

MYSTERION

Rivista di Ricerca in Teologia Spirituale

ANNO 10 NUMERO 2 (2017)

RAFFAELE DI MURO

Cronaca del VI Forum dei docenti di teologia spirituale:
la spiritualità lungo il ciclo della vita

CLAUDIO STERCAL

Gli "itinerari spirituali": senso ed evoluzione di un tema tradizionale

ANTONIO BERTAZZO

La crescita spirituale nella scuola francescana

CHRISTOF BETSCHART, O.C.D.

La crescita spirituale nella scuola carmelitana

JESÚS MANUEL GARCÍA GUTIÉRREZ

La crescita umano-spirituale dei giovani nella tradizione salesiana

LAURENT TOUZE

Come la ricerca contemporanea presenta la crescita spirituale



EMMA CAROLEO

L'esperienza spirituale del Venerabile Don Francesco Mottola (1901 – 1969)

Un percorso fenomenologico-cognitivo

DIEGO PANCALDO

La preghiera cristiana: la dimensione religiosa

YOSHIKAZU TSUMURAYA

La spiritualità dell'unità e le religioni non cristiane:
una lettura teologico-spirituale sull'esperienza di comunione
tra Chiara Lubich e i fedeli di altre religioni

DANIEL CUESTA GÓMEZ SJ

Arte y liturgia en la época de la Reforma

MARINA GUERRISI

Giovani in ricerca. Narrare la giovinezza spirituale



www.mysterion.it
MYSTERION

Rivista di Ricerca in Teologia Spirituale

ANNO 10 NUMERO 2 (2017)

Sommario

- 141 *Presentazione*
- 143 RAFFAELE DI MURO, *Cronaca del VI Forum dei docenti di teologia spirituale: la spiritualità lungo il ciclo della vita*
- 145 CLAUDIO STERCAL, *Gli "itinerari spirituali": senso ed evoluzione di un tema tradizionale*
- 156 ANTONIO BERTAZZO, *La crescita spirituale nella scuola francescana*
- 171 CHRISTOF BETSCHART, O.C.D., *La crescita spirituale nella scuola carmelitana*
- 184 JESÚS MANUEL GARCÍA GUTIÉRREZ, *La crescita umano-spirituale dei giovani nella tradizione salesiana*
- 200 LAURENT TOUZE, *Come la ricerca contemporanea presenta la crescita spirituale*
- 220 EMMA CAROLEO, *L'esperienza spirituale del Venerabile Don Francesco Mottola (1901 – 1969). Un percorso fenomenologico-cognitivo*
- 237 DIEGO PANCALDO, *La preghiera cristiana: la dimensione religiosa*
- 245 YOSHIKAZU TSUMURAYA, *La spiritualità dell'unità e le religioni non cristiane: una lettura teologico-spirituale sull'esperienza di comunione tra Chiara Lubich e i fedeli di altre religioni*
- 264 DANIEL CUESTA GÓMEZ SJ, *Arte y liturgia en la época de la Reforma*
- 281 MARINA GUERRISI, *Giovani in ricerca. Narrare la giovinezza spirituale*
- 309 *Indice*



Presentazione

La crescita dell'uomo avviene secondo una legge naturale. Anche Gesù Cristo ha voluto sottomettersi a questa legge: «Gesù cresceva in sapienza, in età e grazia davanti a Dio e agli uomini» (Lc 2,52). Chi non accetta il ritmo del crescere è condannato alla mediocrità: accettare il processo di trasformazione, comporta sforzo e rischio e, non di rado, stroncature e morte, però ci fa diventare sapienti, cioè persone che gustano il vivere nel tempo.

Dai Padri della Chiesa alla Teologia medievale, ai grandi autori di vita spirituale come Bonaventura, Tommaso d'Aquino, Ignazio di Loyola, Santa Teresa, Juan de la Cruz, Luis Lallement, Garrigou-Lagrange ed altri molti, tutti convergono nell'indicare alcune tappe della crescita verso la pienezza in Cristo: la *purificazione* o “katarsis”, per poi crescere verso l'*illuminazione* o “fotismos” che condurrà alla perfetta *unione*.

Oggi constatiamo che questo schema tripartito sembra obsoleto. Perché la crisi della proposta delle tre tappe di crescita nella vita spirituale? Esistono proposte alternative? Quali condizioni per ripensare oggi l'esistenza come itinerario di vita cristiana? Sono queste alcune delle domande alle quali ha dato risposta il primo relatore, Claudio Stercal, del VI Forum dei Docenti di Teologia spirituale, tenutosi nella Pontificia Facoltà Teologica “San Bonaventura” – Seraphicum –, dal 14 al 16 settembre 2017, essendo coordinatore Raffaele Di Muro, il quale ci offre, all'inizio di questa pubblicazione, la *Cronaca* del Forum. Seguiranno poi le altre relazioni dell'incontro dei teologi della spiritualità.

Dopo l'intervento del prof. Stercal si ebbero tre relazioni, quella di Antonio Bertazzo, di Christof Betschart e di Jesus Manuel García che dimostrarono come le tre scuole di spiritualità – la francescana, la carmelitana e la salesiana – affrontano oggi il problema della crescita spirituale. A conclusione della prima parte di questo numero di *Mysterion*, Laurent Touze presenta la ricerca contemporanea sulla crescita spirituale.

Altri cinque contributi completano la presente pubblicazione. Il primo di essi, intitolato *L'esperienza spirituale del Venerabile Don Francesco Mottola. Un percorso fenomenologico-cognitivo*, di Emma Caroleo, completa la ricerca di studi precedenti sulla metodologica nella teologia spirituale, alla quale intende prestare speciale attenzione questa rivista.

L'articolo di Diego Pancaldo, *La preghiera cristiana: la dimensione religiosa* propone la preghiera di adorazione di fronte alla disabilità. Le persone disabili – ribadisce l'autore –, possono ricondurci all'essenziale della preghiera cristiana, che non consiste “nel molto pensare, ma nel molto amare” (Teresa di Gesù).

Yoshikazu Tsumuraya, membro dell'Organizzazione laica buddhista giapponese *Rissho Kosei-kai*, approfondisce il tema *La Spiritualità dell'unità e le religioni non cristiane: una lettura teologico-spirituale sull'esperienza di comunione tra Chiara Lubich e i fedeli di altre religioni*. La proposta risponde alla convinzione dei responsabili della rivista relati-



va ad una sempre maggior apertura verso altri ambiti culturali e religiosi. Yoshikazu conclude la sua relazione affermando che la spiritualità dell'unità è il dono che Dio ci fa per insegnarci a vivere insieme: «L'esperienza di comunione, è e sarà sempre più la luce che illumina il cammino verso la verità, verso la quale sono in cammino sia Chiara Lubich come anche i fedeli di altre religioni».

L'articolo di Daniel Cuesta ribadisce l'importanza dell'arte nel trasmettere la religione: non solo la Chiesa Cattolica, ma anche quella della Riforma Protestante si è servita dell'arte con finalità catechetica e propagandistica.

Come è stato fatto nel numero precedente, anche in questo la rivista non vuole dimenticare la particolarità del tempo che vive la Chiesa in preparazione al «Sinodo dei giovani» del 2018. L'ultimo articolo, quello di Marina Guerrisi, si concentra sui *Giovani in ricerca* protesi a *narrare la loro giovinezza spirituale*. Oggetto di studio sono i giovani che *transitano* o si fermano nella vita di fede o nella domanda spirituale, una volta raggiunte e concluse le tappe sacramentali dell'iniziazione cristiana, cioè il sacramento della cresima.

Con l'augurio che la lettura di quanto viene proposto in questo numero serva a “dare vita” all'esistenza, a trovare quella sapienza, amica del tempo, che ci stimoli a crescere in continuazione, convinti – come disse B. Franklin –, che «soltanto il giorno della nostra morte concluderemo finalmente di crescere».



Cronaca del VI Forum dei docenti di teologia spirituale: la spiritualità lungo il ciclo della vita

Pontificia Facoltà Teologica “San Bonaventura” – Seraphicum
14-16 settembre 2017

*di Raffaele Di Muro**

La felice esperienza del Forum di Teologia Spirituale è giunta alla sesta edizione ed è stata conseguenza, anche questa volta, dell'intenso lavoro del cosiddetto “Gruppo Romano” (teologi residenti in Roma), coadiuvato dai colleghi di altre sedi. Essi hanno cercato di accogliere e rendere praticabili le indicazioni provenienti dai partecipanti all'ultimo incontro, svoltosi al *Claretianum* lo scorso anno. Sede del convegno è stata la *Pontificia Facoltà Teologica “San Bonaventura – Seraphicum*, struttura che ha offerto la possibilità a molti di poter risiedere nel luogo dei lavori e di condividere momenti di preghiera e di convito. Notevole è stata l'adesione da parte dei docenti: in 43 sono stati presenti per offrire il proprio contributo alla ricerca e alla condivisione. Anche quest'anno abbiamo avuto la piacevole sorpresa di trovare, accanto agli studiosi provenienti da molte istituzioni accademiche italiane, qualche docente impegnato in università estere. La tematica trattata è stata la seguente: “La spiritualità lungo il ciclo della vita: itinerari”.

Nel pomeriggio di **Giovedì 14 settembre** i lavori sono stati introdotti da una breve presentazione del sottoscritto, coordinatore di turno, alla quale ha fatto seguito la relazione di Claudio Stercal dal titolo “Gli «itinerari spirituali». Senso ed evoluzione di un tema tradizionale”. Lo studioso milanese ha dato il via alla riflessione con un poderoso intervento, che ha evidenziato a che punto è la letteratura su questo argomento e come si è passati dalle teorie tradizionali a quelle tipiche della teologia dei nostri giorni. In seguito, gli studiosi presenti hanno dato vita ad un lungo dibattito, inaugurando una modalità caratterizzante questa assise: il lungo tempo dedicato alla condivisione sulle relazioni ascoltate. È seguita un'interessante presentazione sull'attività svolta attualmente da ogni convenuto: questo momento è stato importante per alimentare ed arricchire la reciproca conoscenza. Con la Messa, presieduta da Luciano Bertazzo, si è chiusa la prima giornata.

* Docente ordinario di Teologia Spirituale presso la Pontificia Facoltà Teologica “San Bonaventura”.



Nella sessione mattutina del secondo giorno (**15 settembre 2017**), i partecipanti hanno avuto modo di ascoltare relazioni vertenti sul tema della crescita spirituale “tipica” di alcuni importanti carismi. Antonio Bertazzo, Christof Betschart e Jesús Manuel García hanno riferito rispettivamente su quanto proposto dagli ambiti francescano, carmelitano e salesiano. Ogni scuola di spiritualità ha le sue modalità nel suggerire l’evoluzione nel cammino di fede. Gli ottimi relatori hanno evidenziato quanto espresso dalle famiglie nelle quali vivono e che rappresentano. Dopo i loro interventi, è seguita la consueta lunga fase di dibattito. Durante la pausa-pranzo, i convegnisti hanno visitato la biblioteca della facoltà ospitante. Successivamente, essi si sono confrontati sulle proposte relative alla celebrazione del Forum 2018. È stata scelta la sede del *Teresianum*. Tema del prossimo convegno sarà l’analisi di alcuni testi di Teresa d’Avila e Paolo VI. Tale analisi verrà affidata allo studio di alcuni relatori (che parleranno per breve tempo) e sarà corredata dalla disamina personale di tutti teologi spirituali del Forum. Il prossimo incontro verrà svolto in forma “seminariale”. I presenti hanno dimostrato un’ampia convergenza sulle decisioni da adottare per il futuro. La Messa, presieduta da Maurizio Bevilacqua, ha concluso i lavori del secondo giorno.

La terza sessione (**16 settembre 2017**) è iniziata con la celebrazione della Messa, presieduta dal sottoscritto. In seguito, ha avuto luogo l’interessante relazione di Lauret Tauze, il quale ha esaminato il pensiero di illustri autori, sottolineando in che modo la riflessione sulla crescita spirituale si sia ampliata ed arricchita lungo i secoli, grazie al contributo di grandi esperti in materia. È seguito il consueto e lungo dibattito, che ha poi ceduto il posto alla valutazione di ciascuno sul Forum di quest’anno. Sono emersi pareri positivi, che hanno fatto ben sperare per le prossime edizioni. Il pranzo finale ha concluso il convegno, che, a giudizio di tutti, ha aggiunto un altro tassello scientifico di spessore alla ricerca e alla produzione in teologia spirituale. Tutti hanno formulato l’auspicio che la formula utilizzata quest’anno non cambi. Occorre, cioè, favorire al massimo la condivisione tra i docenti, i quali sono invitati a creare quel clima armonioso e fraterno, che tanto bene fa alla preparazione e allo svolgimento di questo tipo di assise. Rigore scientifico e amicizia rappresentano un binomio da tutti desiderato perché foriero di un comune lavoro profondo e fruttuoso.



Gli “itinerari spirituali”: senso ed evoluzione di un tema tradizionale

[Schema per il confronto]

di *Claudio Stercal**

1. Una lunga e ricca tradizione

Sin dall'epoca patristica il tentativo di individuare e proporre “itinerari” che aiutino a comprendere e vivere la vita cristiana ha goduto di una lunga e ricca tradizione.

Molte e varie sono state le proposte. Gli schemi che si sono più ampiamente accreditati sono quelli dei tre “gradi” (incipienti, proficienti, perfetti) e delle tre “vie” (purgativa, illuminativa, unitiva).

La ragione della loro fortuna può essere attribuita al fatto che:

- lo schema “ternario” è il più semplice e il più efficace per dire un “inizio”, uno “sviluppo” e un “termine”;
- sia dal punto di vista del soggetto (inizio, progresso, perfezione) che dell'oggetto (purificazione, illuminazione, unione) consentono di indicare l'intero dell'esperienza cristiana.

Una valutazione: «La lettura dei testi ci ha convinti che lo schema delle tappe spirituali [della triade della perfezione] non era che un modo didattico e comodo di strutturare un movimento continuo».¹

Le critiche più comunemente formulate a questi schemi si possono raccogliere attorno alle quattro riassunte da Gérard Mathon:²

- una «sistematizzazione» che «tende a considerare in maniera lineare un itinerario che di fatto e senza interruzione comporta alternanze»;
- l'impossibilità di «determinare con qualche attendibilità i confini a partire dai quali si passa da uno stadio all'altro»;
- i limiti della «teologia dogmatica» dalla quale dipendono, in particolare a proposito dell'azione dello Spirito Santo: è difficile «immaginare che colui che deve rivelare alla

* Docente ordinario di teologia spirituale presso la Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale.

¹ H. BLOMMESTIJN, *Progrès - progressant*, in *Dictionnaire de spiritualité*, Paris 1986, vol. XII/2, col. 2385.

² Cf. G.H. BAUDRY – G. MATHON, *Voie*, in *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain*, Paris 2000, vol. XV, coll. 1299-1300.



Chiesa e ai fedeli tutto ciò che Gesù non ha potuto sviluppare nella sua vita terrena sia sottomesso a tappe debitamente catalogate, lui che soffia dove e quando vuole»; – lo «scarso ruolo» riconosciuto «alla vita sacramentale per nutrire e arricchire la preghiera», «inquadrandola in metodi di orazione che da più di un'anima di buona volontà sono stati rifiutati».

Karl Rahner, già nel 1944, aveva segnalato, in radice, la mancanza di attenzione «all'elemento storico-escatologico» e un'interpretazione «troppo intellettualistica» dell'«elemento mistico in esse predominante»: «Le dottrine elaborate sinora sul corso graduale della vita spirituale trascurano del tutto o non tengono sufficientemente conto dell'elemento storico-escatologico e vedono l'elemento mistico in esse predominante in una maniera troppo intellettualistica. Le due deficienze sono in fondo connesse fra loro».³

L'inizio della crisi dei tre “gradi” e delle tre “vie” sembra essere segnato – come spesso accade – dal momento del loro maggiore “successo”: quando tra la fine del XIX secolo e l'inizio del XX secolo essi divengono gli schemi fondamentali per la presentazione dell'intera vita spirituale (Auguste Sautreau [1896]; Adolphe Tanqueray [1923]; Réginald Garrigou-Lagrange [1938]).

Il rigido “schematismo” di questa proposta e la “riduzione” quasi esclusiva a questi due schemi, dimenticando la varietà e la ricchezza delle proposte elaborate nella storia della spiritualità, sembrano segnare il declino di questa “dottrina” e, più in generale, dell'intera attenzione agli itinerari spirituali. Tra i motivi dell'abbandono di questi schemi si possono, quindi, sinteticamente indicare l'eccessiva “schematizzazione” e “semplificazione”.

2. Proposte alternative agli itinerari spirituali “classici”

Negli ultimi decenni, soprattutto dopo il Vaticano II, non sono mancate riformulazioni o nuove proposte in riferimento agli itinerari spirituali “classici”:

- «immagine della *curva* (*courbe*) o del grafico (*graphique*)» (Gustave Thils, 1958);
- “spirale” o “scala a chiocciola”: «Così è la vita. Come una scala a chiocciola. Compie giri su se stessa, e nello stesso tempo sale» (Federico Ruiz Salvador, 1971);
- sette “movimenti” (“dall'opacità alla trasparenza”; dall'illusione alla preghiera”; “dalla tristezza alla gioia”; “dal rancore alla gratitudine”; “dalla paura all'amore”; “dall'esclusione all'inclusione”; “dal negare al fare amicizia con la morte”), ampliati sino a ventisei “movimenti” (Henri J.M. Nouwen, 1975ss. e Michael J. Christensen, 2010);
- integrazione degli schemi classici (“temporalità” e “progressività”) con l'attenzione ai singoli “atti di fede, di fiducia, di amore” individuata nei vangeli (Charles André Bernard, 1986);
- quattro “orientamenti per lo sviluppo di un cammino spirituale”: recupero della cultura della soggettività; rifondazione cristocentrica; riformulazione del linguaggio della vita spirituale; risignificazione della dimensione ecclesiale (Giannino Piana, 1986);

³ K. RAHNER, *I gradi della perfezione cristiana*, in Id., *Saggi di spiritualità*, Roma 1969², p. 78.



- «i tre “momenti” (e il termine si avvicina qui al senso energetico che acquisisce nella fisica moderna) si compenetrano» e ciascuno di essi occupa il «suo posto in tutte le tappe della vita spirituale» (Aimé Solignac, 1994);
- i «cinque stadi del processo di trasformazione»: la trasformazione nella creazione; la trasformazione nella ri-creazione («unisce in maniera sostanziale» con il Creatore; «la riforma mira al recupero della forma originaria dell'uomo, immagine di Dio»); la trasformazione nella conformità («la conformazione si riferisce ad un processo in cui una persona si appropria per se stessa di un modello di trasformazione – da lei scelta – nel comportamento, nel pensiero e nella volontà, nella memoria, nei sentimenti e nel punto focale della propria esistenza»); la trasformazione amorosa; la trasformazione gloriosa («appartiene alla vita ultraterrena») (Kees Waaijman, 2000).

3. Due “attenzioni” per ripensare gli “itinerari spirituali”

3.1. *Il carattere sintetico dello “spirituale”*

Uno degli elementi fondamentali che qualificano gli itinerari spirituali è il carattere sintetico della dimensione “spirituale”: coinvolge l'intera esperienza personale, nella relazione con il mondo, gli altri e Dio.

Questo differenzia la considerazione degli itinerari spirituali rispetto alle altre prospettive (psicologica, sociologica, filosofica, etica...) oggi più diffuse sui temi relativi allo sviluppo, alla maturazione e alle età della vita. Uno degli elementi che può mettere in luce la differenza è la prospettiva escatologica (cf. l'«elemento storico-escatologico» richiamato da Karl Rahner nel 1944). Influisce in maniera determinante sull'idea di perfezione, di compimento, di senso dell'itinerario, di relazione personale. Impedisce, per esempio, di interpretare l'itinerario spirituale: in una prospettiva solo individuale; come esercizio della libertà senza riferimento alla grazia; come una parabola ascendente e discendente.

3.2. *L'“esistenza personale come itinerario”*

Una rilettura del tema itinerari spirituali sembra doversi concentrare di più sull'interpretazione dell'intera “esistenza come itinerario”. Per non ridurre l'itinerario a un semplice adeguamento a schemi predefiniti e per non accedere all'interpretazione dell'esistenza come una difesa nei confronti della perdita progressiva di efficienza, benessere, salute...

Nell'interpretazione dell'itinerario sembra, quindi, da valorizzare la “personalizzazione”:

«Tutta la realtà della fede e l'esperienza della vita cristiana che la circonda, tutto è provocato dallo Spirito che agisce interiormente e, quindi, inevitabilmente, passando attraverso il filtro della libertà e delle caratteristiche singolari del soggetto. Ne deriva una fede e un'esperienza cristiana che è sempre e inevitabilmente del tutto singolare. La parola esterna può e deve essere detta con le formule dell'ortodossia, l'esperienza ecclesiale cammina sui percorsi



si sacramentali e strutturali stabili e universali. Però la fede e la vita cristiana di ciascuno è sempre unica e originale, sempre nuova e diversa»,⁴

e la considerazione della “progressione” del percorso personale, anche quando questo dovesse subire deviazioni, arresti o inversioni:

«La realtà è costruita in modo che trova tutta la sua salvezza quando la raggiunge. La decisione ultima e definitiva è anche la decisione che abbraccia tutto. Il fiume della vita può compiere molti giri, ma non per questo quando arriva alla foce ha perso la sua acqua (e dove potrebbe scomparire, se il passato dello spirito non è ciò che è stato, ma ciò che è diventato e permane), bensì sfocia, portando tutto con sé, nel mare della definitività».⁵

Nella stessa direzione si muove, nel 1966 (nella edizione originale), Bruno Dreher:

«L'uomo è un essere storico. Ciò non significa, però, che esso resti “lo stesso”, cioè che egli venga sospinto attraverso ad un ambito temporale eterno, omogeneamente uguale, ma che gli è dato un tempo “interiore”, mediante il quale egli è, *nella misura* in cui diventa continuamente diverso. Egli ha certo un essere permanente, ma proprio questo “tempo” è la struttura del suo *divenire*, ed egli esiste in se stesso, *in quanto* si realizza in modi sempre diversi, relativamente alle diverse fasi della vita, le quali non sono solo realtà biologiche, ma anche esistenziali-ontologiche, forme storiche della realizzazione dell'uomo come spirito, libertà, persona. Questo vale perciò anche dell'essere cristiano dell'uomo. Esso pure esiste sempre soltanto nella concreta forma storico-individuale, che viene caratterizzata e contrassegnata dalle fasi della vita».⁶

Questa prospettiva sembra integrare l'impostazione di Romani Guardini che, invece e preliminarmente, ha messo l'accento sulla “diversità”/“unità”/“totalità” delle fasi della vita:

«La diversità delle situazioni non annulla l'unità: anzi, proprio l'unità si afferma nella diversità».⁷

«Ogni fase è qualcosa di peculiare che non si lascia dedurre né da quella precedente né da quella successiva. D'altra parte, tuttavia, ogni fase è inserita nella totalità e ottiene il proprio senso soltanto se i suoi effetti si ripercuotono realmente sulla totalità della vita».⁸

Da esplicitare sembra l'attenzione alla vita non solo nella sua dimensione di “unità” e “totalità”, ma anche nella sua caratteristica di “itinerario” personale che, nelle sue molteplici vicissitudini, consente a ciascuno di scoprire *progressivamente* il senso e il contenuto della propria vita.

⁴ S. DIANICH, *Soggettività e Chiesa*, in ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *Teologia e progetto-uomo in Italia*, Assisi 1980, p. 120.

⁵ K. RAHNER, *Consolazione del tempo*, in *La fede in mezzo al mondo*, Alba 1963, p. 23 [orig. ted. del 1961].

⁶ B. DREHER, *Le fasi dell'età e l'iniziazione graduale nel cristianesimo vissuto*, in K. Rahner – N. Greinacher – et alii, *La salvezza nella Chiesa. Strutture fondamentali della mediazione salvifica*, Roma-Brescia 1968, p. 83.

⁷ R. GUARDINI, *Le età della vita. Loro significato educativo e morale*, Milano 1992², p. 31 [orig. ted. del 1953].

⁸ *Ibid.*, pp. 35-36.



Le “teorie interpretative”, le “leggi di sviluppo” e le “regole normative” sono certamente utili, ma non per adeguarsi ad esse. Piuttosto aiutano a comprendere il proprio itinerario, illustrandone gli elementi oggettivi e comuni e aiutando a comprendere quelli soggettivi e personali:

«È Dio che dispone degli “stati teologici” del credente: che una volta lo immerge nelle profonde acque della croce dove non è più possibile alcuna esperienza di consolazione, ed una volta nella grazia donata dalla risurrezione, di una speranza di cui sa che non inganna. [...] non si può contare su uno sviluppo rettilineo – come su una esperienza mistica normalmente acquisibile – perché Dio è libero in ogni momento [...]. In questo campo possono darsi solamente delle discrete regole di comportamento per i possibili “stati teologici” nella vita dell’anima del cristiano, regole che provengono dall’esperienza secolare della chiesa; regole che si sottraggono ad ogni sistematizzazione che intacca la libertà di Dio, che si muovono però con una certa sicurezza all’interno del campo sul quale può avvenire la sequela di Cristo nello Spirito Santo».⁹

L’atteggiamento di fronte al proprio itinerario spirituale non dovrebbe essere, quindi, quello di chi si sforza di adeguarlo a uno schema precostituito o di chi cerca di “congelarlo” e arrestarlo, ma quello di chi con intelligenza e passione cerca di comprendere progressivamente la propria esperienza, nella sua “unicità”, alla luce di teorie ed esperienze proposte e condivise da altri. Cfr., per esempio, anche l’annotazione di Henri-Irénée Marrou:

«Se ora abbandoniamo il campo dell’azione per considerare quello molto più complesso e significativo della vita interiore e dell’ascesa spirituale, ci basta ascoltare le confidenze dei santi. Tommaso da Celano riferisce che san Francesco d’Assisi, giunto alla fine della sua vita, diceva ai suoi compagni: “Cominciamo, fratelli, a servire il Signore Iddio, perché finora abbiamo fatto ben poco, anzi nessuno profitto” (*Leg. Ia*, 6, 103); queste parole si collocano in seguito all’avventura della Verna, delle stigmate: all’occhio umano si poteva salire più in alto nella santità? E tuttavia non era eccesso di umiltà, modo di parlare, ma diretta espressione d’una esperienza straziante, quella dell’abisso sempre aperto tra l’uomo e quell’assoluto per il quale nondimeno sa di essere fatto».¹⁰

L’esperienza è sempre “all’inizio” ed è sempre aperta al suo “compimento”. Uno dei frutti dell’esperienza mistica sembra essere quello di aiutare a percepire meglio l’apertura all’assoluto, la necessità del cammino da percorrere, la dimensione profondamente personale di quel cammino. Sembra che aiuti a comprendere l’esistenza come itinerario personale.

⁹ H.U. VON BALTHASAR, *Nuovi punti fermi*, Milano 1980, pp. 32-33 [orig. ted. del 1979].

¹⁰ H.-I. MARROU, *Teologia della storia*, Milano 1969, p. 47 [orig. franc. del 1968].



4. Qualche “punto d’appoggio” per ripensare l’esistenza come “itinerario spirituale”

4.1. La condizione fondamentale dell’esistenza e della fede cristiana: “essere figlio”

- tutto è dono;
- la possibilità di crescere nella consapevolezza e nell’accoglienza del dono;
- il compito e la responsabilità che il dono comporta.

Nella linea di quanto afferma Paolo VI nel *Pensiero alla morte*:

«Quanto a me vorrei avere finalmente una nozione riassuntiva e sapiente sul mondo e sulla vita: penso che tale nozione dovrebbe esprimersi in riconoscenza: tutto era dono, tutto era grazia. [...] Tutto è dono; dietro la vita, dietro la natura, l’universo, sta la Sapienza; e poi, lo dirò in questo commiato luminoso, (Tu ce lo hai rivelato, o Cristo Signore) sta l’Amore! La scena del mondo è un disegno, oggi tuttora incomprensibile per la sua maggior parte, d’un Dio creatore, che si chiama il Padre nostro che sta nei cieli!».

4.2. Gli incontri di Gesù

Nella stessa direzione sembrano muoversi la “logica” e i “contenuti” degli incontri di Gesù narrati nei vangeli. Incontri nei quali Gesù:

- guida alla “conoscenza di sé”;
- sollecita la libertà;
- invita a stabilire una relazione personale con lui;
- è capace di integrare gli errori;
- vive e indica la maturità: il dono di sé.

4.3. Gesù come via

Questo può suggerire di non abbandonare la tradizione neotestamentaria di presentare Gesù e il cristianesimo come una via:

- «Io sono la *via*, la verità e la vita. Nessuno viene al Padre se non per mezzo di me. Se avete conosciuto me, conoscerete anche il Padre mio: fin da ora lo conoscete e lo avete veduto» (Gv 14,6-7);
- «Questo invece ti dichiaro [al governatore romano della Giudea Marco Antonio Felice]: io [Paolo] adoro il Dio dei miei padri, seguendo quella *Via* che chiamano setta, credendo in tutto ciò che è conforme alla Legge e sta scritto nei Profeti, nutrendo in Dio la speranza, condivisa pure da costoro, che ci sarà una risurrezione dei giusti e degli ingiusti. Per questo anche io mi sforzo di conservare in ogni momento una coscienza irreprensibile davanti a Dio e davanti agli uomini» (At 24,14-16; cfr. anche At 9,2; 18,25; 18,26; 19,9; 19,23; 22,4; 24,22).



4.4. Il valore della struttura “ternaria”

La struttura “ternaria” è la struttura più semplice che presenta un intero “itinerario” (inizio – sviluppo – fine), costituito da tre elementi fondamentali:

– inizio: “universalità” e “autenticità” del punto di partenza

«Il punto di partenza della vita spirituale deve necessariamente essere la natura dell’uomo, in qualunque situazione egli si trovi. Non vi è alcun limite alla possibilità di intraprendere il cammino spirituale. Il “punto di partenza” è “universale”. L’unica condizione è che sia anche “autentico”, cioè che l’uomo prenda autenticamente coscienza del proprio personale punto di partenza, qualunque esso sia»;¹¹

– sviluppo: un cammino “progressivo” e “integrale”

«[Il cammino] è progressivo perché si realizza – o dovrebbe realizzarsi – senza soluzione di continuità, è integrale poiché mira a coinvolgere progressivamente tutto l’uomo».¹²

– termine: il fine “infinito”

«[Gli itinerari spirituali] propongono, anche se con termini diversi, un identico “fine”: il livello più elevato dell’esperienza umana, che tende ad aprirsi e a unirsi all’infinito di Dio».¹³

Schema che sembra essere alla base di molti itinerari della tradizione cristiana.

4.5. Due esempi significativi

Due esempi che possono aiutare a comprendere quanto lo schema “ternario” sia universale ed efficace sono:

– quello progressivamente costruito e forse quotidianamente recitato da Nicolao della Flüe (1417-1487): «Mio Signore e mio Dio, togli da me tutto ciò che mi allontana da te. Mio Signore e mio Dio, dammi tutto ciò che mi conduce a te. Mio Signore e mio Dio, toglimi a me e dammi tutto a te»;¹⁴

– quello intuitivamente e sinteticamente proposto dalla mistica francese Élisabeth Leseur (1866–1914) che, tra il 1899 e il 1906, scrive: «Pensare è bello; pregare è meglio; amare è tutto».¹⁵

¹¹ C. STERCAL, *Il “desiderio dello spirito”. Interpretazioni della contemporaneità e prospettive*, in A. BERTULETTI - L.E. BOLIS - C. STERCAL, *L’idea di spiritualità*, Milano 1999, p. 49.

¹² *Ibid.*, p. 52.

¹³ *Ibid.*, p. 56.

¹⁴ Cf. C. JOURNET, *Nicola di Flüe il politico della pace*, Roma 1973, pp. 27-28.

¹⁵ É. LESEUR, *Pensées de chaque jour*, in ID., *Journal et Pensées de chaque jour*, Paris 1927, p. 311.



5. Difficoltà culturali nell'interpretare oggi l'esistenza come itinerario spirituale

- 5.1. La diffidenza nei confronti dello “schematismo” e dell’“estrinsecismo” degli itinerari proposti dalla tradizione cristiana.
- 5.2. La concezione prevalentemente “puntuale” ed “emozionale” dell’esistenza: la difficoltà a interpretarla come una unità e uno sviluppo.
- 5.3. L’interpretazione della vita come una “difesa” nei confronti del tempo che passa e delle conseguenze che esso produce.
- 5.4. La difficoltà a integrare la prova, la fatica e l’errore nei percorsi personali. L’emergere di una fatica viene spesso interpretato non come un momento di prova e di crescita, ma come il segnale di una situazione da rimuovere o abbandonare.
- 5.5. La frammentazione dei vari settori che compongono la vita, la società, la cultura, le discipline scientifiche...

6. La storia: l'importanza del confronto con la tradizione

- 6.1. Utile il confronto con la tradizione degli itinerari spirituali per la comprensione della propria vita come “itinerario spirituale”.
- 6.2. L’attenzione alla vita come “itinerario spirituale” offre anche una chiave per interpretare gli itinerari spirituali formulati nel corso della storia:
 - nella loro origine, gli itinerari spirituali sono schemi universali o si avvicinano di più a “testimonianze” di una vita?
 - cosa avviene quando un itinerario spirituale viene assunto come schema universale e viene “allontanato” dall’esperienza personale di colui che lo ha elaborato e dal contesto nel quale è stato elaborato? Sembra legittimo chiedersi a quali condizioni è possibile proporre un itinerario personale come itinerario “universale”.
- 6.3. Discorso analogo sembra possibile fare per le “regole” (ma forse anche per le “dottrine”) quando esse vengono “staccate” dal loro autore e dal contesto nel quale e per il quale sono state scritte.
- 6.4. In questo senso sembra possibile dire che ognuno debba sentirsi sempre, almeno un po’, “fondatore”. Condividere il carisma del fondatore non vuol dire “copiarlo”, ma “essere” un po’ come lui. Capace, cioè: di leggere il proprio tempo e la propria vita alla luce del rapporto con Dio; inserito in una tradizione; con il desiderio di confrontarsi con altri per far nascere e condividere idee e progetti adatti alla propria vita e al proprio tempo; con la sensibilità necessaria per avviare nuove realtà o nuovi “stili” di vita; con la determinazione sufficiente per imparare anche dalle difficoltà incontrate... Con la capacità, cioè, di interpretare la propria vita e quella della comunità cristiana nella quale si vive come un itinerario da individuare e costruire, non come un semplice schema al quale cercare di adeguarsi o come una “difesa” nei confronti del tempo che passa.



6.5. La storia della Chiesa e, in particolare, la vitalità della vita religiosa sembrano confermare la plausibilità di questa prospettiva. Nulla, quanto la “tradizione”, appare capace di dare vita a forme nuove, aggiornate e attuali di vita cristiana.

7. Il rapporto con la teologia sistematica

In questo quadro, si può collocare uno dei compiti fondamentali della teologia sistematica: offrire l'intelligenza dell'esperienza. Aiutare, cioè, a individuare, formulare e discernere l'“itinerario spirituale” di ogni credente.

L'esperienza spirituale appare cioè come il “luogo”, il “criterio” e l'“esito” della riflessione teologica:

- “luogo”: nel duplice senso di “campo” all'interno del quale la teologia è chiamata a svolgere la propria indagine e di “oggetto” di quella stessa indagine;
- “criterio”: nel senso che la teologia, chiamata a offrire i “criteri” per l'interpretazione dell'esperienza, può misurare la qualità del proprio servizio esattamente sulla sua effettiva capacità di contribuire alla comprensione dell'esperienza;
- “esito”: il senso e fine della teologia è la maturazione di un'autentica esperienza di fede.

8. Il rapporto con la riflessione morale

A partire da una considerazione dell'esistenza come “itinerario spirituale”, sembra più facile proporre la riflessione sull'esperienza morale come un aiuto a comprendere e maturare il senso dell'esperienza che si realizza progressivamente nella concretezza dell'agire personale, piuttosto che come la semplice individuazione di alcune norme per l'agire.

Il “compito” dell'esistenza (cristiana) non è la semplice osservanza di alcune regole, ma la scoperta che la propria vita è un itinerario e l'attenzione a come essa si svolge.

Il senso delle regole non è la loro semplice osservanza (non sono il fine), ma l'aiuto che esse possono offrire alla comprensione dell'itinerario (che svela e conduce al fine).

Si potrebbe dire che la perfezione possibile non è il raggiungimento della perfezione, ma l'impegno ad accogliere, comprendere e mantenere aperto l'itinerario (tre atteggiamenti che sembrano quasi costituire una progressione). L'itinerario spirituale, quindi, si può sempre considerare “in progressione”, anche quando essa sembra fermarsi, deviare o tornare indietro. Naturalmente se queste “soste”, “deviazioni” o “inversioni di marcia” servono per comprendere e percorrere l'itinerario.

Con atteggiamento forse eccessivamente critico nei confronti della morale ed eccessivamente benevolo nei confronti della spiritualità, Marie-Joseph Huguenin, studiando il *Castello interiore* di Teresa d'Avila, segnala «nella mentalità contemporanea, il rifiuto della “morale”, intesa come una morale dell'obbligo, del permesso e della difesa, che stigmatizza, colpevolizza ed esclude», a vantaggio, invece, della «“spiritualità”» accolta «con benevolenza e interesse». Questo per due motivi: la spiritualità «considera la persona su un cammino di crescita, senza giudicarla, ma situandola su un itinerario che



apre alla speranza» e «fa appello a un principio trascendente capace di liberare l'uomo dalla sua indigenza».¹⁶

In questa direzione, appare interessante il recupero dell'idea di perfezione che Gregorio di Nissa propone ne *La vita di Mosé*:

«Poiché tutti coloro che conoscono ciò ch'è bene per natura desiderano esserne partecipi, e questo bene non ammette limite, necessariamente anche il desiderio di chi cerca di partecipare, tendendo all'infinito, non può mai trovare riposo» (I,7);

«Riguardo a ciò ch'è bene per natura, anche se non lo si può conseguire in modo completo, per quanti hanno senno è gran guadagno conseguirne anche solo una parte. Perciò bisogna mostrare ogni zelo per non rimanere del tutto privi della perfezione ch'è possibile raggiungere, ma acquistare di essa tanto quanto ci è possibile conseguire nei limiti del fine che ci siamo prefissi. Forse infatti proprio l'essere disposti a voler sempre aumentare la nostra partecipazione al bene, rappresenta la perfezione della natura umana» (I,9-10).

9. Il ruolo dei sacramenti

Il settenario sacramentale sembra finalizzato all'accompagnamento dell'itinerario spirituale del credente, in tutte le fasi e i passaggi fondamentali della sua esistenza.

I sacramenti conferiscono “realismo” e “oggettività” alla dimensione personale e progressiva dell'itinerario.

10. Una “guida” spirituale

Il ruolo di una guida spirituale è quello di aiutare a comprendere e vivere l'itinerario personale.

Per la formazione di una “guida” spirituale è importante non solo una competenza psicologica, ma soprattutto una preparazione storica, teologica, morale, spirituale...

11. Il rapporto tra generazioni

Una maggiore attenzione all'esistenza come itinerario spirituale può dare un contributo anche al tema, in questo periodo di particolare attualità, dei giovani e del rapporto tra generazioni. Può aiutare, per esempio: a non frammentare e separare le fasi della vita; a non interpretare l'esistenza solo in base all'età o allo sviluppo psicologico; a non privilegiare un'età rispetto alle altre nell'interpretazione del cristianesimo e nell'impostazione della pastorale; a comprendere il senso di una progressione; a individuare le caratteristiche della maturità... Il tema era già vivo subito dopo il Vaticano II:

¹⁶ M.-J. HUGUENIN, *La morale de gradualité. La contribution de la spiritualité à la morale*, «Revue d'éthique et de théologie morale» 283 (2015), p. 33.



«Riconoscere nella comunità degli adulti l'oggetto primario e il soggetto dell'azione della Chiesa, è un compito fondamentale, che la pastorale in genere non ha ancora assunto. La pastorale incorre in un errore, che è insieme cronico e fatale, quando pensa che da una comunità di bambini, seguita con una particolare cura pastorale, nasca una comunità di giovani più radicata nella fede, e che da questa risulti quasi inevitabilmente un futuro migliore, cioè una comunità di adulti: il risultato è che la pastorale continua a concentrarsi sulla prima fase di una comunità di bambini e di giovani, ribaltando nuove speranze di generazione in generazione».¹⁷

¹⁷ B. DREHER, *Le fasi dell'età e l'iniziazione graduale nel cristianesimo vissuto*, in op. cit., p. 85.



La crescita spirituale nella scuola francescana

di Antonio Bertazzo*

“Habere Spiritum Domini”

«Avere lo Spirito del Signore e la sua santa operazione».

Con questa indicazione san Francesco, uomo di Dio, segnava il programma pedagogico della vita spirituale per tutti i suoi frati e per quelli che avrebbero attinto alla fonte della sua esperienza.

Nella Regola Bollata¹ al numero X egli scrive così:

«I frati attendano a ciò che devono desiderare al di sopra ogni cosa: avere lo Spirito del Signore e la sua santa operazione» (o la sua attività santificante)

Continua: «... di pregarlo sempre con cuore puro e di avere umiltà, pazienza nella persecuzione e nell’infermità, e di amare quelli che ci perseguitano e ci riprendano e ci accusano...»².

L’orientamento totalizzante espresso in questa indicazione normativa ci offre un luogo interiore preciso, alto, una meta proposta all’attenzione individuale e comunitaria. Nello stesso tempo l’indicazione si presenta come un dinamismo in cui il fautore primo è lo Spirito del Signore stesso.

A partire da questa *prescrizione di vita interiore*, ci interessa descrivere come essa diviene orientamento per la crescita spirituale e come essa sia verificata da indicazioni che san Francesco offre ai frati minori e a chi si pone sulla via della sequela.

Come vedremo successivamente, Francesco non formulerà indicazioni pedagogiche spirituali se non a partire dalle parole stesse del Vangelo. Ma nella scelta di queste racchiude una sapienza che è passata al crogiuolo della prova della sua personale esperienza.

* Francescano conventuale, teologo spirituale, è docente presso la Facoltà Teologica del Triveneto.

¹ La *Regola bollata* dei frati minori è il testo normativo finale che san Francesco ottiene con l’approvazione pontificia nel 1223. Essa è il frutto di un lungo percorso nel quale altri testi normativi vennero formulati, contenenti sempre il pensiero e intento del Santo. La Regola bollata è inclusa nella lettera *Solet annuere*, con la quale papa Onorio III la approvava definitivamente il 29 novembre 1223. L’originale pergameneo della lettera papale, con il testo della *Regola* e bolla pendente è conservata nella cappella del Sacro Convento di Assisi, presso la chiesa inferiore.

² Rb 10, 9-10: FF 104.



Introduzione

Prima di entrare nel tema specifico della scuola francescana è fondamentale segnalare alcune distinzioni e definizioni che sono comuni a tutti i quadri di riferimento che andremo ad affrontare.

Il tema della crescita spirituale richiede per primo di delineare alcuni termini, come crescita, crescita nella vita spirituale, maturazione spirituale e di individuare le peculiarità della spiritualità cristiana matura.

La vita spirituale è la vita radicata nella fede trinitaria: in Dio Padre creatore, nello Spirito santificatore che muove e orienta la vita, nel Figlio che insegna ad amare come lui stesso ha amato noi. In questa fede viene misurata la crescita nella *statura di Cristo*.

Come possiamo parlare di crescita?

Nella crescita della persona e nel suo sviluppo integrale distinguiamo l'ambito fisico che riguarda il corpo in tutte le sue esigenze biologiche. In questo ambito non basta, come sappiamo, offrire 'sostanze' per garantire l'evoluzione corporea, ma esse vanno accompagnate dalla vicinanza, dal coinvolgimento affettivo di persone che sollecitano la crescita non solo fisica ma anche psichica e predispongono a vivere esperienze, acquisire conoscenze, sperimentarsi in scelte e relazioni.

Così l'apprendimento di un linguaggio, l'inserimento in una tradizione culturale, il contesto relazionale e significativo offrono strumenti per lo sviluppo di ambiti conoscitivi e operativi della persona.

In breve, si può dire che conoscenze, scelte, orientamenti, significati, elementi acquisiti, costruzioni simboliche, sintesi andranno a costituire il contesto dell'interiorità e dell'esperienza spirituale.

Gli orizzonti della fede o degli ideali perseguiti dalla persona costituiscono l'ambito vitale nel quale cresce l'uomo interiore, la coscienza di fede, l'identità nuova.

Così la vita spirituale è la crescita dell'uomo interiore fino all'identità personale, completa e definitiva del figlio di Dio³. Questi processi, come sappiamo, si sviluppano nella persona, ma suppongono una traduzione culturale e sono sostenuti da strutture comunitarie. Infatti, l'identità individuale è offerta dagli altri e le relazioni divengono luoghi esclusivi dell'azione creativa, del dono altrui.

Inoltre si può affermare che per poter accogliere le proposte o offerte di vita sono necessari dei processi attivi di assimilazione. La crescita interiore corrisponde ad imparare ad interiorizzare i doni provenienti all'interno delle relazioni e ultimamente della Relazione con Dio.

L'interiorità è per questo la caratteristica della vita spirituale: si sviluppa nel cuore dell'uomo ed è segnata dalla coscienza di una forza che fluisce dal di dentro ed orienta scelte, giudizi, forze, motivazioni⁴.

³ In 2Cor 4,16 Paolo parla di un rinnovamento interiore: «non ci scoraggiamo, ma, se anche il nostro uomo esteriore si va disfacendo, quello interiore invece si rinnova di giorno in giorno» e in Ef 3,16: «perché vi conceda, secondo la ricchezza della sua gloria, di essere potentemente rafforzati nell'uomo interiore mediante il suo Spirito».

⁴ Cf. C. MOLARI, *La vita del credente*, LDC, Torino-Leumann 1996, 36-38.



L'esperienza spirituale credente si potrebbe definire come sintesi⁵ tra le dinamiche antropologiche così brevemente richiamate e quelle dinamiche della vita teologale, della fede, della speranza, della carità.

