra i 35 e 44, dal 68,7% di quelli tra 45 e 54 anni, dal 61,3% di quelli tra i 55 e 64 anni, e del 56,8 degli adulti con 65 e più anni⁴³. Inoltre è interessante notare che il 40% dei giovani sono 'scollegati' dalla religione istituzionale perché non attribuiscono "alla fede religiosa una particolare funzione d'orientamento nelle scelte ordinarie o straordinarie della propria vita"⁴⁴.

2.3 Bilancio

La ricerca inglese e quella italiana si differenziano nel fatto che la trasformazione del vissuto religioso in ambito anglosassone è verificata empiricamente, mentre lo studio italiano si ferma all'auto-percezione religiosa della persona. Guardando alla situazione italiana, Garelli sostiene che gli indicatori sono "di tipo ideale" e "riflettono più la percezione che gli individui hanno di sé che l'effettiva congruenza di questi orientamenti nelle pratiche di vita"⁴⁵. Perciò il riconoscimento della religione può essere visto più che teorico e pratico, come convenzionale, "più come tributo ad un'immagine ideale di

³⁹ *Ibidem*, 89.

⁴⁰ *Ibidem*, cit., 96.

⁴¹ *Ibidem*, cit., 95.

⁴² Cf *ibidem*.

⁴³ Cf *ibidem*, 97.

⁴⁴ *Ibidem*, 98.

⁴⁵ *Ibidem*, 95.



sé che come rispecchiamento di una condizione oggettiva”⁴⁶. In questo caso “il riconoscimento dell’importanza della fede nella vita quotidiana e nell’orientamento morale sarebbe da interpretare più come un segno di secolarizzazione che una prova della persistenza di un adeguato livello di identificazione religiosa”⁴⁷.

È tuttavia evidente che il riferimento istituzionale alla Chiesa cattolica in Italia è cambiato, fermo restando il fatto che i dati dell’auto-valutazione religiosa italiana danno i risultati riportati, interpretati poi prudentemente nel senso indicato. In un’altra pubblicazione, Garelli sostiene che “appare sgretolarsi, invece, un tipo di cattolicesimo tendenzialmente unitario, che si riconosce nella fede della tradizione e dà vita a forme perlopiù congruenti di espressione religiosa, caratterizzato da un collegamento sufficientemente armonico tra le sfere della credenza, della pratica rituale, dell’appartenenza, del comportamento morale. Al suo posto emergono modelli plurali di religiosità cattolica, anche se quantitativamente ancora consistenti, e – dal punto di vista ecclesiale – ancora «foderabili» in un qualcosa di coordinato”⁴⁸.

Il sociologo Gianni Ambrosio afferma che nell’attuale frammentato contesto sociale italiano, due siano le sfide per il clero italiano: “da un lato garantire alle nuove generazioni la continuità della trasmissione della fede e del patrimonio culturale ad essa collegato; dall’altro favorire nella popolazione un cammino di fede autentica, che vada oltre l’appartenenza cattolica socio-culturale, ancora radicata nel nostro paese”⁴⁹. L’Autore riconosce che questa situazione riflette bene la condizione attuale del cattolicesimo italiano: ancora maggioritario nel territorio, ma, secondo alcuni, in procinto di convertirsi in una minoranza del pluralismo religioso.

Riassumendo, si può affermare che, da un punto di vista sociologico, nel contesto inglese come in quello italiano, non si può parlare tanto di effettiva rivoluzione spirituale quanto, soprattutto per quanto riguarda l’Inghilterra, di una definita tendenza in sviluppo, secondo la quale l’istituzione religiosa tradizionale si delegittima come fonte di spiritualità, mentre si afferma negli individui la consapevolezza che l’esperienza religiosa nasce dalla propria esperienza personale. La tendenza in atto è quella di assumere, come criteri di legittimazione del sacro, non quelli provenienti dall’autorità ma quelli che l’individuo si costruisce. Secondo Giordan, questo dovrebbe ripercuotersi sulla teologia offrendole una prospettiva diversa: partire non da un atteggiamento difensivo che sottolinei le differenze, ma da una prospettiva che dia risalto alle proprie credenze mettendole a confronto. Secondo l’Autore, questo progetto si potrebbe realizzare seguendo uno schema di sette priorità⁵⁰: 1. Ricerca personale (i teologi devono far fronte alla primazia della ricerca personale che si attua attraverso un percorso in cui si incorre nei rischi e nei pericoli della soggettivizzazione); 2. Libertà di scelta (la primazia della ricerca si fonda sulla libertà di scelta dell’individuo: il soggetto sceglie come e cosa credere, la libertà

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ *Ibidem*, 96.

⁴⁸ F. GARELLI, *La Chiesa in Italia*, Il Mulino, Bologna 2007, 52 (virgolette dell’autore).

⁴⁹ G. AMBROSIO, “Le sfide pastorali della Chiesa”, in F. GARELLI (ed.), *Sfide per la Chiesa del nuovo secolo*, Il Mulino, Bologna 2003, 66-99, qui 97-98.

⁵⁰ Cf G. GIORDAN, “Spirituality as chance for intercultural theology”, in *Studies in Interreligious Dialogue* 18 (2008) 203-211, qui 208-210.



personale segna i limiti tra buono e cattivo, lecito e illecito moralmente); 3. L'esperienza personale (è la materia prima della ricerca e della libertà personali); 4. Autenticità (l'esperienza che si armonizza con il sé non esclude la normativa esterna, ma delinea piuttosto la via d'approccio che non è quella dell'obbedienza e della conformità); 5. Vitalità (ribadire l'importanza del vivere bene, della qualità della vita, andando oltre la mortificazione, in armonia con la natura, l'universo, il cosmo); 6. Semplicità (prediligere l'essenzialità e la semplicità); 7. Universalità (una spiritualità intesa come l'opportunità di coesistenza pacifica tra le differenze, riconoscendo gli altri nella loro diversità).

Una 'spiritualità' così delineata dalla riflessione teologica in contatto con l'analisi sociale si presenta come una "fede senza nemici", una pratica responsabile della libertà che si apre oggi verso gli altri in un rapporto dinamico senza esclusioni. Una sfida perché i teologi si impegnino in un dialogo pastorale aperto con la postmodernità, perché aperti "alla vita quotidiana sicuramente si troveranno nella terra comune dell'umanità in cerca di significato della vita e dell'esistenza"⁵¹.