In questo spazio il credente giunge a formare la personale identità mentre «si prova» nella relazione con una presenza percepita e vissuta e creduta come «altra da sé». Essa viene riconosciuta progressivamente come fondamento della sua realtà personale e principio vivente che ispira consapevolezza e azione, giungendo a percepire che non è il soggetto stesso a conoscere, amare, agire, ma, come forza vitale, viene reso idoneo e attivo ad esprimersi secondo tale forza vitale.

Nel processo di crescita spirituale, infine, si pone l'equilibrio tra la consapevolezza della componente soggettiva e la componente oggettiva, cioè della trascendenza stessa che fonda e illumina, guida l'esperienza spirituale credente. Il soggetto si disporrà lungo il percorso di crescita ad aderire in modo libero e responsabile all'azione dello Spirito del Signore che nel Figlio fa conoscere il Volto del Padre. Una vera scuola alla luce dello Spirito.

1. La scuola francescana o sanfrancescana?

La ricchezza inesauribile del tesoro spirituale cristiano è rappresentato dalle numerose correnti o scuole o vie. Al principio di ognuna di esse c'è un capostipite che, assumendo la totalità del messaggio cristiano, mediante l'esempio vissuto e le testimonianze scritte, offre un modello di cammino spirituale⁶.

Basti pensare agli uomini e alle donne presenti all'origine di un carisma o di una via di vita. Secondo una originalità personale si vengono a delineare forme di percorsi spirituali diversi, secondo l'azione dello Spirito santo e in risposta ad un appello presente nella comunità cristiana e nella storia.

Da notare come tale originalità sia unita alla sensibilità propria della figura del fondatore, dell'iniziatore, di chi segna una riforma, un percorso. Essa si esprime nella composizione e coerenza particolare degli elementi teologici ed esistenziale che formano l'insieme della visione cristiana.

In questo contesto teorico ci è possibile riconoscere le distinte spiritualità e, in quella francescana, la visione e l'esperienza personale di s. Francesco.

Come altri testimoni di Dio, Francesco di Assisi riscopre attraverso il suo cammino e per rivelazione di Dio, prima ancora, che cos'è la *Vita Evangelii Jesu Christi*.

Francesco, giovane laico, senza cultura clericale nel suo cuore di povero e di piccolo⁷, riceve dal «Padre, Signore del cielo e della terra» (Lc 10,21) la piena rivelazione del Mistero di Dio e della sua compassione per l'umanità, attraverso una progressione sof-

⁵ Il termine *sintesi* appare come un processo cognitivo, intellettuale che tenta di porre insieme posizioni diversificate. Il termine non esprime e descrive completamente la dinamica presente: la coscienza del credere e quindi dell'adesione all'azione dello Spirito, avviene nella progressiva e libera accoglienza dei valori proposti. In questo processo cogliamo la formazione di un'identità personale.

⁶ Cf. T. MATURA, *Francesco. Maestro dello Spirito*, Qiqajon, Bose, Magnano 2002, 22-23.

⁷ «Ignorans et idiota» in LOrd 39: Fonti Francescane 226.



ferta che andrà dall'inquietudine, all'intuizione, alla comprensione e definizione della via che percorrerà e proporrà.

Gli scritti che il santo lascia come preziosa eredità, offrono una visione ampia e profonda di questo cammino spirituale. A partire da questi scritti possiamo cogliere gli elementi centrali presenti nella mente e nel suo cuore e ciò che muove le sue intenzioni e desideri: una spiritualità che si fonda sulla sua esperienza e sulla sua personale visione.

Tutti coloro che hanno assunto, rivissuto, interpretato, descritto Francesco e la sua esperienza, si può dire che non necessariamente hanno tradito o stravolto il carisma, ma hanno fatto confluire visioni, sviluppi, omissioni, contestualizzazioni in un fiume di ricchezza che incontriamo come *spiritualità francescana*. Non si può certamente eliminare quindi le aggiunte, l'evoluzione, le aggiunte delle grandi personalità che hanno composto e riformulato in modi diversi la visione della spiritualità che trova comunque nel poverello di Assisi l'iniziatore del movimento francescano.

La fonte rimane la visione stessa di san Francesco: gli scritti e le sue parole rimangono il tesoro che scegliamo per svolgere la tematica proposta⁸.

2. Alcune note sulla spiritualità di s. Francesco

La spiritualità di Francesco la incontriamo nella sua forma fontale nella sua esperienza e sulla sua visione personale. Nella sua eredità, attraverso appunto le sue parole, ritroviamo l'espressione più completa e la freschezza di un carisma.

Al centro della visione di Francesco si trova il mistero di Dio, di Colui che *nulla homo éne dignu mentovare* nella sua dimensione trinitaria⁹: il Padre, origine e finalità ultima di tutto, il Verbo del Padre che ha preso carne dalla nostra umanità e dalla nostra fragilità. Lo Spirito Paraclito che agisce in noi. Il cuore dell'uomo dev'essere incessantemente rivolto nell'adorazione e nell'azione di grazie, a lui che è "il bene, ogni bene, il sommo bene", a lui che è "gaudio e letizia"¹⁰.

2.1. Il primato del Padre santissimo

Negli scritti di Francesco possiamo leggere e contemplare il mistero insondabile e ineffabile che nessuno è degno di nominare. Più di ottanta nomi differenti che non esauriscono mai una definizione completa¹¹.

Dio – Padre è l'Altissimo. A Lui il Figlio e lo Spirito Santo non cessano di rendere grazie. Egli è *sovraesaltato e sublime*, ed insieme *soave, amabile, dilettevole e tutto sopra tutte le cose desiderabile*¹², beatitudine assoluta dell'uomo, la sua *sola e sufficiente ricchezza*¹³.

⁸ Cf. T. MATURA, *Francesco ...*

⁹ « Ad Te solo, Altissimo, se konfane, et nullu homo éne dignu Te mentovare. » Cant 2: FF 263.

¹⁰ LodAl 3 e 5: FF 261.

¹¹ Alcune citazioni le troviamo in Am 1: FF 141-145; Rnb 23: FF 63-73; 2Lf 2-15: FF 180-185; LodAl: FF 261.

¹² Rnb 23,11: FF 71.

¹³ LodAl5: FF 261.



L'uomo è chiamato *servire, amare, adorare e onorare ... con cuore puro, mente pura, nel migliore modo possibile*¹⁴.

La finalità dell'itinerario spirituale è pervenire *con l'aiuto della sua sola grazia, fino a Lui, l'Altissimo*¹⁵, per divenire figlio nel Figlio¹⁶.

Oltre la concezione cristocentrica entro la quale spesso si intende fissare la spiritualità francescana, rileviamo come per il santo il Padre ha l'iniziativa in tutto e detiene il primato: con il Figlio e lo Spirito crea il mondo e l'uomo, sua immagine; è lui che fa nascere suo Figlio nella carne, salva per mezzo della sua croce, e lo manifesterà nell'ultimo giorno¹⁷.

2.2. Il Verbo del Padre

Nient'altro dunque dobbiamo desiderare, niente altro volere, nient'altro ci piaccia e diletti, se non il Creatore e Redentore e Salvatore nostro, solo vero Dio, il quale è il bene pieno, ogni bene, tutto il bene, vero e sommo bene... (Rnb 23, 9: FF70)

Il Cristo è vero Dio e vero uomo¹⁸. Egli è il Signore dell'universo, uguale al Padre, Dio e Figlio di Dio. Quando si sente il suo nome "Signore Gesù Cristo, Figlio dell'Altissimo", bisogna "adorarlo con timore e reverenza, proni verso terra"¹⁹.

La visione teologica di Francesco è ben chiara. Per il santo amore con il quale ci ha amati²⁰ il Padre ci ha donato il suo Figlio e lo ha fatto nascere dalla gloriosa e povera vergine Maria²¹.

¹⁴ Rnb 22,26: FF 60.

¹⁵ Lord 7,52: FF 233.

¹⁶ Onnipotente, santissimo, altissimo e sommo Dio, Padre santo e giusto, Signore Re del cielo e della terra, per te stesso ti rendiamo grazie, perché per la tua santa volontà e per l'unico tuo Figlio con lo Spirito Santo hai creato tutte le cose spirituali e corporali, e noi fatti a tua immagine e somiglianza hai posto in Paradiso. E noi per colpa nostra siamo caduti.

E ti rendiamo grazie, perché come tu ci hai creato per mezzo del tuo Figlio, così per il santo tuo amore, col quale ci hai amato, hai fatto nascere lo stesso vero Dio e vero uomo dalla gloriosa sempre vergine beatissima santa Maria, e, per la croce, il sangue e la morte di Lui ci hai voluti redimere dalla schiavitù.

E ti rendiamo grazie, perché lo stesso tuo Figlio ritornerà nella gloria della sua maestà per destinare i reprobì, che non fecero penitenza e non ti conobbero, al fuoco eterno, e per dire a tutti coloro che ti conobbero e ti adorarono e ti servirono nella penitenza: Venite, benedetti dal Padre mio, entrate in possesso del regno, che vi è stato preparato fin dalle origini del mondo.

E poiché tutti noi miseri e peccatori, non siamo degni di nominarti, supplici preghiamo che il Signore nostro Gesù Cristo Figlio tuo diletto, nel quale ti sei compiaciuto, insieme con lo Spirito Santo Paraclito ti renda grazie così come a te e a lui piace, per ogni cosa, Lui che ti basta sempre in tutto e per il quale a noi hai fatto cose tanto grandi. (Rnb 23,1-5)

¹⁷ Rnb 23: FF 69.

¹⁸ Rnb 23: FF 64

¹⁹ LOrd 4: FF 215.

²⁰ Cf. Rnb 23,3: FF 64.

²¹ Cf. 2Lf 1,4-5: FF 181-182: Questo Figlio *così degno, santo, glorioso ... ricco sopra ogni altra cosa* prese la carne della nostra umanità e della nostra fragilità e, con sua madre, scelse la povertà: *L'altissimo Padre celeste, per mezzo del santo suo angelo Gabriele, annunciò questo Verbo del Padre, così degno, così santo e glorioso, nel grembo della santa e gloriosa Vergine Maria, e dal grembo di lei ricevette la vera carne della nostra umanità e fragilità. Lui, che era ricco sopra ogni altra cosa, volle scegliere in questo mondo, insieme alla beatissima Vergine, sua madre, la povertà*



Egli è la via che ci conduce al Padre²² e il ricordo dell'amore che egli ci ha manifestato è il nostro pane quotidiano: Il nostro pane quotidiano: il tuo Figlio diletto, il Signore nostro Gesù Cristo, dà a noi oggi: in memoria, comprensione e reverenza dell'amore che egli ebbe per noi e di tutto quello che per noi disse, fece e patì²³.

Per Francesco i quattro modi della presenza di Cristo sono così da lui indicati:

1. **La comunità fraterna:** E sempre costruiamo in noi una casa e una dimora permanente a Lui, che è il Signore Dio onnipotente, Padre e Figlio e Spirito Santo; (...), quando vi mettete a pregare, dite: Padre nostro che sei nei cieli (...) il Padre cerca tali adoratori. (...) E a lui ricorriamo come al pastore e al vescovo delle anime nostre...²⁴
2. **Le sue parole fragranti** che sono vivificanti e dinamiche dello Spirito, che ci salvano al pari del sacramento del corpo e del sangue di Cristo²⁵.
3. **L'eucaristia**, luogo per eccellenza della presenza di Cristo. (...) è il Signore dell'universo, Dio e Figlio di Dio... non più mortale ma vivente e glorificato per l'eternità²⁶.
4. **La preghiera** come espressione della preghiera di Cristo che *non cessa di pregare* per noi e di rivelarci il nome del Padre²⁷.

2.3. Lo Spirito Paraclito

Fuoco, luce, soffio, ispirazione, gratuità di Dio, è in primo luogo "il santo Amore" con cui il Padre ci ama. Francesco indica lo Spirito con le stesse qualità attribuite a Dio: tenero, modesto, diletto, amico, mansueto, innocente, delizioso, amabile, dilettevole, desiderabile²⁸.

Egli è la visibilità di Dio, ci fa vivere la Parola è il celebrante e cantore di Dio.

Oltre agli attributi indica il dinamismo dello Spirito, alle sue attività o, come egli le chiama, alle sue "operazioni". Comprendiamo che cos'è la vita spirituale per s. Francesco: è la vita e la dinamica dello Spirito che agisce in noi.

E tutti quelli e quelle che continueranno a fare tali cose e persevereranno in esse sino alla fine, riposerà su di essi lo Spirito del Signore, ed egli ne farà sua abitazione e dimora. (Lf 10, 48: FF 200).

²² Am I,1, in FF 141.

²³ Pater 6: FF 271.

²⁴ Rnb 22, 27-32:FF 61.

²⁵ «E siamo tutti fermamente convinti che nessuno può essere salvato se non per mezzo delle sante parole e del sangue del Signore nostro Gesù Cristo» (2Lf 6,34: FF 194).

²⁶ «Tutta l'umanità trepidi, l'universo intero tremi e il cielo esulti, quando sull'altare, nella mano del sacerdote, si rende presente Cristo, il Figlio del Dio vivo. O ammirabile altezza e degnazione stupenda!

O umiltà sublime! O sublimità umile, che il Signore dell'universo, Dio e Figlio di Dio, così si umili da nascondersi, per la nostra salvezza, sotto poca apparenza di pane!» (Lord 2: FF 221).

²⁷ «Manteniamoci dunque fedeli alle parole, alla vita, alla dottrina e al santo Vangelo di colui che si è degnato pregare per noi il Padre suo e manifestarci il nome di lui» (Rnb 22: FF 62).

²⁸ Rnb 23: FF 70.



Le operazioni sono molteplici e varie: esse si esercitano in Dio stesso, così come presso gli uomini nei quali abita lo Spirito. Occorre che facciamo attenzione a quello che Francesco dice in proposito: conoscendole e lasciando che lo Spirito agisca in noi, noi impariamo che cos'è la vita "spirituale", che cos'è una "spiritualità" francescana.

Lo Spirito scruta le profondità di Dio (il Padre), è il solo a conoscerle (cf. 1Cor 2,10-11). Francesco intravede qualcosa di questo ruolo dello Spirito all'interno di Dio. Dio è Spirito, nessuno ha mai visto Dio, non si può vederlo se non nello Spirito²⁹. Perciò è lo Spirito che vede Dio; egli è in un certo qual senso la *visibilità* di Dio, che comunica a coloro nei quali riposa. È lui inoltre che fa vivere *la parola* di Dio; le parole di Cristo, egli stesso Parola del Padre, sono ugualmente parole dello Spirito e posseggono di conseguenza un dinamismo di vita³⁰. E con il Figlio, venuto e dipendente come lui stesso dal Padre, egli è il *celebrante e il cantore* del Padre dal quale tutto proviene³¹.

Ciò che avviene in un perenne fluire nel seno della Trinità, si esprime anche nella storia della salvezza. Insieme con il Padre che ne ha l'iniziativa, lo Spirito e il Figlio intervengono nella creazione, nell'incarnazione redentrice³², e agiscono nella celebrazione eucaristica³³.

La vita del cristiano è animata continuamente dalle energie dello Spirito, dalle sue "operazioni". Il credente rinasce alla vita per mezzo dell'acqua e dello Spirito³⁴, ed è lo Spirito che gli fa riconoscere e confessare la divinità di Cristo³⁵. Senza di lui è impossibile "vedere e credere, secondo lo spirito e la divinità, al corpo e al sangue di Cristo nell'eucaristia, e soprattutto riceverli in verità", perché, scrive con forza Francesco, "è lo Spirito del Signore, che abita nei suoi fedeli, che riceve il santissimo corpo e il sangue del Signore"³⁶.

Bisogna desiderare più di ogni altra cosa la sua presenza, lasciare spazio alla sua attività in noi. Il primo frutto della sua operazione sarà la preghiera di un cuore puro, poi l'umiltà, la pazienza e, al culmine, l'amore dei nemici³⁷. Infatti è ancora lui che spinge all'amore del prossimo fino all'estremo³⁸.

3. Quale antropologia risulta dagli scritti di s. Francesco?

Il mistero di Dio, Padre-Figlio-Spirito, è la pienezza di vita e di amore che siamo invitati a condividere. "Il Signore Dio si offre a noi come a figli"³⁹(Eb 12,7).

²⁹ Cf. Am 1,5-6; FF 141.

³⁰ Cf. 2Lf 3; FF 180.

³¹ Cf. Rnb 23,5-6; FF 66-67.

³² Cf. Rnb 23,1; FF 63.

³³ Cf. LOrd 3,33; FF 223.

³⁴ Cf. Rnb 16,7; FF 43.

³⁵ Cf. Am 8, 1; FF 157.

³⁶ Am 1,12; FF 143; cf. Am 1,9; FF 142.

³⁷ Cf. Rb 10,7-10; FF 103-104.

³⁸ Cf. Rnb 5,13-14; FF 20.

³⁹ LOrd 11; FF 216.



L'uomo è creato per amore per essere il partner di Dio. Leggiamo nella *Regola non bollata* (23), una sintesi della visione teologica e antropologica di Francesco: l'uomo non c'è senza Dio; e nello stesso tempo non c'è Dio senza l'uomo⁴⁰. Nei suoi scritti, anche se in modo frammentario, offre una visione contrastata: l'uomo è al tempo stesso una grandezza unica e una miseria inesprimibile. Sono i due aspetti dell'antropologia di Francesco.

3.1. In quale sublime condizione Dio ti ha creato!

Considera, o uomo, in quale sublime condizione ti ha posto il Signore Dio, poiché ti ha creato e formato a immagine del suo Figlio diletto secondo il corpo e a somiglianza di lui secondo lo spirito (Am 5,1).

Il Signore Dio a tutti noi ha dato e dà tutto il corpo, tutta l'anima e tutta la vita; egli ci ha creati, redenti, e ci salverà per sua sola misericordia (Rnb 23,8).

«Ciò che immette l'uomo nell'esistenza è l'amore che Dio vuole diffondere al di fuori di sé. Dio non è egoisticamente incentrato su se stesso; “a causa di se stesso e della sua santa volontà” egli crea la realtà corporea e spirituale e, al suo culmine, l'uomo fatto “a sua immagine e somiglianza”.

Quest'uomo, Dio l'ama al punto da creargli un corpo a immagine di quello del proprio Figlio, e da destinarlo alla felicità del paradiso. Attraverso la creazione egli ci ha donato e ci dona sempre “tutto il corpo, tutta l'anima, tutta la vita”. Dopo la caduta, “a causa del santo amore con cui ci ha amati”, ci ha strappati alla schiavitù e, benché noi siamo “miserevoli e miseri ... ingrati e cattivi”, egli non ci fa altro che il bene e “ci salverà per sua sola misericordia”»⁴¹.

L'uomo, desiderio e sogno di Dio, l'uomo suo partner: questo è per Francesco il fondamento dell'incomparabile dignità umana e la sorgente dei valori e dei dinamismi che ne scaturiscono.

Noi siamo chiamati a fare “*molte e grandi cose*”⁴². L'essenziale di questo agire si riconduce a due movimenti: esperienza di Dio, il nostro obiettivo centrale (“Nient'altro dunque dobbiamo desiderare, nient'altro volere, nient'altro ci piaccia e ci diletta, se non il Creatore e Redentore e Salvatore nostro, solo vero Dio”⁴³); e amore del prossimo, che bisogna amare teneramente come Gesù l'ha amato, di un amore umile, concreto, simile a quello di una madre, amore che si estende a ogni uomo-fratello, persino se è “inutile e nemico”.

⁴⁰ Interpretiamo secondo questa logica ciò che Francesco scrive: «... per te stesso ti rendiamo grazie, perché per la tua santa volontà e per l'unico tuo Figlio con lo Spirito Santo hai creato tutte le cose spirituali e corporali, e noi fatti a tua immagine e somiglianza hai posto in paradiso... E ti rendiamo grazie, perché come tu ci hai creati per mezzo del tuo Figlio, così per il santo tuo amore, con il quale ci hai amato, hai fatto nascere lo stesso vero Dio e vero uomo dalla gloriosa sempre vergine beatissima santa Maria» (Rnb 23, 1-3: FF 63-64).

⁴¹ T. MATURA, *Francesco...*, 47; Cf. tutto il capitolo 23 della Regola non Bollata.

⁴² 2Lf 6,36: FF 194.

⁴³ Rnb 23,9: FF 70.



La più grande nobiltà e dignità dell'uomo risiede nella chiamata che gli è rivolta a *giungere fino al Padre altissimo*, e a condividere la vita, il regno e la gloria di cui egli gode con il Figlio e lo Spirito⁴⁴. Un anticipo e un assaggio di questa comunione si sperimentano già in questa vita per mezzo della fede. Avere in sé lo Spirito, sapere che dimorando in noi come in un tempio egli fa di noi dei figli del Padre celeste, dei fratelli, sposi e madri di Gesù, questo è l'esito della vita del cristiano, segno e prova della sua incomparabile grandezza. Ciò che oggi, sotto il regime della grazia, è vissuto nell'oscurità e nella ricerca della fede, sarà svelato in pienezza quando "il nostro Padre ci farà giungere nel suo regno. Là sarà manifesta la visione, perfetto l'amore, beata la comunione, senza fine il godimento di lui"⁴⁵.

3.2. A noi appartengono solo i vizi e i peccati

Perciò scongiuro, nella carità che è Dio, tutti i miei frati occupati nella predicazione, nell'orazione, nel lavoro, sia chierici che laici, che cerchino di umiliarsi in tutte le cose, di non gloriarsi, né godere tra sé, né esaltarsi dentro di sé delle buone parole e delle opere, anzi di nessun bene che Dio dice o fa o opera talora in loro e per mezzo di loro, secondo quello che dice il Signore: "Non rallegratevi però in questo, perché vi stanno soggetti gli spiriti". E siamo fermamente convinti che non appartengono a noi se non i vizi e i peccati. E dobbiamo anzi godere quando siamo esposti a diverse prove, e quando sosteniamo qualsiasi angoscia o tribolazione di anima o di corpo in questo mondo in vista della vita eterna (Rnb 17,5-8).

Per Francesco la grandezza dell'uomo nella luce della Grazia s'accompagna con la condizione costante in cui egli è immerso. Non solamente una visione negativa, ma una realistica descrizione della realtà umana.

Quando esamina con sguardo attento la situazione attuale dell'uomo nella quale ci troviamo tutti da quando "per colpa nostra siamo caduti"⁴⁶, Francesco ricorre, per descriverla, a espressioni forti che facciamo fatica ad accettare e a comprendere, tanto esse sembrano impietose: "Nulla ci appartiene tranne i nostri vizi e i nostri peccati"⁴⁷ "per colpa nostra siamo ignobili, miserevoli e contrari al bene, pronti invece e volenterosi al male"⁴⁸: una descrizione "vizi e peccati" che diviene un luogo comune nei suoi scritti (dodici volte).

Un pessimismo antropologico spinto all'estremo?

Francesco non inventa nulla; sensibile a quello che il Signore dice nell'evangelo: "È dal cuore dell'uomo che procedono ed escono le cose cattive" (Mc 7,21), la responsabilità dell'uomo circa il male commesso non è dello spirito maligno, ma dell'uomo⁴⁹.

⁴⁴ Cf. LOrd 7,50-52: FF 233.

⁴⁵ Pater 4: FF 269.

⁴⁶ Rnb 23,2: FF 63.

⁴⁷ Rnb 17,7: FF 48.

⁴⁸ Rnb 22,6: FF 57.

⁴⁹ Cf. Rnb 22, 5-8.19-20: FF 57.59; Am 10: FF 159.



4. La crescita spirituale o vita secondo il santo vangelo

Quali sono i capisaldi della proposta pedagogica sanfrancescana?

1. Custodire l'unione con lo Spirito del Signore per seguire le orme del Figlio
2. La relazione fraterna
3. La povertà
4. Il *seguire le orme* del nostro Signore Gesù Cristo

4.1 Custodire l'unione con lo Spirito del Signore per seguire le orme del Figlio

Dio onnipotente, eterno, giusto e misericordioso, concedi a noi miseri di fare, per tuo amore, ciò che sappiamo che tu vuoi e di volere sempre ciò che a te piace, affinché, interiormente purificati, interiormente illuminati e accesi dal fuoco dello Spirito santo, possiamo seguire le orme del tuo Figlio diletto, il Signore nostro Gesù Cristo, e, con l'aiuto della tua sola grazia, giungere a te, o Altissimo, che nella Trinità perfetta e nell'Unità semplice vivi e regni e sei glorificato, Dio onnipotente per tutti i secoli dei secoli (LOrd 5,50-52: FF 233).

Dio vuole donarsi e consente di accedere alla ricchezze del suo essere. L'uomo dotato di grandezza, chiamato a un destino inimmaginabile, provvisto di doni e di energie molteplici è il primo che accede ai doni di Dio nella conoscenza. Nello stesso tempo però è incompiuto, fragile, spezzato.

Percorso da pulsioni egoistiche, tentato di affermare se stesso come autosufficiente, egli troppo spesso vi si abbandona e sfigura così l'immagine secondo la quale è stato plasmato.

Un cammino di conversione, un itinerario gli è allora proposto: volgere il suo cuore a Dio nell'amore, nell'adorazione e nella lode; amare il prossimo d'un amore materno; vivere nella comunione della chiesa e dei suoi sacramenti; sperimentare e assumere la radicale povertà dell'essere; seguire le tracce di Cristo per giungere alla gioia delle beatitudini.

Perciò, tutti noi frati, stiamo bene in guardia, perché, sotto pretesto di ricompensa, di opera da fare e di un aiuto, non ci avvenga di perdere o di distogliere la nostra mente e il cuore dal Signore. (Rnb 22,25: FF 60).

“Amiamo dunque Dio e adoriamolo con cuore puro e mente pura, perché è questo ciò che egli cerca al di sopra di tutto... Ed eleviamo a lui lodi e preghiere giorno e notte... poiché bisogna pregare sempre senza stancarsi”⁵⁰.

Nella sua *Lettera ai fedeli*, Francesco traccia un itinerario spirituale, ne indica in primo luogo la dinamica fondamentale: amare e adorare Dio. È la dimensione contemplativa della vita francescana, e al tempo stesso la sua radice e il suo obiettivo ultimo. Se Dio si abbandona a noi come a dei figli, per un movimento del santo amore con cui ci dona tutto ciò che egli è e tutto ciò che gli brucia nel cuore, egli “desidera al di sopra di tutto” che noi gli rispondiamo con il nostro amore, la nostra adorazione, le nostre lodi, il nostro servizio.

⁵⁰ 2Lf 19-21: FF 187-188.



Avere “il cuore rivolto verso il Signore” è un’espressione cara a Francesco. Essa vuol dire questo: ciò che vi è di più centrale, di più profondo, di più unificante in noi - il nostro cuore - deve sempre *restare desto* al desiderio e alla ricerca di Dio.

Fede umile, memoria del cuore (meditazione), amore vero, rispetto profondo, esuberanza nella lode e nell’azione di grazie, tutto è presente in questo testo, teologico e poetico insieme. È questo l’atteggiamento contemplativo francescano.

4.2 Amare teneramente e nutrire il proprio fratello come una madre

E con fiducia l’uno manifesti all’altro la propria necessità, perché l’altro gli trovi le cose necessarie e gliele dia. E ciascuno ami e nutra il suo fratello, come la madre ama e nutre il proprio figlio, in tutte quelle cose in cui Dio gli darà grazia (Rnb 9,10-11: FF 32).

Nessun frate faccia del male o dica del male a un altro; anzi per carità di spirito volentieri si servano e si obbediscano vicendevolmente. E questa è la vera e santa obbedienza del Signore nostro Gesù Cristo (Rnb 5,13-15: FF 20).

L’amore di Dio e l’amore del prossimo sono uniti. Quest’ultimo gli appare anzi come la prima esigenza di una vita “di penitenza”, cioè di conversione e cambiamento. La volontà di Dio nei nostri confronti è “che noi l’amiamo ... e che amiamo il prossimo come noi stessi”⁵¹.

Il prossimo non è soltanto il fratello che ci vive accanto, al quale si è legati dalla vocazione e dalla vita comune. È ogni uomo che ci capita di avvicinare - amico o nemico, ladro o brigante - che bisogna accogliere con bontà. È il ricco che non si deve né giudicare né disprezzare; sono i poveri, i deboli, i malati, i lebbrosi, i mendicanti la cui compagnia dovrebbe rallegrarci; sono i peccatori da trattare con misericordia, senza collera né turbamento, e perfino coloro che ci vogliono e ci fanno del male e che consideriamo nostri nemici.

4.3 La radicale povertà dell’essere

Beati i poveri in spirito, perché di essi è il regno dei cieli. Ci sono molti che, applicandosi insistentemente alle preghiere e agli uffici, fanno molte astinenze e mortificazioni corporali, ma per una sola parola che sembri ingiuria verso la loro persona, o per qualche cosa che venga loro tolta, scandalizzati, subito si irritano. Questi non sono poveri in spirito, poiché chi è veramente povero in spirito odia se stesso e ama quelli che lo percuotono sulla guancia (Am 14, 1-4: FF 163).

Si afferma sempre che la povertà è il punto centrale e la caratteristica propria della spiritualità francescana. La prospettiva globale attribuita alla via francescana è vista principalmente, per non dire esclusivamente, nella sua realtà materiale, sociale.

Certamente Francesco ha fatto, per sé e per i suoi fratelli, una scelta radicale della povertà sociale (rifiuto di ogni proprietà, del denaro, ...), tuttavia c’è una visione profonda proponibile a tutti: la sua concezione della vera povertà tocca le radici stesse dell’es-

⁵¹ Pater 5: FF 270.



sere. Prima di manifestarsi nella povertà materiale, che ne è una sorta di sacramento visibile, essa consiste in tre dinamiche radicali:

- 1) riconoscere che tutti i beni sono di Dio;
- 2) riconoscere che solo il nostro male e la nostra infelicità ci appartengono;
- 3) portare ogni giorno la croce di Cristo che consiste nella sottomissione a tutti, e nell'accettazione del disprezzo, della malattia e della morte.

4.4. Seguire le orme di nostro Signore

O frati tutti, riflettiamo attentamente che il Signore dice: "Amate i vostri nemici e fate del bene a quelli che vi odiano", poiché il Signore nostro Gesù Cristo, di cui dobbiamo seguire le tracce, chiamò amico il suo traditore e si offrì spontaneamente ai suoi crocifissori. Sono, dunque, nostri amici tutti coloro che ingiustamente ci infliggono tribolazioni e angustie, ignominie e ingiurie, dolori e sofferenze, martirio e morte, e li dobbiamo amare molto poiché, a motivo di ciò che essi ci infliggono, abbiamo la vita eterna (Rnb 22,1-4: FF 56).

"Seguire le tracce di Gesù Cristo". È il DNA della vita consacrata.

Se si dovesse cercare la specificità di Francesco sarebbe difficile individuare una modalità unica, esclusiva. Tuttavia ci sembra di cogliere una particolare forma della *sequela Christi* quando cogliamo l'invito ad entrare, con dolcezza e pazienza, nel mistero della beata passione del Signore, e a condividere così tutto il suo destino doloroso e glorioso.

Camminare sulle tracce di Cristo significa vivere secondo tutte le esigenze dell'evangelo, sofferenza e morte comprese, e aprirsi alle promesse che questo evangelo proclama.

5. Gli strumenti e il paradigma di confronto per la vita spirituale

Come ricostruire una visione globale della crescita spirituale di 'tipo francescano'.

Non è scontata l'operazione. Facendo riferimento a s. Francesco abbiamo rilevato come egli propone continuamente un cammino di conversione continua che ha come centro l'amare Dio sopra tutte le cose, il fissare il cuore e la mente in questo unico desiderio che va coltivato interiormente e in modo costante. Così la custodia dei fratelli, l'amore verso il povero e la scelta della povertà come immagine e tentativo di imitazione dell'umiltà di Dio come evidenze della sequela evangelica.

Vorrei richiamare, ora, alcune indicazioni chiare che Francesco offre come verifica della custodia del cuore e della trasparenza delle relazioni, così come della verifica delle intenzioni.

5.1. Crescita interiore come dinamica della conversione continua

Francesco segna il suo cammino di sequela con una fase di *conversione* che nel Testamento la riconosce come svolta esistenziale.



Giunto al termine della sua esistenza Francesco lascia il Testamento a tutti i suoi frati presenti e futuri. In esso riconosce che la sua esperienza personale di conversione non è stato un adeguarsi ad un modello o ad una pratica predefinita, ad un ideale già stabilito da interiorizzare, ma è stato un processo esistenziale di scoperta personale che lo porterà a liberare se stesso dall'appropriazione dei meriti e di tutte le tendenze soggettivistiche. È un vero percorso orientato da ciò che chiamiamo *espropriazione* non solo dei beni, ma soprattutto dall'eccesso delle forme dell'autoaffermazione.

«Il Signore dette a me, frate Francesco, d'incominciare a fare penitenza così: quando ero nei peccati mi sembrava cosa troppo amara vedere i lebbrosi e il Signore stesso mi condusse tra loro e usai con essi misericordia. E allontanandomi da essi, ciò che mi sembrava amaro mi fu cambiato in dolcezza d'animo e di corpo. E di poi, stetti un poco e uscii dal mondo»⁵².

Il racconto autobiografico del Testamento mostra l'atteggiamento di gratitudine per il fatto che Dio stesso lo ha incontrato e gli ha aperto il *cammino della penitenza*. Il Signore stesso si è degnato di entrare in un dialogo diretto.

Quel *facere misericordiam* all'origine della conversione di Francesco esprime lo stupore e la meraviglia di un intervento dentro l'esistenza concreta e che diviene la costante presente della novità.

Con il dono ricevuto Dio stesso ha riempito di significato la vita stessa e si è fatto conoscere come principio di novità e dinamica da viveri nella relazionalità.

Da questo nasce la trasformazione dell'amaro in dolcezza di tutto ciò che precedentemente veniva rifiutato (cf *lebbrosi*). Tutti soggetti alla misericordia di Dio e oggetto della sua attenzione compassionevole.

Per Francesco, l'incontro con la misericordia ricevuta ed esercitata sarà l'inizio del passaggio da una condizione di autoadorazione (autocentrato) alla scoperta dell'umiltà di Dio e quindi ad una coscienza di sé giocata nella relazione e nel dono di sé.

In questo contesto di *conversione*, così come proposta nel primo Francesco rileviamo il necessario criterio di una misura della crescita e vitalità spirituale.

Nel suo insieme questa conversione, raccontata come esperienza testimoniale per tutti coloro che vorranno entrare nell'opera della penitenza, cioè della conversione, e nella novità totalizzante della sequela, assume la parola della *misericordia* quale condizione opposta all'«indurimento del cuore» (*sclerocardia o induratio cordis*) e via di apertura alla compassione.

«La misericordia del cuore, dunque, è la risposta ultima che nasce solo se si realizza una relazione di condivisione con la condizione dell'altro reietto. Questa esperienza di gratuità, operando la conversione del cuore, trasformò radicalmente il giovane, il quale, donatosi ai lebbrosi, si percepisce in modo nuovo, con una nuova identità, con un nuovo sogno di vita: diventare ed essere 'fratello'»⁵³.

⁵² Test 1-3: FF 110.

⁵³ P. MARANESI, *L'eredità di frate Francesco*, Ed. Porziuncola, Assisi 2009, 111.



5.2. Crescita spirituale e la via pulchritudinis.

Sappiamo che la *bellezza* nel pensiero medievale non riguarda solo l'evento estetico visivo o acustico. È innanzitutto espressione sapienziale del Vero, del Buono e del Bello.

Degli scritti di s. Francesco conosciamo il torrente del canto delle Lodi di Dio Altissimo, del Cantico delle Creature, dell'esaltazione delle realtà vive che indicano solamente e completamente l'autore di tutto il creato.

In questo canto di Francesco è presente un'ampia espressione affettiva, mediante i sentimenti della gioia, della gratitudine, dello stupore, meraviglia e dell'armonia.

In queste dinamiche della bellezza che suscita meravigli e lode si sperimenta la bellezza e la bontà di Dio. La realtà diviene *speculum* della Sua misericordia che si nasconde nel cuore della realtà.

Gli "effetti" di questa ritrovata armonia, della grandezza della gratuità divina, si pone non soltanto nella trasformazione dei sentimenti, ma nello stesso atteggiamento di chi scopre tutto come un dono e si dispone a ricambiare con la propria esistenza, l'agire libero, la reazione trasformata, l'atteggiamento nuovo, il Signore Dio secondo il suo volere.

Francesco esprime questo atteggiamento convertito del cuore dicendo di seguire la sua volontà e di piacere solo a Lui:

«Ora, invece, che abbiamo abbandonato il mondo, non abbiamo da fare altro che essere solleciti di seguire la volontà del Signore e piacere solo a Lui»⁵⁴.

È questo un criterio di verifica del cammino interiore, relativo al raggiungimento di un piano di esercizio della libertà orientata non a vivere nella tensione di una risposta dovuta, ma a partecipare con la propria disponibilità e, nella Grazia, della perfetta donazione a Colui che tutto dona per amore gioia del dono.

5.3. La Restitutio

Rispondere all'amore di Dio nella spiritualità francescana è la via non per riconoscersi debitori insolventi, ma per partecipare ad un flusso di donazione che ha principio fontale in Dio e termine in Lui stesso.

E restituiamo al Signore Dio altissimo e sommo tutti i beni e riconosciamo che tutti i beni sono suoi e di tutti rendiamogli grazie, perché procedono tutti da Lui. E lo stesso altissimo e sommo, solo vero Dio abbia, e gli siano resi ed Egli stesso riceva tutti gli onori e la reverenza, tutte le lodi e tutte le benedizioni, ogni rendimento di grazia e ogni gloria, poiché suo è ogni bene ed Egli solo è buono (Rnb 22, 17-18: FF 49).

La restituzione, il *rendere*, compare spesso negli scritti di Francesco. La parola assume un significato di rendimento di grazie, di lode. In questo atteggiamento si ritrova una risposta creativa e totale di chi non si appropria di niente, nemmeno del bene che il Signore compie attraverso la persona.

Nella dinamica della *restitutio* viene verificato quale 'dominio' abita il cuore: lo *spiritus carnis* o lo *spiritus Domini*.

⁵⁴ Rnb 22,9: FF 57.



Crescere in senso spirituale si manifesta nella dinamica della libertà mediante la quale far crescere il desiderio dell'autotrascendenza di sé, cioè del dono totale di sé a Dio. Si tratta di una trasformazione profonda della persona, nelle sue strutture più profonde, nel proprio modo di concepirsi e nel processo di identificazione.

In altre parole è il processo di riconoscersi *immagine di Dio* e come tale vivere

Conclusione

Facere misericordiam, pulchritudinis, restitutio sono principi orientativi dei percorsi per una crescita spirituale.

Il *facere misericordiam* è la misura della forma di espropriazione del sé ad imitazione del Figlio di Dio che *svuotò se stesso*. La dinamica dell'identificazione al Cristo viene proposta nella sua pura forma cogliendo l'elemento teologico profondo della *kenosi* perfetta: «egli essendo per natura Dio, non stimò un bene irrinunciabile l'essere uguale a Dio, ma annientando se stesso prendendo natura di servo, diventando simile agli uomini...fino alla morte e alla morte di croce» (Fil 2, 6-7).

Per Francesco il *facere misericordiam* lo assume vivendo con l'ultimo, nella periferia, nel luogo dell'apparente assenza della dignità umana, ove si riceve il centuplo dal lasciare tutto ciò che si ha.

La *pulchritudinis* è la via dello sviluppo della gratuità: tutto è dono non per una conquista o acquisto meritorio, ma per il dono di Dio. Così la luce che illumina, l'aria che dà vita, il calore che riscalda...

Ogni sviamento dalla natura presente nell'anima delle cose create è l'accecaimento della sensibilità necessaria. Solo chi è puro, cioè coglie la gratuità del creato, sa riconoscere il dono perfetto di Dio e sa non appropriarsene.

La *restitutio* nasce dall'atteggiamento di rifiutare il potere su di sé, sugli altri, sul tempo della vita.

Crea la mentalità del dono che non è tale se non nel suo consegnarsi per la gioia altrui.

Così per i beni ricevuti interiori o esteriori, la via della progressione spirituale indica la gioia di non trattenere nulla per sé poiché nulla ci appartiene, riconosciuta la condizione di pellegrino e viandante di ciascun uomo.



La crescita spirituale nella scuola carmelitana

di Christof Betschart, o.c.d.*

Introduzione

Per il mio contributo è stato proposto il titolo “La crescita spirituale nella scuola carmelitana”.¹ Cerco di fornire alcuni elementi introduttivi sul titolo. Si parla di crescita spirituale utilizzando una metafora che ha certi vantaggi riguardo al discorso sulla perfezione. Penso in particolare al fatto che il linguaggio della crescita possa consentire un dialogo assai fecondo con la psicologia che si interessa, da un altro punto di vista, alla crescita e maturità umane. Ma tutte le metafore hanno i loro limiti e così anche la metafora della crescita, come si vedrà. Nel titolo si fa riferimento, poi, alla “scuola carmelitana”. Questa espressione in realtà era utilizzata una volta, oggi molto meno.² Il vantaggio è certamente quello di insistere su un lavoro comune e anche sulla missione di far conoscere, con uno sforzo condiviso, l’insegnamento degli autori carmelitani. Lo svantaggio però potrebbe essere quello di sistematizzare in modo eccessivo ciò che ha bisogno del respiro più ampio dei fondatori. Così si cerca di rinnovare la lettura dei santi carmelitani e in particolare dei tre Dottori della Chiesa – Teresa di Gesù, Giovanni della Croce e Teresa di Gesù Bambino – insieme ad altre figure come Elisabetta della Trinità ed Edith Stein (Teresa Benedetta della Croce). Il contatto diretto con i testi resiste, così mi sembra, alla sistematizzazione esagerata che rischia di restringere più che illuminare la crescita delle persone.

Propongo un percorso in tre parti. In primo luogo il dinamismo di crescita spirituale viene considerato a partire dal suo scopo, cioè, nella dicitura carmelitana, l’unione con Dio. Vorrei soffermarmi poi in un secondo tempo sul punto di partenza, cioè l’unicità della persona umana. Si considererà, infine, il cammino di crescita nel senso di una vocazione. L’espressione “cammino di crescita” è utilizzata per significare la necessaria complementarità tra la metafora della crescita e quella del cammino.

* Professore aggiunto alla Pontificia Facoltà Teologica «Teresianum».

¹ Si tratta di una relazione proposta in occasione del VI Forum dei docenti di Teologia Spirituale al *Seraphicum* a Roma (14-16 settembre 2017) sul tema generale “La spiritualità lungo il ciclo della vita: itinerari”.

² Come esempio mi riferisco al primo numero della rivista *Ephemerides Carmeliticæ* (*Teresianum* a partire del 1982). Il primo articolo di GABRIEL DE SAINTE-MARIE-MADELEINE, «Le problème de la contemplation unitive (I)», *Ephemerides Carmeliticæ* 1 (1947/1) 5-53 fa riferimento varie volte alla «école carmélitaine» (6-9. 53). Già l’articolo continuativo «Le problème de la contemplation unitive (II). Interprétation théologique de la contemplation unitive», *Ephemerides Carmeliticæ* 1 (1947/2) 245-277 non utilizza più la stessa espressione, ma piuttosto «école thérésienne» (246. 251. 257s. 260. 263. 273).



1. La crescita a partire dal suo scopo relazionale

Non si può parlare di crescita senza avere in mente uno scopo. In effetti, l'esperienza soggiacente alla crescita è quella biologica: un seme cresce poco a poco e diventa fiore. Il seme porta già in sé il principio, cioè in termini classici la causa finale o diversamente secondo l'espressione di Monod la teleonomia³, della crescita e dunque anche in qualche modo – geneticamente per esempio – lo scopo. In modo analogo, la crescita spirituale è orientata sin dall'inizio. Secondo Giovanni della Croce, lo scopo della crescita non è nient'altro che l'unione con Dio:

Tutta la dottrina che io esporrò in questa *Salita del Monte Carmelo* è contenuta nelle strofe che seguono in cui viene spiegato il modo di raggiungere la cima del monte, cioè l'alto stato di perfezione, che in questo libro io chiamo unione dell'anima con Dio.⁴

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. Lo sguardo si sposta dal perfezionamento personale attivo e passivo ad una prospettiva comunionale. Certamente, la relazione di unione con Dio concerne la persona umana direttamente: si mette in cammino verso Dio e viene assimilata a Dio per amore. Di conseguenza non si tratta di opporre da un lato la prospettiva della perfezione egocentrata e dall'altro lato la prospettiva della comunione. È necessario piuttosto articolare le due prospettive. Questo punto merita attenzione anche perché il riferimento biologico della crescita non ne rende abbastanza conto. Certamente, la crescita del seme dipende dalle circostanze (terra, sole, pioggia, ecc.), ma l'aspetto comunionale non è presente e di conseguenza rischia di essere tendenzialmente dimenticato anche rispetto alla crescita umana e spirituale.

L'articolazione della prospettiva personale e comunionale è anche uno dei temi prioritari dell'antropologia teologica odierna. A proposito, Luis Ladaria scrive in altra terminologia:

Non si tratta di opporre al «dialogale» l'«ontologico», ma di vedere le due dimensioni nella loro mutua relazione, nella quale alla prima spetta, secondo il mio modo di vedere, una certa priorità: il fatto che Dio ci vuole fare per lui⁵.

³ Cf. MONOD Jacques, *Le hasard et la nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*, Seuil, Paris 1970, 22.

⁴ GIOVANNI DELLA CROCE, «Salita del Monte Carmelo», in: *Opere*, traduzione di Ferdinando di Santa Maria, Edizioni OCD, Roma 2012, 5 (argomento); originale spagnolo: «Toda la doctrina que entiendo tratar en esta Subida del Monte Carmelo està incluida en las siguientes canciones, y en ellas se contiene el modo de sbir hasta la cumbre del monte, que es el alto estado de la perfección, que aquí llamamos unión del alma con Dios.» (JUAN DE LA CRUZ, «Subida del Monte Carmelo», in: *Obras completas*, a cura di José Vicente Rodríguez e Federico Ruiz Salvador, EdE, Madrid 2009⁶, 174 argomento)

⁵ LADARIA Luis F., *Antropologia teologica*, GBP, Roma 2011 (1986), 141.



Il fine del dialogo e della comunione giustifica la priorità del dialogale sull'ontologico ossia della prospettiva comunione su quella individuale. Ciò che Ladaria scrive nel contesto di una teologia della creazione si trova anche in Giovanni della Croce che nel *Cantico spirituale* collega il punto di partenza a quello di arrivo: «siamo stati creati proprio per questo [amore]» (CB 29,3⁶; cf. 39,7). Dal punto di vista della finalità, la relazione precede la trasformazione della persona, visto che questa trasformazione viene intesa come partecipazione alla natura divina (cf. 2 Pt 1,4). L'insistenza è spesso sull'unione con la volontà di Dio. Per Teresa, questo punto è particolarmente importante nelle *Quinte mansioni*. L'orazione di unione è il cammino diretto verso l'unione delle volontà, ma l'impegno costante – *gratia adiuvante* – di fare la volontà di Dio conduce allo stesso scopo.

L'unione con Dio dal punto di vista della sua volontà previene anche una possibile critica. Considerare la crescita spirituale soltanto dal punto di vista della relazione tra Dio e uomo rischia di sottovalutare la dimensione comunitaria della crescita. Proprio la volontà di Dio quale volontà salvifica (cf. 1 Tm 2,4) richiede l'allargamento della prospettiva. La preoccupazione per la propria salvezza ha segnato un lungo tempo della vita religiosa di Teresa, ma la fondazione del Carmelo di San José nel 1562 richiede una prospettiva universale, come testimonia il *Cammino di perfezione*: «Il mondo è in fiamme; [...] non è il momento di trattare con Dio d'interessi di poca importanza.»⁷ Anche Giovanni della Croce è convinto della fecondità ecclesiale dell'amore puro nell'unione con Dio (cf. CB 29,2). Più recentemente Teresa di Gesù Bambino sviluppava la stessa intuizione commentando il *Cantico dei cantici*: Gesù «[m]i ha fatto capire questa parola dei Cantici: "Attirami, noi correremo all'effluvio dei tuoi profumi". O Gesù, dunque non è nemmeno necessario dire: Attirando me, attira le anime che amo. Questa semplice parola: "Attirami" basta. [...] Signore, tu lo sai, io non ho altri tesori se non le anime che ti è piaciuto unire alla mia»⁸. Elisabetta continua nella stessa direzione e parla della sua missione postuma in termini di interiorità e di trasformazione: «Mi sembra che in cielo la mia missione sarà quella di attirare le anime aiutandole a uscire da se stesse per aderire a Dio con un moto tutto semplice e innamorato e di conservarle in questo grande silenzio interiore che permette a Dio di imprimersi in esse, di trasformarle in lui stesso.»⁹

⁶ «[P]ara este fin de amor fuimos criados» (CB 29,3, in: *Obras completas*, 719).

⁷ TERESA D'AVILA, «Cammino di perfezione (manoscritto di Valladolid)», in: *Opere complete*, traduzione di Letizia Falzone, Figlie di San Paolo, Milano 2008³ (1998), 676 (CV 1,5); originale spagnolo: «Estase ardiendo el mundo [...] No, hermanas mías, no es tiempo de tratar con Dios negocios de poca importancia.» (TERESA DE JESÚS, *Obras completas*, ed. Tomás Álvarez, Monte Carmelo, Burgos 2014¹⁷, 455)

⁸ TERESA DI GESÙ BAMBINO, «Manoscritto autobiografico C», in: *Opere complete. Scritti e ultime parole*, LEV – Edizioni OCD, Città del Vaticano – Roma 2009² (1997), 275 (folio 33v^o-34r^o); originale francese: «Il m'a fait comprendre cette parole des Cantiques: "Attirez-moi, nous courrons à l'odeur de vos parfums." O Jésus, il n'est donc même pas nécessaire de dire: En m'attirant, attirez les âmes que j'aime. Cette simple parole: "Attirez-moi" suffit. [...] Seigneur, vous le savez, je n'ai point d'autres trésors quel es âmes qu'il vous a plu d'unir à la mienne» (in: THÉRÈSE DE LISIEUX, *Œuvres complètes*, Cerf – DDB, Paris 1992, 281).

⁹ ELISABETTA DELLA TRINITÀ, *Opere*, traduzione di Maria Rosaria Del Genio, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1993, 563s. (Lettera 335 del 28 ottobre 1906 a Suor Marie-Odile); originale francese: ELISABETH DE LA TRINITÉ, *Œuvres complètes*, Paris, Cerf 1991, 792: «Il me semble qu'au Ciel, ma mission sera d'attirer les âmes en les aidant à sortir d'elles pour adhérent à Dieu par un mouvement tout simple et tout amoureux, et de les garder en ce grand silence du dedans qui permet à Dieu de s'imprimer en elles, de les transformer en Lui-même.»



Certamente, la dimensione apostolica prende forme assai diverse nella vita di monache come Teresa, Thérèse ed Elisabetta. Cionostante anche i frati e i laici nell'Ordine carmelitano condividono la stessa convinzione che la fecondità apostolica dipenda dall'unione con Dio. Ma si tratta veramente di relazioni fraterne reciproche? Visto che il nostro scopo è uguale a quello degli altri, cioè l'unione con Dio, si deve anche concludere che questa unione implichi la comunione tra tutte le persone unite a Dio. Questa comunione tra gli uomini in Dio può parere molto astratta, anche se – credo – la vita spirituale sensibilizza alle connessioni invisibili, aldilà del tempo e dello spazio. Contro il pericolo di una carità astratta, conviene sottolineare la dimensione fraterna della vita cristiana e carmelitana. È vero che qualche passo teresiano potrebbe dare l'impressione che le ricreazioni in comunità fossero semplicemente una concessione alla debolezza umana. Secondo Teresa, per esempio, la ricreazione dà «un po' di svago per sopportare meglio il rigore della *Regola*».¹⁰ Ma tanti altri passi fanno pensare che abbia capito la crescita vicendevole di amore di Dio e amore del prossimo. Così l'amore fraterno non è da considerare un mezzo nel cammino verso Dio, ma un fine inseparabile dall'unione con Dio.

2. La crescita in corrispondenza dell'unicità della persona

Dopo aver considerato lo scopo e prima di interessarci al cammino di trasformazione, vorrei insistere sul punto di partenza. Mi colpisce il fatto che gli autori carmelitani sono molto attenti alla persona umana nella sua unicità. Questa non viene intesa soltanto come risultato di una storia, ma come irriducibile condizione per il divenire della persona. L'unicità è da intendere in senso qualitativo e dà un'impronta decisiva per il cammino della persona. Teresa ripete varie volte nel suo *Castello interiore* che soltanto il Signore conosce il cammino che ci conviene. In alcuni passi questa convinzione viene esplicitamente ricondotta alla conoscenza che Dio ha di noi: «[È] una gran temerità volersi scegliere da se stessi la strada, non sapendo quale sia quella che più conviene al nostro caso, invece di lasciare al Signore, che ci conosce, la cura di condurci per il cammino adatto»¹¹. La conoscenza che il Signore ha di noi non concerne soltanto il nostro cammino, ma anche la nostra personalità unica.

Giovanni della Croce, nella *Fiamma viva d'amore*, si indirizza agli accompagnatori e chiede di non dimenticare le differenze personali: «Dio conduce ciascuna anima per una via diversa, talché difficilmente si troverà uno spirito che nel modo di procedere convenga solo a metà con il modo di procedere di un altro.»¹² Il cammino diverso è

¹⁰ TERESA D'AVILA, *Fondazioni* 13,5, in: *Opere complete*, 1152; originale spagnolo: «tomar un poco de alivio para llevar el rigor de la Regla.»

¹¹ TERESA D'AVILA, 6 *Mansioni* 9,15 (= 6M 9,15), in: *Opere complete*, 1020s.; originale spagnolo: «es muy gran atrevimiento que quiera yo escoger camino no sabiendo el que me conviene más, sino dejar al Señor, que me conoce, que me lleve por el que conviene» (in: *Obras completas*, 943; cf. anche 2M 8; 3M 2,11; 4M 2,9; 4M 3,5; 6M 6,9; 6M 8,9).

¹² GIOVANNI DELLA CROCE, «Fiamma viva d'amore B», in: *Opere*, 808 (strofa 3,59); originale spagnolo: «[P]orque a cada una lleva Dios por diferentes caminos, que apenas se ballará un espíritu que en la mitad del modo que lleva convenga con el modo del otro.» (in: *Obras completas*, 852)



relativo alla diversità qualitativa tra le persone: uno spirito non rassomiglia ad un altro. La stessa intuizione si trova anche in Teresa di Gesù Bambino che, nel suo *Manoscritto autobiografico C* (indirizzato a Madre Maria di Gonzague), riconosce nel suo lavoro presso le novizie insieme le loro somiglianze e differenze: «Ho visto in primo luogo che tutte le anime hanno più o meno le stesse lotte, ma che sono così diverse da un altro lato che non ho nessuna pena di capire ciò che diceva il Padre Pichon: “C’è molto più differenza tra le anime che tra i volti.” Per questo è impossibile agire con tutte nello stesso modo»¹³. Già all’inizio del suo *Manoscritto autobiografico A*, Thérèse utilizza una metafora che riflette il senso di questa diversità tra le persone:

[H]o capito che tutti i fiori che ha creato sono belli, che lo splendore della rosa e il candore del giglio non tolgono il profumo alla piccola violetta o la semplicità incantevole alla pratolina. Ho capito che, se tutti i piccoli fiori volessero essere rose, la natura perderebbe il suo manto primaverile, i campi non sarebbero più smaltati di fiorellini. Così avviene nel mondo delle anime che è il giardino di Gesù.¹⁴

Paragonare le persone a diverse specie di fiori può suscitare perplessità perché sembra mettere in questione l’uguaglianza tra le persone e la loro dignità. Da un lato, il paragone sembra suggerire una gerarchia tra le vocazioni personali (divenire “rosa” sarebbe superiore a divenire “pratolina”), ma dall’altro lato l’accento di Thérèse è sulla complementarità tra le persone e i loro cammini. Da questo punto di vista, non ha senso parlare di superiorità di certi fiori rispetto ad altri: tutti i fiori sono importanti perché il prato sia bello. La bellezza del prato richiede la diversità dei fiori.

Nel Carmelo, soprattutto Edith Stein ha riflettuto continuamente sull’unicità o individualità qualitativa delle persone umane: è un leitmotiv dei suoi scritti filosofici e spirituali dalla tesi sull’empatia fino alla *Scientia Crucis*. A partire da alcune esperienze religiose prima del battesimo scopre non soltanto un’individualità *ex parte materiae* o risultato degli influssi esterni, ma un’individualità qualitativa essenziale della persona. Non è facile conoscerla, perché molto spesso rimane nascosta. Invece è molto più spontaneo valutare gli influssi culturali, sociali, familiari e religiosi, ecc. in quanto incidono sull’individualità concreta della persona. Ciò che, a partire da Edith Stein, possiamo chiamare individualità qualitativa precede ogni influsso esterno. Soltanto nell’intensificarsi della vita spirituale, l’individualità si manifesta di più: «L’impronta individuale

¹³ TERESA DI GESÙ BAMBINO, «Manoscritto autobiografico C», in: *Opere complete*, 261 (folio 23v°); originale francese: «J’ai vu d’abord que toutes les âmes ont à [peu] près les mêmes combats, mais qu’elles sont si différentes d’un autre côté que je n’ai pas de peine à comprendre ce que disait le Père Pichon: “Il y a bien plus de différence entre les âmes qu’il n’y en a entre les visages.” Aussi est-il impossible d’agir avec toutes de la même manière» (in: *Œuvres complètes*, 266).

¹⁴ TERESA DI GESÙ BAMBINO, «Manoscritto autobiografico A», in: *Opere complete*, 80 (folio 2v°); originale francese: «[J]’ai compris que toutes les fleurs qu’Il [le Seigneur] a créées sont belles, que l’éclat de la rose et la blancheur du Lys n’enlèvent pas le parfum de la petite violette ou la simplicité ravissante de la pâquerette... J’ai compris que si toutes les petites fleurs voulaient être des roses, la nature perdrait sa parure printanière, les champs ne seraient plus émaillés de fleurettes... Ainsi en est-il dans le monde des âmes qui est le jardin de Jésus.» (in: *Œuvres complètes*, 72)



della persona – dell'intero organismo psico-corporeo, della vita attuale e di tutti i suoi effetti – s'accresce con l'intensità del suo essere spirituale.»¹⁵

L'insistenza sull'individualità della persona potrebbe dare l'impressione che si sottovaluti la comune natura umana. Non è il caso¹⁶ della prospettiva steiniana e si vede bene nelle metafore che utilizza per parlarne: l'individualità non modifica la persona, ma la segna come un sigillo o ne colora le attività. Ciononostante l'attenzione all'individualità si riflette anche sull'atteggiamento riguardo agli schemi per descrivere la crescita spirituale. Edith Stein, seguendo Teresa di Gesù e Giovanni della Croce, non si focalizza su un unico cammino di santità e per questo non pensa che la contemplazione infusa faccia necessariamente parte della vita cristiana intensa. La diversità del punto di partenza ha per conseguenza la diversità dei cammini verso lo stesso scopo. La complementarità di questi cammini si comprende bene nella giustificazione teologica che ne dà Edith Stein: ogni qualità personale si può paragonare a un raggio della pienezza dell'umanità di Gesù Cristo. In altre parole, la complementarità di tutti gli uomini e di tutte le donne di tutti i tempi e luoghi è fondata in ultima analisi nell'Incarnazione che viene considerata come voluta da Dio anche prima del riferimento al peccato. Ciò che a prima vista potrebbe parere individualismo o rifiuto di un riferimento comune, si svela come comunione nella distinzione e come riferimento a Gesù Cristo.

Questi brevi accenni alla persona umana nella sua individualità come condizione del cammino di crescita ha delle conseguenze che meriterebbero di essere dispiegate ulteriormente. Si pensi particolarmente ai rapporti fraterni e alla rinnovata presa di coscienza degli altri e di noi stessi come realtà personale che si svela progressivamente e mai completamente nel mistero del "sigillo" personale. Il riconoscimento della diversità richiede di porre la domanda dell'individualità personale come contributo insostituibile per la vita delle comunità, della Chiesa e del mondo e non come motivo di isolamento.

3. Il cammino di crescita

Il senso della crescita non può essere colto senza riferirsi al punto di partenza e allo scopo da raggiungere. Effettivamente la persona nella sua unicità è una realtà dinamica, tesa verso la pienezza in comunione con Dio e con gli altri. Il paragone con la crescita biologica aiuta a capire che il divenire della persona è insieme dispiegamento dal di dentro e allo stesso tempo dipendente dalle condizioni esterne. L'individualità, della quale abbiamo parlato, è da intendere come una vocazione personale e, di conseguenza, i cammini sono diversi. Rispetto a questa diversità, un atteggiamento possibile sarebbe

¹⁵ Trad. mod. di STEIN Edith, *Potenza e atto. Studi per una filosofia dell'essere*, trad. it. di Anselmo Caputo, Città Nuova, Roma 2003, 375; ed. originale STEIN Edith, *Potenz und Akt. Studien zu einer Philosophie des Seins*, a cura di Hans Rainer Sepp, ESGA 10, Herder, Friburgo i.Br. – Basilea – Vienna 2005, 260: «Die individuelle Prägung der Person – des ganzen leiblich-seelischen Organismus, des aktuellen Lebens und aller seiner Auswirkungen – steigert sich mit der Intensität ihres geistigen Seins.»

¹⁶ La natura umana generale non viene modificata, ma determinata progressivamente dal punto di vista specifico (uomo e donna), tipico (mentalità) e individuale.



quello di rifiutare tutti gli schemi in quanto insufficienti per rendere conto della diversità *in via*. In realtà gli autori del Carmelo non scelgono questa strada radicale che in ultima analisi favorirebbe una visione monadica della vita spirituale. Ci sono delle sfide simili per persone diverse e molto spesso accade che l'esperienza di altre persone illumini la propria. Per questo i santi del Carmelo sono consapevoli di aver ricevuto un compito mistagogico per le sorelle e i fratelli delle proprie comunità, ma anche per tante altre persone desiderose di prendere sul serio la vita spirituale. Il loro procedere potrebbe lasciare un gusto amaro di elitismo. Teresa di Gesù e Giovanni della Croce non ripetono ciò che hanno trovato nelle pubblicazioni contemporanee sui primi passi della vita spirituale. Mettono più energia nel parlare delle vette. Però questo, nella loro prospettiva, non implica disprezzo per lo sforzo umano, per la meditazione e ancora meno per le persone che non sono gratificate da grazie mistiche. Sono convinti che ci serva già all'inizio del cammino conoscere qualcosa della pienezza e non limitare l'opera di Dio alle nostre aspettative. Teresa di Gesù, all'inizio del *Castello interiore*, dice con insistenza: «Dio ama molto che non si pongano limiti alle sue opere»¹⁷. E più avanti riprende l'affermazione in forma imperativa: «a Dio non si devono porre limiti»¹⁸.

La prospettiva mistagogica degli autori carmelitani aiuta a cogliere il senso degli schemi o delle metafore per parlare della vita spirituale. Le persone non sono a servizio degli schemi, cosicché la loro esperienza sia canalizzata secondo certi canoni spirituali, ma, al contrario, gli schemi sono a servizio delle persone, cioè vogliono illuminare il cammino delle persone secondo un criterio di analogia e non di univocità. In altri termini, si deve evitare un'interpretazione rigida degli schemi che non sarebbe in grado di prendere sul serio la diversità dei cammini. Di più, la lettura rigida comporta una performatività perché determina l'aspettativa della persona fino a limitare la vita spirituale a ciò che è prestabilito in qualche testo. In questo caso diventa più difficile parlare di un dispiegamento dal di dentro, perché ci si orienta verso un mimetismo idealizzato. Gli autori carmelitani erano consapevoli di questo pericolo, noi, loro successori, meno. Con questa messa in guardia vorrei introdurre adesso alla ricchezza di metafore che hanno segnato la spiritualità della famiglia carmelitana prima di procedere alla valutazione. Non si tratta di presentare in modo approfondito tutte le metafore del divenire spirituale, ma soltanto di riprendere le più importanti, utilizzate dagli autori carmelitani più conosciuti.

3.1. *L'Istituzione dei primi monaci*

Non può mancare almeno un riferimento al libro dell'*Istituzione dei primi monaci*. Il carmelitano Filippo Ribot commenta nel 14° secolo un passo del primo libro dei Rei dove il Signore rivolge la parola al profeta Elia: «Vattene di qui, dirigiti verso oriente; nasconditi presso il torrente Cherit, che è a oriente del Giordano. Ivi berrai al torrente e

¹⁷ 1M 1,4, in: *Opere complete*, 860; originale spagnolo: «[Dios] es muy amigo de que no pongan tasa a sus obras» (in: *Obras completas*, 792).

¹⁸ 6M 11,1, in: *Opere complete*, 1026s.; originale spagnolo: «[A] Dios no hay que poner término» (in: *Obras completas*, 949).



i corvi per mio comando ti porteranno il tuo cibo.» (1 Re 17,3s.) Il commentario di Ribot scopre in questo passo un duplice fine ascetico-mistico della vita profetica eremitica:

Uno è quello che conseguiamo con l'aiuto della grazia divina attraverso l'esercizio faticoso e la pratica delle virtù; questo fine, che consiste nell'offrire a Dio un cuore santo e puro da ogni macchia attuale di peccato, lo conseguiamo quando siamo perfetti e nascosti «*in Cherit*» [...]. L'altro fine di questa vita, che ci viene assegnato per esclusivo dono di Dio, consiste nel gustare in qualche modo nel proprio cuore e nello sperimentare nella propria mente, non solo dopo la morte, ma anche in questa vita mortale, la potenza della presenza divina e la dolcezza della gloria celeste. Proprio questo significa *dissetarsi del torrente* dell'amore di Dio. E questo fine Dio promise ad Elia, dicendogli: «*Ivi berrai al torrente*».¹⁹

A partire da questo passo si coglie bene una tensione: da un lato Elia è inviato presso il torrente Cherit *per bere e mangiare*, cioè la grazia mistica (bere e mangiare) è in piena continuità con lo sforzo umano (camminare verso il torrente). Però, da un altro lato, questa seconda finalità viene considerata un "esclusivo dono di Dio", cioè presuppone una gratuità che supera l'idea della ricompensa per la disposizione umana. In modo diverso Teresa di Gesù e Giovanni della Croce hanno ripreso la questione parlando del passaggio dalla meditazione alla contemplazione. Tutti e due propongono degli atteggiamenti favorevoli alla contemplazione: Teresa insiste particolarmente sull'umiltà (tanta amata da Dio che ad essa non resiste nell'elargire i suoi doni con abbondanza) e Giovanni della Croce sulla semplificazione nell'orazione che introduce nella contemplazione. Di quale contemplazione si tratta? Gli autori carmelitani successivi hanno sviluppato la dottrina che distingue tra la contemplazione acquisita e infusa, come fece in modo esemplare nei suoi contributi, Gabriel de Sainte-Marie-Madeleine, nel *Dictionnaire de spiritualité*.²⁰ Anche se oggi si ragiona raramente con questa terminologia, la questione del rapporto tra libertà divina e libertà umana rimane fondamentale e suscita continuamente oscillazioni tra l'accentuazione della gratuità divina e il prendere sul serio la disposizione umana.

Negli autori carmelitani successivi troviamo non solo lo schema asceti-mistica, ma anche altri schemi classici: principianti, progredienti e perfetti o via purgativa, illuminativa ed unitiva. Indirizzandoci adesso alle figure del Carmelo teresiano, non vorrei considerare questi schemi, ma piuttosto le metafore che vengono proposte.

3.2. Teresa di Gesù e Giovanni della Croce

Tante sono le metafore di Teresa ed alcune di esse concernono l'intera vita spirituale. In primo luogo la metafora del cammino di perfezione che consente a Teresa di tematiz-

¹⁹ RIBOT Filippo, *Istituzione e gesta dei primi monaci*, ed. it. a cura di Edmondo COCCIA, Collana di Vita Consacrata 7, LEV, Città del Vaticano 2002, 35s.

²⁰ GABRIEL DE SAINTE-MARIE-MADELEINE, art. «Carmes (Spiritualité de l'Ordre des). II. École mystique thérésienne (Carmes déchaussés)», *DS 2* (1953) 171-209, in particolare 179-192. Cf. anche art. «Contemplation. Deuxième partie: enquête doctrinale. I. La contemplation dans l'école du Carmel thérésien», *DS 2* (1953) 2058-2067.



zare l'importanza di certe virtù.²¹ Insieme all'amore fraterno e al distacco dalle creature, insiste in particolare sull'umiltà come necessario atteggiamento di fronte alla gratuità della relazione personale con Dio. L'idea del cammino viene poi connessa alla metafora sicuramente più conosciuta del castello con sette mansioni principali.²² Il cammino dentro al castello ha un significato soprattutto relazionale: in particolare la relazione con Dio Trinità presente nel centro del Castello. Le diverse mansioni consentono a Teresa di esporre diverse prove, atteggiamenti ed esperienze di orazione a partire dalla sua vita. Nel libro sul castello integra altre due metafore: la prima è il baco da seta che simbolizza il processo spirituale in chiave cristologica o pasquale: il baco da seta deve morire per "risuscitare" come farfalla.²³ L'altra metafora del matrimonio spirituale presenta la vita e la trasformazione della persona in chiave relazionale.²⁴

Teresa è consapevole di una sistematizzazione esagerata nella metafora del castello. Se prendiamo le sette mansioni di Teresa e vogliamo applicare queste "caselle" alla vita dei santi o alla nostra, rischiamo di non vedere la ricchezza della nostra relazione con Dio. Chiedere quando Teresa di Gesù Bambino è stata nelle sette mansioni e quando è arrivata alle settimane lascia un'impressione di tappe artificiali. Lei non parla di grazie (visione intellettuale e immaginaria) come Teresa in occasione del matrimonio. La Madre però, riguardo alla visione dell'umanità di Gesù, dice semplicemente: «Ad altre persone forse si mostrerà in una forma diversa»²⁵. O forse, potremmo aggiungere, anche senza visione immaginaria.

La stessa realtà spirituale viene espressa da Giovanni della Croce con metafore diverse rispetto a Teresa. Invece del cammino, Giovanni parla della salita del Monte Carmelo. La salita si fa nella notte, divisa in tre momenti (crepuscolo, mezzanotte ed aurora). Questa metafora della notte consente di descrivere la difficoltà fondamentale nella relazione con Dio, cioè il fatto della trascendenza di Dio e della nostra inadeguatezza (anche a causa del peccato) nel conoscerlo ed amarlo. La notte purificatrice simbolizza l'adattamento dell'uomo a Dio o la sua trasformazione in Dio per partecipazione.²⁶

²¹ Cf. a proposito IGIRUKWAYO A.M. Zacharie, «Crescita nella virtù e unione a Dio in santa Teresa alla luce del libro *Concetti dell'amore di Dio*», in: *Teresa di Gesù e il Teresianum: Percorsi, persistenze, sintomie*, a cura di Silvano Giordano, Edizioni OCD, Roma 2015, 53-91. L'articolo sintetizza il libretto *Concetti dell'amore di Dio* nella seconda parte (71-90). Nel contesto del *Cammino di perfezione*, si veda in particolare 62-65.

²² Troviamo già prima l'immagine del giardino e dei quattro modi di annaffiarlo (V 11-22) per descrivere vari tipi di orazione: la meditazione, l'orazione di quiete, il sonno delle potenze e l'orazione di unione.

²³ Cf. 5M 2,2-7, in: *Opere complete*, 931-934 e in: *Obras completas*, 860-863.

²⁴ Questa metafora struttura le ultime mansioni (5-7M, in: *Opere complete*, 923-1063 e in: *Obras completas*, 852-985).

²⁵ 7M 2,1, in: *Opere complete*, 1040; originale spagnolo: «A otras personas será por otra forma» (in: *Obras completas*, 961).

²⁶ Cf. il contributo di WAAIJMAN Kees, «Transformation. A Key Word in Spirituality», *Studies in Spirituality* 8 (1998) 5-37. L'autore, pur situandosi in una prospettiva più generale, si rifà soprattutto a Giovanni della Croce. Analizza il concetto chiave di trasformazione nei discorsi sistematici di teologia spirituale e distingue cinque aspetti o tappe: 1. la trasformazione dal non essere all'essere (creazione); 2. la trasformazione dalla *deformatio* alla *reformatio* (seconda creazione); 3. la trasformazione nella conformazione a Cristo; 4. la trasformazione nell'amore; 5. la trasformazione nella gloria.



La sua realizzazione parte dall'opera divina e suscita la cooperazione umana per rinnovare la persona a partire dalla sua *sustancia*.²⁷ La priorità va sempre all'opera divina, ma la cooperazione umana è altrettanto necessaria. L'accento sulla purificazione spirituale riguarda le virtù teologali e la trasformazione che operano nelle facoltà spirituali (intelligenza, memoria e volontà).²⁸

Sempre in vista dell'esprimere in linguaggio simbolico la trasformazione della persona, Giovanni utilizza, nella prima strofa della *Fiamma viva d'amore*, la metafora del legno che viene bruciato e a poco a poco si trasforma in fuoco.²⁹ Insieme a Teresa, Giovanni riprende il simbolismo nuziale, particolarmente nel *Cantico spirituale* in costante relazione al *Cantico dei cantici* e anche nella *Fiamma viva d'amore*.

3.3. Valutazione

Altre figure carmelitane più recenti potrebbero (e dovrebbero) essere approfondite. In primo luogo Teresa di Gesù Bambino che utilizza varie metafore reinterpretando Giovanni della Croce: il cammino di salita è anche – in allusione al Vangelo di Zaccheo (Lc 19,1-10) – un cammino di discesa nell'umiltà e nel distacco di se stessi.³⁰ Di più, l'esperienza del tunnel alla fine della sua vita, all'interno della prova della fede, dice bene ciò che Giovanni scrive della notte.³¹ Non continuo la semplice enumerazione di metafore per passare alla valutazione.

Un primo punto da sottolineare riguarda la predilezione per le metafore, più che per le categorie come principianti, progredienti e perfetti. In effetti il linguaggio metaforico consente un ampliamento ermeneutico. Parlare di un cammino, di un fuoco, ecc. fa riferimento all'immaginazione e lascia spazio per una connessione personalizzata alla propria esperienza.

Un secondo punto concerne la diversità tra le metafore. Che la metafora della crescita insista sul divenire della persona ossia sul processo di trasformazione, abbiamo potuto constatarlo in diversi modi anche negli autori del Carmelo. Però in essi si è aggiunta

²⁷ Questa idea è stata sviluppata particolarmente nel libro di HUOT DE LONGCHAMP Max, *Lectures de Jean de la Croix. Essai d'anthropologie mystique*, Coll. Théologie historique 62, Beauchesne, Paris 1981. In particolare la prima parte sulla «structure évolutive de l'anthropologie de saint Jean de la Croix» (37-81) propone non solo il cammino dal senso, allo spirito e alla *sustancia* dell'anima, ma anche in senso inverso a partire dalla *sustancia* l'integrazione dello spirito e del senso.

²⁸ Si potrebbe sviluppare questo accenno con ciò che Giovanni della Croce dice del passaggio dalla meditazione alla contemplazione infusa. I due passi complementari si trovano nella *Salita del Monte Carmelo* (2 S 13-14, in: *Opere*, 115-126 e in: *Obras completas*, 255-263) e nella *Notte oscura* (1 NO 9, in: *Opere*, 374-379 e in: *Obras completas*, 471-475).

²⁹ Cf. GIOVANNI DELLA CROCE, «Fiamma viva d'amore B», strofa 1, in: *Opere*, 732-755 e in: *Obras completas*, 789-807.

³⁰ Cf. TERESA DI GESÙ BAMBINO, «Lettera 137 del 19 ottobre 1892 a Celina», in: *Opere complete*, 440 e in: *Œuvres complètes*, 452; cf. anche «Lettera 262 del 3 agosto 1897 a suor Genoveffa», in: *Opere complete*, 604 e in: *Œuvres complètes*, 621.

³¹ Cf. TERESA DI GESÙ BAMBINO, «Manoscritto autobiografico C», in: *Opere complete*, 239 (folio 5 v°) e in: *Œuvres complètes*, 241.



anche un'altra metafora complementare: quella del cammino della persona. Ecco come Federico Ruiz si esprime a proposito di Giovanni della Croce:

Processo e cammino sono due immagini che si completano. Il processo spirituale mette in risalto la trasformazione interiore: si sta creando o rigenerando l'essere. Quando parliamo di cammino, caliamo il processo nel tempo e nella storia.³²

La complementarità delle metafore o immagini ci rende sensibili al fatto che da sole non possono rendere conto della vocazione personale. La sola metafora della crescita o del processo di trasformazione rischia di focalizzarsi unilateralmente sulla persona. Ci si chiede quali siano le condizioni favorevoli alla crescita umana e spirituale della persona. Questa domanda rischia di concepire il mondo della vita, le altre persone umane e perfino Dio come mezzi della propria crescita. Qui vedo anche il luogo di un dialogo critico con un approccio psicologico che tendenzialmente concepisce le relazioni interpersonali in funzione della propria crescita e non all'inverso, cosicché tutto viene riferito alla persona umana. La prospettiva cristiana e carmelitana è diversa: la crescita della persona non è fine, ma mezzo per la comunione. Ci si chiede chi dobbiamo diventare perché la comunione con Dio e gli uni con gli altri diventi possibile. La crescita viene concepita in funzione della comunione e non viceversa. Questo approccio comunionale, però, si esprime difficilmente solo con l'idea di crescita.

La metafora del cammino è complementare, perché insiste sulla persona in quanto non bastate a se stessa. Deve camminare e non fermarsi per non rimanere limitata al proprio mondo con la sua sicurezza e il suo conforto. Nella prospettiva carmelitana la metafora del cammino indica scoperta ed esperienza che si accresce. Il cammino ha un senso relazionale: si cammina per incontrare qualcuno e si cammina in compagnia. Abbiamo già rievocato lo scopo relazionale del cammino, ma lo stesso cammino è relazionale: Gesù nella forza del suo Spirito ci guida e ci accompagna sul cammino verso il Padre. Da questo punto di vista non è un caso che il *Cammino di perfezione* si concluda con il commento del Padre Nostro. Non è un caso che Teresa insista sul fatto che mai, nel cammino di orazione, si debba abbandonare Cristo nella sua «sacratissima umanità».³³ Allo stesso tempo, il cammino non indica soltanto un movimento spaziale, ma produce una trasformazione della persona: camminare consente un ampliamento dell'esperienza e questo è insostituibile per la formazione della persona. Edith Stein parla a proposito dell'*Aufbau* della persona umana. Il termine tedesco *Aufbau* ha il doppio significato di struttura e costruzione della persona. L'esperienza costruisce o forma la persona ed è, come già accennato, una costruzione che può essere più o meno un dispiegamento dal di dentro.

Che cosa è richiesto per il dispiegamento dal di dentro? Un contesto ideale? La risposta richiede delle sfumature. Certamente il quadro di vita è importante: i santi

³² RUIZ Federico, «Processo e Cammino», *San Giovanni della Croce. Mistico e Maestro*, EDB, Bologna 1989, 99-111, qui 100; originale spagnolo: «Vida en camino: Proceso», in: *Místico y Maestro. San Juan de la Cruz*, EDE, Madrid 2006, 131-146.

³³ Si vedano a proposito i due famosi capitoli di Teresa nella *Vita* (cap. 22, in: *Opere complete*, 251-264 e in: *Obras completas*, 213-226) e – con maggiore insistenza – nel *Castello interiore* (6M 7, in: *Opere complete*, 998-1107 e in: *Obras completas*, 923-931).



carmelitani hanno messo tanta energia in cercare uno stile favorevole alla vita spirituale. Ma allo stesso tempo il dispiegamento spirituale riguarda soprattutto la capacità di conoscere e di amare, cosa che è possibile anche in condizioni difficili. Di più, l'amore, come ripetono, trasforma la persona e l'assimila all'amato. Si tratta dunque in ultima analisi di un dispiegamento dell'amore nella vita spirituale.³⁴

In primo luogo, questo dispiegamento consente di tornare all'idea della diversità dei cammini. L'amore è ciò che c'è di più personale e insostituibile, in particolare nella sua massima realizzazione, il dono di sé. Se la crescita in realtà è una storia d'amore si capisce anche che queste storie non si ripetano. Da qui proviene la consapevolezza negli autori carmelitani della limitatezza degli schemi e metafore per dire la crescita e allo stesso tempo e di conseguenza l'attenzione mistagogica alle singole persone nel loro cammino.

Il dispiegamento dell'amore, in secondo luogo, è riferito a Cristo e in particolare al suo mistero pasquale. Il cammino soggettivo supera ciò che potrebbe parere isolamento in rapporto alla vicenda di Cristo. In questa prospettiva, Edith Stein ha reinterpretato la notte sanjuanista in chiave stauologica: l'amore di Cristo per noi si manifesta particolarmente nel dono di sé sulla croce. Il dispiegamento simile dell'amore oblativo nella vita umana mette in crisi un'interpretazione ingenua della crescita, pensata come se potesse essere perfettamente armoniosa e continua: si cresce forse di più nei tempi di crisi, nella misura in cui questi liberano un amore gratuito. L'incentrarsi sull'amore fa concepire la crescita spirituale in prospettiva relazionale e questa può non coincidere con la massima realizzazione delle proprie possibilità, dei talenti e desideri. Questo messaggio può liberare dall'ossessione dell'autorealizzazione e aprire l'orizzonte alla prospettiva comunione, in particolare all'unione con Dio e con gli altri.

Conclusione

Riprendo il percorso in tre punti. In primo luogo, ho scelto in questo contributo di far precedere il discorso sul cammino di crescita da due parti consacrate alla finalità relazionale e al punto di partenza individuale. Questo modo di procedere non aiuta solo a contestualizzare la crescita. È necessario per poter tematizzare la crescita in modo adeguato e per superare due possibili limiti della metafora della crescita: da un lato, la crescita è congruente all'unicità della persona riferita alla vicenda di Cristo e, da un altro lato, la crescita riguarda la persona in funzione della sua finalità relazionale.

In secondo luogo, la prospettiva relazionale è molto affine all'antropologia teologica contemporanea nella quale la vita umana viene compresa nella storia della salvezza in quanto tesa tra la *chiamata*³⁵ alla comunione teandrica e la sua *realizzazione*. Come valu-

³⁴ Cf. LECUIT Jean-Baptiste, *Le désir de Dieu pour l'homme. Une réponse au problème de l'indifférence*, Cogitatio Fidei 303, Cerf, Paris 2017. In un contesto diverso, l'autore insiste nel quarto capitolo (99-137) sul fatto che le difficoltà psichiche di solito limitino la manifestazione visibile dell'amore, ma non necessariamente l'amore unitivo in quanto tale.

³⁵ Cf. per esempio l'affermazione seguente di Guardini: «Le cose sorgono dal comando di Dio; la persona dalla sua chiamata [*Anruf*]. Ma questa significa che Dio la chiama [*beruft*] ad essere il suo "tu"»



tare questo approccio relazionale? Nella prospettiva carmelitana la relazionalità non si sostituisce all'approccio ontologico. Si cerca piuttosto di mostrarne la reciprocità nel senso che, da un lato, la relazione con Dio e con gli altri trasforma la persona, ma, da un altro lato, l'essere della persona è condizione di ogni possibile trasformazione. Per esprimerlo altrimenti: qualcosa non diventa qualcuno.³⁶ Dobbiamo già essere persone per diventare persone.

In terzo luogo, vorrei tornare alla questione della spiritualità elitistica. Certo, lo sguardo viene orientato verso le vette che possono sembrare lontane e troppo alte. Però, allo stesso tempo, si scopre l'attenzione ai cammini delle singole persone ed alle diverse forme di realizzazione dell'unione con Dio. Una metafora privilegiata per questa realtà è quella della mano che il Signore ci tende: per innalzarci quando siamo caduti e per condurci sulle vie delle quali sappiamo soltanto che sono per il nostro bene in senso integrale. La mistagogia rievocata diventa *cheiragogia* personalizzata. L'impegno è che la nostra vita sia dispiegamento dell'amore di Dio e del prossimo. Allora si può dire con Paolo: «tutto concorre al bene di coloro che amano Dio» (Rm 8,28).

– più esattamente, che Egli destina se stesso ad essere “tu” per l'uomo.» (GUARDINI Romano, *Mondo e persona*, Morcelliana, Brescia 2000, 174 trad. mod. [ed. ted. 1952, 145]). Anche l'antropologia teologica di Emmanuel DURAND (*L'être humain, divin appel. Anthropologie et création*, Cogitatio fidei 301, Cerf, Paris 2016) mette la categoria della chiamata al centro dell'articolazione tra creazione e salvezza proponendo una «connexion théologique entre l'appel de Jésus et l'appel créateur» (123).

³⁶ Cf. a proposito SPAEMANN Robert, *Persone. Sulla differenza tra “qualcosa” e “qualcuno”*, traduzione di Leonardo Allodi, Laterza, Bari 2007 (2005); originale tedesco: *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen “etwas” und “jemand”*, Cotta, Stuttgart 1998 (1996).



La crescita umano-spirituale dei giovani nella tradizione salesiana

di Jesús Manuel García Gutiérrez*

«Ricordatevi che l'educazione è cosa di cuore,
e che Dio solo ne è il padrone,
e noi non potremo riuscire a cosa alcuna se Dio non ce ne insegna l'arte,
e ce ne dà in mano le chiavi» (Don Bosco)

Il titolo originale della relazione aveva questa formulazione: «La crescita spirituale nella scuola salesiana». Poiché don Bosco nacque nel 1815 e morì nel 1888, sembra quantomeno azzardato parlare oggi di “scuola salesiana”. Ho scelto perciò il termine “tradizione” che si addice maggiormente alla nostra realtà.

All'interno del programma del nostro Forum, avrei dovuto sviluppare un articolato ragionamento sui processi di crescita nelle diverse età della vita dal punto di vista della spiritualità salesiana, per descrivere i dinamismi di sviluppo e di trasformazione nell'intera parabola dell'esistenza umana. In fedeltà al carisma del mio fondatore, mi limiterò invece a riflettere su alcuni nodi cruciali riguardanti la crescita nel periodo che trascorre tra l'infanzia e l'età adulta: la tappa dell'adolescenza-giovinezza.¹

Nella relazione distinguo tre diversi momenti: nel primo metto in luce obiettivi e contenuti fondamentali dell'azione educativa salesiana considerata come habitat naturale per la crescita integrale e armonica non solo dei giovani ma anche degli educatori: «Chi accoglie questo fanciullo nel mio nome, accoglie me» (Lc 9,48). In un secondo momento presento i tratti caratteristici di una relazione che ha come finalità la crescita dei giovani verso la maturità in Cristo: amore-cordialità, amore-ragionevolezza e amore-fede. Nella terza parte, il mio intervento si sofferma su alcune espressioni dell'amore pedagogico salesiano che modulano la relazione educativa, ed insisto sull'intuizione originale di don Bosco: quella di far diventare i giovani collaboratori degli educatori nella crescita di altri giovani. A conclusione ribadisco l'attualità del carisma salesiano: oggi più che mai «le tenere piante» hanno bisogno di una mano amica.

* Professore straordinario di Teologia Spirituale fondamentale presso l'Università Pontificia Salesiana.

¹ Nel 1854, nel primo *Cenno storico* dell'Oratorio di Valdocco, don Bosco descrive la sua vocazione di dedizione ai giovani: «Quando mi sono dato a questa parte di sacro ministero intesi di consacrare ogni mia fatica alla maggior gloria di Dio ed a vantaggio delle anime; intesi di adoperarmi per fare buoni cittadini in questa terra, perché fossero poi un giorno degni abitatori del cielo. Dio mi aiuti di poter così continuare fino all'ultimo respiro di mia vita. Così sia»: «Bollettino Salesiano» (1881) 12, 5.



1. Una relazione educativa che cura l'integralità della crescita del giovane

Quando parliamo di relazione pensiamo ad un «camminare accanto», nel nostro caso accanto al giovane per aiutarlo a crescere e a realizzarsi nella vita. Don Bosco cercò di scoprire le necessità del giovane, di fargli esprimere i bisogni, le aspirazioni in modo che potesse emergere quanto riguardava la realizzazione del suo futuro. A questo proposito, risulta fondamentale ricordare ciò che sosteneva don Filippo Rinaldi, terzo successore di don Bosco, da lui seguito da giovane: «Guai a noi – diceva – se intendiamo promuovere la realizzazione dei giovani imponendo i nostri schemi alla loro crescita». ² Quando il giovane invece si accorge che l'educatore cerca soltanto il suo bene, corrisponderà con un amore profondo, quello che don Bosco chiama «amorevolezza».

Finalità principale della relazione educativa salesiana è quella di raggiungere una sintesi tra cultura, fede e vita, fare in modo cioè che i valori religiosi non offuschino i valori umani e la loro autonomia. Il punto di partenza dunque dell'educazione non deve essere la religione, ma la cultura: interverrà poi la fede ad illuminare i sentieri tracciati dalla storia per scoprire in essi quella dimensione della trascendenza che dia senso e significato alla vita stessa. A questo punto possiamo parlare anche di spiritualità per descrivere la maniera particolare di incarnare nel tempo l'esperienza cristiana e riproporre i valori in un orizzonte culturale. Questa azione eseguita con lo stile di Don Bosco, si chiamerà «spiritualità salesiana». ³

La relazione educativa salesiana si presenta perciò come mezzo privilegiato di formazione integrale del giovane attraverso l'assimilazione sistematica e critica della cultura e del vissuto consapevole dell'esperienza cristiana. Le due dimensioni possono e devono essere congiunte, ma vanno distinte.

Il principio che distingue la promozione umana ed integrale da uno specifico processo di evangelizzazione, è fondamentale nell'educazione salesiana. Per Don Bosco la formazione libera di onesti cittadini è base per essere anche buoni cristiani. ⁴ È illogico pensare al buon cristiano che non sia onesto cittadino: il giovane deve essere preparato ad essere onesto cittadino, imparando a rispettare gli altri, a lavorare, a costruire la società, ad inseguire un progetto di qualità. ⁵ Se poi vive, come scelta autentica, il dono della fede, sarà proprio questa a facilitare l'equilibrio tra interiorità ed esteriorità, per-

² Conferenze di Don F. Rinaldi, 23-24, in ASC [Archivio Salesiano Centrale] A3840137.

³ Cf. J.M. GARCÍA, *Espiritualidad en plural, espiritualidad cristiana y espiritualidad de san Juan Bosco*, in E. ALBURQUERQUE (ed.), *Espiritualidad salesiana. 40 palabras clave*, Madrid, CCS, 2013, 13-28.

⁴ Sulla densità semantica di queste espressioni, in funzione di “un progetto educativo plenario e differenziato, cristiano e civile”, si veda il saggio di P. BRAIDO, «Buon cristiano e onesto cittadino»: una formula dell'«umanesimo educativo» di don Bosco, in «Ricerche Storiche Salesiane» 13 (1994) 41-75.