3. Conclusione: la 'nuova' spiritualità

All'inizio dell'articolo si è accennato al paradosso laico secondo il quale, da una parte, si critica la religione secondo i parametri della modernità, e dall'altra, al contrario, si riconosce a livello sociale la dimensione trascendente della persona e la si confina nell'ambito della spiritualità. In realtà non è una riconciliazione con la religione, ma la nascita di una 'nuova' spiritualità. Non si tratta di una riconciliazione con la trascendenza religiosa tradizionale, ma con gli effetti psicologici e fisici 'consolanti' che la religione produce, svincolati però dal rapporto con la divinità e integrati nella 'nuova' spiritualità. Si aspira ai benefici della religione, ma laicamente. In questo senso, il risveglio di spiritualità è in realtà il riconoscimento di una dimensione antropologica, la trascendenza, come autenticamente umana, interpretata tradizionalmente in Occidente alla luce del Cristianesimo, ma che con il frutto della critica moderna si reinterpreta 'spiritualmente' in forma laica e consumistica. La religione in questo nuovo contesto è sinonimo non del rapporto con un essere trascendente, ma dello sviluppo di certe dimensioni umane che si stanno rivalutando post-modernamente e che la critica moderna aveva represso. È una trascendenza terrena.

La trascendenza terrena è il concentramento dello sforzo personale all'autosuperamento in vista dell'autorealizzazione prefissata in anticipo. Essa è frutto della decisione di raggiungere una meta, dopo la valutazione razionale di tutte le possibilità, e tale raggiungimento è vissuto come il senso ultimo della propria esistenza. Non di rado questo processo si realizza con il supporto professionale di uno psicologo che possa monitorare il percorso individuale.

In questa prospettiva riesce difficile uscire dalla dimensione consumistica perché le offerte che danno senso alla vita sono valutate soltanto da una prospettiva razionale in un mercato in cui tutte le offerte si equivalgono e si sceglie quello che si ritiene più

⁵¹ *Ibidem*, 210.



consono al sé. Normalmente il gruppo di appartenenza sociale stabilisce le regole della scelta, con la minaccia che i trasgressori possano essere emarginati o espulsi dal gruppo. Consumismo, individualismo e pluralismo sono gli ingredienti principali della 'nuova' spiritualità postmoderna, centrata in quello che il soggetto vuole credere, cioè quello che considera razionalmente come fonte di benessere per se stesso a tutti i livelli. Il riferimento al sacro non è vissuto in rapporto a una trascendenza di sé verso la divinità, ma di un sé che trascende tutto (perciò trascendenza terrena) per riordinare razionalmente la propria vita in funzione dei valori scelti.

In realtà non c'è nessun paradosso perché la trascendenza (sia celeste, sia terrena) è una dimensione antropologica costituzionale della persona che è interpretata post-modernamente in termini di spiritualità, rivalutando laicamente i benefici della religione tradizionale. Questo passaggio è in realtà il sintomo, a livello religioso, della nuova situazione socio-antropologica. Così il rapporto con il sacro si è trasformato: non più 'religioso', ma 'neo-spirituale'.

In questo contesto ci si domanda se si vuole essere propositivi e non semplicemente apologetici: come deve porsi il cattolicesimo nell'odierno mercato democratico delle religioni? Le regole nella 'nuova' spiritualità non si rapportano con il sacro attraverso la mediazione di una chiesa istituzionale, ma attraverso quella dei singoli. È un mercato regolato dai bisogni dei soggetti, dalla creatività degli individui, non dalle offerte delle chiese. La 'nuova' spiritualità si edifica nell'atto soggettivo del decidere, in funzione della consapevolezza dei bisogni personali del sé.

Si è passati da un'epoca in cui i valori materialisti determinavano la vita sociale ad una post-materialista in cui il benessere, la qualità della vita e l'autorealizzazione danno l'orientamento finale alle scelte più importanti dell'esistenza. La 'nuova' spiritualità è secolarizzata: essa risponde al bisogno di senso per il sé, in chiave di autorealizzazione. L'antica salvezza religiosa si converte nell'auto-salvezza mediante la scelta del senso scelto. Salvare la vita significa essere salvati dal senso che si sceglie come orizzonte di autorealizzazione. Non c'è un sacro con cui rapportarsi, ma un 'sacro sé'.

Il dato che indica come la partecipazione alle chiese istituzionali tradizionali stia diminuendo e come, invece, l'afflusso di persone a movimenti paralleli stia crescendo, mostra in modo inequivocabile che si tratta di un riordinamento del consumo della spiritualità, centrato sui bisogni postmoderni delle persone che si sono liberate dalla critica della modernità. Il fatto che secondo le previsioni, almeno per quanto riguarda la Gran Bretagna, fra 40 anni le chiese tradizionali e i movimenti olistici si divideranno, in parti più o meno uguali, l'8% della popolazione, significa che il restante 92% vivrà senza un rapporto regolare né con le vecchie istituzioni religiose né con le nuove spiritualità.

In Italia è difficile prognosticare quale sarà la percentuale di coinvolgimento attivo della popolazione nelle chiese tradizionali fra 40 anni. Di certo i dati empirici non sono allettanti. In ogni caso la tendenza della popolazione riportata dagli studi a cui si è fatto riferimento, è un fenomeno in espansione. Per questo motivo bisognerebbe ripensare al modo in cui le chiese istituzionali, e in special modo la Chiesa cattolica, affrontano questo fenomeno. Si rende necessario raccogliere l'uva di questa stagione, cresciuta con la linfa nascosta dello Spirito, per offrire con il vino nuovo la sobria ebbrezza dello Spirito a tutti coloro che vivono questo momento inedito della storia.



La santità come ottimismo cristiano per rinnovare l'umanità: l'esempio del Beato Giovanni XXIII

di Francesco Asti*

Introduzione

La santità della Chiesa e nella Chiesa richiama una realtà centrale della vita di ciascun credente in Cristo. Il rapporto con Dio non è segnato da una staticità di comportamenti, ma è fortemente dinamico. Tale vivacità è data proprio dalla santità dei suoi membri e dalla natura della Chiesa. Chi desidera essere perfetto ha come modello Gesù stesso e quando la Chiesa anela al suo compimento contempla la Vergine Maria specchio in cui riflette tutta quanta la Trinità. La santità non è solo sforzo morale, ma è riscoprire la propria origine divina e il fine della creatura fatta ad immagine e somiglianza del suo Creatore. Distinguere l'aspetto ontologico da quello morale ci conduce solo a rischi di esasperare il cammino di perfezione. Tutti sono chiamati a vivere l'amore di Dio nella propria vita esercitandosi nelle virtù fino al grado eroico. È lo spirito di Dio che ci viene in aiuto per rinforzare i nostri passi faticosi e per dare compimento alle promesse di Gesù di restare sempre con i propri discepoli.

Molta è la produzione su questo argomento: si va dall'agiografia all'analisi teologica e spirituale del vivere da cristiano¹. Il percorso proposto è centrato nell'esperienza biblica della santità, esperienza di Cristo che la Chiesa anche oggi compie. La riflessione diventa più cogente quando si rileggono i capitoli della Costituzione Conciliare che rappresentano la vita del credente in cammino verso il Padre. Il dettame del Concilio sembra lontano nel tempo, ma rappresenta un punto nodale del vivere nella Chiesa e per la Chiesa. La proposta è ritornare ai santi, specialmente quelli diocesani che hanno vissuto le radici spirituali di quella porzione di popolo di Dio.