⁵ Si tenga presente la tesi del prof. J.L. MORAL: «Forse è arrivato il momento di trasformare il classico desiderio di formare “buoni cristiani e onesti cittadini” in quello altrettanto impegnativo ma certamente più adeguato ai nostri tempi di “cittadini nella Chiesa e cristiani nel mondo”»: J.M. MORAL, *Cittadini nella Chiesa, cristiani nel mondo. Antropologia, catechetica ed educazione*, Roma, LAS, 2017, in particolare: *Educazione e cittadinanza*, pp. 268-326.



mettendo di superare la frammentarietà della propria vita per arrivare all'uomo "unificato", obiettivo finale del binomio educazione-spiritualità: l'uomo integrale cioè che vive il senso della propria vocazione ed ha un sereno rapporto con Dio perché conosce il proprio destino eterno.⁶

Questa preoccupazione per una crescita armonica ed integrale dei giovani è stata sempre presente nell'agire di don Bosco: «La limosina che si elargisce in favore delle opere Salesiane, – disse don Bosco in una conferenza tenuta a Casale Monferrato il 17 novembre 1881 – si estende al corpo e all'anima, alla società e alla religione, al tempo e alla eternità». In un'altra occasione, rispondendo al Vicario generale di politica e di polizia per la città di Torino, il marchese Michele Benso di Cavour (1781-1850), che chiedeva di lasciare in libertà "quei mascalzoni" che non provocavano altro che dispiaceri, il santo torinese rispose: «Non ho altra mira, sig. Marchese, che migliorare la sorte di questi poveri figli del popolo. Non dimando mezzi pecuniari ma soltanto un luogo dove poterli raccogliere. Con questo mezzo spero di poter diminuire il numero dei discoli, e di quelli che vanno ad abitare le prigioni».⁷

Per dedicarsi interamente alla formazione dei ragazzi bisognosi, don Bosco pensò "ad una forma di nuova vita", ad una società attiva: la Congregazione salesiana, che doveva inserirsi nel ceto popolare per contribuire al progresso e alla giustizia sociale.⁸ I suoi salesiani dovevano distinguersi per la loro dedizione al lavoro, a fianco dei ragazzi indigenti, anche per smentire l'idea che circolava nella società civile del tempo che i religiosi erano individui "inutili e oziosi": «Il mondo attuale vuole vedere le opere, vuole vedere il clero dedito a lavorare, ad istruire ed educare la gioventù povera e abbandonata con opere caritatevoli, con ospizi, scuole».⁹ La stessa convinzione la ripropose ai Cooperatori salesiani il 4 giugno 1880: «In altra epoca bastava riunirsi insieme a sante pratiche di pietà, e la società ancora piena di fede seguiva la voce dei suoi pastori. Ora i tempi si sono cangiati, e quindi oltre al ferventemente pregare, conviene lavorare ed indefessamente lavorare, se non vogliamo assistere alla intera rovina della presente generazione».¹⁰ E, con motivo della Beatificazione di don Bosco, Papa Pio XI ricordava ai salesiani il motto del neo-beato: «Chi non sa lavorare non è salesiano».¹¹

⁶ Sulla costruzione dell'uomo nella sua totalità sono interessanti gli spunti di riflessione di M. QUONIST nel suo *Testamento spirituale: Costruire l'uomo*, Torino, SEI, 1998, in particolare: *Le tre tappe delle strutture interiori dell'uomo* (pp. 7-21) e *L'uomo integrato, unificato e le conseguenze dell'integrazione* (pp. 46-94).

⁷ GIOVANNI BOSCO, *Memorie dell'Oratorio di S. Francesco di Sales dal 1815 al 1855*. Saggio introduttivo e note storiche a cura di A. Giraud, Roma, LAS, 2011, 148.

⁸ Cf. P. STELLA, *Don Bosco nella storia della religiosità cattolica*. Vol. II: *Mentalità religiosa e spiritualità*, Roma, LAS, 1981, 369.

⁹ *Memorie biografiche di Don (del Beato... di San) Giovanni Bosco*, 19 voll., da 1 a 9: G.B. Lemoyne; 10: A. Amadei; da 11 a 19: E. Ceria, 1 vol. di Indici: E. Foglio, qui XIII, 127.

¹⁰ *Bollettino salesiano*, 4 luglio 1880, 12.

¹¹ *Memorie biografiche*, XIX, 157.



2. Un «metodo» per accompagnare la crescita dei giovani

Se vogliamo raccogliere l'eredità di don Bosco, dobbiamo far riferimento al «Sistema preventivo» come metodo di educazione,¹² radicato nell'umanesimo pedagogico cristiano e innestato nei processi di crescita dei giovani.

Secondo il santo educatore torinese, nell'accompagnare la crescita dei giovani ci vuole anzitutto la collaborazione tra l'educatore e l'educando. Una collaborazione che, animata dall'amore, è priva di ogni costrizione o di mancanza di libertà. Tutto ruota attorno alla spiritualità dell'amore che caratterizza il vissuto di fede e qualifica l'intera relazione educativa: «Ho promesso a Dio che fin l'ultimo mio respiro sarebbe stato per i miei poveri giovani».¹³ Che senso avrebbe un rapporto educativo cristiano se non fosse supportato da un vero amore? Don Bosco ha indicato alcuni tratti particolari di questo amore pedagogico che contraddistinguono ogni relazione educativa: amore-cordialità, amore-ragionevolezza e amore-fede.

2.1. L'amore-cordialità

L'amore educativo è anzitutto un amore umano autentico che si manifesta in relazioni cordiali. Colpisce, in un certo senso, il fatto che l'amore pedagogico sia per don Bosco nello stesso tempo amore effettivo e amore affettivo: è un amore che scaturisce dall'indirizzo della volontà, che porta l'educatore ad agire con gesti concreti, pensando unicamente al bene del giovane e dimenticando se stesso. Sotto la forte spinta di questo amore, l'educatore accetta ogni privazione personale per il bene dei ragazzi: «Chi sa di essere amato ama e chi è amato ottiene tutto, specialmente dai giovani. Questa confidenza mette una corrente elettrica fra i giovani ed i superiori... Questo amore fa sopportare ai superiori le fatiche, le noie, le ingratitudini, i disturbi, le mancanze, le negligenze dei giovanotti».¹⁴

L'aspetto «affettivo» e «cordiale» è stato illustrato da don Bosco soprattutto nelle lettere scritte a Roma nel 1884.¹⁵ Riferendosi a una situazione di crisi che si manifestava a Torino-Valdocco, egli espone ciò che gli sembrava essere la cosa essenziale nel rapporto educativo. Mentre gli scritti ascetici del tempo sottolineavano soprattutto gli aspetti volontaristici dell'amore, don Bosco, rifacendosi alla propria esperienza, cercava di far capire che l'amore di volontà è cosa apprezzabile ma insufficiente e senza risultati, se i giovani non «sentono» l'amore, o se esso non diventa linguaggio e segno che sboccia in comunanza e in cordialità. L'educatore che si dona interamente ai giovani, ma non rie-

¹² Sul «Sistema preventivo» di don Bosco si veda: P. BRAIDO, *Prevenire non reprimere. Il sistema educativo di don Bosco*, Roma, LAS, 2006. Una buona raccolta bibliografica sul metodo educativo di don Bosco, fino l'anno 2007, la si trova in: F. CASELLA, *L'esperienza educativa preventiva di don Bosco. Studi sull'educazione salesiana fra tradizione e modernità*, Roma, LAS, 158-173.

¹³ *Memorie biografiche*, XVIII, 258.

¹⁴ ISTITUTO STORICO SALESIANO, *Fonti salesiane. 1: Don Bosco e la sua opera. Raccolta antologica*, Roma, LAS, 2014, 448.

¹⁵ Cf. *Fonti salesiane*, 444-451.



sce a far “sentire” che ciò che a lui interessa è la persona stessa del giovane, non avrà risultati pedagogici. La prima cosa dunque nell’amore non è l’azione, ma l’attenzione alla persona come tale. Sotto questo aspetto, l’incontro gratuito ha un significato in se stesso e può dare valore a tutti gli altri valori.

Il frutto per eccellenza della relazione educativa fondata sull’amore e finalizzata alla salvezza integrale è quello di aiutare il giovane a sentirsi importante per qualcuno, a potenziare quei valori intorno ai quali impostare uno stile di vita; in definitiva, a ritrovare la propria dignità, condizione indispensabile per raggiungere la felicità personale: il ragazzo che non ha il senso della propria dignità difficilmente raggiunge la felicità e non sarà neanche in grado di instaurare relazioni con i suoi compagni.¹⁶

La reciprocità che caratterizza la relazione educativa suppone la presenza di qualcuno che, in piena gratuità, riconosca nei ragazzi il loro patrimonio di bontà; qualcuno che con la parola, con il gesto e soprattutto con i fatti li faccia sentire che possono esistere così come sono – indipendentemente da eventuali qualità e difetti –, affinché possano diventare ciò che sono soltanto in germe: persone uniche e irripetibili, volute da Dio sin dall’eternità.

La psicologia e la psichiatria odierna hanno mostrato che la mancanza di questo incontro “confermativo” causa danni psichici molto grandi e spesso irreparabili: visto che l’identità è un bisogno assoluto per ciascuno e che questa si costruisce a partire dal riconoscimento dell’altro, quando questo riconoscimento manca, il giovane attribuirà a se stesso quell’identità che altri non gli hanno dato, circondandosi di cose materiali, di prestigio, di desiderio di prestazione, di apparenze. La strada, il sesso, la droga... cominceranno ad apparire come forme esasperate di riconoscimento, perché forme più adeguate non sono state offerte.¹⁷ Anche quando le funzioni fisiche e intellettuali raggiungono piuttosto facilmente gli stadi ulteriori della maturazione, se non c’è riconoscimento dell’altro e quindi mancanza di autostima, il giovane rischia di vivere solitario, insicuro: la sua vita affettiva resterà a livello embrionale. Si capisce dunque l’insistenza di don Bosco circa l’atteggiamento dell’educatore che deve sempre parlare al giovane col linguaggio del cuore, sia nell’educare, come in ogni altro momento: «L’educatore, guadagnato il cuore del suo protetto, potrà esercitare sopra di lui un grande impero, avvisarlo, consigliarlo ed anche correggerlo allora che si troverà negli impieghi, negli uffici civili e nel commercio. Per queste e molte altre ragioni pare che il Sistema Preventivo debba preferirsi al Repressivo».¹⁸

2.2. L’amore-ragione

L’amore pedagogico di don Bosco è anche amore-ragionevole. Non si tratta di un amore soffocante o paternalista che impedisce la crescita dei giovani, ma di un amore che fa crescere maturando convinzioni personali. Don Bosco si preoccupa di presentare ai giovani, in modo adeguato, motivi di ragione per orientarsi decisamente verso Dio e

¹⁶ Cf. J. POWELL, *Esercizi di felicità*, Cantalupa (To), Effatà Editrice, 1995, 11-26.

¹⁷ Cf. U. GALIMBERTI, *L’ospite inquietante. Il nichilismo e i giovani*, Milano, Feltrinelli, 2007, in particolare cap. III: *Il disinteresse della scuola*.

¹⁸ GIOVANNI BOSCO, *Il Sistema preventivo nella educazione della gioventù*, in *Fonti salesiane*, 435.



poter realizzare così il disegno che Lui stesso ha su ciascuno di loro: la «briglia» della «ragione» preme sul «morso» della «religione» per orientare il focoso destriero della gioventù nelle vie del Signore: orientare con le sole forze della persuasione e dell'amore. Più che alla istruzione soltanto, si tratta di tendere alla persuasione; più che all'informazione, si deve tendere alla formazione di solide convinzioni personali nel più profondo rispetto delle persone.¹⁹

Nella visione pedagogica di don Bosco, questo significa non solo razionalità, ragione speculativa, idee chiare solidamente fondate, ma suppone anche altre manifestazioni, quali il buon senso, l'equilibrio, la pazienza, l'aderenza al reale, il colloquio, lo sforzo di partire dal mondo concreto dei giovani, la naturalezza e la spontaneità, la semplicità, la sensibilità per ciò che è concretamente fattibile, l'appello alla convinzione personale, il mantenersi sempre nei limiti del ragionevole, ecc. Oggi si potrebbe attribuire alla ragionevolezza un'altra dimensione: essa dovrà aiutare l'educatore ad offrire esattamente i valori che nel momento concreto sono buoni e permettono all'uomo di essere realmente uomo. In una società che si trasforma rapidamente e nella quale la capacità di giudizio e il senso critico sono di grande importanza, questo presenta un terreno importante per l'educazione basata sulla «ragionevolezza». A questo livello subentra la delicatezza dell'educatore nell'arte di formare la coscienza ed educare nei valori: «Siamo chiamati – ribadisce Papa Francesco – a formare le coscienze, non a pretendere di sostituirle».²⁰

2.3. L'amore-fede

L'amore appassionato per i giovani è basato sulla fede, «elemento inderogabile» nella crescita dei giovani, in quanto deve ispirare ogni loro scelta di vita:²¹ «Vi rimanga altamente radicato nell'animo il pensiero che in ogni tempo la religione venne riputata il sostegno dell'umana società e delle famiglie, e che dove non v'è religione non v'è che immoralità e disordine, e che perciò dobbiamo adoperarci per promuoverla, amarla e farla amare anche dai nostri simili e guardarci cautamente da quelli che non la onorano e la disprezzano».²² Egli pensava e credeva, conforme alla tradizione cristiana, che nell'ordine della fede il recupero dei valori terreni doveva avvenire all'interno della realtà risanante della *grazia*: «Bisogna purtroppo confessarlo, senza religione è impossibile educare la gioventù».²³ La religione non solo ha sostenuto la preoccupazione umana e

¹⁹ A questo proposito, scrive don Colli: «Quest'istanza di formare delle solide convinzioni nell'animo dei giovani, lui vivente, è stata quella meno compresa e, dopo la sua morte, è stata in genere quella più disattesa da coloro che ne hanno raccolto l'eredità» (C. COLLI, *Pedagogia spirituale di don Bosco e spirito salesiano. Abbozzo di sintesi*, Roma, LAS, 1982, 84).

²⁰ Papa FRANCESCO, *Amoris Laetitia. Esortazione apostolica sull'amore nella famiglia*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2016, 37.

²¹ Cf. P. STELLA, *Don Bosco nella storia della religiosità cattolica*. Vol. II: *Mentalità religiosa e spiritualità*, Roma, LAS 1981, 444-445.

²² GIOVANNI BOSCO, *La storia d'Italia raccontata alla gioventù da' suoi primi abitatori sino ai nostri giorni*, Torino, Tipografia Paravia e Compagnia 1855, 525.

²³ GIOVANNI BOSCO, *Valentino o la vocazione impedita. Episodio contemporaneo*, Torino, Tip. dell'Oratorio di S. Francesco di Sales, 1866, 4.17.



sociale del santo torinese, ma ha ispirato anche gli itinerari e la prassi educativa rivolta alla crescita integrale dei giovani.

L'amore cordiale e ragionevole è dunque radicato nel suo fondamento più profondo che è l'amore che partecipa all'Amore di Dio: «Miei cari, io vi amo tutti di cuore: basta che siate giovani perché io vi ami assai e vi posso accertare che troverete libri propostivi da persone di gran lunga più virtuose e più dotte di me, ma difficilmente potrete trovare chi più di me vi ami in Gesù Cristo e che più desideri la vostra felicità». ²⁴ Don Bosco ha avuto sempre chiara la finalità della sua azione educativa con i ragazzi: la loro salvezza.

Nell'ambiente creato da don Bosco la religione determinava tutta la scena educativa e costituiva un campo di esperienza pratica e quotidiana, amalgamandosi in modo quasi indissolubile con l'istanza umana: ²⁵ il gusto del bene e della bellezza, la ricerca della giustizia e della solidarietà sono valori che prendono forma nel comportamento dei ragazzi e contribuiscono a dare solidità alla loro crescita. Uno dei ragazzi formati da don Bosco, Paolo Albera, che poi diventerà Rettore Maggiore della Congregazione, non ha esitato ad affermare che «Il sistema educativo di don Bosco – per noi che siamo persuasi del divino intervento nella creazione e nello sviluppo della sua opera – è *pedagogia celeste*». ²⁶

La «religione» è il fondamento, la sorgente, l'anima della vita dei giovani e del loro processo di crescita. ²⁷ Attraverso la religione si invitava il giovane a fare autocritica su se stesso e si suscitava in lui uno spirito di superamento continuo, camminando verso i grandi ideali cristiani dell'amore a Dio e al prossimo. L'accompagnamento spirituale procedeva poi verso traguardi decisionali, importanti nella vita dei giovani.

Schepens – noto studioso della pedagogia di don Bosco – scrive: «Un'educazione che trascuri il senso globale e ultimo della vita non è degna di questo nome. Per don Bosco era impensabile un'educazione che ignorasse un orizzonte di senso, capace di conferire alla vita il suo significato definitivo, malgrado lo scacco e il non-senso. L'educazione non può limitarsi al suo aspetto emozionale e razionale: essa ha bisogno di una prospettiva integrante, nella quale la vita trova il suo significato e la sua espressione simbolica. L'uomo vuole sapere per che cosa e perché vive, e se la sua vita vale la pena di essere vissuta. La fede cristiana parte dalla convinzione che, malgrado tutto, la vita riceve da Dio il suo senso ultimo e che nello stesso tempo l'uomo è invitato a collaborare con la grazia offertagli da Dio. Per questo è importante mettere i giovani in contatto col mistero cristiano attraverso forme concrete [...], con un linguaggio e con simboli sufficientemente accessibili alla loro esperienza, senza però che il messaggio sia semplicemente adattato ai loro gusti». ²⁸

²⁴ GIOVANNI BOSCO, *Il giovane provveduto per la pratica de' suoi doveri degli esercizi di cristiana pietà*, in *Fonti Salesiane*, 614.

²⁵ Si veda il recente articolo di A. GIRAUDO, *La centralità della "Religione" nel sistema preventivo di don Bosco per l'accompagnamento educativo e spirituale dei giovani*, in «Salesianum» 79 (1017) 329-351.

²⁶ P. ALBERA, *Per l'inaugurazione del monumento al Venerabile D. Bosco*, lettera circolare del 6 aprile 1920, in *Lettere circolari di D. Paolo Albera ai Salesiani*, Torino, Società Editrice Internazionale 1922, 312.

²⁷ BRAIDO, *Prevenire non reprimere*, 204-212.

²⁸ J. SCHEPENS, *Affectivité, rationalité, sens de la vie. Le trinôme salésien: raison, religion, affection, réactualisé dans le langage contemporain*, Paris, Éditions Don Bosco, 2001, 21.



A quanto dicono gli studiosi di don Bosco, nulla noi possiamo aggiungere. Tuttavia ci domandiamo: Questo ruolo fondamentale della religione nel sistema educativo di don Bosco è da considerare in gran parte legato allo specifico momento storico e culturale di don Bosco e alle sue concezioni teologiche e antropologiche, e quindi è da ridimensionarsi nei contesti attuali, oppure deve ritenersi parte essenziale del sistema e del metodo educativo per la crescita dei giovani di ogni tempo e cultura? La frequente confessione, la frequente comunione, la messa quotidiana, la “buona notte”, il triduo di inizio anno, l’esercizio mensile della buona morte, gli esercizi spirituali annuali, le nove di preparazione alle feste, le pratiche speciali legate ai mesi di marzo e di maggio... presuppongono “un regime di cristianità”, che non è più quello in cui ci muoviamo oggi. Se ancora siamo convinti «dell’influsso positivo della religiosità e della spiritualità sui giovani»,²⁹ come possiamo oggi salvaguardare la sostanza metodologica del sistema educativo di don Bosco, nella sua dimensione religiosa, senza depauperarlo riducendolo ad uno stile educativo, ad alcuni aspetti operativi, ad un semplice armamentario pedagogico di consigli pratici?

3. I gradi della vita spirituale nel cammino di crescita dei giovani verso la salvezza

Qualche pista di risposta a queste domande è offerta dallo studioso di don Bosco, Pietro Braido (1919-2014), il quale fa notare che don Bosco poneva sempre al vertice della crescita dei giovani l’obiettivo della santità: «È volontà di Dio che ci facciamo santi; è assai facile riuscirci; è un gran premio preparato in cielo a chi si fa santo».³⁰ Tuttavia teneva conto dei ritmi diversi dei ragazzi, rispettando una pedagogia graduale della salvezza, attenta alle diverse disponibilità e ai differenti tipi di giovani.

Don Bosco non è un teologo speculativo, ha però a disposizione una determinata antropologia teologica, benché non sistematica;³¹ conosce i gradi della vita spirituale, ma non li evidenzia come confessore o direttore spirituale: li pratica informalmente e di essi scrive, seppure non in termini espliciti. Nella proposta concreta di vita spirituale, parte sempre dalla realtà del giovane e riesce ad individuare metodologie differenziate e itinerari progressivi per ciascuno di essi.

²⁹ K. POLÁČEK, *L’apporto della Religione allo sviluppo umano*, in «Orientamenti Pedagogici» 47 (2000) 495-504.

³⁰ Continua don Bosco nel racconto della vita di Domenico Savio: «Quella predica per Domenico fu come una scintilla che gl’infiammò tutto il cuore d’amore di Dio. Per qualche giorno disse nulla, ma era meno allegro del solito, sicché se ne accorsero i compagni e me ne accorsi anch’io. Giudicando che ciò provenisse da novello incomodo di sanità, gli chiesi se pativa qualche male. “Anzi, mi rispose, patisco qualche bene”. “Che vorresti dire?”. Voglio dire che mi sento un desiderio ed un bisogno di farmi santo... Mi dica adunque come debbo regolarli per incominciare tale impresa»: GIOVANNI BOSCO, *Vite di giovani. Le biografie di Domenico Savio, Michele Magone e Francesco Besucco*, Saggio introduttivo e note storiche a cura di A. Giraud, Roma, LAS, 61-62.

³¹ BRAIDO, *Prevenire non reprimere*, 204.



Egli individua alcuni “gradi” per conseguire la salvezza:

- a) «I giovani del tutto sbandati» sono aiutati «a trovare la più elementare ragione di vivere», cioè la gioia e la voglia di vivere, «con l'intenzione di guadagnarsi con il lavoro ed il sudore i mezzi per una esistenza dignitosa per sé e per i propri familiari». Per alcuni di essi si possono prevedere anche gradi preliminari alla «vita spirituale» vera e propria.³²
- b) Per altri giovani si deve avviare un antecedente processo «di purificazione della mente e del cuore, l'una oscurata dall'ignoranza e dai pregiudizi, l'altro corrotto dal vizio e dalle cattive abitudini». Lo stesso don Bosco ribadisce lo scopo specifico dei suoi libri: «Illuminare la mente per rendere buono il cuore».
- c) Per i giovani «affettivamente carenti e depauperati» il santo educatore si è preoccupato di creare un'atmosfera e una ricca rete di rapporti, paterni/materni, fraterni, amichevoli, capaci di restaurare la vita affettiva e morale.
- d) In questo cammino di crescita, il livello più alto si ha quando l'affettività, l'amorevolezza vissuta, ricevuta e rigenerata, tendono a integrarsi e ad interagire con la ragione e con la religione. In questo caso si propone una esplicita proposta di vita spirituale.
- e) Al vertice di questo cammino don Bosco pone l'obiettivo chiaramente proclamato della santità. Si tratta di un obiettivo educativo, impegnativo ma raggiungibile.³³

Il luogo privilegiato da don Bosco per far la confluenza di queste differenziate proposte di vita cristiana è l'Oratorio:³⁴ «La genialità dell'Oratorio è che esso prescrive ai suoi frequentatori un codice morale e religioso, ma poi accoglie anche chi non lo segue», senza però mai perdere la propria identità e ispirazione religiosa, né camuffarla. I ragazzi crescono all'interno di questo ambiente comunicativo globale, di ispirazione cristiana (non scostante né “integralista”) e ne assimilano progressivamente i valori, perché è costantemente esplicita, anche se libera, la proposta di concrete esperienze spirituali adatte ai loro gusti (momenti di preghiera, celebrazioni sacramentali, feste religiose con tridui e novene di preparazione, ritiri ed esercizi spirituali, passeggiate pellegrinaggio). Perché questo “progetto don Bosco” continui nella sua efficacia è necessario che ci sia «qualcuno o un gruppo con la stessa immaginazione sociologica, lo stesso senso dei tempi, la stessa inventiva organizzativa»,³⁵ ma anche – ed è determinante – con la stessa passione pastorale e la stessa calda carità.

³² Cf. BRAIDO, *Prevenire non reprimere*, in particolare il cap. X: *Proposte di intervento per ragazzi in particolare difficoltà*, 213-228.

³³ BRAIDO, *Prevenire non reprimere*, 240-241.

³⁴ *Le biografie di Domenico Savio, Michele Magone e Francesco Besucco*, scritte da don Bosco, sono un esempio evidente di come lui riusciva a proporre per ogni ragazzo un itinerario formativo differenziato.

³⁵ U. ECO, *A lezione da don Bosco*, in «L'Espresso» (15 novembre 1981) 105.



4. Lo stile di partecipazione dell'educatore nella crescita dei giovani

Per favorire la crescita umano-cristiana dei giovani, l'amore pedagogico richiede che l'educatore, oltre alle competenze e alla capacità di relazione, assuma alcune modalità concrete di attuazione. Mettiamo in evidenza alcune di esse, senza le quali si snatura il metodo pedagogico di don Bosco.

4.1. *Stare in mezzo ai giovani*

L'abilità di un educatore è proporzionale alla qualità della sua "presenza empatica": «Educare è stare in mezzo ai ragazzi non per imporsi, ma per conversare e trattenerli con loro, in modo che tutti si avvicinino e si possa così guadagnare il cuore di tutti»: questa è una affermazione di Don Rinaldi, terzo successore di Don Bosco che coglie nel segno il carisma salesiano.

Stare in mezzo ai giovani è la chiave del sistema educativo: «Non comprenderà mai Don Bosco chi non riesca a figurarselo come un padre in mezzo ai figli». ³⁶ Se si vuole instaurare un rapporto educativo con i giovani, si deve raggiungerli là dove si trovano, preoccupandosi di partecipare con interesse della loro esistenza personale. Si tratta di prevenire, stimolare, incoraggiarli a diventare ciò che sono e sono chiamati ad essere. ³⁷ È una presenza, quella dell'educatore, che partecipa alla vita dei giovani, interessandosi ai loro problemi, prendendo parte ai loro discorsi e ai loro giochi, intervenendo positivamente ed efficacemente per rettificare idee, giudizi e valutazioni.

L'educatore così concepito è una persona che si forma continuamente sul campo, promuovendo la coscienza del valore personale, l'assimilazione dei valori sempre nuovi e la capacità di stabilire relazioni. In tale contesto l'educatore viene continuamente sollecitato a trovare un giusto equilibrio tra libertà e autorità, tra responsabilità e corresponsabilità, perché ogni giovane maturi, corregga le forme di immaturità e si prepari alla crescita in pienezza nella propria vita.

In ambito salesiano, questa presenza dell'educatore in mezzo ai ragazzi viene chiamata «assistenza»: «espressione della carità apostolica che, nel rispetto della dignità e del valore del giovane e nel rispetto della sua necessità di formarsi la competenza come essere autonomo, offre nella convivenza amichevole con gli educandi elementi e contributi alla loro crescita personale, sia per la loro vita nella comunità educativa, quando l'educatore è presente direttamente, sia in tutte quelle situazioni nelle quali l'educatore non può essere direttamente presente». ³⁸

³⁶ *Memorie biografiche*, XIX, 128.

³⁷ Cf. G. DHO, *La presencia continua del educador como expresión de amor*, in J.M. PRELLEZO, *Educar con Don Bosco. Ensayos de pedagogía salesiana*, Madrid, CCS, 1997, 155-194.

³⁸ H. FRANTA, *Relazioni interpersonali e amorevolezza nella comunità educativa salesiana*, Roma, LAS, 1981, 30.



Nel contesto contemporaneo certe forme di assistenza fisica, attuate nel passato, non sono più possibili. La stessa psicologia ci insegna che, per poter essere umanizzante, la presenza educativa ha bisogno di distanza: l'educatore deve potersi rendere assente per non soffocare le forze del giovane in sviluppo. Tuttavia non si può rinunciare al perno intorno al quale gira tutto il sistema pedagogico di don Bosco: «Stare in mezzo ai giovani». Accettare di non capire tutto; sopportare che certi giovani, tra i quali anche i migliori, siano indifferenti nei confronti del messaggio cristiano e di certi valori umani; sostenere il peso delle loro ambiguità, diffidenze, provocazioni e incoerenze; essere pazienti per non interrompere il dialogo con essi, nonostante il loro apparente disinteresse; venire incontro alle esigenze proprie della loro età evolutiva; nutrire una capacità di accoglienza attenta e amabile anche verso i ragazzi che camminano ai margini della strada; interessarsi concretamente dei loro problemi, desideri, divertimenti, iniziative; rinunciare alla ricerca della gratificazione della propria immagine di educatore... sono indicazioni significative che rendono attuale l'assistenza salesiana: fraterna presenza che sostiene il giovane nel processo di crescita verso una personalità matura.

4.2. Ammettere la diversità

Il rapporto educativo unisce educatore ed educando approfondendone le differenze, portando ognuno a rendersi conto di sfuggire parzialmente alla conoscenza e al potere dell'altro: i giovani, talvolta, si rivelano diversi da quelli che gli educatori pensano o si aspettano che essi siano. Non sempre, all'interno del processo di crescita, i giovani accettano l'autorità degli educatori, non sempre questi riescono a comunicare con loro.

Per svolgere un'opera educativa con adolescenti e giovani bisogna essere disposti ad accettare la presenza sempre rinnovata della diversità. L'educatore si trova di fronte ad un mondo nel quale i rapporti con il corpo, con il significato del tempo, con la cultura, con la religione sono diversi dai suoi; l'affettività, l'emotività, la razionalità, la passionalità vengono vissute in modo diverso; i loro riferimenti culturali e mediatici sono talvolta sconcertanti; il modo di concepire il lavoro e la riuscita sociale è spesso in rottura con quello della generazione dell'educatore.

Di fronte a questa diversità, non sempre l'educatore riesce ad accettare le differenze: spesso le nega in molti modi; altre volte può succedere che cerchi di eliminarle per paura della diversità, identificandosi in modo estremo con i giovani o mettendosi contro di loro, negando ogni valore ai cambiamenti. Tutti questi comportamenti di difesa non aiutano la crescita dei giovani: in realtà si sta negando la nascita di ogni novità.

Accettare la diversità vuol dire acconsentire che i giovani possano essere così come sono e non come l'educatore vorrebbe che fossero; favorire un'accoglienza che vada oltre le loro qualità, provenienze sociali, intelligenza, modo di presentarsi: «Basta che siate giovani – scrive don Bosco nell'introduzione al *Giovane Provveduto* – perché io vi ami assai».³⁹

³⁹ GIOVANNI BOSCO, *Il giovane provveduto per la pratica de' suoi doveri degli esercizi di cristiana pietà*, in *Fonti salesiane*, 614.



Accettare la diversità rappresenta un'autentica occasione per entrare nella dinamica del mistero trasformante:⁴⁰ accogliere poco alla volta il mistero di Dio accettando il mistero del giovane. In questo senso, l'alterità vissuta nel rapporto educativo può diventare, per gli educatori, segno dell'alterità del Dio di Gesù Cristo che non cessa di chiamare, di mandare, di educare l'educatore. La Bibbia ci rivela Dio come educatore che, con pazienza e con amore discreto, continua a invitare l'uomo a diventare più grande in umanità, in verità, in autenticità.⁴¹ La pedagogia divina purifica le motivazioni dell'educatore e gli fa scoprire in modo più profondo la buona novella. La fede cristiana lo invita ad entrare in questo circolo vitale di esperienza dell'educazione divina ed esperienza dell'educazione umana: «Dalla nostra visione cristiana, noi riconosciamo che dire sì all'umanità più intima e radicale dell'uomo è già un dire sì a Dio, anche quando è pronunciato senza una relazione diretta con lui».⁴² A questo proposito, l'educazione è carica di valori spirituali per un cristiano, ma anche perché la scoperta di Dio fatta dall'educatore nella preghiera si riflette profondamente sulla sua azione educativa. Vita spirituale e vita educativa portano entrambe a questa certezza: il giovane è inafferrabile, esige che lo si rispetti sino in fondo. Pregare significa accettare un Dio insondabile che spinge alla vera libertà: educare significa accettare un giovane sempre misterioso che mi spinge a rispettare il suo personale sviluppo, il suo «da farsi» (senza escludere che, in questo intento, possa anche «disfarsi»)⁴³. Pregare ed educare, sperimentare la vita in Dio e sperimentare l'azione educativa, significa comprendere dall'interno che le differenze non sono soltanto ineliminabili, ma che fanno anche crescere.

4.3. Accettare la somiglianza

L'azione educativa è anche esperienza della somiglianza. L'educatore è un padre per i giovani, ma deve proporsi anche come fratello e amico: «Non voglio che mi consideriate come vostro superiore ma come vostro amico [...] e domando la vostra confidenza, quella che aspetto dagli amici», disse don Bosco durante una *Buona notte* ai suoi ragazzi.⁴⁴

Essere educatore cristiano significa anzitutto considerare il giovane come un essere amato da Dio in tutta la sua realtà, una persona chiamata, – come l'educatore è anche chiamato –, a diventare in senso pieno suo figlio adottivo: il giovane non va considerato come persona soltanto da educare, come colui che non sa ciò che l'educatore sa: educatore e giovane sono entrambi “allievi” nella scuola dell'apprendistato dello Spirito. Educatore e giovane sono chiamati, pertanto, a camminare verso la difficile, ma raggiungibile, meta della maturità in Cristo.

⁴⁰ Si veda: R. ZAS FRIZ DE COL, *La presenza trasformante del mistero. Prospettiva di teologia spirituale*, Roma, GBP, 2015.

⁴¹ Cf. R. FRATTALLONE, *Direzione spirituale. Un cammino verso la pienezza della vita in Cristo*, Roma, LAS, 2006, in particolare il cap. 3: *La direzione spirituale alla luce della Sacra Scrittura*, 43-70.

⁴² Cf. J.L. MORAL, *Mistici nell'educazione. «Educar-ci» o vivere con spirito il mistero delle relazioni quotidiane*, in J.M. GARCÍA (ed.), *Mistici nello Spirito e contemporaneità*, Roma, LAS, 2014, 52-81, qui p.71.

⁴³ MORAL, *Mistici nell'educazione*, 66.

⁴⁴ GIOVANNI BOSCO, *Memorie biografiche*, VII, 503.



Nella crescita spirituale è importante che «i cuori» non si fermino alla persona dell'educatore ma siano orientati verso Dio, perché soltanto Dio è padrone dei cuori, «e noi non potremo riuscire in cosa alcuna, se Dio non ce ne insegna l'arte e non ce ne dà in mano le chiavi». ⁴⁵ L'accoglienza, il rispetto, la dedizione affettuosa verso i giovani possono e debbono raggiungere un grado di finezza pari alla nobiltà di Colui che essi rappresentano.

L'amore educativo nei confronti dei giovani non deve tradursi in forte vincolo affettivo-possessivo che impedisce lo sviluppo della persona in cammino verso la piena maturità e l'autonomia decisionale. Compito dell'educatore è quello di guidare i giovani verso la propria autonomia e rendersi, in questo modo, sempre meno indispensabile. Ciò richiederà a volte di «saper scomparire» e di non anteporre la propria persona alla missione affidata.

A questo riguardo, l'esempio di don Bosco diventa emblematico: di fronte all'azione dello Spirito Santo nel cuore dei giovani che educava, egli ha saputo farsi piccolo; è stato capace di annullarsi per permettere ai giovani di accogliere pienamente Cristo.

4.4. *Predicare con l'esempio*

L'educatore è consapevole che il primo e più importante strumento di cui dispone nell'educare è la propria persona. Non si possono comunicare i valori se non si vivono come grande risorsa della propria esistenza. Don Caviglia (1868-1943) ci ricorda l'ambiente voluto da Don Bosco: «Vi era infatti come una tradizione, un costume o abito di famiglia, che teneva il posto o completava quel tanto che collettivamente o a ciascuno si insegnava. *Qui si fa così*, potevano dire ai nuovi venuti gli anziani (i vecchi, si chiamavano) degli anni innanzi. Questa tradizione, o atmosfera che vogliamo dire, questa efficacia dell'esempio fu sempre, nel pensiero e nella pratica di Don Bosco educatore, uno degli strumenti essenziali del suo lavoro educativo, tanto nel mondo esteriore, quanto nella formazione, dirò meglio, nella *coltivazione* degli spiriti più eletti. Potrebbe dirsi che, dopo la grazia di Dio, egli non vedesse altro mezzo per dare efficacia pratica alla sua parola che *l'esempio e la tradizione degli esempi*». ⁴⁶ La vera autorevolezza educativa sta in questo: non nel proclamare principi, ma nell'essere presenti con la forza del proprio esempio.

4.5. *Favorire un clima nel quale gli stessi giovani diventino protagonisti della crescita di altri giovani*

È noto che don Bosco reagiva contro uno stile costringente, quando l'educatore si presentava come colui che comanda, colui che riduce i giovani a puri esecutori di ciò che ai suoi occhi è utile e importante. Don Bosco pensava che il castigo, la correzione di sbagli e di manchevolezze non potevano costituire il centro dell'educazione educativa.

⁴⁵ *Epistolario di San Giovanni Bosco*, a cura di E. CERIA, vol. IV, Torino, SEI, 1955-1959, 209.

⁴⁶ BRAIDO, *Il sistema preventivo*, 189. Si veda: A. CAVIGLIA, *Conferenze sulla Spirito salesiano*, a cura di A. Giraudo, Torino, Centro Mariano Salesiano/Torino Istituto Internazionale don Bosco, 1985.



Egli optava piuttosto per uno stile di educazione, in cui gli stessi giovani diventano protagonisti: da semplici destinatari di un servizio educativo, devono diventare collaboratori degli educatori; amava ripetere ai giovani che senza di loro non poteva far nulla e che tutto con loro diventava possibile. Li considerava i padroni: «Tra breve io sarò di nuovo con voi, con voi che siete l'oggetto dei miei pensieri e delle mie sollecitudini, con voi che siete i padroni del mio cuore»,⁴⁷ e così voleva che fossero trattati: «Trattiamo i giovani [...] con amore ed essi ci ameranno, trattiamoli con rispetto ed essi ci rispetteranno. Bisogna che essi stessi ci riconoscano come Superiori. Se vogliamo umiliarli con parole per la ragione che siamo Superiori [*sic*], ci renderemo ridicoli».⁴⁸

Don Bosco è riuscito a fare molte cose perché si è fatto aiutare dagli stessi giovani preparandoli alla corresponsabilità, a diventare collaboratori dell'opera educativa: «Senza il vostro aiuto – diceva – io non posso far nulla. Ho bisogno che ci mettiamo d'accordo e che fra me e voi regni vera amicizia e confidenza».⁴⁹ La storia di tanti giovani, suoi collaboratori, promossi educatori sul campo – forse al di sopra delle loro stesse risorse e possibilità personali ed in giovane età – è una preziosa testimonianza di quei primi tempi.

Non appena un allievo era in grado di comportarsi bene e di fare qualche cosa di buono, Don Bosco lo cooptava nella sua opera, gli dava incarichi di fiducia, lo avviava alla partecipazione creativa nominandolo «assistente» degli altri, ottenendo così che egli si sentisse in grado di fare cose importanti. Con questa metodologia egli formò i primi assistenti, che dovevano sorvegliare come «padri amorosi» i compagni nuovi.⁵⁰ «Siamo tutti insieme – diceva – per correre in arringa e guadagnarci una bella corona. Tutti voi avete desiderio di fare una buona riuscita. Dunque mettiamoci in cammino. Io vi guiderò, voi mi seguirete. [...] Fate conto che quanto io sono, sono tutto per voi, giorno e notte, mattino e sera; in qualunque momento. Io non ho altra mira che di procurare il vostro vantaggio morale, intellettuale e fisico. Ma per riuscire in questo ho bisogno del vostro aiuto: se voi me lo date, io vi assicuro che quello del Signore non ci mancherà ed allora tenete per certo che faremo grandi cose. Io non voglio che mi consideriate tanto come vostro Superiore quanto vostro amico. Perciò non abbiate nessun timore di me, nessuna paura, ma invece molta confidenza, che è quella che io desidero, che vi domando, che mi aspetto da veri amici».⁵¹

Don Bosco giungeva ad espressioni uniche: «Onorate ed amate i vostri compagni come altrettanti fratelli, e studiate di edificarvi gli uni gli altri col buon esempio».⁵² Interessante al riguardo la vita di Savio Domenico, che don Bosco pubblicò nel 1859. Per l'edificazione vicendevole, don Bosco fondò le Compagnie religiose: la prima, quella di S. Luigi, è del 1847: con esse mirava a che i giovani non solo singolarmente ma pure associati collaborassero con i Superiori per la costituzione dell'ambiente educativo in vista della formazione morale dei loro compagni.

⁴⁷ *Epistolario*, 1176.

⁴⁸ GIOVANNI BOSCO, *Memorie biografiche*, XIV, 846-847.

⁴⁹ *Memorie biografiche*, VII, 504.

⁵⁰ U. FONTANA, *Relazione, segreto di ogni educazione*, Leumann, Elle Di Ci, 2000, 59.

⁵¹ *Memorie biografiche*, VII, 503.



Emerge la relazione tra compagni, relazione che è educativa perché ognuno di loro deve cercare il bene dell'altro: ma questa relazione non si riduce al solo impegno di crescere insieme con l'apporto reciproco del buon esempio, ma giunge a far sì che questo rapporto reciproco si apra all'intero ambiente educativo in vista della sua realizzazione in collaborazione con gli educatori.

5. «Una mano amica» che accompagna la crescita dei giovani

Come succedeva ai tempi di Don Bosco, «questi giovani hanno veramente bisogno di una mano benefica, che si prenda cura di loro, li coltivi, li guidi alla virtù, li allontani dal vizio». ⁵³ Ieri come oggi, i giovani cercano persone di cui fidarsi, che accendano nei loro cuori la scintilla dell'incontro esperienziale con Dio, che camminino accanto a loro, preoccupandosi della loro crescita integrale. Ieri come oggi, i giovani cercano persone amiche, pronte ad aiutarli, fedelissime nel tenere il segreto su tutto ciò che a loro confidano, rispettosissime della loro libertà, comprensive della loro debolezza, generose nel perdonare, amorevolmente forti nell'esigere, efficaci nel dare loro fiducia e speranza. Questa figura di educatori, col tempo, non solo non ha perso nulla di validità, ma ha visto crescere la sua attualità: «Senza educazione – disse Benedetto VI ai membri del Capitolo Generale XXVI – non c'è evangelizzazione duratura e profonda, non c'è crescita e maturazione, non si dà cambio di mentalità e di cultura». ⁵⁴

Questo complesso e delicato compito educativo non può essere improvvisato o affidato solo alla buona volontà, ma richiede umiltà, impegno e responsabilità personale. Parafrasando il detto di Tertulliano: «Cristiani si diventa, non si nasce», ⁵⁵ possiamo dire «educatori si diventa, non si nasce». Nessuno si deve sentire arrivato, né giovane né adulto. L'educatore però ha una grossa responsabilità sul giovane: quella di essere obbediente collaboratore dello Spirito per far nascere Cristo nel cuore dei giovani. Per fare ciò, a imitazione di don Bosco, deve stabilire un rapporto di simpatia umana e cristiana con i giovani per risvegliare quelle forze e quella capacità d'iniziativa che ancora non sono sufficientemente sviluppate: «[Il mio sistema educativo] – scrisse don Bosco al *Journal de Rome* – consiste nel lasciare ai giovani piena libertà di fare le cose che loro maggiormente aggradano. Il punto sta di scoprire in essi i germi delle loro buone disposizioni e procurare di svilupparli. E poiché ognuno fa con piacere soltanto quello che sa di poter fare, io mi regolo con questo principio, e i miei allievi lavorano tutti non solo con attività, ma anche con amore». ⁵⁶

⁵² D4820204, p. 4 (siamo a metà degli anni '60). Ma prima ancora si vedano le *Vite di Giovani*.

⁵³ *Piano di Regolamento per l'Oratorio maschile di S. Francesco di Sales in Torino nella regione Valdocco*, in BOSCO, *Scritti pedagogici*, 42.

⁵⁴ Discorso di sua santità Benedetto XVI ai partecipanti al Capitolo Generale della Società Salesiana di San Giovanni Bosco (Salesiani), Sala Clementina, 31 marzo 2008, in https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2008/march/documents/hf_ben-xvi_spe_20080331_salesiani.html.

⁵⁵ Tertulliano, *Apologetico*, 18,4.

⁵⁶ *Memorie biografiche*, XVII, 85.



Concludo con l'ammonimento di san Paolo, rivolto a ricordare che è importante per l'educatore la consapevolezza di essere esperto nei piani di Dio, ma altrettanto fondamentale è riconoscere la propria piccolezza: «Paolo ha piantato, Apollo ha irrigato, ma è Dio che ha fatto crescere. Ora né chi pianta, né chi irriga è qualche cosa, ma Dio che fa crescere. Siamo infatti collaboratori di Dio, e voi siete il campo di Dio, l'edificio di Dio» (1 *Cor* 3,6-7.9).

La celebrazione del prossimo Sinodo sui giovani ci sproni a liberarci da una mentalità funzionale e ad assumere la passione e la responsabilità del pedagogo che cammina a fianco dei giovani, stabilendo con loro una relazione fondata sulla confidenza e capace di generare riconoscenza e amore, per far giungere ad essi la buona novella del Vangelo.



Come la ricerca contemporanea presenta la crescita spirituale

di Laurent Touze*

Introduzione

L'idea iniziale di questa relazione era quella di esaminare i testi contemporanei più citati oggi dalla ricerca teologica quando affronta il tema della crescita spirituale: tali erano le indicazioni del cosiddetto "Gruppo Romano" del nostro Forum. Si pensava a lavori come quelli di Karl Rahner¹, Louis Bouyer², Paul Evdokimov³, Romano Guardini⁴, Hans Urs von Balthasar⁵, o agli articoli del *Dictionnaire de spiritualité* sul tema⁶.

I manuali attuali di teologia spirituale, tuttavia, poggiano ben poco su queste opere, e spesso le loro fonti sono piuttosto i classici sui modelli e gli schemi del progresso spirituale – sovente descritto come una successione di tappe. Approfondendo questa riflessione, mi sono accorto che un altro punto privilegiato dal quale scoprire il panorama contemporaneo poteva essere lo studio degli stessi manuali.

Una definizione utile di manuale è quella dell'Accademia Francese: «opera didattica che condensa gli elementi di [...] una disciplina»⁷. L'elenco dei manuali qui studiati è quello di un membro abituale del Forum, Ciro García o.c.d., pubblicato su *Mysterion*, rivista on-line che, tra l'altro, pubblica abitualmente gli atti del Forum⁸. Ciro García

* Docente di teologia spirituale, Pontificia Università della Santa Croce (Roma).

¹ K. RAHNER s.j., *I gradi della perfezione cristiana*, in *Saggi di spiritualità*, Paoline, Roma 1965 (originale 1944), pp. 45-78.

² L. BOUYER, *Introduction à la vie spirituelle. Précis de théologie ascétique et mystique*, Desclée, Paris-Tournai 1960: cap. X sulla purificazione, pp. 243-260; cap. XI sull'illuminazione e l'unione, pp. 261-285; cap. XII sulla vita mistica, pp. 287-307.

³ P. EVDOKIMOV, *Les âges de la vie spirituelle, des Pères du désert à nos jours*, Desclée de Brouwer, Paris 1964.

⁴ R. GUARDINI, *Le età della vita. Loro significato educativo e morale*, Vita e Pensiero, Milano 2003 (originale 1953).

⁵ H.U. von BALTHASAR, *Esperienza di Dio*, in *Nuovi punti fermi*, Jaca Book, Milano 1990² (originale 1979), pp. 15-26.

⁶ Specialmente: P. POURRAT p.s.s. «Commençants», in *DSp* 2 (1953) 1143-1156; H. BLOMMESTIJN o.carm., «Progrès-progressants», in *DSp* 12 (1986) 2383-2405; A. SOLIGNAC s.j., «Voies», in *DSp* 16 (1994) 1200-1215.

⁷ «Manuel», in *Dictionnaire de l'Académie Française*, 9^e édition (2011), su: <http://www.cnrtl.fr/definition/academie9/manuel> consultato il 26 giugno 2017.

⁸ C. GARCÍA o.c.d., «Il metodo fenomenologico della teologia spirituale», in *Mysterion* 6 (2013/2) 172-186, qui 183-186. Non si studierà sistematicamente qui in che senso tutti i libri elencati da Ciro García siano dei manuali *stricto sensu*. Un altro elenco possibile, più lungo, in Jesús Manuel GARCÍA s.d.b., *Teologia spirituale: epistemologia e interdisciplinarità*, LAS, Roma 2013, pp. 8-14.



elena 18 libri⁹: Francesco ASTI, *Teologia della vita mistica. Fondamenti, dinamiche, mezzi*, LEV, Città del Vaticano 2009; Jordan AUMANN o.p., *Teologia spirituale*, Edizioni Dehoniane, Roma 1983; Manuel BELDA, *Guidati dallo Spirito di Dio: corso di teologia spirituale*, Edusc, Roma 2009; Charles-André BERNARD s.j., *Teologia spirituale*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2002; Luigi BORRIELLO o.c.d., *Esperienza mistica e teologia mistica*, LEV, Città del Vaticano 2009; *Corso fondamentale di spiritualità*, Ed. Istituto di Spiritualità di Münster, Queriniana, Brescia 2006; Víctor Manuel FERNÁNDEZ, *Teología espiritual encarnada*, San Pablo, Buenos Aires 2006; IDEM, *Teología y espiritualidad: dimensión espiritual de las diversas disciplinas teológicas*, San Pablo, Buenos Aires 2005; Jesús Manuel GARCÍA s.d.b., *Teologia spirituale: epistemologia e interdisciplinarità*, LAS, Roma 2013; Javier GARRIDO o.f.m., *Proceso humano y gracia de Dios: apuntes de espiritualidad cristiana*, Editorial Sal Terrae, Santander 1996; Luis Jorge GONZÁLEZ o.c.d., *Sviluppo umano in pienezza: teologia spirituale*, Effata' Editrice, Catalupa 2007; José Luis ILLANES, *Tratado de teología espiritual*, Eunsa, Pamplona 2007; Carlo LAUDAZI o.c.d., *L'uomo chiamato all'unione con Dio in Cristo: temi fondamentali di teologia spirituale*, Edizioni OCD, Roma 2006; Federico RUIZ o.c.d., *Le vie dello Spirito. Sintesi di teologia spirituale*, EDB, Bologna 1999; Domenico SORRENTINO, *L'esperienza di Dio: disegno di teologia spirituale*, Cittadella Editrice, Assisi 2007; Kees WAAIJMAN, *La spiritualità: forme, fondamenti, metodi*, Queriniana, Brescia 2007; Rossano ZAS FRIZ DE COL s.j., *Teologia della vita cristiana: contemplazione, vissuto teologale e trasformazione interiore*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2010; IDEM, *Iniziazione alla vita eterna: respirare, trascendere e vivere*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2012. Di questi 18 libri, ne possiamo scartare tre, in quanto non sono propriamente dei manuali di teologia spirituale e non sviluppano il nostro tema¹⁰; rimaniamo dunque con 15 opere da studiare¹¹. Si proporranno inoltre alcune osservazioni critiche, nella speranza di offrire qualche spunto di riflessione.

⁹ Nelle parti dei libri che ci interessano, cioè le parti sulla crescita spirituale, le divisioni tra manuali che stabilisce Ciro García nel suo elenco (impostazione classica rinnovata; nuova impostazione ermeneutica; impostazione fenomenologico-esistenziale) non assumono una portata assoluta; si propone dunque l'elenco in ordine alfabetico.

¹⁰ Sono: FERNÁNDEZ, *Teología y espiritualidad*, che si occupa della relazione tra la spiritualità e le altre branche della teologia; ZAS FRIZ DE COL, *Iniziazione alla vita eterna*, che è una iniziazione alla preghiera; e GARCÍA, *Teologia spirituale: epistemologia e interdisciplinarità*, che intende «giustificare la natura della teologia spirituale come scienza e come disciplina teologica, assumendo, come fulcro e cardine dell'intero discorso, la categoria teologica dell'esperienza cristiana» (pp. 31-32), ponendo così le basi di un secondo volume adesso (settembre 2017) in fase di stampa, sui «Temi fondamentali dell'esperienza cristiana», dove la metodologia del primo volume viene applicata ai grandi temi della vita spirituale (p. 37).

¹¹ Si utilizzerà dunque soltanto un'opera di ogni autore: come riferimento bibliografico, si indicheranno unicamente il cognome dell'autore e la pagina del libro. Si studieranno le pagine seguenti dei 15 manuali: ASTI, *Teologia della vita mistica*, passim; AUMANN, *Teologia spirituale*, pp. 136-137; 209-244; BELDA, *Guidati dallo Spirito di Dio*, pp. 33; 445-459; BERNARD, *Teologia spirituale*, pp. 172-174, 210-218, 381-384, 432-446; BORRIELLO, *Esperienza mistica e teologia mistica*, passim; DIENBERG, *Vivere la vita spiritualmente. Trasformare la vita per vivere in pienezza*, in *Corso fondamentale di spiritualità*, Ed. Istituto di Spiritualità di Münster, pp. 13-101; FERNÁNDEZ, *Teología espiritual encarnada*, pp. 183-188; 282-288; GARRIDO, *Proceso humano y gracia de Dios*, pp. 486-507; GONZÁLEZ, *Sviluppo umano in pienezza*, pp. 224-246; ILLANES, *Tratado de teología espiritual*, pp. 557-566; LAUDAZI, *L'uomo chiamato all'unione con Dio in Cristo*, passim; RUIZ, *Le vie dello Spirito*, pp. 407-427; SORRENTINO, *L'esperienza di Dio*, pp. 741-



1. La crisi degli schemi

Una delle idee principali emerse dal nostro ultimo Forum nel 2016 al Claretianum, quando fu scelto il tema di quest'anno 2017, era che i modelli classici del progresso spirituale stessero soffrendo una crisi. E, di fatto, i manuali recenti descrivono una situazione di crisi. In primo luogo, perché si rileva il cambiamento più notevole e impressionante proprio nel luogo che la teologia spirituale riserva agli schemi: essi erano uno dei principali assi della sua didattica fino a pochi decenni fa, mentre oggi costituiscono soltanto un tema tra gli altri dei suoi manuali. Una retrocessione, in sostanza, dalla dignità di "asse" alla categoria di "punto". Elencheremo in seguito le critiche contemporanee ai modelli classici, esaminandone poi le conseguenze: alcuni propongono schemi alternativi, altri preferiscono sottolineare l'unità del percorso spirituale più che la sua divisione in tappe.

1.1. Lo schema: da elemento strutturante dei manuali antichi a tema puntuale dei manuali attuali

Gli schemi non hanno più oggi il peso che avevano cento o sessanta anni fa. Se si fosse riunito tra le due guerre mondiali un gruppo di docenti di teologia ascetica e mistica (come si diceva allora) per lavorare sul tema di cui ci occupiamo in questi giorni, avrebbe forse concluso che gli schemi e i modelli dettavano gran parte della didattica della materia. Come spiega Illanes, lo schema delle tre vie entrò in crisi specialmente dopo la pubblicazione nel 1936 di *Teologia della mistica* di Anselm Stolz o.s.b. (*La scala del Paradiso* in italiano), che sottolineava quanto la varietà delle biografie spirituali non può essere ridotta all'unicità di un sistema. Questo tipo di critiche segnò la fine dei trattati in gran parte articolati sulle tre vie (come il Tanqueray, o il Garrigou-Lagrangé¹²), e la considerazione delle tappe non occupa oggi sovente altro che un capitolo dei manuali. La vita è più ricca di alcune esperienze concrete non universalizzabili, anche se sono le esperienze di santi (Illanes, 565).

Quando si parlerà qui degli schemi classici, verranno considerati insieme il modello bonaventuriano-carmelitano delle tre vie (purificazione, illuminazione, unione) e il modello agostiniano-tomista dei tre stati (principianti, proficienti, perfetti) che corrispondono a tre gradi della carità: due modelli all'origine diversi, ma che «si sono fusi come se fossero equivalenti» (Ruiz, 421). Il modello delle tre vie è stato genialmente arricchito da due dottori della Chiesa: san Bonaventura con la forte sottolineatura che le tre tappe

762; WAAIJMAN, *La spiritualità*, pp. 47-56; 159-162; 439-447; 529-554; 593-598; 658-686; 691-1099, e specialmente 786; 927-932; ZAS FRIZ DE COL, *Teologia della vita cristiana*, pp. 129-187.

¹² Il Tanqueray (A. TANQUEREY p.s.s., *Compendio di Teologia ascetica e mistica*, Desclée, Roma 1927⁸, originale 1924) è diviso in due parti, la prima sui principi della vita spirituale, e la seconda sulle vie, con tre libri, sulle vie purgativa, illuminativa e unitiva; il Garrigou-Lagrangé (R. GARRIGOU-LAGRANGE o.p., *Le tre età della vita interiore, preludio a quella del cielo. Trattato di teologia ascetica e mistica*, L.I.C.E.-Berruti, Torino 1954, originale 1938) ha cinque parti, una introduttiva sulla vita interiore in generale, tre su ognuna delle tre vie, una quinta e ultima sulle grazie straordinarie.



non sono successive ma parallele, perché c'è sempre purificazione, sempre illuminazione, sempre unione; san Giovanni della Croce con il concetto di notte o purificazione dei sensi e dello spirito, attiva e passiva. Bernard ne sottolinea specialmente l'aspetto passivo, «la cui descrizione è l'apporto più originale di san Giovanni della Croce alla teologia spirituale» (Bernard, 439). Il modello dei gradi della carità o degli stati descrive la dilatazione del dono dello Spirito (Illanes, 560-562). La riflessione di S. Agostino fu ripresa da S. Bernardo e S. Tommaso (*S.Th.* II-II, q. 24, a. 9, in Illanes, 561).

1.2. Alcune critiche contemporanee agli schemi

Gli schemi non sono più l'elemento strutturante delle sintesi odierne di teologia spirituale perché le critiche che hanno ricevuto li hanno fortemente relativizzati.

(1) Gli schemi descrivevano il progresso spirituale, mentre oggi si preferisce pensarne la dialettica sempre rilanciata, la continua *epektasis* come direbbero san Gregorio di Nissa e Jean Daniélou

Se si vogliono descrivere le tappe del processo, il principio fondamentale per Garrido è di dare priorità agli elementi critici e dialettici e non alla descrizione degli aspetti particolari di ogni tappa. Per questo, l'autore trova più convincente l'insistenza di san Giovanni della Croce sulle notti che non la linearità di santa Teresa d'Avila nella sua descrizione del Castello interiore, ma intende soprattutto proporre un nuovo schema per la «insufficienza degli schemi tradizionali a dare ragione del processo spirituale» (Garrido, 486). È la stessa idea di progresso che va messa in rilievo più che le tappe, che sono soprattutto «una forma didattica per aiutare ad una maggiore coscientizzazione del lavoro da compiere» (Asti, 628): «Dovremmo puntare maggiormente sull'idea di crescita che un tale schema¹³ propone» (Asti, 629).

In maniera simile a Garrido, Waaijman scrive: «ancora più importante della struttura è la dialettica che determina il processo», dialettica tra azione umana e divina, dove si tende alla divinizzazione e all'eclissi dell'umano, secondo la descrizione dell'autore (Waaijman, 1072). Anzi, discernere il momento della cancellazione dell'azione umana sarebbe importante per la direzione spirituale: «L'intuizione del momento di passaggio dall'attività umana all'azione di Dio è d'importanza essenziale per un accompagnamento spirituale ben condotto» (Waaijman, 1072).

(2) Gli schemi non tengono conto delle scienze psico-sociali

Ruiz osserva che i modelli classici «non corrispondono a esperienze significative del vissuto religioso attuale» (Ruiz, 421), come lo sviluppo delle scienze psico-sociali e il loro uso generalizzato (Ruiz, 421-422).

(3) Gli schemi dimostrerebbero, secondo alcuni, un certo disprezzo dell'umano, o sarebbero – invece – secondo altri troppo umani

Sempre secondo Garrido, lo schema tradizionale delle tre vie poggerrebbe su un certo disprezzo dell'umano, sarebbe insufficiente perché «concepisce la vita spirituale come ascensione dal materiale allo spirituale, dal naturale al soprannaturale, e non fa

¹³ Si sta parlando dello schema tripartito principianti-proficienti-perfetti.



dunque giustizia all'umano come soggetto reale dell'opera di Dio»; perché è elitista, in quanto le sue ultime tappe sono riservate a persone esclusivamente dedicate alla preghiera; perché non si occupa né del lavoro né della missione (Garrido, 488).

Nello stesso ordine di critiche, di una invadente spiritualizzazione degli schemi che occulterebbe il soggetto del progresso in quanto uomo, Ruiz insiste sul fatto che «il progresso spirituale tocca la persona in tutti i suoi dinamismi, naturali e soprannaturali, indissolubilmente uniti» (Ruiz, 413), e dovrebbe andare di pari passo con la maturazione psicologica e umana (Ruiz, 413-418).

Al contrario, Bernard critica come troppo umano un altro schema, quello dei gradi della carità proposto da Tommaso d'Aquino. Il sistema tomista ha, secondo il teologo gesuita, il merito di integrare «l'ordine creaturale in quello della salvezza», dando dunque «alla vita etica la sua piena dimensione umana». Ma il risvolto di questa interpretazione dell'umano sarebbe che lo schema tomista «non mette nel dovuto rilievo gli aspetti puramente evangelici, quali la povertà, l'umiltà, la mitezza di cuore, l'abbandono alla Provvidenza» (Bernard, 380)¹⁴.

Queste critiche apparentemente contraddittorie (gli schemi tradizionali sarebbero insufficientemente umani – Garrido, Ruiz – o troppo umani – Bernard) sono forse unite da una antropologia moderna, dove l'azione divina e l'azione umana sembrano concorrenti («in dialettica», diceva Waajman), come se la crescita dell'influsso divino richiedesse una diminuzione dell'impegno umano. Tommaso o i dottori del Carmelo, sovente tomisti nella loro antropologia (specialmente Giovanni della Croce, che studiò l'Aquinate a Salamanca), si ritroverebbero meglio in una teoria dell'azione non dialettica, dove «totus effectus ab utroque»¹⁵, l'integralità dell'opera, qui del progresso spirituale, è attribuibile a Dio ma anche all'uomo, perché la pedagogia paterna di Dio vuole contare sulla corrispondenza filiale dell'uomo.

(4) Gli schemi potrebbero portare a un indebito attaccamento al passato

Voler ritrovare i medesimi fenomeni spirituali in ogni anima rischia di incoraggiare lo stesso soggetto della crescita o il suo accompagnatore ad applicare uniformemente alcuni rimedi spirituali (identiche tappe, identiche strategie), manifestando così un certo attaccamento a forme del passato. Bisognerebbe invece accettare il «clima di provvisorietà» tipico dell'era contemporanea, da vivere attivamente anche nella spiritualità (Fernández, 184).

1.3. Nuovi schemi e nuove prospettive

Poiché i manuali criticano gli schemi classici, ne propongono anche nuovi: la loro critica è diretta dunque al contenuto di questi modelli, e non alla stessa idea di uno schema condiviso di crescita spirituale. Si riassumeranno criticamente i sei schemi nuo-

¹⁴ Questi atteggiamenti evangelici sarebbero invece considerati nella sintesi neo-tomista di un autore come Dietrich von Hildebrand (Bernard, 381).

¹⁵ *Contra Gentiles*, III, c. 70: «Non sic idem effectus causae naturali et divinae virtuti attribuitur quasi partim a Deo, et partim a naturali agente fiat, sed totus ab utroque secundum alium modum: sicut idem effectus totus attribuitur instrumento, et principali agenti etiam totus».



vi offerti dai manuali qui studiati, la parte essenziale della critica è sintetizzata nel titolo dato ad ogni riassunto.

(1) Ruiz tende a riprendere le due prime tappe dello schema tripartito, insistendo sul carattere sacramentale del progresso spirituale, sulla prospettiva della morte e dell'unione nell'aldilà

Ruiz propone un «nuovo progetto di cammino spirituale» in sei tappe (Ruiz, 423-427):

1. L'iniziazione cristiana: fase che tiene conto del carattere di fonte e base della vita cristiana che hanno i sacramenti dell'iniziazione cristiana, cosa che non avviene invece con la divisione classica ternaria, almeno nei nomi delle fasi (Ruiz, 423).
2. La personalizzazione della fede: descrive l'accoglienza della propria vocazione e l'organizzazione della vita intorno ad essa (Ruiz, 424).
3. L'interiorizzazione spirituale: pur potendo essere intesa come una parte della seconda fase, indica soprattutto la presenza e l'azione dello Spirito Santo (Ruiz, 425).
4. La notte oscura: «fase decisiva dell'itinerario spirituale», «tale fenomeno va assumendo un'universalità e una profondità sempre maggiori e si inserisce, a pieno diritto, nel processo normale. Raggiunge tutti gli stati» (Ruiz, 426).
5. La perfezione e maturità in cammino: descrive il carattere di «relativa pienezza e allo stesso tempo di provvisorietà» della santità *in via* (Ruiz, 426).
6. La morte e glorificazione: presentare questa fase in una società che ha paura della morte permette di rimettere in luce la glorificazione ultraterrena e il suo cristocentrismo, ricordando che la croce è passaggio necessario verso la gloria (Ruiz, 427).

Ci dedichiamo ora ad alcune brevi riflessioni critiche. Ruiz nelle sue cinque prime tappe tende a riprendere le due prime dello schema tripartito delle vie, insistendo sul carattere sacramentale del progresso spirituale e sulla prospettiva della morte e dell'unione nell'aldilà. Queste caratteristiche sono presenti negli schemi classici, ma con delle modalità diverse culturalmente: i modelli antichi sono pensati per i credenti di società in cui quasi tutti ricevono i sacramenti dell'iniziazione e dove la morte non viene occultata come fanno oggi gli occidentali.

L'ultima osservazione si applicherebbe a tutti i sei schemi nuovi: le loro proposte sono interessanti, ma non sembrano aver grande influsso sulla letteratura spirituale posteriore, allorché gli schemi classici continuano ad essere un riferimento per la riflessione.

(2) González propone un concordismo (non totalmente convincente tra le sette mansioni di Teresa e la psicologia contemporanea

González descrive la crescita sotto il titolo di «Tappe dello sviluppo umano in pienezza», seguendo un concordismo interessante ma forse non totalmente convincente (specialmente nelle ultime tappe), tra le sette mansioni di santa Teresa e le sette tappe del processo per convertirsi in persona dello psicologo Carl Rogers († 1987), padre della terapia “non direttiva” o “centrata sul cliente” (González, 227).

Nella prima mansione, la persona non è cosciente di quello che è, e non conosce Dio, nascosto nel suo centro, *dove sta il re*. In Rogers, la prima tappa è quella dell'assenza di relazioni interpersonali profonde (González, 230). Nella seconda mansione, non si abbandonano ancora le occasioni di peccato, e le relazioni con Dio, con gli altri o con sé



stesso, sono superficiali (González, 231). Per Rogers, la persona al secondo livello sa soltanto descrivere i propri sentimenti come oggetti esterni che non gli appartengono e dei quali non è responsabile (González, 230). Nella terza mansione, ci si apre a un maggiore raccoglimento, una più profonda conoscenza di sé, un impegno più vero verso Dio e gli altri (González, 232). Secondo Rogers, la persona diventa più cosciente dei suoi sentimenti, li sa descrivere soprattutto in riferimento al passato; ma le sue scelte sono inefficaci, perché senza autentiche conseguenze pratiche (González, 231). Nel passaggio verso la quarta mansione, ha luogo la notte oscura del pensiero e del sentimento, come una purificazione per entrare nella fase illuminativa e la contemplazione infusa (González, 233). Si distingue dalla depressione in quanto chi passa attraverso la notte si ricorda abitualmente di Dio; vi è inoltre uno sviluppo psicologico, perché la persona non si appoggia più sul gusto e l'entusiasmo, ma mobilita la propria libertà nel dono di sé (González, 235). La persona entra nella quarta mansione liberata dai suoi attaccamenti grazie alla notte. Nel sistema di Rogers, questo corrisponde psicologicamente a una maggiore consapevolezza dei propri sentimenti, anche attuali, non soltanto passati, e a relazioni più autentiche con gli altri (González, 236). Nella quinta mansione, l'anima viene più difficilmente ingannata sulla propria preghiera, e compie più opere d'amore. Per Rogers, la quinta tappa è caratterizzata da una più piena coscienza dei propri sentimenti e delle responsabilità che li accompagnano (González, 237). Nella sesta mansione, l'anima raggiunge una più profonda conoscenza di sé, e «non si crea problemi per le offese e le persecuzioni di cui è oggetto. Invece di dare la colpa agli altri, domina la situazione reinquadrandola col pensiero alla luce della fede» (González, 239). Analogamente, per Rogers, la persona raggiunge una consapevolezza viva di ciò che sente, i problemi non vengono più visti come oggetti esteriori, e sono risolti con senso di responsabilità (González, 238). L'anima entra nella settima mansione e l'unione d'amore attraverso la notte passiva dello spirito; il parallelo psicologico sarebbero le relazioni non stereotipate ma di persona a persona (González, 240).

Un breve appunto critico: l'analogia tra i due processi, spirituale e psicologico, sembrerebbe già leggermente forzata nelle prime tappe. Teresa infatti descrive nella prima mansione una assenza di relazione consapevole col Dio nascosto nell'anima in grazia, laddove Rogers riflette sull'inabilità del soggetto a costruire una sociabilità riuscita. S'indovina un certo parallelismo, ma non si coglie se le due crescite si modificano a vicenda, se ad esempio crescendo in vere relazioni affettive con gli altri, il soggetto rende umanamente più semplice la comprensione che Dio è presente nella sua anima e che aspetta il suo amore. L'analogia sembra ancora meno chiarificante per le ultime tappe, ad esempio l'ultima, dove tale è l'abisso tra l'unione d'amore e lo stabilimento di «relazioni non stereotipate», che la loro messa in parallelo dà una certa impressione di artificialità.

(3) Waaijman sembra più innovativo sugli strumenti di descrizione delle tappe che sullo schema in quanto tale

Waaijman propone uno schema che, come quello di Ruiz, rassomiglia al ternario classico delle vie. Egli intende descrivere il cammino spirituale con la parola "trasformazione", secondo quattro tappe della vita quaggiù: 1. diventare consapevoli che Dio forma l'uomo, il cui status di creatura lo vincola con il suo Creatore; 2. accogliere la ricreazione della conformazione all'immagine divina; 3. conformarsi al modello di Cristo; 4.



essere trasformato dall'amore (Waajman, 529-554). Le fasi 1 a 3 di Waajman corrispondono almeno parzialmente alle classiche purificazione e illuminazione, la 4 all'unione.

In questo senso, Waaijman sembra più moderno quando immagina gli strumenti atti per descrivere la trasformazione spirituale. Essi sono strumenti fenomenologici, come i simboli da valutare culturalmente, ecc. (Waajman, 658-666); strumenti ermeneutici, come lo studio dei testi, la relazione testo-lettore (l'autore propone un breve riassunto di pensatori come Gadamer o Lévinas: Waajman, 666-672); sistematici, riflettendo sulla verità del linguaggio (Waajman, 672-679); mistagogici, con Rahner (Waajman, 680-686) si precisa che la mistagogia è una «iniziazione a una crescita coscienza dell'esistente» (Waajman, 680) che aiuta ad una «chiarificazione del percorso spirituale» (Waajman, 1015), specialmente con testi, o dialoghi, colloqui, ecc. Tutta la terza parte del manuale riprende e sviluppa queste intuizioni (Waajman, 691-1099).

(4) Dienberg propone la scelta biografica come metodo per raccontare il progresso spirituale, ma non integra completamente i suoi interessanti criteri cristologici

Secondo Dienberg, per superare la divisione tra teologia e vita e descrivere il processo di trasformazione spirituale, «è certamente necessario che la teologia cominci a pensare in chiave biografica, interessandosi delle esperienze della vita quotidiana e mettendole in rapporto con le biografie dei santi» (Dienberg, 51). Primo ponte dunque dalla biografia del credente ordinario alla teologia: la vita dei santi, come elemento di comparazione con l'esistenza studiata. Ad esempio, leggendo la vita di Francesco d'Assisi, il battezzato può imparare che «l'uomo è perennemente pellegrino e deve tenerne conto proprio per il fatto che segue Cristo sulle sue orme» (Dienberg, 43), che «la vita spirituale è una vita nella sequela: si deve partire e restare in cammino» (Dienberg, 49).

Secondo ponte tra la biografia del credente e la teologia, la stessa vita del Santo incarnato, cioè tutti i misteri di Cristo come sorgenti di forza, esempi e fonti di meditazione. Così, il mistero della croce può permettere ad esempio l'integrazione della sofferenza e del limite nella vita del credente. «Proprio in riferimento alla vita, alla passione e alla morte di Gesù, una spiritualità vissuta non può ignorare le questioni, i problemi, le fragilità e le sofferenze del mondo» (Dienberg, 51). Secondo un processo integrativo che richiede tempo, si scopre la fecondità della croce: «Questa dimensione della fede cristiana, che superando ogni limite vede la vita anche lì dove non sembra esserci più nessuna speranza, ha degli effetti sul modo in cui il singolo cristiano, nella sua vita personale, affronta l'insuccesso e la sofferenza» (Dienberg, 35). Più generalmente, contemplando Cristo, l'uomo può imparare a «interiorizzare il rapporto di Gesù col Padre suo, [...] [per] incominciare ad incontrare Dio in tutte le cose» (Dienberg, 70).

Questi principi sono belli, forti e illuminanti. Ma la loro applicazione nelle pagine scritte da Dienberg non è sempre chiaramente "spirituale", non rispecchia – mi sembra – la specificità di una vita nuova nello Spirito, che identifica al Figlio e che solo il Padre può donare. Gli esempi pratici paiono dimenticare i presupposti teologici appena menzionati, per privilegiare una crescita umana, senza dubbio lodevole e benefica, ma che rischia di passare accanto agli sconfinati orizzonti che apre la vita di Dio nel credente. Dienberg scrive: «Le biografie dei singoli sono le chiavi di comprensione dell'odierna teologia pastorale e di una teologia della spiritualità» (Dienberg, 54), seguire questa strada permetterebbe di individuare «luoghi di contatto col trascendente» (Dienberg,



55): ma si afferma che la biografia è teologica, senza andare oltre. Sembra che sia la vita che interpreti la religione e non la religione che interpreti la vita (Dienberg, 55).

Ad esempio, quando si afferma che bisogna integrare le situazioni limite – come la morte di un essere caro, le crisi, insuccessi, ecc. – nella propria biografia, vengono soprattutto proposte idee interessanti ma non intrinsecamente né religiose né cristiane, come la presa di coscienza della propria insostituibilità (Dienberg, 56), o la promozione di una «spiritualità del fallimento», in opposizione a ciò che l'autore chiama il mito tardo-capitalista del successo (Dienberg, 58). Dienberg fa anche riferimento alle stesse esperienze limite per far capire ciò che intende affermando che «il luogo della spiritualità dell'uomo [...] è la quotidianità» (Dienberg, 63): una grande parte delle sue spiegazioni non poggia sulla teologia, ma mostra – “*soltanto*” si potrebbe dire, perché senza aggancio pratico alla fede professata – come un incontro, un evento insolito, in generale le esperienze di passaggio (Dienberg pensa ad esempio a quelle create dall'integrazione della sessualità nel tempo, seguendo tappe successive) alterano la banalità del quotidiano (Dienberg, 64-65). Ed è vero, la crisi scuote la routine, può obbligare a cercare vie di uscita, a interrogare il senso del reale; ma la dimensione religiosa o il vincolo con Cristo sembrano eclissati.

Questa critica pare forse ancora più necessaria quando Dienberg convoca la categoria della ritualità. Comincia affermando, dal punto di vista teologico, che, attraverso la ritualità, la religione permette di dare forma al passaggio (Dienberg, 65); il rito offre così una occasione di stabilità in un mondo complesso e liquido (Dienberg, 66), perché i simboli rituali «mediano delle possibilità di rielaborazione» (Dienberg, 67). Ma l'esempio concreto proposto sembra vedere aiuti anzitutto psicologici nei sacramenti. «I rituali, soprattutto i sacramenti, mostrano come il cammino esistenziale specifico del singolo individuo nelle sue esperienze profonde non si differenzi, nella sua essenza, dal cammino fatto da altri – anche questo può essere un grosso aiuto» (Dienberg, 67). Non è falso ad esempio che il fatto di assistere al funerale di una persona amata, ricordare tramite la stessa esistenza del rito che altri hanno avuto esperienze di perdita, può aiutare ad elaborare il lutto. Ma pare molto più importante per un credente aprirsi al dono della fede in Cristo risorto, che è anche, ad esempio, e molto in concreto, fede nei sacramenti ricevuti dal defunto, o fede nella potenza della Messa celebrata per il riposo della sua anima. Si sperimenta un'identica disillusione teologica quando l'autore, dopo aver affermato che l'arte fornisce un vocabolario alla biografia che ci aiuta a capire anche religiosamente la nostra vita (Dienberg, 73-101), cita l'esempio di un romanzo del Nobel Heinrich Böll dove la Messa domenicale distrugge lo «stare insieme in modo veramente sacramentale» nella famiglia finalmente libera di comunicare la domenica, perché libera dei tempi del lavoro (Dienberg, 86). La citazione è senza dubbio proposta come una provocazione, ma il lettore rimane senza risorse per pensare il vincolo tra vita quotidiana e Eucaristia, o per riflettere sul senso dell'aggettivo “sacramentale” (Dienberg, 87).

(5) Lo schema di Garrido rassomiglia allo schema tripartito

Lo schema di Garrido ha 4 tappe: 1. l'equipaggiamento (psicologico, morale, di scelta dei propri ideali) che porta all'iniziazione; 2. l'integrazione (psicologica e spirituale, ad esempio) che porta alla fondamentazione; 3. il discepolato/consolidazione, che porta alla sequela; 4. l'unificazione teologica grazie alla seconda conversione, che porta alla Pasqua e alla comunione trinitaria (Garrido, 489).



Si propone anche un parallelismo di queste quattro tappe con le età dell'uomo. Ad esempio, la crisi di mezza età corrisponderebbe a un momento della terza tappa: la crisi degli ideali e attese permette un consolidamento della fede nel carattere teologale del processo; o la vecchiaia, dove la passività imposta, la malattia, l'insuccesso dei progetti globali, la solitudine, la prospettiva della morte offrono un parallelismo con le notti passive, ma un parallelismo vitale e non ridotto alla preghiera (Garrido, 504).

L'autore afferma pure il primato della vocazione secolare, e pensa di superare così le proprie critiche allo schema ternario tradizionale delle vie che egli vuole elitario e clericale (Garrido, 507).

Ma il suo schema sembra molto simile a quello tradizionale, e non soltanto perché il modello ternario corrisponde anche all'esperienza umana generale della crescita verso la maturità: più teologicamente, le tre prime tappe di Garrido sono abbastanza simili alla purificazione e all'illuminazione dello schema tripartito, e la quarta tappa a quella dell'unione. Uno schema molto simile e, dunque, bersaglio possibile delle stesse critiche.

(6) Sorrentino: uno schema allo stesso tempo nuovo e classico

Sorrentino comincia a riflettere sul progresso spirituale constatando che la dinamica unitiva viene descritta nella Scrittura con le «immagini» sponsale e filiale, «che si integrano e completano a vicenda» per descrivere il cammino dell'alleanza (Sorrentino, 741). In seguito concentra il suo discorso sulla sponsalità che la tradizione spirituale misura per gradi, dal battesimo dove la sponsalità si identifica con la vita della grazia, fino agli stadi più alti della mistica (Sorrentino, 742): è questa sponsalità graduale che Teresa descrive nelle sette dimore del suo Castello interiore (Sorrentino, 743). Ma Sorrentino relativizza anche il concetto di matrimonio spirituale, soprattutto perché potrebbe essere descritto più generalmente come la fase del 'vivere d'amore', secondo l'espressione di santa Elisabetta della Trinità¹⁶ (Sorrentino, 758), e perché non è un dono concesso a tutti, anche se sono generosi (si cita santa Teresa d'Avila, *Cammino di perfezione*, cap. 17: Sorrentino, 759).

Quando l'autore propone il proprio schema, segue piuttosto quello tradizionale a tre tappe, tornando esplicitamente alle dimore teresiane per l'ultima fase dell'unione: 1. la purificazione: dove il primo passo è la conversione, che non è una sola, ma richiede sovente una seconda (l'autore fa l'esempio della grazia di Natale 1886 per Teresina) (Sorrentino, 746-747); dopo, la purificazione progressiva, attiva o passiva (le notti) (Sorrentino, 749); 2. l'illuminazione: la purificazione progressiva si accompagna ad una crescente conoscenza di Dio, perché «la condizione e la misura di questo 'vedere' Dio è la purificazione» (Sorrentino, 750). Poco a poco la Trinità «prende possesso di tutte le dimensioni della persona» secondo un processo descritto sponsalmente (Sorrentino, 751); questa conoscenza sponsale di Dio si traduce nel dialogo amoroso della preghiera; anche se essa «non esaurisce le dimensioni dell'incontro, [...] ne è come il punto più alto e insieme la sorgente» (Sorrentino, 752); 3. l'unione, durante la quale, nei gradi superiori della preghiera e della vita interiore, «la parte del dono dell'alto è soverchiante» (Sorrentino, 754).

¹⁶ Alla domanda: «Quel est, selon vous, l'idéal de la sainteté ? », la santa rispondeva così durante una ricreazione: « Vivre d'amour »; è anche l'espressione di Teresina nella *Poésie n. 17*, propriamente intitolata: *Vivre d'amour* dove la dottore della Chiesa descrive la vita cristiana come un itinerario d'amore.



Questa descrizione del progresso spirituale sembrerebbe soltanto intimista, ma «il vissuto mistico» mostra «una connessione anche con la prospettiva sociale e la stessa prospettiva cosmica» (Sorrentino, 759; cf la stessa idea in García, 450, o Asti, 413-414), perché il Dio incontrato e amato è sempre il creatore del cielo e della terra, il redentore del suo popolo, e perché l'uomo che incontra Dio è sempre corpo e anima, membro della società (Sorrentino, 759). Come esempio di un amore sponsale che si apre alla socialità e al cosmo, si propongono Teresina (e il suo influsso sui Maritain) o Francesco d'Assisi (Sorrentino, 760-761).

1.4. Non la proposta di nuovi schemi ma la sottolineatura dell'unità della crescita nella vita spirituale

Abbiamo appena costatato che le critiche agli schemi tradizionali hanno incoraggiato alcuni autori a proporre schemi alternativi: altri autori preferiscono farsi eco delle critiche sottolineando l'unità della crescita nella vita spirituale, e soffermandosi dunque poco sulle tappe possibili di questa crescita. È specialmente il caso di tre dei libri qui studiati: quelli di Laudazi, Asti e Borriello.

Laudazi ad esempio insiste soprattutto sulla cornice dogmatica fondamentale della vita spirituale cristiana. In questo senso, si potrebbe dire che tutto il suo manuale tratta della crescita: come unione col Padre in Cristo nello Spirito, nella vita delle virtù teologali.

Anche Asti riflette sull'unità della vita spirituale. Il progetto del suo libro è di «ritrovare l'unità originaria» della riflessione sul percorso di santità, nella persuasione che «il rinnovamento parte dalla ricomposizione di una unità di fondo» intorno al concetto di mistica (Asti, 651), dove la vita mistica è intesa come «lo sviluppo della vita battesimale fino alla pienezza della comunione trinitaria raggiunta nella vita eterna» (Asti, 26). Questa fondamentale unità è descritta con una metodologia interdisciplinare (Asti, 44), secondo alcune dimensioni sempre presenti nella vita spirituale come la filiazione divina, la comunione trinitaria, ecc. (Asti, 101-144).

Borriello pure sottolinea soprattutto l'unità dell'esperienza mistica, intesa come consapevolezza della presenza divina nell'anima (Borriello, 129). «Per comprendere ulteriormente in cosa consiste la mistica, è quanto mai opportuno insistere su questo nucleo sostanziale comune, la vita secondo lo Spirito per l'appunto, anziché sulle varianti di percorso. [...] L'accento è da porsi dunque sull'esperienza ed esperienza è già la vita in Cristo Gesù» (Borriello, 133). Quest'approccio squisitamente teologico rilega le tappe in secondo piano. «Giustamente s'insiste, oggi molto più di ieri, sulla profonda unità dell'esperienza cristiana in ognuna delle sue fasi evolutive» (Borriello, 134), un'esperienza che è sempre partecipazione alla vita trinitaria (Borriello, 197). In tale cornice, la teologia spirituale riflette sull'inserzione del credente in questa vita divina: «La via, l'avviamento al mistero di Dio rivelato in Cristo, è il mistero stesso di Dio, in quanto in esso si dà la via, ragion per cui la mistagogia viene ad essere l'integrazione della persona umana nella dinamica propria del Mistero» (Borriello, 199).



2. Relativizzare l'idea della crisi degli schemi

Una volta evocata la crisi attuale degli schemi, dobbiamo relativizzarne la portata, in quanto essi sono ancora presenti nella ricerca teologica attuale: soprattutto perché permettono lo sviluppo di alcune tematiche fondamentali della spirituale; e specialmente perché sono sempre utili strumenti di descrizione dell'itinerario spirituale.

2.1. *L'interesse per gli schemi perdura oggi, perché i modelli permettono di capire meglio alcune tematiche fondamentali della teologia spirituale*

I modelli permettono di capire qualcosa della pedagogia divina, dell'antropologia, della stessa teologia spirituale e dell'accompagnamento spirituale, dal punto di vista del vissuto cristiano di santità, cioè dal punto di vista della teologia spirituale.

(1) Con i modelli, capire qualcosa della pedagogia divina

Ruiz afferma così che la divisione del progresso spirituale in vie, tappe, gradi, ecc. è teologicamente legittima, in quanto «risponde alla 'pedagogia' di Dio stesso nella santificazione delle persone» (Ruiz, 420). Viene citato s. Giovanni della Croce: non è «sempre necessario conservare quest'ordine dal primo all'ultimo così preciso come questo. Però la via ordinaria è conforme a quanto detto» (*Salita del Monte Carmelo*, lib. II, cap. 17, 4).

(2) Con i modelli, capire qualcosa dell'antropologia

a. *La vita dell'uomo è un cammino*

Dienberg ad esempio espone il progresso spirituale con il simbolo della via, che «sta alla base dei diversi modelli che nel corso dei secoli si sono occupati della vita spirituale» (Dienberg, 22). La vita spirituale, infatti, «è fondamentalmente una via che l'uomo percorre spinto dal desiderio di Dio» (Dienberg, 17). È ciò che descrive la parabola vitale di alcuni personaggi veterotestamentari che si mettono in cammino (Abramo, Mosè). Persino Dio cammina, nel senso che interviene nella storia, seguendo un processo cronologico: lo fa soprattutto nella via di Cristo (Gv 14,6) la cui esistenza passa per la croce (Dienberg, 19-20). L'espressione *homo viator* della tradizione spirituale traslata questa intuizione nell'esistenza del credente, con diverse immagini: le tappe di un viaggio, l'ascensione di una scala, ecc. (Dienberg, 21).

b. *La vita del credente impegnato è un cammino di speranza*

Ogni modello trasmette speranza: ricorda come Dio concede abitualmente un progresso continuo al credente che si dedica veramente alla vita interiore, anche se questo progresso non è sempre sensibile. La crescita spirituale «si presenta come un progresso nel tempo, non lineare – perché i peccati possono disturbare il processo – ma abbastanza costante, specie in coloro che si dedicano sinceramente alla vita spirituale» (Bernard, 432).

c. *Il cammino della vita del credente ha bisogno oggi di modelli spiegativi*

Ci fu «un periodo di allergia e di rifiuto di fronte a metodo, schemi, gradi e pratiche stabilite; ultimamente invece, viene sentita nuovamente la necessità di schemi e di una certa metodicità» (Ruiz, 419), una osservazione forse particolarmente vera per i giovani occidentali. Questa voglia di schemi dovrebbe essere accolta con una prudenza uguale a quella dei maestri spirituali quando espongono i loro modelli: non si deve mai applicare



il modello come se fosse un manuale di uso da seguire senza libertà – libertà di Dio soprattutto, ma anche dell'uomo.

(3) Con i modelli, capire qualcosa dei compiti della teologia spirituale

Per González, la teologia spirituale non può molto di più che descrivere il progresso spirituale, ma ciò costituisce comunque una delle sue missioni: «La teologia spirituale [...] può disporre di un numero molto limitato di dati circa le fasi della vita spirituale. Si spiega perciò il fatto che, spesso, si limita a descrivere a grandi linee i momenti più salienti della crescita spirituale. Ciò nonostante, fa dello studio e della descrizione delle leggi del processo spirituale uno dei suoi compiti specifici, in quanto teologia» (González, 224).

La divisione in vie, gradi, ecc. ha anche come utilità pedagogica quella di rispecchiare non schemi aprioristici ma il frutto di esperienze, specialmente quelle dei santi (Ruiz 420), situando dunque la riflessione all'intersezione dei grandi assi dell'epistemologia attuale della spirituale.

(4) Con i modelli, capire qualcosa della direzione spirituale

Belda esprime bene una convinzione sovente sentita, cioè che gli schemi servono specialmente per la direzione spirituale: «Il pregio principale [...] [degli] schemi risiede nella loro finalità pratica, nel cercare di raggruppare gli elementi comuni ad ogni sviluppo della vita spirituale per elaborarne una tipologia a scopi di direzione delle anime. La loro pretesa è quindi quella di poter fare il punto della situazione spirituale di una persona per aiutarla nella sua ascesa verso la santità» (Belda, 452).

Come ricorda Waaijman, lo schema dà un visione d'insieme che permette di pensare soluzioni meglio adatte ad ogni caso: se mancasse una comprensione globale e coerente della vita spirituale, si rischierebbe di condurre tutte le anime seguendo soltanto consigli atti per i principianti (Waaijman, 1063). «L'accompagnatore spirituale deve cambiare il suo modo di guidare l'anima per adattarsi al punto in cui essa si trova» (Waaijman, 1063) e lo schema aiuta il direttore a situare lo stato attuale del diretto in una cronologia tesa verso il progresso.

Per questo, Zas Friz de Col fa una osservazione sul modello ignaziano di descrizione del progresso spirituale – cioè la successione dialettica di consolazioni e desolazioni – che si potrebbe forse generalizzare a tutti i modelli: rendono, «in un certo modo, 'misurabile' la crescita della vita divina» (Zas Friz, 182).

2.2. Il potenziale descrittivo del progresso spirituale che conservano gli schemi tradizionali

Come si esemplificava con il riferimento appena fatto alla direzione spirituale, gli schemi tradizionali conservano un potenziale di descrizione del progresso spirituale che i manuali recenti ancora utilizzano: anche perché vengono ricordate le chiavi di lettura che danno gli stessi modelli affinché non siano applicati rigidamente.

a) Chiavi di lettura tradizionali: gli stessi modelli riconoscono che non vanno applicati senza tener conto dei loro limiti

Gli stessi manuali classici come il Tanqueray proclamano con energia che i modelli non vanno applicati rigidamente, come se dessero ricette o formule matematiche da



osservare pedissequamente¹⁷. La divisione in vie, gradi, tappe, ecc. viene seguita con flessibilità, come affermano i maestri spirituali (Ruiz, 421). Anche i manuali attuali, quando citano i modelli, ricordano che Dio ha dei piani personali per ognuno, e che dunque la descrizione del progresso in tappe non deve far credere né che esse siano rigorosamente successive, né che il credente conoscitore delle regole diventi maestro di una crescita che rimane dono divino.

(1) Dio ha dei piani personali per ognuno

Ruiz pensa che l'integrazione di questa osservazione nell'applicazione dei modelli sia una novità contemporanea: afferma tra l'altro che gli schemi classici «non corrispondono a esperienze significative del vissuto religioso attuale» (Ruiz, 421), come la consapevolezza dell'irrepetibilità di ogni persona. La citazione di Tanquerey indicata sopra ricordava invece che quest'analisi è tradizionale¹⁸.

La si ritrova oggi, ad esempio nell'opera di Fernández che scrive: «Anche se ci sono elementi essenziali comuni per tutti, c'è anche per ognuno una spiritualità unica e irripetibile» (Fernández, 183), perché Dio ama uno per uno. Per questo, bisogna riconoscere il «mistero del disegno che Dio ha su ogni vita», disegno «incontrollabile se non da Dio solo» (Fernández, 184).

(2) Le tappe non sono strettamente successive¹⁹

Le tappe non sono strettamente successive almeno per due ragioni evocate dai nostri autori: da una parte, «perché l'itinerario è dialogico, essendo in gioco due libertà. [...] Il cammino verso i gradi più alti della santità si apre sempre a delle sorprese e non può essere racchiuso in una formula standard» (Sorrentino, 745); dall'altra parte, perché alcune realtà fondamentali della vita interiore (come la preghiera, la mortificazione, ecc.) sono presenti a tutte le tappe del progresso spirituale (Illanes, 565).