Il percorso da compiere sembra arduo quando ci si imbatte nell'esistenza straordinaria di uomini e donne che hanno fatto sul serio nel cammino della fede. Lo Spirito di Dio fa i credenti santi anche nei tempi in cui regna il relativismo morale. Dio non lascia

* FRANCESCO ASTI, docente di Teologia spirituale presso la Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, sez. San Tommaso, Viale Colli Aminei 3, 80141 Napoli, asti.f@inwind.it

¹ R. LATOURELLE, *Cristo e la Chiesa segni di salvezza. Paraddossi e tensioni*, Cittadella editrice, Assisi 1980; A. ANCILLI, *Santità*, in *Dizionario di Spiritualità dei laici*, vol. 2, Edizioni O.R., Milano 1981; T. GOFFI, *Tracce di vita*, in B. SECONDIN - T. GOFFI (edd.), *Corso di spiritualità. Esperienza-sistemica-proiezioni*, Queriniana, Brescia 1989, 439-459; A. LOUF, *Lo Spirito prega in noi*, Ed. Qiqajon, Magnano-Bose 1995; H. MISZTAL, *Le cause di canonizzazione*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2005; C. LAUDAZI, *L'uomo chiamato all'unione con Dio in Cristo*, Edizioni OCD, Roma 2006.



soli i suoi discepoli, ma gli invia sempre sentinelle e profeti che additano la meta vicina. L'esempio del Beato Giovanni XXIII ci induce ad una riflessione circa la santità come visione positiva ed energetica della vita. La sua esperienza personale apre un varco nella riflessione sull'esemplarità del cristiano chiamato a rinnovare le realtà del mondo con il suo impegno e la sua responsabilità.

1. Il Dio tre volte santo

Isaia sta dinanzi a Dio come quando un pellegrino si ritrovava nel tempio di Gerusalemme a pregare e vede la sua gloria, ma non muore, anzi gode intensamente della sua presenza. I Serafini incoronano Dio coprendosi la faccia e i piedi con le ali, mentre con le restanti volano gridando «Santo Santo, Santo, è il Signore degli eserciti; tutta la terra è piena della sua gloria» (*Is* 6,3). Isaia percepisce che la visione non è qualcosa di estraneo alla sua persona, anzi è lui stesso presente nel manifestarsi della gloria di Dio. Ha chiara coscienza che è parte integrante della manifestazione divina, in quanto è interrogato e inviato per la missione. In questa esperienza estatica Isaia si apre totalmente al Dio che si rivela; è catturato e abbagliato dalla potente luce. Ciò non lo blocca nel pensare che a tale grandezza l'uomo sperimenta la sua piccolezza. Dio è tre volte santo; è impareggiabile il confronto. La sua santità fa restare senza fiato e l'uomo comprende così che a Lui solo si addice al sommo grado tutto ciò che di bello, di buono e di vero l'uomo scopre nella creazione. Il Santissimo è separato dall'uomo, perché spesso la sua creatura non si lascia guidare dalla sua volontà. Di conseguenza la distanza fra i due cresce e diventa insuperabile.

Isaia richiama la sua esperienza di Dio, ma è esperienza comune nel popolo di Israele che riconosce la sua vocazione ad essere eletto come santo fra gli altri popoli. Santità e separazione sono da intendersi non come semplice privilegio di casta, ma come invito ad essere presenza di Dio nel mondo là dove Dio non è atteso. Perché c'è bisogno della separazione per essere santo? La santità, allora, non è per tutti?

La santità corrisponde alla stessa realtà di Dio che ha manifestato il suo desiderio di avere per sé come eredità preziosa Israele. Il pio ebreo che vive la dimensione della Legge nella sua profondità ha nel volto i segni della predilezione di Dio, perché è stato, chiamato, scelto ed eletto per essere suo per tutti i secoli. Dio ama chi vive la sua Legge; lo ama, perché ha fatto con lui un patto rispettato con il suggello del sangue e della parola data. Mosè sperimenta l'essere scelto e inviato come presenza di Dio fra il popolo di Israele. La sua esemplarità di vita è coinvolgente, anche se il popolo percepisce quella separazione, per cui gli chiede di porre sul viso un velo quando non sta nella Tenda del Convegno. Il conversare con Dio e il restare in vita si manifestano in un volto raggianti, quasi trasparente, per cui tutti possono contemplare in lui Dio che parla e invita alla conversione. Chi è ancora impastato dall'idolatria non può fare esperienza del Dio uno e vero. È troppo lontano dal suo amore; è ancora preso dalle realtà mondane. L'esodo è un vero processo di trasformazione del volto, perché chi parla con Dio nel peregrinare storico ha già qualcosa dell'eternità in se stesso. «Siate santi, perché santo sono io, il Signore vostro» (*Lev* 19,2) indica il cammino che il popolo scelto e separato dagli altri



deve compiere per essere guidato da Dio stesso nel deserto. L'esodo diventa anche per loro percorso di coscientizzazione per ritrovare in se stessi la santità dell'origine.

Gesù è il Santo di Dio (*Gv* 6,65-69); è il vero accesso al padre, perché è la via, la verità e la vita. Credere in Lui conduce ogni uomo e ogni donna ad incontrare il Padre e a vivere la sua santità quotidianamente. Paolo afferma che il compimento della Legge ebraica avviene in Gesù, per cui anche i lontani, i Gentili, sono parte integrante dell'alleanza (*Ef* 2,1-22). L'Apostolo sottolinea che per essere santi c'è bisogno di appartenere al popolo delle promesse, di avere la cittadinanza e la familiarità presente nella rivelazione ad Israele. Queste caratteristiche sono fondamentali per affermare che il Dio di Israele si è rivelato in Gesù di Nazareth, per cui il tempo messianico si è ormai consumato. Tutti hanno veduto e hanno constatato che l'Atteso ha realizzato le promesse nel sacrificio della croce, per cui la legge si è adempiuta. La cittadinanza e la familiarità denotano il diritto non solo pubblico dell'appartenenza, ma la condizione di figli che riconoscono in Gesù l'inviato del Padre. Essere concittadini dei santi significa riconoscere la presenza salvifica di Dio nel contesto storico e sociale in cui si vive. Diventare popolo nuovo comporta una separazione non nel senso di estraniarsi dal resto del mondo quanto piuttosto vivere in esso coscienti di essere inseriti nella realtà nuova del Cristo. La lettera a Diogneto testimonia chiaramente il diritto di cittadinanza dei santi che sono testimoni esemplari dell'amore di Dio per gli esclusi, per gli ultimi della storia. I cristiani abitano il mondo senza esserne legati, ma convinti di entrare un giorno nella loro vera patria acquistata da Cristo con il suo sangue.

La familiarità ci rimanda all'intimità che Dio stesso crea con la sua creatura. Ciò è percepito dal credente che in Gesù riconosce la sua figliolanza. Gesù gli ha manifestato che è coerede delle promesse, perché è inserito in Lui nel soffrire, nel morire e nel risorgere (*Rm* 8). La familiarità è indice della condiscendenza di Dio che chiama a sé la propria creatura, rompendo il muro di separazione che vi era fra i due popoli, Israele e il resto dei popoli, e facendo pace con il sangue del Figlio. In Gesù proprio i lontani sono divenuti vicini per godere di quella familiarità che Dio ha nutrito da sempre per la sua creatura. Tali affermazioni rendono evidente che vi è la possibilità di incontrare Dio e di seguire i suoi insegnamenti. Ciò non riguarda solo il popolo di Israele, ma tutti coloro che credono e riconoscono Gesù come il Santo di Dio. Chi si è rivestito di Cristo riconosce la sua figliolanza divina e percepisce che in Gesù non vi è più schiavo o libero, greco o giudeo, uomo o donna, in quanto tutti sono una sola persona in Gesù Cristo. La conseguenza è evidente: se i pagani sono in Cristo appartengono alla discendenza di Abramo e sono eredi della promessa (*Gal* 3,26-29). Tutti sono chiamati alla santità di Dio per mezzo di Gesù Cristo, per cui entrano a far parte dell'unica ed eterna alleanza che Dio ha voluto costituire nel Figlio. La santità di Dio è così fluita in ogni uomo e in ogni donna senza distinzione. I santi sono tutti coloro che riconoscono Dio e lo vivono nel concreto delle proprie vite. Hanno fatto alleanza nel suo Unigenito Figlio e si lasciano guidare dalla potenza dello Spirito rinnovatore.



2. La Chiesa santa

La costituzione conciliare *Lumen Gentium* al capitolo quinto delinea il vissuto di santità della Chiesa e nella Chiesa. I Padri affermano con forza che la chiesa è indefettibilmente santa, in quanto il suo fondatore è santo (LG 39). La trasmissione di santità non è data da un processo analogico quanto da una realtà ancora più sublime che riguarda la rivelazione del mistero di Dio agli uomini. Gesù ha unito a sé la chiesa come il corpo al capo, effondendo su di essa il dono dello Spirito per la gloria di Dio. L'ha unita come lo sposo è congiunto alla sua sposa. L'immagine del corpo e della sposa specificano la natura della santità della chiesa. Utilizzando le due metafore di S. Paolo, i Padri hanno voluto esprimere l'unione che Cristo ha sempre manifestato nei riguardi di ogni uomo e di ogni donna durante la sua esistenza terrena. Il mistero che Gesù ha comunicato agli uomini da sempre nascosto ora diventa chiaro per coloro che desiderano seguire gli insegnamenti di Dio. Gesù è il rivelatore del Padre e dello Spirito Santo e ha voluto far partecipe l'umanità di questa definitiva comunicazione di Dio. L'umanità così rientra nel progetto di Dio di offrire alla sua creatura la salvezza per mezzo del suo Unigenito Figlio e di condurla per la via della santità grazie all'opera dello Spirito di vita. Il mistero rivelato comprende l'umanità come partner indissolubile di quell'unione sancita attraverso diverse alleanze e concluse con il suggello del sangue di Cristo.

L'alleanza è lo sfondo significativo su cui ruota il gioco delle parti di Dio e dell'essere umano. Il suo amore per la creatura è così forte da volerle condividere la sua stessa vita, il suo stesso progetto. In quest'ottica il mistero di Dio comunicato agli uomini manifesta una realtà fondamentale: il rapporto con Dio accresce e matura l'essere umano, in quanto è posto come partner di dialogo con Dio stesso. L'uomo è, quindi, *l'essere-per-il-mistero*, in quanto è parte integrante del mistero di Dio, anzi ne è il fruitore. Compiendo l'alleanza Dio rende l'uomo fruitore dei suoi beni stipulando un patto di eterna unione nella reciproca fedeltà alle promesse date. L'uomo si apre al mistero, perché fa parte di esso, viene da Dio e a Dio ritorna. L'aprirsi alla presenza di Dio comporta un'uscita da se stesso per essere totalmente di Dio. Così l'uomo si percepisce quando si incammina verso Dio nel pieno rispetto del patto sancito. Ma ciò è vero soprattutto per Dio che esce da se stesso per mezzo del Figlio e dona lo Spirito per entrare nella piena comunione con la sua creatura. L'apertura all'altro è propria dell'alleanza, in quanto i due partners si giurano fedeltà. *L'essere per l'altro*, quindi, è proprio del mistero comunicato di Dio, in quanto rispettare il patto significa entrare nella vita del contraente, conoscere le sue possibilità di riuscita, accordare fiducia nell'adempimento delle regole sancite. L'accordo sincero e motivato fra i due diventa motivo di riuscita del patto stesso e implica un vicendevole rispetto che matura nel corso dell'attuazione dell'alleanza.

Le metafore del corpo e della sposa richiamano la natura del patto; manifestano in maniera chiara e plausibile l'intima natura che lega Dio alla sua creatura (LG 7). Ad esempio il corpo indica appartenenza reale e concreta a Cristo. Entriamo in una realtà fondata ontologicamente: l'essere di Dio è partecipato alla sua creatura, per cui il patto è stabilito in base ad una comune realtà: *consortes divinae naturae* (2Pt 1,4). L'uomo può corrispondere a Dio, in quanto ha il suo stesso essere, se pur la sua esistenza non coincide con la sua origine. Il corpo e il Capo denotano un'unità profonda frutto di un armonia



fra le membra che crescono equilibratamente nel pieno rispetto delle varie funzioni delle membra. Tale metafora coglie il senso della comunione partecipata ai beni messianici, ma soprattutto indica che la Chiesa vive solo nella misura in cui il Capo è unita a sé (*Col* 1,15-18). La santità è resa evidente, in quanto tutta la realtà così costituita si dirige verso il regno promesso. Lo Spirito di Dio che «è unico e identico nel capo e nelle membra, dà a tutto il corpo la vita, l'unità e il movimento»². Tutta la Chiesa cresce per la presenza dello Spirito di carità che infiamma ogni membro per essere degni della Patria celeste.

Ancora più struggente è l'esempio dello sposo e della sposa. La natura del patto è più evidente, per cui la santità è descritta come un incontro amoroso, come una stabilità da ricercare nell'amore sempre più forte fra i coniugi. Sposa di Cristo grida al mondo il suo amore per lo Sposo (*Ef* 5,23-28). La metafora richiama l'identità e la relazionalità dei due partners che nella comunione riconoscono le loro originalità. I due nell'intimità dei loro corpo e delle loro anime sono una unità nella diversità delle proprie origini. Eppure si completano e si scambiano proprio quelle diversità che fa unico il loro rapporto. La Sposa-Chiesa diventa interprete dei desideri dello Sposo, custodisce i suoi segreti e si strugge per il suo amore. Il Cantico dei Cantici diventa così esperienza di Cristo e della sua Chiesa. Tra quelle pagine si nasconde il senso profondo dell'amore di Dio per la sua creatura; si manifesta che la comunione fra lo Sposo e la Sposa ha un'origine divina. La Chiesa è voluta da sempre come Sposa di Cristo e il matrimonio si è realizzato solo con il sacrificio di Gesù (LG 2). In questo rapporto lo Sposo è accanto e dinanzi alla sposa. S. Paolo parlerà dello sviluppo di tutta la Chiesa che nella fede e nella conoscenza di Gesù Cristo giungerà alla perfezione.