Questa chiamata alla flessibilità nell'applicazione pratica degli schemi viene fatta per i due modelli classici già incontrati, quello agostiniano-tomista degli stati/gradi della carità e quello bonaventuriano-carmelitano delle tre età.

¹⁷ «Nella distinzione delle tre vie non vi è nulla di assoluto o di matematico. [...] Il progresso non è sempre costante: si tratta di movimento vitale, con varie alternative, con flussi e riflussi; ora si progredisce e ora si indietreggia; talora anche pare che si rimanga nello stesso posto senza sensibile avanzamento. [...] Non bisogna quindi immaginarsi che vi siano quadri rigidi, ove si possano far entrare tutte le anime; bisogna invece pensare che ogni anima ha le sue particolarità, di cui si deve tener conto, e che i quadri tracciati dagli autori spirituali devono essere tanto cedevoli da adattarsi a tutte le anime»: A. TANQUEREY p.s.s., *Compendio di Teologia ascetica e mistica*, p. II, II, nn. 628-629, Desclée, Roma 1927⁸, pp. 394-395, ad esempio citato in G. GOZZELINO s.d.b., *Al cospetto di Dio: elementi di teologia della vita spirituale*, Elledici, Leumann 1989, p. 138.

¹⁸ È ciò che ricorda specialmente la parte finale della citazione precedente: «Non bisogna [...] tutte le anime».

¹⁹ Nel 2016, Papa Francesco faceva di fatto la seguente osservazione: «Le vie oggettive della mistica classica – purgativa, illuminativa e unitiva – non sono mai fasi successive, che si possano lasciare alle spalle. Abbiamo sempre bisogno di nuova conversione, di maggiore contemplazione e di un rinnovato amore. Queste tre fasi si intrecciano e ritornano»: *Ritiro spirituale in occasione del Giubileo dei Sacerdoti. Prima Meditazione* (2 giugno 2016).



Per lo schema agostiniano-tomista, Aumann scrive ad esempio: «I tre stadi o gradi della carità non sono altro che una divisione che caratterizza in modo generale l'infinita varietà degli aspetti della vita cristiana. [...] Non possiamo però pensare che i tre stadi basilari siano compartimenti autonomi e che coloro che, in un dato momento, si trovano ad un certo livello non parteciperanno alle attività di un altro livello. [...] Lo Spirito soffia dove vuole, perciò si devono evitare le classificazioni rigide» (Aumann, 136-137).

Per lo schema bonaventuriano-carmelitano e nello spirito dei suoi santi ideatori, Belda ricorda: «Le tre vie sono definite non sulle esclusioni ma sulle prevalenze, in modo tale che esse si sovrappongono lungo lo sviluppo della vita spirituale: infatti l'illuminazione non elimina il proseguimento della purificazione, e l'unione continua a presupporre il lavoro dell'illuminazione, anche se in ogni momento del processo una delle tre possa prevalere sulle altre due» (Belda, 451).

Ad esempio, la purificazione non è soltanto necessaria all'inizio del percorso, anzi dovrebbe crescere sempre di più come una esigenza d'amore davanti alla presenza del Dio perfettamente santo (Asti, 380); di fatto, «la purezza del cuore dona la luce del discernimento in tutte le fasi del cammino spirituale» (Waajman, 597). Si può fare un'analisi simile per il progredire che «è atteggiamento fondamentale dell'intero itinerario» (Ruiz, 408).

La stessa intuizione di unità dell'itinerario viene tradotta rifiutando la contrapposizione tra ascetica e mistica. A chi vorrebbe assegnare le vie purgativa e illuminativa all'ascesi, per riservare l'unitiva alla mistica, Laudazi risponde: «Non esiste momento della vita spirituale in cui l'uomo non sia attivo e ricettivo insieme: anzi, [...] bisogna dire che l'uomo è attivo in misura che è recettivo, che la sua attività cioè nasce da ciò che gli è donato e che egli ha ricevuto e accettato liberamente» (Laudazi, 277). Parallelamente, Sorrentino scrive: «Soprattutto occorre evitare una dicotomia tra la fase ascetica e quella mistica» (Sorrentino, 745). Di modo almeno complementare se non contraddittorio con questa posizione, Waajman scrive, sempre sul modello tripartito: «Vi sono dei gradi (specialmente nella fase iniziale) in cui l'accento è posto sull'umanamente possibile» (Waajman, 598); quando si arriva all'unione, il «compimento nell'amore oltrepassa la nostra crescita perché non fa parte delle nostre possibilità umane» (Waajman, 595) e il percorso spirituale diventa soprattutto ricettività (Waajman, 1064). Anche lì, l'antropologia tomista, paterno-filiale e non dialettica, risolverebbe alcune inutili aporie (come ricordava il «totus effectus ab utroque» citato *supra*).

(3) Il credente conoscitore dei modelli non diventa maestro dello sviluppo spirituale proprio ed altrui

Come rileva ad esempio Ruiz, l'ambizione della crescita spirituale deve portare alla ricerca della volontà e dei soccorsi divini, e non all'inganno di pensare che progredirò da solo perché conosco le regole dei modelli (Ruiz, 409).

b) La presenza dei modelli tradizionali nei manuali recenti

La presenza dei modelli tradizionali in numerosi manuali recenti costituisce forse la più forte relativizzazione della tesi secondo la quale gli schemi sono in crisi.

(1) Alcuni propongono soprattutto il modello in tre tappe

Waajman esamina la storia delle tre vie con le concezioni di san Bonaventura (Waajman, 159-162; 439-447; 593-598; 786) e la storia del modello parallelo degli stati princi-



pianti-progrediti-perfetti (Waajman, 433-435); una seconda linea, anch'essa parallela, sarebbe quella dell'evoluzione dell'orazione, con le tappe di meditazione, preghiera e contemplazione (Waajman, 927-932).

(2) Alcuni propongono due modelli, quello agostiniano-tomista dei gradi della carità e quello delle vie illustrato da Bonaventura e Giovanni della Croce

Aumann ad esempio riprende Tommaso per parlare della crescita spirituale in termini di sviluppo nei gradi della carità (*S.Th.* II-II, q. 24, a. 9, in Aumann, 136-137). Propone poi un lungo capitolo (Aumann, 209-244) sulla purificazione, col vocabolario e numerose citazioni dei dottori del Carmelo (le notti, le purificazioni attive e passive, ecc.).

Anche Illanes ricorda fondamentalmente questi due schemi: della crescita secondo i gradi dell'amore; e del progresso nell'unione con Dio (Illanes, 560).

(3) Altri paragonano la riflessione ignaziana con l'approccio carmelitano: il Padre Bernard

È il caso di due autori gesuiti, Bernard e Zs Friz: Bernard presenta prima l'itinerario di Giovanni della Croce (presentato nella *Salita* e nella *Notte oscura*), «a causa della sua importanza teorica» (Bernard, 438), con la doppia purificazione dei sensi e dello spirito, attiva e passiva, che configura l'originalità della versione sanjuanista delle tre vie. Si presenta «come una descrizione normativa appoggiata su ragioni teologiche» (Bernard, 438) e che «procede da una certa necessità ontologica» (Bernard, 439), dove la purificazione deve precedere l'unione. «La validità dell'insegnamento teorico di san Giovanni della Croce è riconosciuta da tutti: ma ci si può domandare se esso si verifichi nell'esperienza spirituale» (Bernard, 439-441). Di fatto, viene citata la biografia di Teresa che arriva all'unione con la Trinità e passa poi per la notte dello spirito. Per Bernard, l'itinerario delle tappe, così come viene presentato ad esempio da Giovanni della Croce, «si raccomanda per il suo valore pratico» (Bernard, 439), ma è «poco più che una semplice indicazione di progresso della vita spirituale» (Bernard, 443) che può servire per la direzione spirituale.

Continua poi soffermandosi sul modello che predilige e, tra i rappresentati di tale modello, cita specialmente sant'Ignazio di Loyola: «Tenendo conto della diversità degli itinerari spirituali, molti autori, invece di insistere su una rigida successione dei vari momenti, preferiscono parlare di un'alternanza di prove e favori divini, oppure di desolazioni e consolazioni: così, ad esempio, l'autore dell'*Imitazione di Cristo*, sant'Ignazio, P. de Caussade²⁰, santa Teresa di Gesù Bambino» (Bernard, 442).

Bernard sottolinea come l'ispirazione ignaziana sia come un movimento perpetuo dell'itinerario spirituale, presente a tutte le età del credente: la via della disposizione all'azione divina. «Tra i grandi autori spirituali, sant'Ignazio di Loyola è probabilmente colui che ha teorizzato meglio la necessità di disporsi all'azione di Dio» (Bernard, 433). Ad esempio, il santo scrive: «In generale, più uno si legherà a Dio nostro Signore e più

²⁰ *L'abbandono alla divina provvidenza* era classicamente attribuito a Jean-Pierre de Caussade s.j. († 1751). I lavori di Jacques Gagey, pubblicati lo stesso anno della morte di padre Bernard, l'identificano come l'opera di una anonima signora dell'aristocrazia lorenese. Cf *L'abandon à la providence divine d'une dame de Lorraine au XVIII^e siècle*, J. GAGEY (ed.), Éditions Jérôme Millon, Grenoble 2001, pp. 5-118; D. SALIN s.j., «L'abandon à la providence selon Caussade», in *Christus* 198 (2003) 177-187.



generoso si mostrerà verso la sua divina Maestà, tanto più lo troverà generoso verso di sé, e sarà meglio disposto a ricevere, di giorno in giorno, maggiori grazie e doni spirituali» (*Costituzioni*, III, 1, 22, in Bernard, 434-435).

Questo movimento perpetuo si verifica specialmente nei «momenti principali» della vita cristiana, «in cui si verifica un nuovo risveglio della coscienza» (Bernard, 435), ad esempio all'inizio della vita spirituale con la conversione. Bernard propone l'esempio di Teresina che scrive: «All'inizio della mia vita spirituale, verso l'età di 13-14 anni» (Man. A, 74 r°), cioè quando acquisisce una «coscienza riflessa dei suoi atti religiosi», quando «si considera responsabile dell'insieme della propria vita dinanzi a Dio» (Bernard, 435). Il movimento perpetuo si verifica anche nella cosiddetta "seconda conversione", a proposito della quale Bernard cita Louis Lallemand: «ordinariamente accadono due conversioni nella vita della maggior parte dei santi e dei religiosi che si rendono perfetti: nella prima si dedicano al servizio di Dio, nella seconda si dedicano totalmente alla perfezione» (*Dottrina spirituale*, 2° principio, parte 2a, c. 6, a. 2, in Bernard, 436-437).

Questa preferenza di Bernard per un modello che è quello del proprio fondatore potrebbe sembrare soltanto una manifestazione di spirito di corpo o di imperialismo spirituale. Ma credo che sia piuttosto la conseguenza di una connaturalità con la spiritualità di un santo specifico, la conseguenza dell'*habitus* di giudicare le cose a partire dall'esperienza del santo: e questo tipo di conseguenze mostra la validità dei maestri spirituali. Quest'atteggiamento sano, e non senza vincolo con l'interesse della teologia spirituale per il vissuto di santità, diventerebbe problematico se la proposta di un santo specifico fosse vista come monopolistica, laddove Dio sceglie sempre la comunione delle spiritualità, e l'unico monopolio è quello di Cristo.

Bernard pensa che l'approccio all'itinerario a partire dalla successione di consolazioni e desolazioni permette di non qualificare tutte le prove come purificazioni, ma di giudicarle anche oggettivamente: ad esempio, l'insuccesso apostolico può anche richiedere «una salutare autocritica sulle cause personali dell'insuccesso»; il sistema ignaziano, sempre dinamico, permette anche di evitare «la preoccupazione di stabilire il grado di perfezione raggiunto» (Bernard, 442).

(4) Altri paragonano la riflessione ignaziana con l'approccio carmelitano: Zas Friz

Sul parallelismo tra la trasformazione ignaziana (per la successione di consolazioni/desolazioni) e l'unione trasformante di Giovanni della Croce, Zas Friz è forse più convincente perché più rispettoso della koinonia delle spiritualità nella Chiesa.

Zas Friz intende studiare la trasformazione operata dalla grazia, secondo un processo attivo e passivo. Propone specialmente l'esempio della riflessione di Ignazio di Loyola (insieme a quella dei suoi figli spirituali francesi Jean-Joseph Surin e Louis Lallemand), e la dinamica della trasformazione attraverso la successione di consolazioni e desolazioni, mettendo in parallelo (non in opposizione) l'unione trasformante secondo Giovanni della Croce (Zas Friz, 131-139).

In Lallemand ad esempio, «il mezzo per progredire nella perfezione è lo sviluppo della vita interiore giacché essa conduce all'unione con il Signore Gesù Cristo. Ma questa unione attraversa diversi gradi. [...] Qui l'autore tratta dell'orazione in genere», dei gradi della preghiera (Zas Friz, 135). Parallelamente, in Giovanni della Croce, «la trasformazione avviene perché la volontà amorosa del fedele diviene una sola con l'amore



di Dio» (Zas Friz, 137), pure se l'essere dell'anima «anche se trasformato, resta per natura distinto da Dio come prima: proprio come la vetrata che, pur essendo illuminata dal raggio di sole, ne rimane pur sempre distinta» (*Salita*, II, 5, 7) (Zas Friz, 137-138).

Zas Friz, conformemente alla tradizione ignaziana, insiste sul processo di presa di decisioni, ma ricorda come esso sia motivato dall'amore: e dunque nell'amore, come esso sia simile a ciò che insegna Giovanni della Croce. L'autore si sofferma infatti soprattutto sul «processo mediante il quale il fedele si ordina interiormente per prendere decisioni nella sua vita secondo la volontà divina», che «può essere considerata la dinamica fondamentale della trasformazione mistica ignaziana» (Zas Friz, 144). Per Ignazio – ed è la sua particolarità «nei confronti della tradizione che lo ha preceduto» - «l'unione con Dio si realizza nella decisione» (Zas Friz, 144). Ma si tratta di «scegliere la scelta divina per il solo amore di Dio», «bisogna amare sempre *di più* per decidere in tutto per amore» (Zas Friz, 145). Si parla bene qui di una scelta d'amore, per Dio e per la missione, perché «trasformarsi e trasformare significa collaborare con la grazia per l'unione delle 'anime' a Dio» (Zas Friz, 146).

Per illustrare le sue tesi, Zas Friz propone un lungo sviluppo sull'esempio di trasformazione interiore di Ignazio, dalla sua conversione ai suoi anni romani (Zas Friz, 147-180). Nel *Diario spirituale* (1544-1545) ad esempio, «Ignazio si mostra un maturo conoscitore delle regole per discernere le sue mozioni affettive, in modo da rintracciare in esse i segnali con cui orientarsi per interpretare i comandi divini» (Zas Friz, 165). Si fa l'esempio del resoconto meticoloso delle reazioni affettive del santo durante la Messa, analizzate per più di un mese, per capire se le chiese dei gesuiti devono o meno vivere di rendite (Zas Friz, 165-171).

Zas Friz passa poi al parallelismo tra Ignazio e Giovanni della Croce, parallelismo espresso con l'idea di purificarsi in vista del discernimento, «un "ordinarsi" interiormente (purificazione) per fare le scelte *giuste* in modo da essere uno strumento apostolico docile ai fini di Dio nella storia» (Zas Friz, 181); reciprocamente, per essere uno strumento apostolico efficace, è necessaria l'unione partecipativa con Dio o matrimonio spirituale (Zas Friz, 181).

Conclusioni

Per osservare il cammino della crescita spirituale così come viene presentato dalla ricerca contemporanea, si è scelto qui il punto di vista dei manuali. Due sono le impressioni particolarmente forti che lascia tale panorama. La prima impressione è che i modelli classicamente proposti per descrivere il progresso spirituale non scompaiono, ma vengono ridimensionati, e che questa presenza costante dei modelli è positiva a causa della loro efficacia. La seconda impressione è che il migliore aspetto di questo ridimensionamento è la più forte consapevolezza del carattere cristologico e trinitario della divinizzazione vista come uno sviluppo nel tempo.

Dunque, in primo luogo: più che un'eclissi dei modelli classici, la ricerca contemporanea registra un loro forte ridimensionamento. Erano gli assi portanti della didattica e sono stati ridotti alla categoria di semplice tema puntuale. Ma rimangono oggi presenti,



ad esempio in alcuni dei libri qui studiati: due presentano lo schema agostiniano-tomista (Aumann, Illanes); sei lo schema bonaventuriano-carmelitano (Aumann, Illanes, Belda, Waaijman, Bernard, Zas Friz); due lo schema ignaziano (Bernard, Zas Friz). Sono dunque sei autori diversi, per dieci differenti menzioni di distinti modelli. Si potrebbero aggiungere i quattro che espongono sistemi paralleli al ternario classico (Ruiz, Waaijman, Garrido, Sorrentino).

E a questa osservazione statistica, che ha i limiti di un elenco di 18 manuali, si dovrebbe aggregare una riflessione qualitativa: la sopravvivenza dei modelli è un fenomeno positivo. Da una parte, perché molti oggi, specialmente tra i giovani di diversi contesti educativi, con o senza grande bagaglio intellettuale ma con vita interiore, sperimentano come una specie di liberazione la lettura di santi proponendo questi schemi, poiché li aiuta a cogliere qualcosa dei piani divini sulla loro esistenza. Lo schema fornisce una risorsa per chiarire la propria biografia sotto lo sguardo di Dio, un vocabolario che aiuta a dire il reale complesso della vita interiore e a orientarlo dinamicamente. Inoltre, questi modelli sono come una sintesi di esperienze spirituali spesso proposta, nella loro versione “canonica”, da santi e dottori della Chiesa; si situano dunque nella cornice di una teologia spirituale che intende essere più attenta al vissuto di santità, e si aspetta dal riferimento ai santi un metodo che tocchi pure il cuore e non soltanto la ragione, che parli più facilmente all’uomo contemporaneo, che abbia un soffio apostolico adatto alla cultura odierna.

La persistenza dei modelli è anche positiva perché essi sono d’aiuto per la direzione spirituale (v.g. Belda, Waaijman). Contribuiscono così a superare una certa soluzione di continuità nella formazione alla direzione spirituale, almeno in alcuni contesti dove la relativa crisi dell’accompagnamento ha fatto sì che pochi vi si dedicano allorché molti la cercano, che vi sono molti diretti potenziali e pochi direttori di fatto, soprattutto a causa del timore di non sapere come fare. Benché i libri siano da soli insufficienti se non vi è anche qualche consigliere che non sia di carta, la sapienza degli schemi può comunicare una parte della tradizione spirituale.

Questo contributo degli schemi sarà tanto più costruttivo quanto terrà conto di una loro insistente avvertenza, cioè che non vanno applicati rigidamente e che si deve fare attenzione alle circostanze di ognuno (cf ad esempio Ruiz). Così l’interesse attuale, e soprattutto dei giovani, per gli schemi andrà ricalibrato, reindirizzato, per evitare che nasconda una pigra voglia di ricette già pronte, che dispensino dall’affrontare le novità che suscita lo Spirito e dal rispettare la libertà di Dio e dell’accompagnato. Come scrive Papa Francesco: «La Chiesa dovrà iniziare i suoi membri – sacerdoti, religiosi e laici – a questa ‘arte dell’accompagnamento’, perché tutti imparino sempre a togliersi i sandali davanti alla terra sacra dell’altro (cf Es 3,5)» (Es. ap. *Evangelii gaudium* (24 novembre 2013), n. 169).

Ma l’insegnamento forse più importante di questa breve incursione nella ricerca contemporanea sulla crescita spirituale è l’insistenza sul suo carattere cristocentrico, trinitario, scritturistico, sacramentale (ad esempio Ruiz, Asti, Laudazi, Borriello). Lo proclamavano già i promotori dei modelli classici, specialmente quando erano santi e innamorati di Cristo, che cercavano di scoprire nella Scrittura e nell’Eucaristia. Ma ciò va messo ancora più in luce in un contesto di secolarizzazione e non più di cristianità, dove molti conoscono poco della religione che più o meno professano.



Quando si spiega, col vocabolario opportuno per ciascuno, che il Padre cristifica i suoi figli nello Spirito, si dovrebbe anche chiarire che questo fatto centrale dell'antropologia cristiana associa i credenti ai misteri di Cristo²¹. Anche qui, vale la pena di mettersi alla scuola dei santi: «Noi dobbiamo sviluppare continuamente in noi e, infine, completare gli stati e i misteri di Gesù. [...] Il Figlio di Dio desidera una certa partecipazione e come un'estensione e continuazione in noi e in tutta la sua Chiesa dei suoi misteri mediante le grazie che vuole comunicarci e gli effetti che intende operare in noi attraverso i suoi misteri. E con questo mezzo egli vuole completarli in noi» (San Giovanni Eudes²²). Questa continuazione in noi segue un itinerario vitale, lo stesso ordine dei misteri di Cristo: «La vita di Gesù Cristo, se gli siamo fedeli, si ripete in qualche modo in quella di ciascuno di noi, tanto nel suo processo interno – la santificazione – quanto nella condotta esterna» (San Josemaría Escrivá, *Forgia*, n. 418). Se il credente intende la sua biografia come un processo di cristoconformazione nutrito dall'Eucaristia, dove, grazie al Vangelo, riconosce la presenza di determinati misteri di Cristo nella sua vita (la desolazione di Getsemani, ad esempio), prenderà coscienza di “segreti” che neppure un direttore spirituale prudente e delicato trasmetterebbe facilmente, in particolare sulla santificazione del dolore. È molto più opportuno che sia la persona sofferente a leggere una tappa della sua esistenza come configurazione a Cristo paziente, perché ha ricevuto le chiavi che gli dischiudono il senso del dolore come partecipazione alla croce. Se l'accompagnatore spirituale cercasse di aprire orizzonti soprannaturali affermando che questo concreto disagio configura al Crocefisso, rischierebbe di non essere capito, o di disorientare, se il suo uditore non è stato iniziato alla mistagogia spirituale. In questo senso, il ridimensionamento cristologico dei modelli-schemi della crescita andrebbe ulteriormente teorizzato e soprattutto messo in pratica, specialmente nella direzione spirituale.

²¹ Sviluppo qui ciò che scrivevo *supra* sulla proposta biografica di Dienberg.

²² *La vie et le royaume de Jésus dans les âmes chrétiennes*, III, 4, in *Œuvres complètes*, t. I, C. Lebrun c.i.m. (ed.), Lafolye, Vannes 1905, p. 310, citato in *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 521.



L'esperienza spirituale del Venerabile Don Francesco Mottola (1901 – 1969)

Un percorso fenomenologico-cognitivo

di Emma Caroleo*

1. Introduzione

Paolo Martinelli evidenzia¹ come la persona che abita il nostro tempo sia persuasa più dalla fulgida testimonianza di fede, che non dalla lucida correttezza di una argomentazione, seppur necessaria. Secondo Martinelli, infatti, la testimonianza di fede rappresenta il cuore della esperienza spirituale, ne decide la figura e ne traccia il percorso²; si declina in tal modo la prima caratteristica dell'esperienza spirituale formulata nel *contatto* vitale che permette, non solo di *sapere* le cose di Dio, ma anche, di *sentirne il sapore e di renderne testimonianza*. In tal senso si potrebbe affermare che non si fa veramente esperienza spirituale se non nel momento in cui ci si espone, con la testimonianza, nei confronti dell'altro, vale a dire che ciò che non viene comunicato/trasmesso non è in fondo veramente vissuto poiché così come esplicitato:

Quello che era da principio, quello che noi abbiamo udito, quello che abbiamo veduto con i nostri occhi, quello che contemplammo e che le nostre mani toccarono del Verbo della vita – la vita infatti si manifestò, noi l'abbiamo veduta è di ciò diamo testimonianza e vi annunciamo la vita eterna, che era presso il Padre e che si manifestò a noi –, quello che abbiamo veduto e udito, noi lo annunciamo anche a voi, perché anche voi siate in comunione con noi» (1Gv 1,1-4).

Muovendosi da questa prospettiva si ritiene che la modalità di un lavoro teologico spirituale si possa caratterizzare per il suo elemento essenzialmente testimoniale e ugualmente esso può essere considerato come uno fra i compiti attribuiti alla teologia spirituale: presentare figure maggiori della spiritualità cristiana, cogliendo in esse la testimonianza dell'inveramento dell'umano.

* Docente incaricato presso la Pontificia Università Gregoriana.

¹ P. MARTINELLI, *Interessi contemporanei per la spiritualità*, in «Teologia» 40 (2015), 451-473.

² P. MARTINELLI, *Vita Spirituale e testimonianza della fede*, in *Mysterion*, www.mysterion.it 2 (2013), 147 – 159.



Per fare ciò sarà utilizzato il metodo *fenomenico - cognitivo*³ che cercherà di offrire una visione globale dello sviluppo della vita cristiana come maturazione progressiva del rapporto del Venerabile Don Francesco Mottola (1901 – 1969)⁴ con il Mistero Santo. L'esperienza del 'vissuto' di Don Francesco Mottola sarà analizzata nei cinque livelli del metodo, in modo tale che essa potrà essere compresa nelle sue tappe di trasformazione che abbracciano la sua intera esistenza, per cogliere a pieno la sua testimonianza di vita cristiana. L'obiettivo che ci si propone è di presentare il vissuto cristiano del Venerabile Don Francesco Mottola attraverso un metodo che sia rispettoso delle esigenze della critica storica, sensibile al bisogno di una ermeneutica teologica seria ed infine consapevole di una applicazione alla vita del credente.

Il presente contributo sarà distinto in quattro momenti non pensati come quattro solitudini piuttosto come cerchi concentrici che si richiamano l'un l'altro cercando di approfondire e di investigare sull'esperienza spirituale del Venerabile Don Francesco Mottola: il primo segmento illustrerà brevemente i presupposti metodologici che fondano la ricerca sul Venerabile Don Francesco Mottola; il secondo snodo si soffermerà sulla successione sincronica delle tappe della esperienza spirituale del Venerabile; il terzo momento sarà occupato da un breve commento teologico ed infine, per ultimo, seguirà la conclusione del contributo.

2. Presupposti metodologici

Il presupposto metodologico su cui si fonda questo contributo interpreta la trasformazione interiore di Don Francesco Mottola assaporando la sua progressione spirituale nella misura in cui il suo rapporto con il Mistero Santo diviene sempre più saldo e maturo. Il metodo di cui si tratta è detto *metodo fenomenico-cognitivo*⁵: '*fenomenico*'

³ R. ZAS FRIZ DE COL, *La presenza trasformante del mistero. Prospettiva di teologia spirituale*, Roma 2015, 117-157.

⁴ Le fonti a cui ci si è accostati sono l'*Opera Omnia*, editata in quattro volumi (I e II; IV e V), degli Scritti del Venerabile Francesco Mottola, la *Positio Super Virtutibus*, nonché qualche rimando alla vasta letteratura che lo riguarda:

F. MOTTOLA, *Opera Omnia degli Scritti di Don Mottola*, I., *Lettere Circolari*, vol. I, Soveria Mannelli 1994
 -, *Opera Omnia degli Scritti di Don Mottola*, II., *Faville della lampada*, Soveria Mannelli 1994.
 -, *Opera Omnia degli Scritti di Don Mottola*, IV., *L'Arciprete di Parghelia*, Soveria Mannelli 1995.
 -, *Opera Omnia degli Scritti di Don Mottola*, V., *Itinerarium mentis*, Soveria Mannelli 2000.

CONGREGATIO DE CAUSIS SANCTORUM, *Beatificationis et Canonizationis Servi Dei Francisci Mottola, Sacerdoti Diocesani*, *Positio Super Virtutibus*, Romae 1993.

⁵ In un suo articolo comparso alla fine del 2016 il padre J. M. Garcia Gutierrez sottolinea l'importanza dell'aspetto esperienziale di un metodo da utilizzare nella teologia spirituale, difatti egli sottolinea la necessità di integrare in un unico metodo di lavoro le diverse componenti che delineano la complessa struttura dell'esperienza cristiana vissuta, senza offuscare il principio unitario della fede da cui traggono origine; egli propone un progetto metodologico integrale e unitario: il metodo «teologico-esperienziale», nel quale per «esperienziale» si considera l'esperienza vissuta nella sua trascendentalità: Dio si comunica all'uomo generando in lui una conoscenza che non può essere compresa soltanto con soli strumenti empirici, in J.M. GARCIA GUTIERREZ, *Il metodo "teologico esperienziale" della teologia spirituale*, in *Mysterion*, www.mysterion.it 1 (2016), 6 .



perché si parte da un fenomeno, che è l'incontro con il Mistero, che non ha presupposti e non dipende dal soggetto sperimentarlo difatti gli accade, gli capita, lo tocca, così come dimostra la fenomenologia della religione; 'cognitivo' perché si applica un procedimento di analisi del vissuto. Il modello utilizzato consente di seguire in modo dettagliato la progressiva trasformazione che avviene attraverso decisioni singole⁶ assunte dal Venerabile Don Francesco Mottola in momenti determinati della vita, (aspetto sincronico del metodo), ma che si susseguono in un vissuto che perdura nel tempo, (aspetto diacronico). Si è evidentemente in accordo con il padre Garcia quando afferma che, il metodo della teologia spirituale dovrà essere articolato seguendo certi passi metodici che seppur distinti, non appaiono indipendenti, descrivendo in tal modo lo sviluppo diacronico, dell'esperienza vissuta nella sua totalità, cioè come vissuto umano integrale che si presenta come unità dinamica, composta di determinate coordinate fondamentali che si guardano e dialogano a vicenda in una tensione vitale⁷.

L'aspetto sincronico consta di cinque livelli. Il primo (livello fenomenico/misterico), è quello dove si produce propriamente l'esperienza della trascendenza grazie alla Presenza del Mistero santo di Dio, che si può manifestare in forma immediata, tramite mozioni interiori, o in forma mediata, attraverso un evento che bisogna interpretare e discernere per ricavarne il suo senso divino. L'esperienza vissuta si palesa con la consapevolezza dell'incontro fra Dio che si comunica e interroga l'esistenza della persona e la persona si pone all'ascolto di Dio, vive la relazione e comunica la propria esperienza. L'esperienza vissuta è profondamente legata alle condizioni di vita, al linguaggio, alla cultura degli interlocutori di Dio⁸. Un vissuto spirituale risponde sempre alle domande di un tempo e vi risponde negli stessi termini con cui esse sono state poste, perché sono quelle in cui vivono e di cui trattano gli uomini e le donne di una società e i cristiani come gli altri.

Avvenuta l'esperienza, succede che la consapevolezza di quel rapporto (secondo livello fenomenologico/ermeneutico) porti a una riflessione sempre più legata all'esperienza perché: " non basta spiegare un fatto, bisogna comprenderlo, non basta determinare una esperienza spirituale, bisogna anche interpretarla nella complessità della sua

⁶ Il padre R. Zas Friz de Col in un recente contributo apparso sulla rivista "Ignaziana" illustra il metodo teologico-esperienziale, esso consta di tre punti: 1. storico-fenomenologico; 2. ermeneutico-teologico; 3. pratico-mistagogico. All'interno del contributo il padre Zas Friz de Col analizza il vissuto di Sant'Ignazio seguendo questi tre punti con lo scopo di offrire, da una parte, un esempio concreto di applicazione del metodo e, dall'altra, di mostrare la sua bontà con le prospettive che apre nell'approfondimento del vissuto cristiano. Nel primo passo del metodo ovvero l'analisi storico-fenomenologica: il vissuto ignaziano di Dio si esaminano sincronicamente le decisioni più importanti prese dal Santo, come riportate nella sua Autobiografia, e nella seconda si prospetta un approfondimento diacronico di esse. L'attenzione si focalizza sulla decisione, perché "fare una scelta personale, da un punto di vista cristiano, non può consistere soltanto in una valutazione intellettuale delle possibilità implicate nella scelta. Significa valutare le possibilità nella dimensione del mistero della fede, e questo è possibile soltanto attraverso una considerazione 'spirituale', cioè attraverso lo Spirito". R. ZAS FRIZ DE COL, *Analisi del vissuto cristiano di Ignazio di Loyola. Saggio metodologico*, in *Ignaziana* <www.ignaziana.org> 22 (2016), 137 – 138.

⁷ J.M. GARCIA, *Il metodo «teologico esperienziale» della teologia spirituale*, in *Mysterion* <www.mysterion.it> 1 (2016), 5.

⁸ J.M. GARCIA, *Teologia Spirituale. Epistemologia e Interdisciplinarietà*, Roma 2013, 242.



stessa esistenza”⁹. Giova ricordare come, in qualsiasi caso, il criterio ultimo di verifica dell’esperienza cristiana non può essere solo una corretta applicazione della teoria ermeneutica, piuttosto il principio cristologico.

Se il secondo livello è il livello del racconto della esperienza, il terzo (terzo livello critico/culturale) si caratterizza per la sua tematizzazione critica. Esso si elabora a partire dal livello precedente, in dialogo con la propria tradizione culturale ma con una apertura verso le altre discipline teologiche e umanistiche.

Il quarto livello (quarto livello decisionale/pratico) appartiene alla morale, si tratta del momento dedicato alla scelta e alla libertà: verifica il passaggio dalla riflessione critica verso l’azione responsabile che cerca la realizzazione del bene verso la verità. Infine si raggiunge l’atteggiamento teologale (quinto livello) in cui avviene la trasformazione a opera della Presenza del Mistero santo. In quest’ultimo livello si produce e cresce il rapporto con Dio, perché con le sue decisioni il fedele si rende sempre più ‘connaturale’ al Mistero di Dio dato che esse significano una costante, responsabile e sempre più coinvolgente risposta alle iniziative divine immediate o mediate.

Dal punto di vista diacronico, il metodo considera sei tappe: l’iniziazione alla vita cristiana (che corrisponde sincronicamente alle decisioni prese) a cui succedono la personalizzazione e l’interiorizzazione, seguite normalmente da una crisi/notte che precede una relativa maturità prima della glorificazione finale. Come si vedrà nel caso di Don Francesco Mottola la successione e il numero di queste tappe diacroniche, così come dei livelli sincronici, possono variare rispetto al modello proposto.

2.1. L’iniziazione:

“Io sono una povera lampada che arde. L’olio è stata raccolto goccia a goccia con lunga pazienza e tanto amore”¹⁰.

Francesco Mottola nacque a Tropea, sull’orlo terrazzato del Monte Poro lungo il litorale Tirreno, il 3 gennaio 1901, primo di tre fratelli, Gaetano e Anna detta Tina.

La casa che vide i natali del Venerabile è situata in una zona amena dello scoglio tropeano, le finestre posteriori così come un balcone laterale affacciano sulla parte centrale della spiaggia della marina di Tropea, racchiusa nell’orizzonte che in un unico sguardo abbraccia insieme il Golfo di S. Eufemia Lamezia con le Isole Eolie¹¹.

La vita cristiana del fanciullo si nutriva di preghiera, di frequentazione con il Sacramento della Eucarestia, dalla devozione alla Vergine di Romania nonchè dalla testimonianza dei genitori in particolare della mamma, Concettina Bragò, che influi in modo determinante sulla formazione umana e spirituale del giovane Francesco¹².

⁹ H.G. JANBEN, *Esperienza. Considerazioni di teologia fondamentale*, in P. MARTINELLI (ed.), *Esperienza, Teologia e spiritualità*, in «Italia Francescana. Supplemento» 3 (2009), 41 – 47.

¹⁰ F. MOTTOLA, *Opera Omnia degli Scritti di Don Mottola II. Faville della lampada*, Soveria Mannelli 1994, 113.

¹¹ CONGREGATIO DE CAUSIS SANCTORUM, *Beatificationis et Canonizationis Servi Dei Francisci Mottola, Sacerdoti Diocesani*, Positio Super Virtutibus, Romae 1993, 169.

¹² G. GRILLO, *Eccomi!... Un’avventura meravigliosa*, Roma 1977, 17 – 20.



Il seme della vocazione sacerdotale attecchì facilmente nel cuore di Francesco fino al punto di maturare una ferma decisione: a nove anni entrò in seminario, che sarà lui stesso a descrivere così, seppur a distanza di anni:

Il seminario di Tropea è un conventino francescano. La camera dei seminaristi era una sola, quella della Romania, della Madonna Bruna, che ci sorrideva maternamente, dalla parete di fondo, con gli occhi grandi e bizantini. Era il nostro mondo, le nostre preghiere, i nostri giuochi, i nostri studi: il primo sbocciare del cuore, i sussulti d'anima, le prime affermazioni di personalità, videro quelle mura, che formavano con il nostro spirito la stessa sostanza¹³.

Il piccolo seminarista progrediva brillantemente nello studio, la sua natura piena di vita, vivace nei modi e attento nello sguardo, lo portava ad essere primo nei giochi con i compagni ai quali era legato da profondo affetto¹⁴. La spensierata fanciullezza di Francesco fu violentemente interrotta da il dolore immenso dovuto alla perdita della sua adorata mamma: difatti avvenne che la donna, a seguito del parto della figlia Anna detta Titina, soffrì di una violenta crisi depressiva che la portò alla morte. La perdita gravissima della madre, segnò tristemente l'adolescenza del giovane Francesco che tuttavia non perse la luce della speranza cristiana, con la fulgida certezza che Dio è un Dio che " non dorme e non sonnecchia".

Nel 1917 Francesco farà il suo ingresso nel Seminario Regionale Pio X, a Catanzaro dove a suo dire si respirava e si viveva una atmosfera:

di gloria, non come vecchi nobili decaduti, ma come giovani che vivono il passato per attuarne le glorie nel presente ... e l'ambiente non penetra in noi come una respirazione spirituale? dalle terrazze di destra del Seminario si vedevano i due mari: azzurro stinto lo Jonio e azzurro turchese il Tirreno e noi del Tirreno guardavamo con nostalgia talvolta accorata al nostro mare e tendevamo l'anima come per ascoltare la sua voce quando al tramonto il sole drappeggiava di porpora lo Stromboli fumante¹⁵.

Solo un breve cenno ai compagni che condivisero con Don Mottola gli anni del Seminario e che con lui qualificarono il clima e l'ambiente del Pio X: " bisognava vedere cosa fosse il Pio X, in quei tempi! Un rogo di vampe! Giovani che rinunziavano fieramente alle sollecitazioni del mondo, perché si alimentasse una idea divina perché questa idea divina splendesse, per il loro sacrificio nella loro terra"¹⁶.

Volendo applicare lo schema diacronico alla tappa "dell'iniziazione", si nota come l'esperienza della vocazione sacerdotale che Francesco Mottola, allora poco più di un fanciullo prova, (primo livello, fenomenico/misterico), e di cui è consapevole (secondo livello, fenomenologico/ermeneutico), nonché il significato sul quale egli riflette, anche e soprattutto a seguito della prematura scomparsa della mamma, (terzo livello, critico/culturale), lo porta a decidere per la vita sacerdotale e, conseguentemente, esprime la

¹³ F. MOTTOLA, *Opera Omnia degli Scritti di Don Mottola*, IV., *L'arciprete di Parghelia*, Soveria Mannelli 1995, 17.

¹⁴ G. GRILLO, *Eccomi. Un'avventura meravigliosa*, Roma 1977, 37.

¹⁵ F. MOTTOLA, *Opera Omnia degli Scritti di Don Mottola*, IV., *L'arciprete di Parghelia*, Soveria Mannelli 1995 23 -24.

¹⁶ G. GRILLO, *Eccomi. Una avventura meravigliosa*, Roma 1977, 48 -49.



sua volontà di frequentare il Seminario Regionale di Catanzaro Pio X, (quarto livello, decisionale/pratico) ; questa decisione la sua opzione fondamentale nel voler seguire il Signore (quinto livello, atteggiamento teologale).

2.2. Personalizzazione:

“Mio Signore fa di me ciò che ti piacerà: io voglio essere Sacerdote e Vittima come Te, dove Tu vorrai”¹⁷.

Il 5 aprile 1924 a Tropea ai piedi della Madonna di Romania, Francesco Mottola fu ordinato sacerdote.

Il sacerdozio di Don Mottola si manifestò subito attivissimo, anche se egli era solito dire a sé stesso e agli altri che non bisogna lasciarsi sfibrare dal lavoro che va sempre a detrimento dello spirito, convinto che la vera santità parta dalla carità di Cristo per discendere nelle “periferie”. Il filo rosso che attraversa l’avventura spirituale di Don Mottola è l’inquietudine mai esaurita di non essere sufficientemente santo: “Gesù divino Tiranno dell’anima mia, voglio venirti incontro farmi conquistare da Te per conquistare altri a Te, voglio farmi santo. Ma bisogna rinnegare tutto: impazzire, passare per pazzo, isolarsi. Sacerdozio divina tortura del mio spirito invadi tutte le fibre del mio essere! Non ci sia in me un respiro che non sia sacerdotale”¹⁸.

Egli era infatti convinto che il sacerdote dovesse vivere in tensione verso la santità e comunque dovesse essere presbitero a tempo pieno, non solo in senso temporale, piuttosto spirituale da declinarsi come abbandono totale a Dio; in tal senso Don Mottola annotava: “La ruota maestra della mia vita spirituale sarà l’abbandono completo e assoluto al Cuore Sacratissimo di Gesù: non mi preoccuperò quindi del passato o del futuro; ma agirò nel presente, facendomi guidare solamente dal principio dei santi: ponendo davanti a me questa domanda: che cosa giova all’eternità?”¹⁹.

Nel Venerabile si realizza l’ideale di santa vita presbiteriale come è tratteggiato dall’Esortazione Apostolica post-sinodale *Pastores Dabo Vobis* del Santo Giovanni Paolo II²⁰.

¹⁷ F. MOTTOLA, *Diario dello Spirito*, Roma 1992, 36. La frase riportata è stata scritta da Don Mottola in data 6 aprile mattina, vale a dire a meno di ventiquattrore dalla sua ordinazione sacerdotale.

¹⁸ F. MOTTOLA, *Diario dello Spirito*, Roma 1992, 48 – 49.

¹⁹ F. MOTTOLA, *Diario dello Spirito*, Roma 1992, 49.

²⁰ In particolar modo ci si riferisce a tutto il numero 26 della *Pastor Dabo Vobis* qui si riportano solo alcuni passaggi che meglio riflettono e rispecchiano il carattere meramente sacerdotale di Don Mottola: “Il sacerdote è, anzitutto, ministro della Parola di Dio, è consacrato e mandato ad annunciare a tutti il Vangelo del Regno, chiamando ogni uomo all’obbedienza della fede e conducendo i credenti ad una conoscenza e comunione sempre più profonde del mistero di Dio, rivelato e comunicato a noi in Cristo.... Solo «rimanendo» nella Parola, il sacerdote diventerà perfetto discepolo del Signore, conoscerà la verità e sarà veramente libero, superando ogni condizionamento contrario od estraneo al Vangelo- Il sacerdote dev’essere il primo «credente» alla Parola, nella piena consapevolezza che le parole del suo ministero non sono «sue», ma di Colui che lo ha mandato. Di questa Parola egli non è padrone: è servo. È soprattutto nella celebrazione dei Sacramenti e nella celebrazione della Liturgia delle Ore che il sacerdote è chiamato a vivere e a testimoniare l’unità profonda tra l’esercizio del suo ministero e la sua vita spirituale: il dono di grazia offerto alla Chiesa si fa principio di santità e appello di santificazione. ...Una parola speciale voglio riservare per il Sacramento della Penitenza, del quale i sacerdoti sono i ministri ma



L'esercizio del ministero presbiteriale di Don Mottola ebbe sempre a cuore Il sacramento della riconciliazione, gli riservò un posto particolare, sia come ministro fedele e puntuale, ma anche come grande beneficiario. Difatti, quasi a dar ragione del fatto che la cosa più interessante è quasi sempre la meno appariscente, tutte le diciannove testimonianze riportate nella sua *Positio* concordano nel definire Don Mottola un "ricercato confessore e direttore di anime"²¹. A soli trentuno anni, il Venerabile fu nominato canonico penitenziere ed egli attese a tale ministero con grande fedeltà. Secondo la testimonianza di monsignor Gioacchino Iannelli, ascoltato dalla Commissione istruita per la causa di beatificazione e canonizzazione, Don Francesco Mottola:

È stato un rigagnolo di grazia specie nel sacramento della Penitenza che egli amministrava nel confessionale e nella sua camera ove per ore intere rimaneva quasi inchiodato per ascoltare, per consigliare, per benedire...molte persone hanno visto in lui il vero uomo di Dio che aiutava a scoprire il Cristo come misura e centro della propria persona e a realizzarlo progressivamente; don Mottola riusciva proprio attraverso l'opera del confessionale a trasmettere la meravigliosa esperienza che egli stesso viveva nella propria intimità²².

L'esperienza presbiteriale di Don Mottola sembra fare eco all'affermazione del Papa Francesco secondo il Quale nel servizio sacerdotale è Cristo che battezza e che confessa poiché:

I Sacramenti sono un modo privilegiato in cui la natura viene assunta da Dio e trasformata in mediazione della vita soprannaturale. Attraverso il culto siamo invitati ad abbracciare il mondo su un piano diverso. L'acqua, l'olio, il fuoco e i colori sono assunti con tutta la loro forza simbolica e si incorporano nella lode. La mano che benedice è strumento dell'amore di Dio e riflesso della vicinanza di Cristo che è venuto ad accompagnarci nel cammino della vita²³.

La vita del presbitero Francesco Mottola può essere narrata eucaristicamente così come da lui stesso descritta: "il centro della mia vita interiore sarà Gesù Eucarestia. Tutte le azioni della mia giornata saranno una irradiazione del Sacrificio della mattina. Il prete deve essere un uomo povero (presepe), un uomo crocifisso (il calvario), un uomo mangiato (il cenacolo)"²⁴.

devono anche esserne i beneficiari, divenendo testimoni della compassione di Dio per i peccatori. La vita spirituale e pastorale del sacerdote, come quella dei suoi fratelli laici e religiosi, dipende, per la sua qualità e il suo fervore, dall'assidua e coscienziosa pratica personale del Sacramento della Penitenza. Il sacerdote è chiamato a rivivere l'autorità e il servizio di Gesù Cristo Capo e Pastore della Chiesa animando e guidando la comunità ecclesiale, ossia riunendo la famiglia di Dio come fraternità animata nell'unità e conducendola al Padre per mezzo di Cristo nello Spirito Santo. SAN GIOVANNI PAOLO II, *Esortazione Apostolica Post – Sinodale Pastor Dabo vobis*, in *Enchiridion Vaticanum*. XIII., *Documenti ufficiali della Santa Sede (1991 - 1995)*, Bologna 1995, 647.