Nell'espressione misticamente appassionante di S. Giovanni Battista risuona la verità del rapporto fra Cristo e la sua Sposa. Un rapporto segnato dal sacrificio d'amore che rivela l'essere l'uno per l'altro: «Chi possiede la sposa è lo sposo; ma l'amico dello sposo che è presente e l'ascolta, esulta di gioia alla voce dello sposo. Ora questa mia gioia è compiuta. Egli deve crescere ed io invece diminuire» (*Gv* 3,29-30). La Chiesa vive l'intimità con Cristo che si rafforza per il dono dell'amore. Chi ama si dona senza misura e l'amore reciproco aumenta nel partecipare ai sacramenti della salvezza. Alla scuola della Parola e della Frazione del pane la Chiesa si forma, per essere sposa e madre di figli. Diventa così educatrice della sua prole. Dall'insegnamento del Signore nasce la vocazione della Chiesa ad essere fedele interprete e maestra di vita. Il magistero della Chiesa non è superiore alla Parola di Dio, ma la serve ed insegna ciò che ha ricevuto. È maestra, in quanto si fa interprete di vita secondo lo stile di Gesù. Nella semplicità e nella mitezza la Chiesa si raccoglie seguendo il suo Sposo.

2.1 *L'universale vocazione alla santità*

La natura della Chiesa richiama all'unica santità di Dio che è riversata nei suoi fedeli con abbondanza e nel rispetto delle singole individualità. Il modello di tale santità è Cristo che insegna con la sua vita come ritornare ad abbracciare il Padre celeste (LG

² LG 7



40). Il suo sacrificio vespertino ha aperto nuovamente le porte del regno all'umanità decaduta dal peccato grazie al dono dello Spirito che guida l'umanità alla verità tutt'intera. In Gesù il maestro e il modello coincidono; anzi Egli stesso ha coscienza che la sua vita e il suo insegnamento sono una unica realtà a cui i discepoli devono far riferimento costante: «Portate su di voi il mio giogo e imparate da me che sono mite e umile di cuore» (*Mt* 11,29). Il ristoro delle loro anime consisterà nell'aver realizzato il suo insegnamento vitale. Non è, quindi, una dottrina da imparare a memoria quanto piuttosto uno stile di vita in cui Dio guida e protegge i passi di coloro che si affidano a Lui. Certo non è ridicibile a pura prassi, in quanto il suo insegnamento riporta il discepolo a considerare tutta la storia della salvezza realizzando così la legge dell'amore per Dio e per il prossimo. Nel brano di Matteo Gesù propone l'idea dell'imitazione che non assume i tratti di un rinnegamento della personalità di chi imita quanto piuttosto l'assimilazione nell'amore delle persone in questione. L'imitazione è il gioco dell'amata e dell'amante che reciprocamente si comprendono e si aprono nell'accogliersi. Vi è un riconoscersi nei sentimenti tanto che Paolo esorta i suoi ad avere gli stessi sentimenti che furono in Cristo Gesù (*Fil* 2,1-11). Tale assimilazione avviene, perché Gesù è l'origine dell'amore, di ogni perfezione che conduce la creatura a riconoscersi sua parte integrante. L'imitazione dei sentimenti è l'essere in unione santa; sperimentare così che la santità di Gesù è propria del credente che si trova immerso nei suoi sentimenti più reconditi dove Gesù percepisce la sua figliolanza nei riguardi del Padre.

Quali sono questi sentimenti che costituiscono l'oggetto da imitare? Se la perfezione dei discepoli deve essere quella del Padre celeste, la realizzazione è quella del cuore misericordioso di Cristo, amore offerto del Padre per ciascuno di noi. Il volto del Padre è Gesù stesso; il cuore del Padre pulsa nel sangue offerto del Figlio che ama dello stesso amore oblativo di suo Padre. L'imitazione, dunque, è una via per giungere nelle profondità della divinità di Gesù; per mezzo di essa si tocca con mano l'amore infinito del Padre che riunisce tutta la creazione nella persona del Figlio che si è donato per rigenerare l'universo in vista della ricapitolazione finale. Nei secoli la sequela di Gesù è stata vissuta come un approfondire sempre più il legame del discepolo con il suo Maestro. L'imitazione viene recepita come piano educativo per entrare in comunione con tutta la Santissima Trinità. Tale esperienza si esprime con un atteggiamento di uniformità alla sua divina volontà, per tutto il vissuto dell'uomo è orientato incondizionatamente a piacere a Dio. Queste espressioni hanno segnato la vita di tantissimi discepoli che hanno sperimentato l'unione a Dio per mezzo della santissima umanità di Gesù. L'uniformità si esprime particolarmente nel far proprio la ricchezza di sentimenti che mossero la vita di Cristo. Ad esempio la mitezza, la generosità, il dominio di sé sono il frutto dello Spirito (*Gal* 5,22). I sentimenti di Gesù maturano tutta la persona del credente fino a condurlo a scoprire che la sua immagine somigliante è quella del Figlio di Dio impressa nel suo cuore. La lotta fra la carne e lo spirito spinge il credente a migliorare nella sua umanità tendendo sempre più all'incontro trasformante con Cristo. Il frutto dello Spirito in lui sarà il ritrovare un sano equilibrio tipico dell'alunno che segue il suo maestro.

L'unità profonda che vi è fra le parole di Gesù e il suo modo di vivere lo rende speciale agli occhi di tutti: insegna come un rabbino, ma vive come un profeta. Il cammino del suo discepolato è esigente non solo per l'idea di imitazione, ma soprattutto per la radicalità



delle sue scelte. Gesù è un maestro esigente nelle sue scelte. Propone ai suoi una vita senza compromessi con il peccato e con la pigrizia spirituale. Il suo cammino è per i coraggiosi che si lasciano interrogare dal senso profondo della vita. La radicalità costituisce così la nota caratteristica della sua sequela in cui il discepolo è posto in un continuo atteggiamento di scelta. Infatti nei Vangeli ogni personaggio ha sempre un rapporto forte e a volte contrastante con Gesù di Nazaret. Quando tale rapporto è autentico, lo stesso Messia invita l'ascoltatore a diventare discepolo aprendo il cuore e la mente alla voce del Padre e ad accogliere la forza trasformante dello Spirito di Dio. Il Maestro chiede, quindi, ai suoi discepoli una radicalità di vita che è frutto dell'azione libera e liberante di Dio. Mettere il Padre al primo posto significa orientare diversamente le scelte vitali, gli interessi e le proprie aspirazioni. Il primato di Dio nella vita del credente è essenziale, perché possa compiersi una vera conversione del cuore. Dio viene prima di ogni scelta del discepolo, perché si possa realizzare la perfetta comunione con Lui. Il programma di questa radicalità è rappresentato dalle Beatitudini (*Mt 5*). La felicità consiste nell'andare contro corrente, nel sovvertire il ragionamento umano per far emergere le esigenze di Dio. Il discorso di Gesù racchiude il valore della povertà dell'Antico Testamento con un'apertura universale sulla perfetta sequela che ogni uomo e ogni donna può compiere quando incontra Dio nella sua vita. Chi vuole realizzare la perfezione deve percorrere la via di Dio; una piccola via che ai più sembra stretta, quando non si lascia a Dio l'opera di salvezza. Coloro che sono miti, giusti, misericordiosi hanno come padre Dio, perché come bambini si sono affidati alla sua opera educativa che li ha guidati per sentirei imperscrutabili al ragionare umano. La qualità della vita sta nell'amare Dio e il prossimo con tutta la forza della mente, del cuore e della volontà (*Mc 12,30*). L'origine di tutto il programma educativo risiede nell'amore che trasforma, converte i cuori più induriti e le società più chiuse.

Tutti sono chiamati ad essere discepoli di Gesù ognuno a secondo del grado dell'amore che lo muove a vivere gli insegnamenti del Maestro. La santità si realizza grazie all'amore e al desiderio di piacere sempre più a Dio: «ognuno secondo i propri doni e le proprie funzioni deve senza indugi avanzare per la via della fede viva, la quale accede la speranza e opera per mezzo della carità» (*LG 41*). La carità rende il credente santo: non vi è solo lo sforzo morale, ma lo slancio dell'amore che attira e spinge nel cammino della vita. L'aspetto ontologico dell'essere originati da Dio non è, però, separabile dall'aspetto morale, da come un credente vive quotidianamente. La carità vissuta nell'imitazione di Cristo ha un risvolto etico, ecclesiale e sociale che è ben visibile nella storia dei santi. Ogni credente è chiamato da Dio a vivere la sua santità nel concreto dell'esistenza sperimentando il limite umano e la sovrabbondanza ricchezza della sua grazia: «tutti i fedeli quindi nelle loro condizioni di vita, nei loro lavori o circostanze, e per mezzo di tutte queste cose, saranno ogni giorno più santificati se tutto prendono con fede dalla mano del Padre celeste, e cooperano con la volontà divina, manifestando a tutti, nello stesso servizio temporale, la carità con la quale Dio ha amato il mondo (*LG 41*). La cooperazione avviene nell'accogliere la grazia e facendola lavorare nell'intimità del credente. La santità è un continuo lavoro di Dio nell'intimità del credente in cui Dio si fa presente come origine e fine di ogni sua azione e di ogni suo pensiero. In questo modo Dio sarà presente in ogni circostanza della vita del credente. In ogni avversità del credente la Santissima Trinità è all'opera confortando, sanando ed elevandolo nel suo amore.



3. L'ottimismo antropologico del Beato Giovanni XXIII

L'ottimismo antropologico di Giovanni XXIII (1881-1963) è dovuto alla sua formazione umana e spirituale che si è consolidata nel tempo. La formazione umana è quella caratterizzata dai valori acquisiti nella sua famiglia. Il clima sereno del suo piccolo paese Sotto il Monte aveva fatto crescere nel suo animo un desiderio di servire Dio nei più indigenti. Mons. Amadei fa il ricordo delle sante radici che hanno condotto Roncalli ad essere un prete semplice ed aperto a tutti: «Angelo Giuseppe Roncalli fin dalla più tenera età aveva imparato, come ogni bambino bergamasco dell'epoca, a iniziare e chiudere le giornate nell'incontro con il Signore, introdotto dall'orazione: "Vi adoro, mio Dio, e vi ringrazio per avermi creato, redento, fatto cristiano", inoltrandosi nella vita aveva aggiunto il grazie "perché sacerdote e bergamasco". Così aveva confidato all'amico monsignor Adriano Bernareggi, vescovo di Bergamo (1936-1953), che aveva resa pubblica tale confidenza nel saluto di apertura dei festeggiamenti in onore del neocardinale Roncalli (1952) per sottolineare l'amore e il legame profondo con la tradizione bergamasca»³. Le sue origini non erano nobili, proveniva da una famiglia molto religiosa di mezzadri. Nel suo testamento spirituale il Papa così afferma: «nato povero, ma da onorata ed umile gente, sono particolarmente lieto di morire povero... Alla mia diletta famiglia "secundum sanguinem" – da cui del resto non ho ricevuto nessuna ricchezza materiale – non posso lasciare che una grande e specialissima benedizione, con l'invito a mantenere quel timore di Dio che me rese sempre così cara ed amata, anche semplice e modesta, senza mai arrossirne: ed è il suo vero titolo di nobiltà»⁴. La semplicità e la preghiera costante sono i più grandi insegnamenti che il giovane Angelo ricevette dai suoi cari. La formazione umana era all'insegna del rispetto degli altri e nel prodigarsi per le necessità di tutti. Anche la sua stessa intelligenza o gli studi che stava compiendo in seminario dovevano essere finalizzati nel far crescere l'amore di Dio fra gli uomini: «l'unico mio fine nello studio sarà la maggior gloria di Dio, l'onore della Chiesa, la salute delle anime, e non il mio onore, non il farmi bravo sopra tutti gli altri»⁵.

La formazione di seminario conferma e fa maturare quelle disposizioni di carattere che lo hanno reso amato da tutti. Ad esempio coltivò particolarmente la virtù della modestia che non significa mortificare la sua personalità, ma di ben regolare gli eccessi di passione che vi possono essere nei giovani. Seguire la modestia comportava un linguaggio serio ed equilibrato che non si abbandonava alla trivialità, un comportamento corretto nei riguardi del cibo, sapendo di essere un po' goloso⁶. Nel campo dell'apostolato per la sua schiettezza e per la sua profonda obbedienza non richiese posti di prestigio, ma si pose sempre e continuamente in ascolto della voce di Dio. Ciò lo porterà a

³ R. AMADEI, *Papa Giovanni XXIII e la tradizione bergamasca. 50° anniversario dell'Elezione del Beato Giovanni XXIII al soglio pontificio*. Centro Congressi, 12 marzo 2008 (www.papagiovanni.com) consultato 3 marzo 2011 alle ore 12.00.

⁴ GIOVANNI XXIII, *Il giornale dell'anima*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1989, 645.

⁵ *Ib.*, 75.