²¹ CONGREGATIO DE CAUSIS SANCTORUM, *Beatificationis et Canonizationis Servi Dei Francisci Mottola, Sacerdoti Diocesani*, Positio Super Virtutibus, Romae 1993, 73.

²² CONGREGATIO DE CAUSIS SANCTORUM, *Beatificationis et Canonizationis Servi Dei Francisci Mottola, Sacerdoti Diocesani*, Positio Super Virtutibus, Romae 1993, 167 – 178.

²³ PAPA FRANCESCO, *Laudato Si'*, Lettera Enciclica sulla cura della casa comune, Città del Vaticano maggio 2015, 235.

²⁴ F. MOTTOLA, *Opera Omnia degli Scritti di Don Mottola*, I., *Lettere Circolari*, Soveria Mannelli 1994, 57.



Don Mottola dedicò ai sacerdoti le cure più delicate e più intime, con il clero calabrese condivise l'apostolato fino a che gli fu possibile, poiché era convinto che solo chi si sforza di essere santo è un vero amico che tutto comprende, tutto intuisce, perché conosce la natura vana e si sforza di conoscerla.

Secondo la maggior parte dei testimoni ascoltati durante il processo di canonizzazione²⁵, il merito di don Mottola risiederebbe proprio nel suo vivo interessamento espresso per il clero in generale, e per quello calabrese in particolare, all'interno di una visione ecclesiologicala ampia: moderna per la formazione dedicata ai presbiteri ed intelligente nelle azioni da intraprendere a tale riguardo. L'attualità della sua vita e della sua opera riguardo la tanto discussa "questione meridionale"²⁶ si evidenzia al meglio se si considera la sua prima creatura: i sacerdoti Oblati. Tra la fine degli anni venti e gli inizi degli anni trenta matura una delle intuizioni più vitali per l'avvenire religioso del sud, cioè la santificazione del clero calabrese: "Per la Calabria, per il mondo intero è più che mai urgente una grande fiammata di santità sacerdotale"²⁷.

Nascono i Sacerdoti Oblati del Sacro Cuore che rimangono sacerdoti diocesani, ma si fondono in unità con il proprio Vescovo attraverso il voto di obbedienza e di castità uniti alla promessa di povertà:

Ai nostri giorni ...è necessario uno sforzo di interiorità, far di ogni sacerdote un cenobita della strada: gli Oblati rispondono a questa necessità. L'Oblato è un sacerdote che inserendosi, attraverso una religiosità maggiore e più evidente, in un apostolato episcopale – l'unico divinamente costituito – vive, in un ritorno all'aurora la sua vita sacerdotale così come la vocazione richiede²⁸.

Don Mottola perseguì tenacemente e visse alacremente il carisma oblato con esso cercherà di contagiare altri confratelli perché potessero vivere al meglio l'ideale presbiteriale che bruciava nella sua anima. Le Lettere Circolari²⁹, dirette ai sacerdoti Oblati, si

²⁵ CONGREGATIO DE CAUSIS SANCTORUM, *Beatificationis et Canonizationis Servi Dei Francisci Mottola, Sacerdoti Diocesani*, Positio Super Virtutibus, Romae 1993, 87.

²⁶ «La Calabria ha bisogno di sacerdoti, ha bisogno di voi! La rinascita religiosa, morale e civile di questa regione dipende in modo prevalente dalla vostra opera di pastori di anime, dipende da quei valori umani e cristiani che voi saprete far vivere nella società calabrese. La Chiesa, infatti, con i suoi pastori, i suoi sacerdoti, con i religiosi e le religiose, con tutto il laicato che vive l'impegno cristiano nelle molteplici realtà della vita sociale, ha un compito fondamentale nella soluzione dei problemi che formano la "questione meridionale" e più specificamente la "questione calabrese" che non è solo questione economica. Non mancano nella storia recente della Calabria figure di sacerdoti che hanno capito profondamente il senso di questo impegno e che hanno vissuto la loro vita sacerdotale dando quotidiana e coerente testimonianza di una forte tensione per l'elevazione morale e religiosa e per il riscatto sociale della propria gente. Ricordo i sacerdoti Carlo De Cardona e Luigi Nicoletti di Cosenza, don Francesco Caporale di Catanzaro, don Francesco Maiolo di Nicastro, e i due servi di Dio **don Francesco Mottola di Tropea** e padre Gaetano Catanoso di Reggio Calabria, dei quali sono in corso i processi di beatificazione». S. GIOVANNI PAOLO II, *Discorso ai Sacerdoti Della Calabria, Cappella del Seminario di Catanzaro "Pio X" - sabato, 6 ottobre 1984*, in CONFERENZA EPISCOPALE CALABRA, (a cura di), *La visita del Papa in Calabria*, Cosenza 1985, 147.

²⁷ F. MOTTOLA, *Opera Omnia degli Scritti di Don Francesco Mottola I., Lettere Circolari*. Soveria Mannelli 1994, 3.

²⁸ *Gli Oblati del Sacro Cuore*, in *Parva Favilla* 18 (1945/1), 2.

²⁹ F. MOTTOLA, *Opera Omnia degli Scritti di Don Mottola, I., Lettere Circolari*, Soveria Mannelli 1994.



caratterizzano per il carattere quanto mai confidenziale di Don Mottola che si racconta e propone la sua esperienza di vita come la strada per attuare l'altissima vocazione sacerdotale opportuna nella propria storia e nelle proprie loro condizioni di vita al fine di divenire "una grande fiammata di santità sacerdotale"³⁰. Don Mottola richiamerà sempre i suoi Oblati a radicarsi nella interiorità per ringiovanire continuamente il proprio apostolato, nell'amore a Cristo e alla Chiesa³¹. In questo quadro la vocazione sacerdotale diviene, per Don Mottola, una scelta di relazione personale più intima e completa con il mistero di Dio ed il mistero dell'uomo: prendere da Dio e versare sugli uomini. Egli diede, così, inizio ad una opera di santificazione del clero al servizio della diocesi calabra all'interno della Chiesa intera.

Verificando l'esperienza spirituale di Don Francesco Mottola, della tappa "personalizzazione" da un punto di vista diacronico si può affermare che il Venerabile vive già subito, all'inizio del suo sacerdozio, il tormento mai sopito di diventare un sacerdote santo (primo livello, fenomenico/misterico) tale desiderio lo anima (secondo livello, fenomenologico/ ermeneutico) e lo fa riflettere su come mettersi "tutto" a servizio del Signore (terzo livello, critico/culturale), decidendo di operare affinché il clero si sentisse maggiormente impegnato per la propria ed altrui santificazione al servizio del popolo della Calabria e della Chiesa tutta (quarto livello, decisionale/pratico). Una decisione che lo portò ad offrirsi "in dono" a Dio e ai fratelli, per affidarsi al Signore affermando la venuta del Regno di Dio (quinto livello, atteggiamento teologale).

2.3. Interiorizzazione:

"Voglio o Gesù perdersi in Te, vorrei in ogni istante, essere pieno della Tua Pienezza, ecco perché non faccio che un proposito solo: vivere di Te tutti gli istanti della mia vita"³².

Dal 1934 il i sacerdoti Oblati cominciarono in maniera sempre più evidente³³ il loro servizio e la loro testimonianza oblata con la finalità definita dallo stesso Don Mottola: "Nessun segreto: noi operiamo umilmente alla luce del sole – del nostro bel sole di Calabria – che arroventa le pietre e con la benedizione dei nostri Vescovi cioè della Chiesa intera. Gli Oblati sono i sacerdoti che vogliono vivere integralmente la loro vita sacerdotale, si fondono in unità e si votano alla affermazione del regno di Cristo"³⁴.

I sacerdoti Oblati unificavano in se' lo spirito contemplativo e quello dell'azione la quale per intuizione di Don Mottola doveva ispirarsi a favore dei più emarginati o come soleva dire *di li nuju di lu mundu*³⁵. In una parola la teologia della carità sosterrà l'azione di volontariato e di promozione religiosa e umana verso i *tuguri tropeani*. Nel contesto

³⁰ *Gli Oblati del Sacro Cuore*, in *Parva Favilla* 18 (1945/1), 3.

³¹ CONGREGATIO DE CAUSIS SANCTORUM, *Beatificationis et Canonizationis Servi Dei Francisci Mottola, Sacerdoti Diocesani*, Positio Super Virtutibus, Romae 1993, 36 – 37.

³² F. MOTTOLA, *Diario dello Spirito*, Tropea 1992, 69 – 70, 6 agosto 1934.

³³ Dell'ideale oblato Don Mottola ne iniziò a parlare nel 1928, ma esso si cominciò a diffondere nel 1932 all'interno del Seminario di Catanzaro.

³⁴ F. MOTTOLA, *Faville della Lampada*, Tropea 2001, 32

³⁵ "I nessuno del mondo" la traduzione è di chi scrive.



socio - culturale e religioso del suo tempo, l'opera di Don Mottola sarà quella di proporre la necessità di "una santità sociale" cioè di una santità personale che si irradiasse in opere di carità. Ecco l'apologia più efficace di tutti i tempi³⁶: saldare l'apostolato alla carità eucaristica o al mistero. Si può affermare che l'Istituto Oblato nascesse come frutto congenito dell'intimità fra Eucarestia e carità: l'Eucarestia come meta del cammino di Dio verso l'uomo e meta del viaggio dell'uomo verso Dio e la carità nella sua terra di Calabria, dove il Venerabile:

aveva rifatto in ginocchio la via crucis: aveva passato per tutti i villaggi, era sceso in tutti i tuguri aveva transitato per tutte e quattordici stazioni. Aveva, inoltre, aveva sentito il singhiozzo della sua gente nel suo povero cuore: la gente di Calabria nel suo itinerario dolorosissimo non ha conforto come Gesù. Ma è Gesù e bisogna confortarlo nella salita necessaria al calvario. In questa unità di dolore risiede il mistero più grande dell'Amore³⁷.

Nel 1933 nascono le Oblate del Sacro Cuore con la caratteristica degli odierni istituti secolari ricchi di una forte spiritualità contemplativa e animate da carità operosa che si rende concreta a favore dei sofferenti, oltre che nel campo della catechesi e dell'apostolato più vario. L'idea di oblazione, cioè di dono, propria della dinamica eucaristica a cui prima si faceva cenno, diviene caratteristica specifica della spiritualità oblata anche al femminile. Come per i sacerdoti oblato, il centro della spiritualità delle Oblate sarà la S. Messa la forza che le sosterrà nelle strade. Polo costante sarà anche la preghiera contemplativa "Lo spirito della Vergine deve rendere trans luminose tutte le Oblate, le mie figliuole, mediante l'unico mezzo della preghiera. Senza la preghiera non si viene a valle, a cercare i corpi per portarli a Gesù Signore"³⁸. Con le Oblate comincia la realizzazione del sogno di Don Mottola di una Casa della Carità "che riesca ad accogliere tutto il dolore non per eliminarlo ma per divinizzarlo e divinizzato, adorato"³⁹. Come ipotizzato dallo stesso Don Mottola all'interno della Casa della Carità si vive:

la vita cristiana che si svolge nella carità. È l'essere che si svolge nell'Essere Supremo. È sintesi di preghiera - Gesù è nel Cuore della casa, nel cuore di tutti, nella casa si prega; la lampada è sempre accesa, se si spegnesse un istante, la casa cadrebbe; Nella casa ci sono tutte le sofferenze della carne umana e dello spirito, sono alimenti della fiamma; è aperta alle iniziative di apostolato. È la casa del lavoro e la casa del sorriso⁴⁰.

Inoltre Don Mottola ebbe il merito, fra i tanti, di far uscire dall'anonimato domestico la donna calabrese proiettandola in una opera sociale ed ecclesiale di promozione umana e religiosa.

Nel 1935 Don Mottola estende il suo ideale di oblazione anche agli Oblati laici sia celibi che coniugati, i quali sono chiamati a vivere l'ideale evangelico secondo il proprio

³⁶ F. MOTTOLA, *Faville della Lampada*, Tropea 2001, 32.

³⁷ F. MOTTOLA, *Opera Omnia degli Scritti di Don Mottola*, II, *Faville della lampada*, Soveria Mannelli 1994, 62 - 63.

³⁸ F. MOTTOLA, *Opera Omnia degli Scritti di Don Mottola*, II, *Faville della lampada*, Soveria Mannelli, 1994, 203.

³⁹ F. MOTTOLA, *Faville della Lampada*, Tropea 2001, 98.

⁴⁰ F. MOTTOLA, *Faville della Lampada*, Tropea 2001, 153.



stato⁴¹. Essi promuoveranno iniziative di preghiera e di impegno politico-sociale in Calabria “animando dal di dentro le realtà terrestri”⁴². Don Mottola proporrà loro “la religiosità del mondo” e li vorrà pionieri e cavalieri senza macchia e senza paura in contatto con il mondo, con il nostro mondo, con i mezzi che il mondo ci ha dato, perché il mondo non è che lo svolgimento del piano divino, il cui centro è Cristo, sempre Cristo. In contraddizione con il mondo per conquistarlo a Lui, a Cristo. Per gli Oblati laici vale la spiritualità oblata⁴³.

Don Mottola ebbe sempre vivo il carattere calabrese della sua vocazione: “Don Mottola nella sua vita è sempre stato mosso da due amori: Gesù Cristo e La Calabria con la sua gente sofferente, ingiustamente umiliata per secoli”⁴⁴. L’amore per la Calabria fu amore impegnato fatto di proposte concrete, rivolto in avanti senza rinunciare al passato. Egli percorse tutta la Calabria come missionario di Cristo facendo suo il dramma della sua gente come il dramma stesso di Cristo, fautore convinto ed esigente della promozione umana e spirituale della gente del sud: l’evangelizzazione della propria cultura e terra calabrese, si stabilisce, per Don Mottola, in modo vitale e profondo, come un impegno prioritario⁴⁵. Il Vescovo Mons. Giuseppe Agostino coglie i tratti “calabresi della santità di Don Mottola da intendersi come calabresità redenta e santificata”⁴⁶, enumera inoltre quattro caratteristiche quali: la contemplazione, la totalità, la durezza eroica della croce, la *caritas* di S. Francesco il calabrese, da offrire come contributo originale e attuale da proporre alla società calabrese e contemporanea⁴⁷.

La terza tappa del metodo, “l’interiorizzazione”, appena investigata, ha considerato come l’esperienza spirituale di Don Mottola sia stata contrassegnata dall’ispirazione a fondare un gruppo di sacerdoti determinati verso la scelta di oblazione (primo livello, fenomenico/misterico); il disagio interiore vissuto dal Venerabile dinanzi la condizione, a tratti indigente sia da un punto di vista spirituale che materiale, vissuta del clero calabrese (secondo livello, fenomenologico/ermeneutico), fa crescere in lui la determinazione a risolvere la contingenza culturale e sociale (terzo livello, critico/culturale); in tal

⁴¹ L’oblato laico è un essere che vive di ogni preghiera e dà alla folla, al Corpo Mistico, la sovrabbondanza della Sua preghiera, altrimenti ogni apostolato è fiato. L’apostolato procede dalla pienezza della contemplazione – sempre, l’oblato si inserisce nella gerarchia, serve la sua parrocchia, nella subordinazione alla gerarchia divinamente costituita – al suo parroco, in modo tale che libero e solo va verso Dio, che solo può riempire la sua giovinezza fiammante. Serve ed è libero. Cf. *Circolare del 15 luglio 1959*.

⁴² F. MOTTOLA, *Faville della lampada*, Tropea 2001, 98.

⁴³ CONGREGATIO DE CAUSIS SANCTORUM, *Beatificationis et Canonizationis Servi Dei Francisci Mottola*, Romae 1993, 286.

⁴⁴ F. PALATUCCI, *Perché il fuoco non si spenga, in Padre sac. Francesco Mottola O.S.C.*, Catanzaro 1949, 15.

⁴⁵ Il Vescovo di Nicotera-Mileto-Tropea, Domenico Tarcisio Cortese, a tale riguardo afferma che Don Mottola “Ha amato questa sua Tropea. Ha amato questa sua terra di Calabria e voleva che questa terra sentisse il suo amore bruciante. Ha voluto che nella sua Calabria ci fosse il Regno di Amore, che sono le sue Case della carità”: CONGREGATIO DE CAUSIS SANCTORUM, *Beatificationis et Canonizationis Servi Dei Francisci Mottola*, Romae 1993, 91.

⁴⁶ CONGREGATIO DE CAUSIS SANCTORUM, *Beatificationis et Canonizationis Servi Dei Francisci Mottola*, Sacerdoti Diocesani, Positio Super Virtutibus, Romae 1993, 89.

⁴⁷ CONGREGATIO DE CAUSIS SANCTORUM, *Beatificationis et Canonizationis Servi Dei Francisci Mottola*, Sacerdoti Diocesani, Positio Super Virtutibus, Romae 1993 90.



senso, si sviluppa e prende corpo l'idea di condividere con altri sacerdoti lo spirito oblato che riuscisse ad unificare l'aspetto contemplativo a quello dell'azione (quarto livello, decisionale/pratico) che, per intuizione di Don Mottola doveva ispirarsi a favore dei più emarginati. Dall'ideale oblato dei sacerdoti, di evidente ispirazione mottoliana, crescono dei frutti inattesi: difatti il Venerabile, con i suoi, decidono di estenderlo anche alle donne nonché ai laici perché anche essi, ciascuno secondo il proprio stato, potessero donare la loro vita in oblazione, al servizio dei più poveri per l'affermazione del Regno di Dio (quinto livello, atteggiamento teologale).

2.4. Crisi - Purificazione:

“Ho bisogno di Te, Cristo Gesù, come del fuoco l'assiderato, dopo una giornata di lavoro, in mezzo a tempeste di vento gelato. Ho bisogno di Te, come chi ha fame, del pane della sera, per poter riposare in pace... Vieni e Rimani con noi, Signore Gesù – sempre!”⁴⁸.

Per Don Mottola ogni forma di dolore era mezzo di santificazione nella e per la Chiesa. Come sacerdote si rese conto di essere chiamato a divenire vittima con Cristo, realizzando una santità conforme alle esigenze del suo ministero. Era convinzione la sua, secondo l'insegnamento di S. Paolo, che solo attraverso la sofferenza si può raggiungere la figliolanza (Rom 8, 16 -17) e quindi seppa accettare e benedire la beatitudine della sofferenza. Parlando del dolore Don Mottola esortava: “l'amore si prova con il sacrificio continuo, con la croce si prova l'amore”, egli non fu solo instancabile nel proclamare il principio redentivo della sofferenza, ma portò per ventisette anni, nelle sue membra, i segni del quotidiano sacrificio, di lui e di quel suo lungo momento scrivono che: “il dolore lo aveva raffinato, tanto da farlo un predicatore senza parola, un animatore intuitivo che sapeva leggere nell'anima, un apostolo che sapeva consolare, un fratello che sapeva perdonare, un amico che sapeva compatire, un entusiasta che sapeva trascinare, un padre che sapeva amare”⁴⁹.

Una paralisi colpì Don Mottola al lato destro del corpo nonché alle sue facoltà vocali, fu così che egli, appena quarantenne, fu duramente provato dalla malattia⁵⁰. Da quel momento la vita del Venerabile acquisì un senso straordinario poiché egli non allontanò da sé la sua infermità, non la considerò più tale: per il Venerabile soffrire era solo una condizione della esistenza umana che porta con sé la straordinaria capacità di uscire dall'ordinario, divenendo ambito privilegiato dell'uomo⁵¹. Fu l'ora della prova, dove Don Mottola raggiunse le vette di un nascosto ma altissimo eroismo⁵², poiché seppa accettare

⁴⁸ F. MOTTOLA, *Faville della Lampada*, Tropea 2001,116.

⁴⁹ CONGREGATIO DE CAUSIS SANCTORUM, *Beatificationis et Canonizationis Servi Dei Francisci Mottola, Sacerdoti Diocesani*, Positio Super Virtutibus, Sacerdoti Diocesani, Positio Super Virtutibus, Romae 1993, 100.

⁵⁰ L'incidente di cui si tratta e che così tanto scompigliò la vita del Venerabile Don Mottola avvenne i primi giorni di giugno del 1942.

⁵¹ CONGREGATIO DE CAUSIS SANCTORUM, *Beatificationis et Canonizationis Servi Dei Francisci Mottola, Sacerdoti Diocesani*, Positio Super Virtutibus,100.

⁵² Nonostante la semi paralisi, durante i successivi ventisette anni di vita Don Mottola non tralascerà di recarsi ogni giorno a piedi dalla sua abitazione alla “Casa della Carità” di Tropea centro, per celebrare



la lunghissima malattia con oblazione totale abbracciando la croce completamente, con semplicità “con macerazione di tutto l’essere, con sempre crescente dedizione a Dio che atterra e suscita, che affanna e che consola”⁵³. Il fine dell’oblazione vale a dire dell’offerta a Dio e ai fratelli e alle sorelle fu incarnata da Don Mottola come prima offerta attraverso la sua menomazione nell’uso della parola e nella capacità di movimento poiché non smise mai di: “preferire sempre e in tutto la croce di Cristo: con Gesù le mie gioie, i miei dolori, le mie azioni, l’apostolato, lo zelo, tutta la mia vita...Gesù ti chiedo l’amore al silenzio, al nascondimento, alla croce e vorrei al disprezzo, ma non ho coraggio, Tu solo devi regnare io sono il tuo povero schiavo, ma questo è perfetta letizia”⁵⁴. *Soffrire, tacere, dimenticarsi, godere* sono i quattro verbi che esprimono e narrano la spiritualità di Don Mottola così come da lui illustrata al fine: “di vedere o Padre la tua Faccia, perché io senta, anche se terribilmente solo, nel fondo del cuore il tuo sorriso, perché ogni cosa si riduce a due termini soli: l’anima e Dio; in questo rapporto essenziale, ogni dolore è dolore, e ogni amore è amore”⁵⁵. Per il Venerabile nessuna azione principale potrebbe esserci senza la croce: spesso ripeteva che l’essenza della vita cristiana risieda nel dolore volontario, persuaso come era che il sacrificio è amore e l’amore è tutto:

Un pomeriggio pieno di afa calda. Una valle rude di Calabria, disposta ad anfiteatro intorno ad un poggio; è aperta solo verso il mare. Su una piccola altura una croce. Quella Croce nera senza Crocifisso, raccoglieva le voci della terra e del mare, e le portava al Cielo. Nell’afa calda di luglio, volevo rimanere là. Una sera guardai in alto e vidi una croce di stelle, la Croce della valle mi era ricomparsa nei Cieli. Compresi che tutta la Verità è nella stoltezza della Croce. L’anima si riposò pur nella ricerca che dura la vita sulla Croce quaggiù e su nei cieli che sarà la Gloria⁵⁶

La grave situazione di salute in cui si trovò Don Francesco Mottola, sorta nel giugno 1942, avrebbe potuto mettere in crisi i progetti degli Oblati del Sacro Cuore e particolarmente quelli del Venerabile, vista la sua evidente infermità a parlare e a deambulare in maniera corretta, eppure il suo dolore rese consapevole lui, e con Don Mottola, la nascente famiglia oblata (primo livello, fenomenico/misterico) di quale fosse il vero valore della “oblazione” che regola l’ offerta e la gratuità del dono fatti al Signore a favore dei fratelli e delle sorelle più poveri (secondo livello, fenomenologico/ermeneutico) obbligando tutta la famiglia Oblata del Sacro Cuore a riflettere per rielaborare una nuova forma di organizzazione (terzo livello, critico/culturale) concretizzando, in tal modo, a pieno il loro carisma (quarto livello, decisionale/pratico). Una situazione che, anche se, non fosse desiderata, diviene un passaggio oneroso e quasi obbligato per affidarsi completamente alla Provvidenza (quinto livello, atteggiamento teologale): Eccomi! – Tutto!

la S. Messa e attendere al ministero di Direttore Spirituale e Confessore in F. MOTTOLA, *Opera Omnia di Don Francesco Mottola, I., Lettere Circolari*, Soveria Mannelli, 21.

⁵³ F. TINELLO, *Sac. Padre Francesco Mottola*, Reggio Calabria 1970, 19.

⁵⁴ F. MOTTOLA, *Diario dello Spirito*, Tropea 1980, 10.

⁵⁵ F. MOTTOLA, *Faville della lampada*, Tropea 2001.

⁵⁶ F. MOTTOLA, *Opera Omnia di Don Francesco Mottola, II., Faville della lampada*, Soveria Mannelli 1994, 52 – 53.



2.5. *Maturità e Glorificazione*

“Partire è un po’ morire; ma chi guarda all’Assoluto non muore mai, né si muta mai, perché è ancorato all’Eterno che soltanto è. Il tramonto era inoltrato: un tramonto grigio e senza colore; ma un lembo di porpora e d’oro si vedeva e rendeva ancora più malinconica la partenza. Tramonto ed aurora, e pomeriggi e meriggi, tempo che passa, mentre l’Assoluto resta, perennemente”⁵⁷.

Il padre Zas Friz de Col, implementando la proposta metodologica illustrata da Federico Ruiz⁵⁸, afferma che parlare della ‘maturità’ all’interno della esperienza spirituale cristiana significa riferirsi alla ‘santità’, o alla ‘perfezione’ provvisoria a cui è possibile accedere prima del trapasso terreno. L’atteggiamento teologale maturo del fedele equivale, per Zas Friz de Col, a maturità nella fede, nella speranza e nell’amore, che è progressivamente corrisposto da Dio; una progressione che s’intende dal punto di vista storico. Il tutto porta alla trasformazione interiore del credente, che lo rende simile a Dio e che recupera così l’integrità originale, persa nel Paradiso⁵⁹.

Don Francesco Mottola nel 1945 quando le forze gli permisero di riprendere, in qualche modo, il suo impegno apostolico, annotava così nel suo Diario: “Riprendo il cammino. Io imploro, con tutta l’anima, una ventata di grazia, una bufera di grazia”⁶⁰. Don Mottola è arrivato a certe conquiste e alla vittoria finale facendosi strada palmo a palmo, anche fisicamente, assaporando le fatiche del gioire e del rinnegare se stesso quotidianamente: “Devo dare tutta la mia anima, perderla nell’incendio della Carità di Dio, che è Misericordia e Provvidenza infinita, per ritrovarla fuoco...un giorno avrà i bagliori e lo splendore pieno!”⁶¹.

Con il tono sempre confidenziale Don Mottola riuscì a comunicare la sua esperienza spirituale, così’ come il suo sentire orante, all’uomo della strada in ricerca di Dio e del Suo Amore; ciò che lo Spirito Santo operò e dettò dentro don Mottola divenne storia udibile, palpabile contagiosa per altri:

Affiorano nel mio pensiero tutti i ricordi del passato con nostalgia acuta: quando qui venivo ed effondevi tutta la mia tristezza, perchè ancora non avevo raggiunto la meta. Ero triste e sono triste perchè il fine non è ancora raggiunto. Quando sarà? Mi sono seduto sulla scaletta del faro dove feci il mio primo atto di amore: tutto è vano al mondo fuorchè l’Eterno. Poi salii sul molo Io ammalato e franto nel corpo, quasi crocifisso, offrivo al Signore, con la voce dell’onda e delle pietre, tutto l’essere mio. E pregavo: non sempre sono pronto a fare un atto di amore, ma tu sei Eterno...Ti attenderò sempre con supplicazione di grazia ogni momento⁶².

⁵⁷ CONGREGATIO DE CAUSIS SANCTORUM, *Beatificationis et Canonizationis Servi Dei Francisci Mottola*, Romae 1993, 287.

⁵⁸ F. RUIZ, *Le vie dello Spirito. Sintesi di Teologia Spirituale*, Bologna 1999.

⁵⁹ R. ZAS FRIZ DE COL, *Un metodo fenomenico-cognitivo per comprendere la vita cristiana e il suo sviluppo*, in *Mysterion*. www.mysterion.it 2 (2013), 83.

⁶⁰ F. MOTTOLA, *Diario dello Spirito*, Tropea 1980, 10.

⁶¹ F. MOTTOLA, *Opera Omnia degli Scritti di Don Mottola*, II, *Faville della lampada*, Soveria Mannelli 1994, 109.

⁶² G. GRILLO, *Eccomi!... Un’avventura meravigliosa*, Roma 1977, 356.



A questo punto si può affermare che tutta la vita di Don Francesco Mottola lo ha preparato all'amicizia mistica con il Signore, un'amicizia che si comunica attraverso le emozioni interiori. In effetti, l'azione delle emozioni interiori (primo livello, fenomenico/misterico), di cui ha consapevolezza (secondo livello, fenomenologico/ermeneutico), lo fa riflettere sulla decisione che deve prendere (terzo livello critico/culturale), portandolo a pensare che, seppur ammalato ed indegno, lui era pronto ad offrirsi al Signore (quarto livello, decisionale/pratico) e questa propensione sembra essere confermata, con 'supplicazione di grazia', dal suo atteggiamento teologico (quinto livello).

Riguardo alla glorificazione si può dire che essa sia stata sempre la meta finale a cui Don Mottola aspirava: "io sono un povero viandante che va e va, e passando anche attraverso la morte mi avvicino a vivere la vita che è veramente vita. Che mi importa di vivere o morire, vado, e in questo andare è tutta la mia gioia. Uscire definitivamente da me e guardare il Signore e dirgli parole divine"⁶³; tuttavia c'è da aggiungere che, essendo Venerabile, egli è alla presenza di Dio.

3. Commento teologico

L'esperienza spirituale di Don Francesco Mottola appare 'in crescendo' ed 'in tensione', verso il Signore Gesù, lampada per i passi della sua vita, "Cristo è la lampada messa sul confine della mia vita"⁶⁴; le difficoltà e le sofferenze che hanno contrassegnato fortemente l'esistenza del Venerabile così come la sua esperienza spirituale, altro non sono state che le successive accordature di una intensa vita contemplativa che Don Mottola riesce a comunicare attraverso la sua testimonianza attiva di Amore nonché attraverso la rapida diffusione dell'ideale oblato in Calabria e non solo: "Noi Oblati del Sacro Cuore uniamo la vita attiva alla vita contemplativa; non solo azione o sola contemplazione, altrimenti non vale la pena di farlo"⁶⁵.

In tal senso Don Francesco Mottola scrive ai sacerdoti Oblati che "essere pieni di Dio, è contemplazione operante, è la nostra vocazione. Perché l'Amore è tutto"⁶⁶. Nella generosa produzione scritta del Venerabile Don Mottola si può sorprendentemente rintracciare una caratteristica costante: la Luce di Cristo che guida i suoi passi seppur nella sofferenza quotidiana. Difatti "Ha saputo accettare con rassegnazione totale senza un lamento, senza un rimpianto... la ventennale sofferenza del suo corpo si era trasformata in 'carisma' di consiglio, di fede, di speranza e di carità con tutta la comunità mistica della Chiesa"⁶⁷.

⁶³ CONGREGATIO DE CAUSIS SANCTORUM, *Beatificationis et Canonizationis Servi Dei Francisci Mottola*, Sacerdoti Diocesani, Positio Super Virtutibus, Sacerdoti Diocesani, Positio Super Virtutibus, Romae 1993, 459.

⁶⁴ F. MOTTOLA, *Faville della lampada*, Tropea 2001, 96.

⁶⁵ G. GRILLO, *Eccomi!... Un'avventura meravigliosa*, Roma 1977, 256.

⁶⁶ F. MOTTOLA, *Opera Omnia di Don Francesco Mottola*, II., *Faville della lampada*, Soveria Mannelli 1994, 56.

⁶⁷ CONGREGATIO DE CAUSIS SANCTORUM, *Beatificationis et Canonizationis Servi Dei Francisci Mottola*, Romae 1993, 304.



In Don Mottola si può tracciare il suo luminoso orientamento cristologico inserito sempre in una ideale ecclesiologia di comunione. In senso ecclesiale Don Mottola seguì l'evento del Concilio Vaticano II, si farà come un dovere morale quello di ammonire i diversi rami dell'Istituto Oblato a seguire gli insegnamenti del Concilio che li riguardano da vicino; a tal proposito nel messaggio pasquale del 1965 indirizzato a tutto l'Istituto Oblato Don Mottola afferma che: "Gli Oblati del Sacro Cuore sentono con la chiesa la loro strumentalità soprannaturale, e si offrono con Cristo al Padre dei cieli. Per Lui, con Lui, in Lui. Sentono anche la necessità di questo aggiornamento del Concilio Vaticano II, secondo la parola di Giovanni XXIII, ripetuta da Paolo VI"⁶⁸.

Il Venerabile Don Francesco Mottola può definirsi un vero contemplativo nell'azione, laddove i due termini hanno uguale peso ed uguale colore.

4. Conclusione

Il metodo si è rivelato un contributo valido per offrire l'analisi diacronica e sincronica dell'itinerario interiore di trasformazione che il Venerabile Don Francesco Mottola ha percorso durante la sua esistenza terrena. Nel vissuto di Don Francesco Mottola si è palesato come la sua testimonianza di vita in Cristo davvero manifesti una delle tante modalità dell'Unica Verità di Dio⁶⁹. Nel caso appena studiato di Don Mottola il punto di partenza è stata la sua esperienza in del dato oggettivo della Rivelazione, in tal senso si è considerata ciascuna tappa del suo vissuto attraverso i diversi livelli, riuscendo così a presentare, in progressione, la maturazione del suo rapporto con il Mistero Santo, fino a giungere alle soglie dell'incontro definitivo con il Signore nella vita eterna. Difatti si può affermare come la visione dinamica della vita spirituale animi e domini tutta l'esperienza, l'opera e la proposta mottoliane. "Noi Oblati del Sacro Cuore dobbiamo rivoluzionare il mondo: fare intendere a questo mondo quale sia il Fine. Il Fine è Dio, la Via da seguire è Gesù Cristo, l'anima nostra deve seguire l'Unica Via, Gesù Cristo poiché solo in Lui siamo una cosa sola"⁷⁰. La radicalità con cui Don Mottola ha risposto alla sua vocazione sacerdotale ha testimoniato, anticipando di alcuni decenni le linee teologiche e pastorali più significative, emerse nella Chiesa conciliare degli anni '60 fino ad adesso. Il Venerabile si ispirava ad un ideale oblato di ampio respiro, in tal senso si può leggere la sua attenzione ai laici che egli inserì, senza indugio, nel suo progetto oblato all'interno del quale, promosse il ruolo della donna per una più intensa corresponsabilità nella vita della Chiesa, comprese il valore di una cultura cristianamente ispirata, si impegnò per la promozione dei più poveri. La testimonianza di Don Mottola si bilancia fra la sua contemplazione verso il Divino Mistero e la sua azione pastorale diligente ed efficace.

⁶⁸ *Parva Favilla* 32, aprile 1965.

⁶⁹ P. MARTINELLI, *Teologia Spirituale ed esperienza. Alcuni punti chiave*, in P. MARTINELLI (ed.), *Esperienza. Teologia e spiritualità*, in «Italia Francescana. Supplemento» 3 (2009), 49-55.

⁷⁰ CONGREGATIO DE CAUSIS SANCTORUM, *Beatificationis et Canonizationis Servi Dei Francisci Mottola*, Romae 1993, 149.



Il metodo utilizzato applicato alla esperienza spirituale di Don Francesco Mottola è risultato unitario e rispettoso non solo delle esigenze della *critica storica* del fenomeno ma anche del bisogno di una *ermeneutica teologica* seria, attraverso la *corretta applicazione* alla vita e alla esperienza spirituale del credente e in questo caso del Venerabile⁷¹ Francesco Mottola rendendo la sua testimonianza fruibile all'uomo e alla donna di oggi.

⁷¹ La Sacra Congregazione dei Riti ha autorizzato il 15 ottobre 1981 l'apertura per il processo diocesano, in vista della Causa per la sua beatificazione. Don Francesco Mottola è stato dichiarato "Venerabile" da Papa Benedetto XVI in data 17 dicembre 2007.



La preghiera cristiana: la dimensione religiosa

di Diego Pancaldo*

1. 'La preghiera che tu sei': l'adorazione possibile

Nella celebre pagina dei taccuini di Emmanuel Mounier datata 28 agosto 1940, il grande filosofo francese descrive la sua condizione interiore di fronte alla piccola Françoise, la figlia di pochi mesi, gravemente cerebrolesa: “sentivo di avvicinarmi a quel lettino senza voce come ad un altare, a un luogo sacro dove Dio insegna. Una tristezza che mordeva fin nel profondo, ma leggera e trasfigurata. E, tutto intorno ad essa, non trovo altra parola, una adorazione. Non ho mai conosciuto così intensamente lo stato di preghiera come quando la mia mano parlava a quella fronte che non rispondeva, quando i miei occhi cercavano quello sguardo distratto che portava lontano lontano, dietro di me non so quale atto simile allo sguardo, apparentato a quello sguardo, ma più penetrante. Mistero, e che non può essere che di bontà, bisogna avere il coraggio di dirlo, una grazia, una grazia troppo pesante. Un'ostia vivente fra noi, muta come l'ostia, raggianti come quella”¹. Riconoscendo in Françoise “il segno di una presenza divina ferita”², Mounier comprende che gli viene richiesto di custodire e adorare “quest'ostia fra noi”, di “continuare la preghiera che tu sei”. Di fronte alla disabilità più grave nasce l'adorazione, quella forma di preghiera che il Catechismo della Chiesa cattolica definisce “la prosternazione dello spirito davanti al 'Re della gloria' (Sal. 24, 9.10) e il silenzio rispettoso al cospetto del Dio 'sempre più grande di noi'”³. Una preghiera, scrive von Balthasar, che “si impone a viva forza nel momento in cui l'amore eterno nel suo ineffabile movimento verso gli uomini, si lascia intravedere nella sua inafferrabile presenza”⁴. L'uomo resta così sopraffatto e sorpreso dallo smisurato amore che si rivela. Non può che restare “in silenzio e umiltà, perché l'amore ha sorpassato ogni sua aspettativa e lui stesso”⁵. L'esperienza di Mounier trova una singolare corrispondenza in quanto viene narrato da Henry Nouwen in uno dei suoi ultimi libri, *Adam amato da Dio* dove descrive la profonda trasformazione da lui

* Docente di Teologia Spirituale presso la Facoltà Teologica dell'Italia centrale.

¹ E. MOUNIER, *Taccuini*, in B. Matteucci (ed.), *Lettere sul dolore*, LEF, Firenze 1988, 77-78.

² PAOLO VI, Discorso ai responsabili della Commission médico-pédagogique et psycho-sociale du bureau international catholique de l'enfance, 4 ottobre 1973.

³ CCC n. 2628.

⁴ H.U. VON BALTHASAR, *Sorelle nello Spirito. Teresa di Lisieux e Elisabetta di Digione*, Jaca Book, Milano 1978, 310.

⁵ *Ibidem*.



vissuta nel periodo conclusivo della sua vita, all'interno della comunità dell'Arche di Day-break, accanto a persone gravemente disabili. Egli parla delle difficoltà incontrate all'inizio di questa sua esperienza a motivo di un genere di vita assai diverso da quello condotto precedentemente all'interno di prestigiose università dove aveva insegnato. Ma di giorno in giorno si rivela agli occhi di Nouwen sorprendentemente la paradossale bellezza di Adam, una persona gravemente disabile che diventa per lui un amico, un maestro, una guida "che più di ogni libro o di qualsiasi autorità accademica mi ha condotto alla persona di Gesù"⁶. Nouwen si domanda: "Adam poteva pregare? Sapeva chi è Dio e che cosa significa il nome di Gesù? Comprendeva il mistero di Dio fra noi? Per lungo tempo ho riflettuto su queste domande. Per molto tempo mi sono chiesto con curiosità quanto Adam poteva sapere di quello che io sapevo e di quanto poteva comprendere di quello che io comprendevo. Ora vedo che per me queste erano domande 'dal basso', domande che riflettevano più la mia ansia e la mia incertezza che l'amore di Dio. Le domande dall'alto erano: «puoi lasciare che Adam ti guidi in preghiera? Puoi credere che solo in profonda comunione con Adam e che la sua vita è preghiera? Puoi lasciare che Adam sia una preghiera vivente alla tua tavola? Puoi vedere il mio volto nel volto di Adam?»"⁷.

Lo sguardo contemplativo, illuminato dalla fede e dall'amore riconosce questa Presenza e si lascia guidare in preghiera. Adam, come ogni persona disabile grave, è particolarmente abitato dal crocifisso risorto, associato alla sua passione gloriosa, un membro di onore del suo Corpo. Papa Francesco ce ne ha offerto una testimonianza eloquente quando all'Istituto serafico di Assisi il 4 ottobre 2013, di fronte ai ragazzi più feriti, ha detto che le piaghe di Gesù "hanno bisogno di essere ascoltate, riconosciute", che come Gesù "è presente e nascosto dietro la semplicità e la mitezza di un pane... qui è nascosto in questi ragazzi, in questi bambini, in queste persone. Sull'altare adoriamo la Carne di Gesù; in loro troviamo le piaghe di Gesù. Gesù nascosto nell'Eucarestia e Gesù nascosto in queste piaghe. Hanno bisogno di essere ascoltate!"⁸

2. La preghiera: 'un intimo rapporto di amicizia'

La preghiera cristiana nasce dall'ascolto, è un lasciarsi attirare nella vita trinitaria attraverso l'umanità di Cristo, del Figlio fatto uomo che "dalla croce ci accoglie tutti fra le sue braccia"⁹. Le persone disabili partecipano di questa misteriosa attrattiva proprio perché misteriosamente associate al *lignum crucis*, unite a Lui, crocifisso e risorto, e alla sua opera redentiva. Dunque particolarmente associate alla "sua permanente comunicazione con il Padre"¹⁰, alla sua preghiera di Figlio che ci rende partecipi della sua rela-

⁶ H.J.M. NOUWEN, *Adam, amato da Dio*, Queriniana, Brescia 1999, 12.

⁷ Ivi, 56.

⁸ FRANCESCO, *Incontro con i bambini disabili e ammalati ospiti dell'Istituto Serafico*, 4 ottobre 2013.

⁹ J. RATZINGER, *Introduzione alla Lettera «Orationis formas»*, in CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *«Orationis formas». Lettera e commenti*, Lev, Città del Vaticano 1991, 11.

¹⁰ J. RATZINGER, *Guardare al Crocifisso. Fondazione teologica di una teologia spirituale*, Jaca Book, Milano 1992, 15.



zione con il Padre. È la preghiera del vero orante, che vive e muore pregando “donando se stesso e quindi trasformando il morire in un atto d’amore, in una glorificazione di Dio”¹¹. Ne risulta che se “la preghiera è il centro della persona di Gesù, noi possiamo conoscerlo e comprenderlo solo partecipando alla sua preghiera”¹². Le persone disabili possono ricondurci all’essenziale della preghiera cristiana, che non consiste “nel molto pensare, ma nel molto amare”. Il catechismo della chiesa cattolica insiste particolarmente su questo aspetto, citando proprio all’inizio della IV parte sezione I, l’espressione di Teresa di Lisieux tratta dal manoscritto autobiografico C: “per me la preghiera è uno slancio del cuore, un semplice sguardo gettato verso il cielo, un grido di gratitudine e di amore nella prova come nella gioia”. Oppure, al n. 2709 quando definisce l’orazione con le parole di Teresa d’Avila: “l’orazione mentale, a mio parere, non è che un intimo rapporto di amicizia, nel quale ci si intrattiene spesso da solo a solo con quel Dio da cui ci si sa amati. L’orazione cerca ‘l’amore dell’anima mia’ (Ct 1,7). È Gesù, e in lui il Padre”. In questa relazione di amicizia, in questa affezione profonda le persone disabili ci trascinano. Nelle celebrazioni eucaristiche, nei momenti di adorazione, si resta sorpresi da questa freschezza relazionale che si esprime talvolta con semplici parole rivolte al Signore, talvolta con i gesti o addirittura con lo sguardo e il sorriso. Penso a tante persone disabili con cui mi è stato di vivere fin dalla mia adolescenza, che costantemente mi sorprendono e mi fanno toccare con mano quello che il Vangelo ci ricorda di continuo: che il Signore, cioè si rivela ai piccoli e agli umili, che lo Spirito prega in noi con gemiti inesprimibili. Penso allo sguardo attento di Simone, un ragazzo in carrozzina che non parla ma che comunica con gli occhi e con il sorriso, al suo sguardo attento e stupito durante l’elevazione; penso al bacio che Daniela, una ragazza down con cui sono cresciuto insieme, manda verso l’altare, penso alla preghiera di Elena, di Carla, di Francesco che nella loro preghiera abbracciano anche i fatti della storia e intercedono per tutti. Penso a ragazze con disabilità mentale come Debora e Maddalena che si rivolgono a Gesù dicendogli che è bello e profumato. Sono solo espressioni stereotipate, oppure la controprova evidente di quanto il Signore ci ha detto? Che i puri di cuore, cioè, vedono Dio e che solo l’amore conosce.

3. Pregare nella notte

“La preghiera è cristiana in quanto è comunione con Cristo e si dilata nella Chiesa che è il suo Corpo. Le sue dimensioni sono quelle dell’amore di Cristo”¹³. Quest’amore assimila, identifica, è un amore assetato del nostro amore: “Dio ha sete che noi abbiamo sete di Lui”¹⁴. Quando trova cuori disponibili, umili, egli ne gioisce, riempiendoli della sua vita e del suo splendore. Questo abbandono confidente, questa umiltà “è il fondamento della preghiera...è la disposizione necessaria per ricevere gratuitamente il dono

¹¹ Ivi, 21.

¹² Ivi, 23.

¹³ CCC n. 2565.