⁶ *Ib.*, 79-80.



vivere esperienze straordinarie viaggiando come pellegrino sia in Oriente (Bulgaria, Turchia-Grecia) sia in Occidente (Francia e non ultimo Venezia).

La formazione umana e la sua indole di ricercatore di Dio lo portarono ad esplicitare ancora di più quella umanità visitata dalla presenza consolante di Dio. In una sua riflessione di inizio '900 possiamo osservare come il fondamento impiantato nel suo cuore e nella sua mente sosterrà tutta la sua vita: «tutti gli uomini che sono sulla terra portano in sé l'immagine di Dio; costarono a lui immensi dolori. Eppure tanti non amano Dio, non lo servono, anzi lo calpestano, e moltissimi non lo conoscono nemmeno. Ecco il pensiero che mi deve eccitare a compassione della anime loro e mi deve accendere nel cuore il desiderio vivo di salvare anch'esse, e, se non altro, di pregare per loro»⁷. Tutti gli uomini portano iscritti nelle loro anime l'immagine di Dio. Questa non è semplicemente una considerazione spirituale, ma la consapevolezza di un giovane sacerdote che si apre al dialogo con ogni uomo e donna di buona volontà. Roncalli afferma di dover considerare tutti gli uomini specialmente coloro che hanno calpestato Dio e non lo amano più. La linea spirituale scelta sarà rispettata in ogni occasione della sua vita. Basti ricordare i tanti incontri con i rappresentanti della Chiesa d'Oriente, delle confessioni cristiane o con gli atei o con persone indifferenti alla religione che lo ricordano per la sua umanità da cui traspariva la presenza di Dio che accoglie tutti senza giudicare e senza condannare⁸. Il suo desiderio era quello di dialogare con tutti, perché Cristo possa vivere nei cuori di tutti: «Ecco il pensiero che mi deve eccitare a compassione delle anime loro e mi deve accendere nel cuore il desiderio vivo di salvare anch'esse, e, se non altro, di pregare per loro»⁹.

L'esperienza della guerra riporta il giovane Roncalli a considerare come necessario la pace fra le genti superando i conflitti nazionali e le contese economiche. Nel 1915 fu inviato come sergente di sanità. Successivamente e fino al 1918 come cappellano dell'Ospedale di Bergamo. Scrive agli inizi di un nuovo e duro ministero fra i soldati feriti: «domani parto per il servizio militare in sanità. Dove mi manderanno? Forse sul fronte nemico? Tornerò a Bergamo, oppure il Signore mi ha preparato la mia ultima ora sul campo di guerra? Nulla so; questo soltanto voglio, la volontà di Dio in tutto e sempre, e la sua gloria nel sacrificio completo del mio essere»¹⁰. Stare nella volontà di Dio lo spinge ad incontrare ed incoraggiare i soldati. Proprio ad essi annuncia il vangelo della pace e della serenità che si acquista nella comunione con Dio e con gli uomini: «la guerra mi ha offerto l'occasione di avvicinare anime più assai che dapprima, e di studiare la via migliore per giungere ad esse. È dunque una esperienza che mi ha fatto e mi fa molto bene, mi rende più buono, più disposto a compatire i difetti altrui, a dimenticare me stesso, e tutto ciò che nel mondo potrebbe darmi nome e onori per non cercare che il trionfo del regno di Dio e della sua Chiesa, nella conversione e nella edificazione di coloro che sono di Dio ed alla Chiesa, di diritto o di fatto, appartengono» (aprile 1918).

⁷ *Ib.*, 139.

⁸ L. CAPOVILLA, *Testimonianza*, in *La vita diocesana* XCI (11/2000) 50-75. Il numero monografico conserva gli atti del convegno tenutosi a Bergamo il 20 ottobre 2000 sulla santità di Giovanni XXIII. (www.papagiovanni.com) consultato 3 marzo 2011 alle ore 12.00.

⁹ GIOVANNI XXIII, *Il giornale dell'anima*, cit., 139.

¹⁰ *Ib.*, 342.



E ancora: «Altro che tuoni del cielo! Carità, carità e verità semplice, schietta, amorevole» (17 agosto 1918).

L'ottimismo di Roncalli diventa uno stile di vita, una spinta spirituale importante per annunciare il vangelo di Gesù ad ogni uomo e ad ogni donna. La fonte di questa serenità, anche nelle difficoltà più accese come nel suo apostolato in Bulgaria o in Turchia, è, senza dubbio, la sua vita di fede nutrita dalla parola di Dio e dalla partecipazione sempre profonda all'Eucaristia. Chi si nutre di Cristo, è ricco di speranza; è portatore della speranza evangelica. La bontà di questo Papa non è dovuto solo ed esclusivamente al suo tratto dolce ed affabile, ma al suo percorso interiore testimoniato dai suoi Diari. Si lascia muovere dallo Spirito Santo per essere sempre e ovunque messaggero di pace e di concordia fra gli uomini. Roncalli ama come figlio la Santa Madre Chiesa; si riconosce in essa ed è testimone della sua vicinanza tra gli uomini. La sua testimonianza è cristiana e di conseguenza ecclesiale.

Anche nello scoppiare della seconda Guerra Mondiale Roncalli, ormai uomo maturo e vescovo di grande esperienza, riflette sulla tragedia umana che si sta consumando in tutto il mondo. Il grido delle nazioni arriva ai suoi orecchi da ogni parte di Europa, dove si sta sviluppando il fuoco della guerra. Essa è voluta dagli uomini per il loro egoismo; è sopraffazione dei più deboli per l'arricchimento dei pochi. La giustizia nell'equilibrare ricchezze e potere politico conduce alla concordia all'interno di una nazione e nei riguardi degli altri. L'uomo non può autodistruggersi per cui ha bisogno di verità e di giustizia¹¹. Il sentimento d'amor patrio, per Roncalli, è legittimo, ma non può degenerare in nazionalismo, perché contraddice il vangelo ed un vescovo ha come regola di vita proprio il seguire Gesù in mezzo ai suoi senza distinzione di razza o di sangue: «il sentimento d'amor patrio, che è legittimo e può essere santo, ma può degenerare in nazionalismo, quanto mai pregiudizievole alla dignità del ministero episcopale. Questo deve tenersi al di sopra delle contestazioni nazionalistiche. Il mondo è intossicato di nazionalismo malsano, sulla base della razza e di sangue, in contraddizione al vangelo»¹². La sua posizione è chiara: la guerra non conduce che alla distruzione delle razze e non salvaguardia i più deboli. Non si vuole seguire l'insegnamento di Cristo Gesù che ha amato tutti volendo essere il primo fra i fratelli.

Roncalli individua nella grazia il principio della trasformazione dell'uomo dalla sete di potere, di ricchezza e di gloria. La grazia dello Spirito riporta l'uomo alla comunione fraterna. Essa infonde l'amore per la verità che deve essere detta con garbo e nel rispetto delle idee altrui. Il dialogo è frutto della grazia di Dio, perché non vi è un soverchiare l'altro, ma di restituirlo nella sua perfezione. Quando si dialoga con Dio, l'uomo cresce nella sua umanità¹³. La verità che Dio infonde della sua realtà lo conduce ad essere migliore ed aperto agli altri senza la pretesa di comandare e di imporre la sua supremazia. La via della santità è la via dell'umanizzazione e del rispetto della società umana. Una vera conoscenza della natura umana avviene solo quando si conserva e si approfondisce la grazia. Il cammino da compiere è essere solleciti alla grazia piuttosto che alle

¹¹ *Ib.*, 451-452.

¹² *Ib.*, 468.

¹³ *Ib.*, 457-549.



inclinazioni perverse che segnano l'uomo: l'ambizione, l'alterigia, la gola, l'invidia rendono l'uomo chiuso in se stesso preoccupato solo del suo benessere e non già quello della comunità¹⁴. L'amore per la grazia conduce a prendere consapevolezza del proprio stato di pellegrino senza nascondere i lati bui della propria esistenza, sforzandosi di incamminarsi per la via della perfezione evangelica. Quest'ultima è visibile sul volto e negli occhi di chi sa affrontare le croci con un sorriso: «la calma interiore, fondata sulle parole di Cristo e sulle sue promesse, produce la serenità imperturbabile che fiorisce nel viso, nelle parole, nel tratto, che è esercizio di carità conquistatrice»¹⁵. Roncalli esprime in queste poche battute il cammino che aveva percorso negli anni cercando sempre di salvaguardare la pace e la libertà interiore. Solo in questo modo poteva incontrare gli altri custodendo quella serenità del tratto che affascinava e rincuorava.

L'ottimismo espresso nel corso dei suoi anni nella diplomazia diventa il motore di un intensa attività pastorale quando fu inviato dal Papa Pio XII come patriarca di Venezia. Il suo rimettersi alla volontà di Dio si manifesta in un sentimento delicato di abbandono fiducioso nella Provvidenza: «non so su che cosa soffermarmi di più; sul "laetatus sum in his quae dicata sunt mihi" (*Sal* 122,1), con quel che segue, o ancora sulla mia confusione che mi induce a sentimenti di umiltà e di abbandono nel Signore. È lui che ha veramente fatto tutto, e ha fatto senza di me, che per nulla avrei potuto immaginare o aspirare a tanto»¹⁶. L'umiltà di cuore è frutto di una intensa vita di preghiera in cui costantemente Roncalli si è esercitato per essere un sacerdote come il cuore di Cristo desidera. La ricerca della pace è il dato significativo che si manifesta esteriormente, quando si desidera infondere coraggio e fiducia nella vita. L'ottimismo cristiano si coltiva con un sano distacco dall'amor proprio per essere un dono per gli altri. Ciò produce la pace interiore e quella concordia che rafforza i vincoli sociali. Commentando l'*Imitazione di Cristo*, Roncalli afferma che la pace di Dio si fa spazio nel cuore del credente solo quando si lascia dietro ogni egoismo, si distacca dal carrierismo e dalle scalate sociali dannose alla vita santa: «la pace del Signore suppone il perfetto distacco da noi stessi, e l'abbandono assoluto della nostra volontà in ordine ai beni ed alle comodità della nostra vita»¹⁷. La libertà interiore che un uomo di pace possiede proviene dall'essere unito a Cristo e al fondamento degli Apostoli e non già a legami puramente umani che conducono a compromessi anche nel campo ecclesiastico. Per questa meditazione sul distacco come fonte di pace Roncalli segue la riflessione di San Leonardo da Porto Maurizio che indicava in quattro momenti la custodia della pace. Il guardarsi dall'irrequietezza che incomincia quando ci sentiamo uomini e donne in carriera. Il guardarsi dai desideri indiscreti che richiamano la sete della gloria e della prevaricazione sugli altri. Allontanarsi dallo sciorinare consigli e parole provocando dissapori negli altri. Infine stare attenti ai malintesi con cui si può danneggiare il prossimo. In questo modo si può servire il prossimo, quando si ha il cuore sgombro dalle macerie dell'egoismo.

¹⁴ *Ib.*, 457.

¹⁵ *Ib.*, 461.

¹⁶ *Ib.*, 513.

¹⁷ *Ib.*, 541.



Solo Dio deve abitare nel cuore per essere veramente aperto agli altri¹⁸. Tutta la vita del Beato Giovanni XXIII è stata segnata da questa ricerca della pace che si è trasformata in ottimismo della vita. Essere di Cristo ha significato vivere la comunione fraterna indicando che Dio è la vera pace e la forza per costruire una società più giusta. A questo invito il Papa non ha risparmiato le sue forze fino ad indicare il Concilio come luogo privilegiato non solo di aggiornamento della Chiesa, ma collegialità dove regna la pace e la concordia per la salvezza del mondo.

Conclusioni

La santità nell'esempio di Giovanni XXIII è ricerca di una più profonda vita interiore che si esplicita in relazioni umane mature e solidali. La pace, o meglio, il processo di pacificazione non è solo la resa delle armi, ma un lungo itinerario di apertura allo Spirito che modella l'anima del credente sulle virtù proprie di Cristo. La via dell'umanizzazione passa per la santità di vita. Un santo è anche un uomo dalle grandi virtù che nel consorzio umano ha reso testimonianza al Cristo veniente.

¹⁸ *Ib.*, 546.



Indice

Presentazione.....	2
---------------------------	----------

Dalla trascendenza celeste alla trascendenza terrena.

Saggio sulla ‘nuova’ spiritualità

di <i>Rossano Zas Friz S.I.</i>	3
1. Il contributo della sociologia della religione	6
1.1 Religione o spiritualità? Istituzione o individuo?	6
1.2 La rivoluzione silenziosa	8
1.3 Dinamica	9
2. La ricerca empirica	10
2.1 Il progetto Kendal (Gran Bretagna)	10
2.2 L’esperienza e il sentimento religioso in Italia	11
2.3 Bilancio	13
3. Conclusione: la ‘nuova’ spiritualità	15

La santità come ottimismo cristiano per rinnovare l’umanità: l’esempio del Beato Giovanni XXIII

di <i>Francesco Asti</i>	17
Introduzione	17
1. Il Dio tre volte santo	18
2. La Chiesa santa	20
2.1 L’universale vocazione alla santità	21
3. L’ottimismo antropologico del Beato Giovanni XXIII	24
Conclusioni	28

www.mysterion.it

ANNO 4 NUMERO 1 (2011)

Rivista web semestrale di spiritualità e mistica
edita dall’Istituto di Spiritualità e Mistica

della Pontificia Facoltà Teologica
dell’Italia Meridionale - Sez. San Luigi

Direttore responsabile:
Rossano Zas Friz S.I.

Caporedattore:
Francesco Asti

Via Petrarca, 115 - 80122 Napoli
tel.: 081-24.60.111
e-mail: info@mysterion.it