¹⁴ CCC n. 2560.



della preghiera: ‘l’uomo è un mendicante di Dio’¹⁵. Hans Urs von Balthasar afferma che “Dio ha bisogno di vasi che siano vuoti di ogni interesse personale per infondervi il suo disinteresse essenziale”¹⁶. Ciò accade nella disabilità più grave, dove si manifesta questa particolare trasparenza divina, questa unione trasformante. La presenza di Dio accolta senza riserve rende l’uomo un “somigliantissimo”, un essere abitato dalla Trinità. Il cammino della preghiera conduce infatti secondo Teresa d’Avila a questo mutuo abitare di Dio nell’uomo e dell’uomo in Dio, a quella settima stanza in cui Dio e “l’anima si godono nel silenzio più assoluto”¹⁷. In questo cammino la persona disabile può avere un protagonismo, proprio perché “sollecitata a togliere lo sguardo da sé per rivolgerlo a questo abilitante progetto: essere abitati da Dio e abitare in Dio.”¹⁸ Chi si apre a questa relazione di amicizia viene rivestito dalla divina bellezza: “così io vedrò Te nella tua bellezza e Tu vedrai me nella tua bellezza – scrive san Giovanni della Croce nel suo Cantico spirituale – e io mi vedrò in Te nella tua bellezza e Tu Ti vedrai in me nella tua bellezza. E così io sembri Te nella tua bellezza e Tu sembri me nella tua bellezza, e la mia bellezza sia la tua bellezza e la tua bellezza la mia bellezza; in questo modo io sarò Te nella tua bellezza e Tu sarai me nella tua bellezza, perché la tua stessa bellezza sarà la mia bellezza, e così ci vedremo l’un l’altro nella tua bellezza.”¹⁹ Anche la persona con disabilità è chiamata a vivere la sua vocazione alla santità e forse potremmo cogliere un protagonismo delle persone disabili in questo cammino a cui ogni battezzato è chiamato: “nei vari generi di vita – osserva *Lumen gentium* 41 – e nei vari uffici un’unica santità è coltivata da quanti sono mossi dallo spirito di Dio e, obbedienti alla voce del Padre e adoranti in spirito e verità, seguono Cristo povero, umile e carico della croce per meritare di essere partecipi della sua gloria.” Giovanni della Croce ha messo al centro dell’itinerario spirituale l’immagine della notte, che vuole esprimere un tempo di purificazione dove i sensi e lo spirito dell’uomo vengono purificati e resi pienamente conformi all’immagine divina che porta in sé. Nella notte l’uomo deve disporsi al distacco, alla spoliatura, alla nudità interiore. La notte è un tempo di liberazione in cui Dio si dona all’uomo rigenerandolo, ampliando il suo essere e la sua capacità di amare, conducendolo ad una preghiera sempre più infuocata dall’amore. La notte di Giovanni della Croce, in cui Dio dona la sua santità, può forse essere riferita al mondo della disabilità. Certamente questa condizione non riguarda anime che vivono una vita contemplativa. “Alcune persone – osserva P. Ruiz Salvador – vivono la notte nell’apostolato, nella malattia, nella solitudine affettiva, nella carità eroica e ignorata. È assai frequente e molte persone la vivono fruttuosamente senza rendersi conto di trovarsi dinanzi alla notte, al

¹⁵ CCC n. 2559.

¹⁶ H.U. VON BALTHASAR, *Gotteserfahrung biblisch und patristisch*, in «Internat. Kath. Zeitschrift» 5 (1976), 500.

¹⁷ TERESA D’AVILA, *Il castello interiore*, 7, 3, 11 in TERESA D’AVILA, *Tutte le opere*, M. Bettetini (ed.), Bompiani, Milano 2011, 1471.

¹⁸ R. GARGINI, *Le persone handicappate. Il mistero di una presenza nella Chiesa*, Figlie di S. Paolo, Roma 1981, 57.

¹⁹ GIOVANNI DELLA CROCE, *Cantico spirituale B*, 36, 5 in GIOVANNI DELLA CROCE, *Tutte le opere*, P.L. Boracco (ed.), Bompiani, Milano 2010, 759.



prezioso dono divino”²⁰. Sicuramente la disabilità, con le sue esperienze di dolore e di privazione, ha delle somiglianze con le operazioni che avvengono nella notte. Le difficoltà sensitive, motorie, intellettive possono condurre a quella condizione che i mistici definiscono aridità purificatrice. Si pone spesso nella vita del disabile la scelta del più difficile, della rinuncia, che però non è finalizzata a sé stessa ma orientata a un nuovo modo di essere. La disabilità, anche la più grave, può diventare luogo dell’incontro “tra Dio che vuole sanare e elevare l’uomo ad altezze divine e l’uomo che accetta di seguire la via della croce di Cristo per rispondere a questa chiamata”²¹. Una sequela che significa partecipare alla sua morte per partecipare alla sua resurrezione, a vivere in pienezza il mistero pasquale: “attraverso la potenza della croce – scriveva Edith Stein nel settembre del 1939 – puoi essere presente in tutti i fronti, in tutti i luoghi del dolore, dovunque ti porta la tua compassionevole carità”. Per Edith infatti “la croce non è fine a sé stessa...è il simbolo trionfale con cui Egli (il Cristo) batte alla porta del cielo e la spalanca. Allora ne irrompono i fiotti di luce divina sommergendo tutti quelli che marciano al seguito del Crocifisso”²². Le persone disabili, che si pongono in questa sequela, diventano così segno di Colui che è l’immagine perfetta di Dio e salvatori con Gesù; partecipano pienamente alla preghiera e all’offerta di Cristo, così che la vita intera diventa un perfetto esercizio d’amore: ella può dire che “ormai sol nell’amare è il mio esercizio”²³. In questa dimensione la persona disabile può trovare la sua vocazione preminente testimoniando che l’amore è possibile, in qualunque condizione e che è fonte della vera crescita: “infatti – osserva ancora Giovanni della Croce – sebbene sembri che non faccia nulla, un pochino di questo puro amore è più prezioso davanti a Dio, di maggior vantaggio per l’anima e utilità alla Chiesa che non tutte le altre opere messe insieme”²⁴.

4. ‘Oscura luminosissima notte’: un’esperienza di preghiera

Questa prospettiva sembra trovare conferma nell’esperienza di persone che vivono l’incontro con Cristo approfondendolo nella preghiera, che genera davvero “adorazione di Dio e stupore di fronte a se stessi”²⁵, anche nelle situazioni di più grave e irreversibile disabilità. Ne è prova, ad esempio, la testimonianza di Chiara M., una donna di Trento affetta da molti anni da una disabilità fisica grave. Nei suoi libri ella ci offre un esempio significativo di una vera e propria esperienza mistica, “facendoci toccare con mano, lievemente ma decisamente, che nel «perché?» di Gesù anche queste tenebre

²⁰ P. RUIZ SALVADOR, *S. Giovanni della Croce. Il santo. Gli scritti. Il sistema*, Edizioni del Teresianum, Roma 1973, 459.

²¹ R. GARGINI, cit., 72.

²² E. STEIN, *Esaltazione della Croce 14.9.1939*, in E. STEIN, “*Stare davanti a Dio per tutti*”. *Vita, antologia, scritti*, Giovanna della Croce (ed.), Edizioni O.C.D, Roma 1991, 284.

²³ GIOVANNI DELLA CROCE, *Cantico spirituale B.*, 28,9, cit., 679.

²⁴ GIOVANNI DELLA CROCE, *ivi* 28,2, cit., 681.

²⁵ GIOVANNI PAOLO II, *Redemptor hominis*, n. 10.



diventano chiamata alla luce. Per tutti. Nessuno escluso”²⁶. Nei suoi libri emerge un dialogo costante con il Tu di Dio, il Socio, come lei lo chiama, a cui si rivolge incessantemente con le sue domande, con il suo grido, con le sue esplosioni di gioia. Ci viene presentata un’esperienza dove la preghiera appare come una lotta, come un combattimento, ma anche come gioia dirompente. Chiara scrive ad esempio in un momento di grande sofferenza: “mi sento profondamente sola...sola con Dio solo. È questo che sto vivendo. Ed è dura.”²⁷ Emerge talvolta anche un senso di ribellione: “come riesci a giustificarti nei miei confronti? Che senso dai a questa mia vita. Basta non ci sto più. Non voglio più soffrire. Questo gioco fra me e Te sta diventando troppo duro”²⁸. Tuttavia, guardando a Gesù abbandonato, così come le aveva detto Chiara Lubich ella giunge alla totale offerta di sé giunge a riconoscersi in Lui, avverte di essere abitata da Dio: “all’improvviso, guardando Lui un pensiero: ‘Io, contenitore di Dio! Mi sembra abissale! Troppo pensare che un catorcio come me, come sono io, possa contenere Dio.”²⁹ Chiara scopre alla scuola di Maria, che anche nei momenti più buoi, quelli della notte della fede, ciò che è decisivo è stare, perseverare nella preghiera: “dubbi, sensazioni tremende, vuoto totale. Ancora una volta l’unica cosa che ti serve in quel momento, l’unica cosa che puoi fare è stare. Quando penso a Maria ai piedi di quella croce, nel suo *stabat*, non credo facesse ragionamenti, non credo dicesse: ‘A Gesù qua...Gesù là’. Era talmente piena di dolore che stava. Non c’era nient’altro, deserto totale, assoluto, nessun suono, nessun contatto; solo lei, flagellata da questo momento così crudo”³⁰. La relazione vissuta con il Signore, questo abbandonarci al suo abbraccio, è motivo di speranza, che Chiara definisce “un filo sottilissimo resistente più dell’acciaio”³¹. La preghiera, come la sofferenza, ne diventa luogo, perché realmente chi prega “non è mai totalmente solo”³². Così “anche la notte più oscura può trasformarsi in un alba di speranza”³³. Chiara scrive: “Luminosità e dolcezza appaiono quando hai perso tutto. Ma tutto veramente. O meglio: quando lasci spazio a Lui. Ti fidi a occhi chiusi, non perché non ti restano alternative, ma perché nel rapporto che cresce con Lui lo senti, lo percepisci come Presenza reale, vivo. Lui c’è, e sta dentro di te. Quando si capisce questo, si comincia comprendere cos’è davvero la vita”³⁴. L’esistenza quotidiana viene così vissuta in un rapporto in cui occorre “lasciarsi sprogrammare” lasciarsi condurre al di là dei propri sogni e dei propri progetti, accettare con il proprio sì il ritmo che il Signore vuole dare alla tua giornata: “il mio rapporto con Te – scrive Chiara – è sì incredibile, ma anche tanto normale”³⁵. Ne emerge così una

²⁶ P. CODA, *Una piccola eco, Postfazione a CHIARA M., Oscura luminosissima notte*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 2008, 243.

²⁷ CHIARA M., *Crudele dolcissimo amore*, in CHIARA M., *Dell’Amore e della Notte*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 2017, 174.

²⁸ Ivi, 163.

²⁹ Ivi, 175.

³⁰ CHIARA M., *Oscura luminosissima notte*, cit., 27.

³¹ CHIARA M., *Righe storte*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 2013, 6.

³² BENEDETTO XVI, *Spe salvi*, n. 32.

³³ GIOVANNI PAOLO II, Incontro del Santo Padre con i giovani della diocesi di Roma in preparazione alla XIII Giornata mondiale della gioventù, 2 aprile 1998.

³⁴ CHIARA M., *Righe storte*, cit., 9.



vita trasfigurata la cui luminosità diventa irradiante, per tanti che in diversi modi si sentono toccati dallo splendore che traspare nello sguardo e nelle parole di questa donna così profondamente ferita dalla vita. L'autentica preghiera cristiana infatti non isola, non separa, non aliena dalla storia, ma genera comunione, relazioni nuove. Un nuovo noi. C'è uno scritto di Chiara del 14 dicembre 2003, proprio nella memoria liturgica di Giovanni della Croce, in cui la sua preghiera prorompe. Lo sguardo al crocifisso conduce a un'esperienza di amore unitivo, ad una identificazione con l'Amato: "Sto ai piedi della croce. Come Maria in quello *Stabat*. In quella solitudine, in quell'abisso di dolore, in quel deserto...in quel nulla...in quel silenzio/ Fino a quasi fondermi dentro la Croce. Diventare Croce. Essere Croce./Sento quelle due braccia aperte inchiodate a quel legno che mi abbracciano./ Mi fondo in quell'unico dolore. Divento dolore. Sono dolore./ Ed ecco il miracolo. Inspiegabilmente sono fuori./ Ho attraversato la croce. Sono nella resurrezione. Sono nella gioia. Piena, profonda. / Sono nella pace. Quella pace che il mondo non può dare perché non la conosce"³⁶.

5. La contemplazione trasfigura: la testimonianza di san Giovanni Paolo II

La contemplazione genera una trasfigurazione. Lo abbiamo potuto cogliere tutti in maniera eclatante nella figura di Giovanni Paolo II che negli ultimi anni della sua vita ha vissuto la propria condizione di disabilità e di malattia nella fede e nell'amore del Signore, offrendoci una lezione straordinaria "dalla cattedra della sofferenza e del silenzio"³⁷. La sua intensa preghiera, da sempre vissuta come dimensione centrale della sua vita (un Papa nutrito di preghiera aveva scritto di lui von Balthasar), che generava la sua instancabile attività apostolica capace di entusiasmare milioni di persone, milioni di giovani, rendeva ormai trasparente di un Altro ogni suo minimo gesto. Ricordo la celebrazione della Messa conclusiva della Gmg di Parigi nell'agosto del 1997, il momento dell'elevazione della grande ostia bianca innalzata dal Papa con mani tremanti e lo sguardo fisso sul Signore eucaristico, dove si poteva cogliere una totale immedesimazione con il sacrificio di Cristo, dove appariva chiaro come nella sua vita la parola croce non sia mai stata "solo una parola"³⁸. Oppure nelle toccanti immagini di lui, nella sua cappella privata mentre seguiva la via crucis al Colosseo nel marzo 2005, poco giorni prima della sua morte: "alla quattordicesima stazione prese nelle mani il crocifisso come per unire il suo volto a quello di Cristo, la sua sofferenza a quella di Dio morto in croce"³⁹. E ancora: in quel triplice silenzioso segno di croce durante la sua ultima benedizione urbi et orbi nella domenica

³⁵ CHIARA M., *Oscura luminosissima notte*, cit., 75.

³⁶ CHIARA M., *Crudele dolcissimo amore*, cit., 234.

³⁷ BENEDETTO XVI, Discorso alla curia romana del 22 dicembre 2005.

³⁸ J. RATZINGER, Saluto all'inizio della celebrazione in occasione del XXV anniversario di Pontificato di Giovanni Paolo II, Città del Vaticano, 16 ottobre 2003.

³⁹ S. DZIWIŚ, *Una vita con Karol. Conversazioni con Gian Franco Svidercoschi*, Rizzoli, Milano 2007, 220.



di Pasqua successiva, quando per la commozione o per la sofferenza non riuscì a pronunciare la formula prevista che aveva accuratamente preparato. Vivere pregando, morire pregando. La preghiera cristiana è questa partecipazione crescente alla preghiera di Cristo, all'offerta di Cristo, come si coglie chiaramente nella vita dei santi. Giovanni Paolo II fino agli ultimi istanti si è immerso nella preghiera: "nell'estremo momento – scrive il cardinal Dziwisz – il Santo Padre era tornato ad essere quello che finalmente era sempre stato, un uomo di preghiera. Era un uomo di Dio, un uomo di intima comunione di Dio, e quindi la preghiera costituiva incessantemente come il 'basamento' della sua vita"⁴⁰. Penso che possa valere per San Giovanni Paolo II, che a fondo ha conosciuto la sofferenza e la disabilità, quello che S. Bonaventura scriveva nella *Legenda Maior* a proposito delle Stimmate di Francesco: "Così il verace amore di Cristo aveva trasformato l'amante nell'immagine stessa dell'amato."⁴¹ La preghiera cristiana, pienamente vissuta anche nella condizione di disabilità, rende visibile questa somiglianza.

⁴⁰ Ivi, 223.

⁴¹ BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Leggenda maggiore-XIII*, in *Fonti francescane*, Editrici francescane, Assisi-Padova, 1986, 629.



La spiritualità dell'unità e le religioni non cristiane: una lettura teologico-spirituale sull'esperienza di comunione tra Chiara Lubich e i fedeli di altre religioni

di Yoshikazu Tsumuraya*

Introduzione

L'approccio della Chiesa cattolica verso le religioni non cristiane è stato cambiato radicalmente nel Concilio Ecumenico Vaticano II. Lo si riscontra chiaramente nei vari documenti conciliari,¹ ed in modo particolarmente significativo nella Dichiarazione *Nostra Aetate*, che tratta specificamente delle "relazioni della Chiesa con le religioni non cristiane".²

* Yoshikazu Tsumuraya, licenziato in Teologia nella specializzazione di Spiritualità presso l'Università Pontificia Salesiana, è membro dell'Organizzazione laica buddhista giapponese *Rissho Kosei-kai*, fondata nel 1938 da Nikkyo Niwano (1906-1999) avente lo scopo di liberare tutte le persone dalla sofferenza e di riformare il mondo contemporaneo nello spirito dell'insegnamento del Buddha Shakyamuni, come manifestato nella Scrittura buddhista *Sutra del Loto*. Ispirata dal *Sutra del Loto*, la *Rissho Kosei-kai* si impegna, fin dagli anni '60, anche alla cooperazione ed al dialogo interreligioso per la pace nel mondo. Per una conoscenza sintetica della vita di Niwano, si veda N. NIWANO, *Lifetime Beginner. An Autobiography*, Tokyo, Kosei, 1978; N. NIWANO, *A Buddhist Approach to Peace*, Tokyo, Kosei, 1977; C. BUSQUET, *Incontrarsi nell'Amore. Una lettura cristiana di Nikkyō Niwano*, Roma, Città Nuova, 2009.

¹ Cf. *Lumen gentium* 16: «Quelli che non hanno ancora ricevuto il Vangelo, in vari modi sono anch'essi ordinati al popolo di Dio. [...] quelli che senza colpa ignorano il Vangelo di Cristo e la sua Chiesa e tuttavia cercano sinceramente Dio e coll'aiuto della grazia si sforzano di compiere con opere la volontà di lui, conosciuta attraverso il dettame della coscienza, possono conseguire la salvezza eterna»; *Gaudium et spes* 22: «Cristo, infatti, è morto per tutti e la vocazione ultima dell'uomo è effettivamente una sola, quella divina; perciò dobbiamo ritenere che lo Spirito Santo dia a tutti la possibilità di venire associati, nel modo che Dio conosce, al mistero pasquale».

² Nella Dichiarazione si esprime un atteggiamento di avvicinarsi della Chiesa cattolica verso le religioni non cristiane: sottolineando l'unica origine e l'unico fine di tutti gli uomini che è Dio, riconosce ciò che esse hanno in comune e i loro valori positivi, e invita cristiani a realizzare la fraternità universale. In occasione del 50° anniversario della pubblicazione di questa Dichiarazione conciliare, dal 26 al 28 ottobre 2015, si è tenuto presso la Pontificia Università Gregoriana un convegno internazionale, organizzato dal Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso e dalla Commissione per i Rapporti Religiosi con l'Ebraismo, con la rappresentazione dei leader di tradizioni religiose mondiali.



Trascorsi cinquanta anni dal Concilio si conferma oggi, da una parte, una realtà continuata del camminare insieme da parte di persone di diverse religioni con una migliore conoscenza reciproca tramite il dialogo e la cooperazione interreligiosa allo scopo di realizzare il bene comune dell'umanità; d'altra parte non si può non constatare che le persone nel mondo di oggi tendono a vivere più la divisione e la separazione che la convivenza e l'unità, pur andando contro la loro natura relazionale: l'altro, il diverso da sé, anziché un dono che forma parte costitutiva della propria esistenza, diventa piuttosto una minaccia. Con l'emergere dei fondamentalismi e degli estremismi nei decenni recenti, in certo modo anche in seno alle religioni i credenti dell'una o dell'altra fede si schierano "contro", piuttosto che "con" la religione diversa. La diversità di appartenenza religiosa risulta una sfida da affrontare seriamente per credenti di diverse religioni che vivono già il dialogo e lo promuovono. È una sfida per essi anche mostrare e testimoniare al mondo in modo continuato e convincente "come vivere insieme con la diversità".

In tale contesto è sorto un nuovo fenomeno che tende ad unire persone e popoli appartenenti a diverse religioni e culture, rispettando le loro rispettive diversità. Promotore rilevante di tale fenomeno è il Movimento dei Focolari o Opera di Maria. Esso impegna al dialogo alla luce e nello spirito dell'unità, che è un dono di Dio, concesso alla Chiesa e all'umanità tramite Chiara Lubich, fondatrice del Movimento: vuole contribuire a realizzare la preghiera di Gesù: «Tutti siano uno» (cf. Gv 17,22). È il dialogo basato sulla vissuta esperienza spirituale di Chiara Lubich, ed espresso in molteplici forme: coinvolge non soltanto cristiani cattolici e cristiani di altre denominazioni, ma anche credenti di religioni non cristiane e persone di buona volontà. Va oltre il confine della religione cristiana, sempre avanti, secondo il piano di Dio, verso l'unità del mondo e la fratellanza universale.³

Questo articolo intende approfondire in qualche modo – nell'ambito della teologia spirituale e perciò seguendone il metodo proprio – una realtà di comunione tra il Movimento dei Focolari ed i fedeli di altre religioni.⁴ In modo particolare mette in luce la "comunione vissuta" tra Chiara Lubich e i buddhisti (*Rissho Kosei-kai*). Focalizzando il tema molto delicato nella fede cristiana, mi limiterò ad esaminarlo, non partendo da basi teologiche-dottrinali in relazione con la comunione ecclesiale, ma piuttosto dal punto di vista fenomenologico-esperienziale, particolarmente presentandolo in una triplice prospettiva: storica, presente e futura. Storica, in quanto tiene conto dell'esperienza spirituale di Chiara Lubich vissuta in un preciso e determinato contesto storico; presente,

³ Papa Francesco, riconoscendo il dono carismatico della fondatrice del Movimento e l'impegno serio del Movimento unito sempre con la missione della Chiesa cattolica, rivolge tre parole ai suoi membri che affrontano una nuova stagione dell'evangelizzazione «testimoniando l'amore di Dio per ogni persona [...] e per far crescere con la speranza, la fraternità e la gioia il cammino dell'umanità verso l'unità»: contemplare, uscire, fare scuola (FRANCESCO, *Discorso ai partecipanti all'Assemblea Generale del Movimento dei Focolari*, Vaticano, 26.09.2014).

⁴ Per quanto riguarda studi sulla spiritualità dell'unità nell'ambito della teologia spirituale, vedi esempio, M. VANDELEENE, *Io - il fratello - Dio nel pensiero di Chiara Lubich*, Roma, Città Nuova, 1999; L. ABIGNENTE, *Memoria e presente. La spiritualità del Movimento dei Focolari in prospettiva storica*, Roma, Città Nuova, 2010. Per la presentazione del tema specifico del rapporto tra la spiritualità dell'unità e le altre religioni, R. CATALANO, *Spiritualità di comunione e dialogo interreligioso. L'esperienza di Chiara Lubich e del Movimento dei Focolari*, Roma, Città Nuova, 2010.



perché cerca di ricavare dal vissuto della Lubich gli elementi costitutivi teologico-spirituale della realtà; futura, infine, perché parte dalla considerazione della potenzialità che ha in sé la spiritualità dell'unità nel poter coinvolgere un numero sempre maggiore di persone di buona volontà.

1. Contesto storico

La contestualizzazione della vita di Chiara Lubich e del Movimento dei Focolari è indispensabile. Infatti, il vissuto è proprio il *luogo teologico* dove è presente l'agire di Dio: il vissuto di Chiara Lubich rappresenta in qualche modo il "terreno fondante" di quanto fiorirà e maturerà successivamente nel campo interreligioso.

1.1. Il vissuto della giovane Lubich

Chiara Lubich, nata a Trento il 22 gennaio 1920, battezzata il giorno seguente con il nome di Silvia, vive e cresce in un ambiente familiare, caratterizzato dall'unità nella diversità dei tutti i membri.⁵ Partecipando nel 1939 ad un convegno di studentesse di Azione Cattolica a Loreto, nella casetta di Nazaret, all'interno del santuario mariano, vive l'esperienza "mistica" della misteriosa e gioiosa convivenza della sacra famiglia,⁶: scopre «una quarta strada», che non è quella del matrimonio, né della verginità nel mondo, e neppure della vita monastica. È «una strada nuova di consacrazione a Dio, che lo Spirito Santo apre nella Chiesa; strada caratterizzata proprio dalla presenza di Gesù fra più persone vergini o, se sposate, verginizzate dall'amore: questo è il focolare».⁷

Il 7 dicembre 1943, si consacra a Dio con la gioia di essere Sua sposa.⁸ In questo momento di consacrazione la Lubich non intende iniziare qualcosa di nuovo nella Chiesa: ma, è chiaro che d'ora in poi Dio le rivelerà nuovi passi.⁹

1.2. Le origini, lo sviluppo e la crescita del Movimento dei Focolari

Le origini del Movimento dei Focolari si riscontrano nei tempi della seconda guerra mondiale a Trento, quando, nella distruzione generale, crollano anche gli ideali dei giovani.

⁵ Cf. L. ABIGNENTE, *Memoria e presente*, 64, anche C. LUBICH, *L'avventura dell'unità* (intervista di Franca Zambonini), Cinisello Balsamo, Paoline, 1991, 36. In un ambiente tradizionalmente cattolico della città trentina il vissuto dei suoi genitori, padre socialista poco praticante e madre cattolica pia, ha influito chiaramente sulla crescita formativa della bambina Lubich, in particolare sull'approfondimento della fede cattolica e sull'apertura libera al dialogo con persone di convinzioni diverse. Cf. L. ABIGNENTE, *Memoria e presente*, 66.

⁶ Cf. C. LUBICH, *L'avventura dell'unità*, 43-44.

⁷ C. LUBICH, *Nascita di una spiritualità*, in E.M. FONDI - M. ZANZUCCHI, *Un popolo nato dal Vangelo. Chiara Lubich e i Focolari*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2003, 11.

⁸ Cf. C. LUBICH, *La testimonianza di Chiara Lubich*, in occasione del conferimento del premio *Templeton* (Londra), in «Città Nuova» 21 (1977) 8, 37.

⁹ Cf. L. ABIGNENTE, *Memoria e presente*, 75.



È in questa situazione terribilmente devastante che Chiara Lubich e le sue compagne cercano il senso della vita e trovano una risposta. È Dio. La fede in Dio chiede loro di scegliere Lui liberamente e totalmente come unico Tutto, Ideale incrollabile della loro vita.¹⁰ È come una «folgorazione» «abbagliata dalla luminosità infuocata».¹¹ A loro Dio si rivela, si mostra e si dona tutto nuovo come Amore. Per queste giovani ragazze, toccate in modo personale e esistenziale da questa verità e trasformate profondamente nel loro essere, tutto ciò accade nella vita, sia gioie che dolori, acquista un significato nuovo, diventa espressione dell'amore di Dio. Sono spinte ad amare Dio, accettando la sua volontà (Mt 7,21). La mettono in pratica nell'attimo presente, a costo della loro vita, accompagnando per amore, sotto i continui bombardamenti, i poveri e i più bisognosi della città trentina (cf. Mt 25,40).

Il Vangelo è per loro unico Libro che portano sempre con sé nei rifugi dove si ritrovano sotto i bombardamenti e lo leggono al lume di candela. Il loro amore per il prossimo, ispirato passo passo dalle parole evangeliche (cf. Mt 19,19; Lc 6,35; Lc 6,37 ecc.), incarna nella vita lo spirito del Vangelo. Così scoprono che il comandamento nuovo di Gesù: «Amatevi gli uni gli altri. Come io ho amato voi, così amatevi anche voi gli uni gli altri» (Gv 13,34), è il centro della volontà di Dio. Proprio seguendo l'esempio di Gesù, per amore morto sulla croce, per dare la vita a tutta l'umanità, loro decidono di amarsi fino ad essere pronte a morire l'una per l'altra.

Il mettere in pratica nella vita quotidiana il comandamento nuovo di Gesù e l'amore reciproco le guidano verso una nuova comprensione della loro chiamata, riportata dal capitolo 17 del Vangelo di Giovanni: «Padre, che tutti siano una cosa sola» (Gv 17,21). È la chiamata a contribuire nel realizzare l'unità indicata in questa preghiera di Gesù. Questo testamento viene accolto da queste ragazze, come *magna charta* del Movimento, come fondamento e fine della loro vita.

All'inizio del 1944 avviene un incontro con un sacerdote che rivela loro che il momento in cui Gesù ha sofferto di più fu quando sulla croce gridò: «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?» (Mt 27,46). Da allora Gesù Crocifisso e Abbandonato diviene per loro chiave di esperienza di unità. Egli viene riconosciuto in tutti i dolori provocati dalla disunità che separa gli uomini da Dio e fra loro. È nell'amore a Lui che Chiara e le sue compagne trovano la forza per mantenere, anche nei momenti difficili, l'unità con Dio, con i fratelli e con la Chiesa.

L'esperienza comunitaria delle giovani ragazze vissuta nell'amore reciproco suscita in loro effetti particolari. Esse percepiscono un «balzo di qualità» nella loro vita spirituale.¹² Sperimentano una pace, una sicurezza e una gioia che non avevano mai provato. È Gesù che nell'amore reciproco realizza la sua promessa: «Dove sono due o tre riuniti nel mio nome, lì sono io in mezzo a loro» (Mt 18,20). E queste ragazze comprendono che la presenza di Gesù in mezzo a loro non è realtà limitata solamente alla celebrazione eucaristica, perché viene sperimentata ovunque dove due o più sono uniti in lui, cioè nell'amore. È una realtà operante, perché produce i frutti del suo Spirito, come sperimentano loro stesse.

¹⁰ Cf. C. LUBICH, *L'avventura dell'unità*, 46.

¹¹ C. LUBICH, *Lettere dei primi tempi. Alle origini di una nuova spiritualità*. F. GILLET - G. D'ALESSANDRO (edd.), Roma, Città Nuova, 2010, 48.

¹² C. LUBICH, *L'avventura dell'unità*, 49.



La loro esperienza di vita evangelica diventa una testimonianza visibile dell'unità nella città di Trento. Pur non avendo nessuna intenzione di fondare un nuovo gruppo ecclesiale, il loro vissuto ha una forza particolarmente attrattiva che unisce a questo loro nuovo stile di vita sempre più persone. Questa esperienza comincia a diffondersi progressivamente prima a Trento, poi in diverse parti d'Italia e d'Europa a partire dagli anni '50, fino al mondo intero.

In concomitanza col rapido sviluppo del Movimento negli anni cinquanta, esso arriva ad affrontare le sfide poste dal Vaticano, che mette il Movimento sotto inchiesta.¹³ Il 23 marzo 1962 viene approvato ufficialmente lo Statuto del Movimento dei Focolari. L'Opera troverà poi il riconoscimento ufficiale della Chiesa cattolica con il Decreto del 29 giugno 1990 da parte del Pontificio Consiglio per i Laici, in quanto Associazione di fedeli privata universale. Il Movimento si sviluppa gradualmente con l'arricchirsi sempre più di vocazioni nelle varie forme di vita: giovani, famiglie, professionisti e operai, sacerdoti, seminaristi, religiosi e religiose. Gli appartenenti al Movimento, pur vivendo le diverse vocazioni, si trovano uniti nel vivere la spiritualità dell'unità.

Negli Statuti generali del Movimento, aggiornati e approvati ultimamente nel 2007, si fa riferimento anche ai fedeli di altre religioni, i quali condividendo la spiritualità dell'unità aderiscono al Movimento in quanto collaboratori.

1.3. Spiritualità dell'unità e dialogo interreligioso

Il Movimento dei Focolari, nato come piccolo seme all'interno della Chiesa cattolica, è diventato un albero che nel corso della storia si estese da Trento al mondo intero, distendendo i suoi rami nella Chiesa cattolica, nelle diverse Chiese e anche nelle tradizioni religiose mondiali.

Chiara Lubich, impegnata a testimoniare l'Ideale con la vita evangelica vissuta sia ai cattolici sia ai cristiani di altre Chiese,¹⁴ portata da Dio va oltre i confini del cristianesimo per incontrare fedeli di altre religioni. Questi incontri le permetteranno di essere sempre più cosciente del suo carisma, non limitato ai cristiani, ma aperto a tutta l'umanità. Esso poi diventa dialogo, che, attraverso la conoscenza reciproca, suscita qualcosa di profondo, e porta Chiara a realizzare con credenti di altre religioni una esperienza di comunione.¹⁵

¹³ Per la storia del riconoscimento ufficiale del Movimento dei Focolari dalla Chiesa, si veda, per esempio, A. COSSEDDU, *Carisma e istituzione: riconoscimento ecclesiale e Statuti*, in P. SINISCALCO - X. TOSCANI (edd.), *Paolo VI e Chiara Lubich. La profezia di una Chiesa che si fa dialogo*. Giornata di studio, Castel Gandolfo (Roma), 7-8 novembre 2014, in collaborazione con Centro Chiara Lubich di Rocca di Papa (Roma), Brescia - Roma, Istituto Paolo VI - Edizioni Studium - Centro Chiara Lubich, 2015, 151-181.

¹⁴ Il Movimento dei Focolari inizia la sua esperienza ecumenica verso la fine degli anni '50, cominciando i contatti prima con riformati e luterani, poi anche con gli anglicani nel 1961 e con gli ortodossi nel 1967. Per dettagli e studi teologici di questa esperienza ecumenica, J.P. BACK, *Il contributo del Movimento dei Focolari alla koinonia ecumenica. Una spiritualità del nostro tempo al servizio dell'unità*, Roma, Città Nuova, 1988; J.P. BACK, *Una spiritualità per il dialogo ecumenico*, in «Nuova Umanità» 30 (2008) 177, 389-402; J.P. BACK, *Il contributo di Chiara Lubich al cammino ecumenico del Vaticano II*, in «Unità e Carismi» 22 (2012) 5, 52-56.

¹⁵ L'esperienza del dialogo di Chiara Lubich e del Movimento dei Focolari trova un forte sostegno soprattutto in Paolo VI e Giovanni Paolo II. Quest'ultimo, in particolare, sentiva il bisogno di promu-



Alcuni momenti importanti, vissuti da Chiara Lubich prima del suo dialogo con fedeli di religioni non cristiane, sono risultati fonte di ispirazione per lei in vista dei futuri passi.

Il primo momento avviene nel 1966 nella foresta a Fontem, in Camerun. È lì che la Lubich, invitata ad una festa della tribù Bangwa, tribù praticante la religione tradizionale, dal suo capo, il Fon, e da migliaia di membri del popolo, fa una prima esperienza forte nei confronti di persone non cristiane. È un'intuizione "profetica", legata ad un successivo cammino del dialogo con fedeli di altre religioni, anche se la Lubich non lo immagina ancora.¹⁶

Poi, nel 1977 a Londra, nella cerimonia del premio *Templeton* per il progresso della religione assegnata a Chiara Lubich, si verifica l'evento determinante e "fondante" per il dialogo interreligioso del Movimento.¹⁷ La fondatrice del Movimento è avvicinata e apprezzata da credenti non cristiani che, ascoltando il suo discorso di accettazione basato sulla sua esperienza spirituale cristiana, vengono fortemente colpiti.¹⁸ Questo avvenimento diventa l'inizio del dialogo interreligioso per il Movimento.

1.4. Incontri e sviluppi del dialogo con i buddhisti Mahayana: Risho Kosei-kai

Tra gli incontri con fedeli di altre religioni, iniziati con l'esperienza straordinaria di Chiara Lubich a Londra, è avvenuto nel 1979 a Roma un incontro significativo con Nikkyo Niwano, laico buddhista giapponese, nonché fondatore della *Risho Kosei-kai*. Fu allora che Chiara, impressionata dalla profonda spiritualità e apertura di Niwano,¹⁹ stabilì con lui un rapporto fondato sulla stima reciproca.

vere la spiritualità di comunione nella Chiesa. Nella sua lettera apostolica *Novo Millennio Ineunte*, il Papa, di fronte alle sfide del terzo millennio, invita tutti i cristiani a «fare della Chiesa la casa e la scuola della comunione» (NMI 43), perché la comunione «incarna e manifesta l'essenza stessa del mistero della Chiesa» (NMI 42). Egli, "profeta del dialogo", si impegna anche ad operare con gesti concreti nel campo interreligioso, come nei due incontri interreligiosi di preghiera ad Assisi nel 1986 e nel 2002.

¹⁶ Negli anni successivi, così scrive la Lubich: «È stato lì che ho avuto la forte impressione che Dio, come un immenso sole, abbracciasse tutti, noi e loro, con il suo amore. Per la prima volta nella mia vita ho intuito che avremmo avuto a che fare anche con persone di tradizioni non cristiane» (C. LUBICH, *Possono le religioni essere partner sul cammino della pace?*, intervento all'assemblea del Movimento *Iniziativa e rinnovamento*, Caux [Svizzera], 29 luglio 2003, in «Nuova Umanità» 26 [2004/2] 152, 170).

¹⁷ Cf. C. LUBICH, *Possono le religioni essere partner sul cammino della pace?*, 170.

¹⁸ L'esperienza profonda fatta dalla Lubich in quel momento è stata descritta dai membri del Movimento in questo modo: «Chiara si trovò di fronte a un pubblico che non poteva essere più vario per origine etnica, religione, cultura. Anche lì, quando ebbe finito il suo discorso di accettazione, avvertì la stessa profonda sensazione avuta in Africa: le diversità scomparivano e le sembrò che per un attimo in quella sala si fosse realizzato il sogno di Gesù: "Che tutti siano uno!". Forse, si disse, perché c'era in molti la fede in Dio, anche se di varie religioni. Ed era come se la sua presenza avvolgesse tutti» (E.M. FONDI - M. ZANZUCCHI, *Un popolo nato dal Vangelo*, 382).

¹⁹ Chiara racconta la sua impressione avuta in questo momento: «Quando l'ho incontrato mi sono subito resa conto di essere di fronte ad una persona speciale, soprattutto mi ha colpito quel suo sorriso vasto, sempre presente, che per me ha avuto in un certo senso questa spiegazione: è un'anima molto unita a Dio, perché è in genere Dio che dà questa felicità, questa gioia. Nello stesso tempo ho visto una persona sapiente e molto aperta: è di quelle persone – questo reverendo Nikkyō Niwano – che non si dimenticano più nella vita» (C. BUSQUET, *Incontrarsi nell'Amore*, 196).



Il buddhista giapponese, che ebbe la stessa sua sensazione, la invitò a Tokyo nel 1981, a parlare della sua esperienza spirituale ai membri buddhisti nel Centro della *Rissho Kosei-kai*. Il viaggio in Oriente e l'incontro di Chiara con Nikkyo Niwano hanno segnato un passo decisivo nel suo futuro cammino del dialogo interreligioso.²⁰ Chiara nel fondatore buddhista giapponese e nel suo movimento ha trovato delle affinità con il Movimento dei Focolari,²¹ quelle che rendono possibili l'amicizia e la promozione del dialogo interreligioso fondato sull'amore e sull'unità. Essa ha intuito che il Movimento dei Focolari e la *Rissho Kosei-kai* non si sono incontrati casualmente: esistono proprio per collaborare secondo un disegno di Dio. È risultato un piano provvidenziale.²²

Ha capito di poter iniziare un dialogo, che poi sarebbe diventato un modo di evangelizzazione. Quando nel 1981 Chiara parlò della sua esperienza cristiana nella Grande Aula Sacra della *Rissho Kosei-kai* a 12.000 membri buddhisti giapponesi, avvertì la presenza di Dio e comprese che le parole del Vangelo venivano accolte da quei buddhisti, che mettono in pratica con serietà gli insegnamenti del Buddha.²³ La Lubich intuì allora che la testimonianza dell'amore, vissuto da lei e dai Focolari, poteva generare un dialogo con credenti di religioni non cristiane che portano in sé la ricchezza spirituale da preparatoria all'annuncio di Cristo.²⁴

Il dialogo tra Chiara Lubich e Nikkyo Niwano, iniziò un rapporto di amicizia profonda e un'intesa di collaborazione, e si sviluppò fino a esprimersi in molteplici forme di dialogo,²⁵ incarnandosi in azioni concrete a livello mondiale ed a livello locale, come la

²⁰ Tale incontro «getterà le basi per il futuro impegno dei Focolari nel campo interreligioso e aprirà nuovi fronti del dialogo cattolico con il mondo buddhista» (C. BUSQUET, *Incontrarsi nell'Amore*, 200).

²¹ Queste affinità, secondo lei, sono: «La scelta di Dio. Anche voi mettete in primo piano la religione. – La lettura delle proprie Scritture. – La formazione di gruppi con comunione d'anima. – La comunicazione di esperienze. – L'apostolato con la parola e i mezzi di comunicazione. – La laicità dei Movimenti. – Il "Premio Templeton" assegnato ad ambo i Movimenti, ecc.» (C. LUBICH, *Incontri con l'Oriente*, Roma, Città Nuova, 1986, 77-78).

²² Scrive Chiara nel 1985: «Dovunque troviamo dei membri della *Rissho Kosei-kai* noi troviamo dei fratelli. Noi diciamo che c'è qualche cosa di soprannaturale, qualche cosa che ci supera. Probabilmente è un piano di Dio, un piano della Provvidenza di Dio quest'incontro, perché non si spiega umanamente parlando. È questo che ci fa sperare che ci siano altri movimenti suscitati per questo scopo. Bisogna scoprirli» (C. BUSQUET, *Incontrarsi nell'Amore*, 211, nota 378).

²³ Chiara racconta l'esperienza di quell'avvenimento storico: «Un'impressione nuovissima. È stato come non avessi mai parlato così. Mi sembrava che Dio fosse lì. Il pubblico era come un terreno ben arato, così preparato che il seme andava fino in fondo. E ho annunciato Gesù e la Trinità! E tutto era accolto come da colui che non brama che sentire queste cose» (C. LUBICH, *Incontri con l'Oriente*, 69).

²⁴ «Quando c'è questa testimonianza, il dialogo si apre da sé, come un fiore in primavera. I cristiani così attraggono, sono ammirati e suscitano l'interesse, per cui nascono nel cuore di queste persone [...] tante domande. Ed ecco il dialogo». Conoscendo poi da vicino i buddhisti, si è resa conto che «le grandi ricchezze spirituali, morali e culturali di questi popoli, possono essere una validissima preparazione all'annuncio di Cristo. Occorre quindi conoscerle a fondo». A questo modo, secondo lei, «l'accoglienza del messaggio di Cristo è gioiosa e immediata» (C. LUBICH, *Incontri con l'Oriente*, 184).

²⁵ Si comprende che il dialogo tra Chiara Lubich e Nikkyo Niwano è, come afferma il già Segretario del Segretariato per i non cristiani Marcello Zago, quello "plurivalente": «È un dialogo di rappresentanza tra fondatori e presidenti di movimenti laicali sorti in seno a due tradizioni tanto ricche e così diverse quali il cattolicesimo e il buddhismo; è anche un dialogo di collaborazione a favore dell'umanità nella promozione della pace e della comprensione reciproca; è soprattutto un dialogo di esperienza spiritua-



collaborazione per la *World Conference of Religions for Peace* (WCRP), oggi conosciuta *Religions for Peace* (RfP),²⁶ la formazione dei giovani, la conoscenza reciproca delle rispettive religioni tramite simposi accademici.

2. Elementi fondamentali dell' spiritualità dell' unità

La spiritualità dell' unità è il frutto di un' esperienza spirituale cristiana vissuta nel corso della storia da Chiara Lubich e dai membri del Movimento dei Focolari. Dalla descrizione del suo contesto storico, si possono cogliere i principi fondamentali del Movimento e della sua spiritualità, emersi negli anni '50 dalla riflessione sull' esperienza dei primi tempi da parte di Chiara Lubich: essi oggi costituiscono per il Movimento dei Focolari i 12 punti della sua spiritualità.²⁷

Tutti questi principi possono essere presenti in qualche modo nell' esperienza di dialogo interreligioso del Movimento dei Focolari.²⁸ In questo lavoro mi concentrerò tuttavia su cinque di essi particolarmente rilevanti, (anche se vi apparirà qualche riferimento anche agli altri punti), per interpretare nella prospettiva teologico-spirituale l' esperienza di comunione tra Chiara Lubich e i fedeli di altre religioni, alla luce della spiritualità dell' unità.

2.1. Dio-Amore: fondamento della spiritualità dell' unità

L' esperienza spirituale di Chiara Lubich trova il suo fondamento nella scoperta di Dio-Amore avvenuta durante la situazione bellica italiana. Toccata nella sua anima come luce e calore da Dio che la ama immensamente, e trasformata profondamente, ella decide di amarLo totalmente. Quando perciò racconta la sua esperienza spirituale ai fedeli di altre religioni, comincia necessariamente a parlare di Dio-Amore.²⁹

le» (M. ZAGO, *Prefazione*, in C. LUBICH, *Incontri con l' Oriente*, 7).

²⁶ La *World Conference of Religions for Peace* è stata fondata nel 1970 da Niwano insieme coi leader di diverse religioni. La prima conferenza è stata tenuta a Kyoto in Giappone, a cui sono seguite altre negli anni successivi in varie parti del mondo. Ultimamente è stata tenuta la nona a Vienna nel 2013.

Nella seconda visita di Chiara Lubich del 1985 al Centro della *Rissho Kosei-kai* su invito di Niwano, i due fondatori parlarono della collaborazione dei vari leader religiosi per la pace. Niwano, trovandosi di fronte una buona collaboratrice, le disse con gioia: «Ho lavorato per la pace tanti anni e prima di incontrarla credevo di essere l' unico pazzo a pensare e ad agire come facevo...» (C. LUBICH, *Incontri con l' Oriente*, 191). E le regalò un ventaglio con la scritta *Ichi nen san zen* («tremila mondi in un solo pensiero»), spiegandole quest' espressione: «Un solo pensiero in accordo con la volontà di Dio, una sola sua ispirazione, può conquistare migliaia di persone» e «quando il nostro cuore desidera donare tutto a Dio, è allora che l' agire diventa più facile e tutto il necessario ci è dato naturalmente» (C. LUBICH, *Incontri con l' Oriente*, 191; cf. C. BUSQUET, *Incontrarsi nell' Amore*, 212).

²⁷ Dio Amore, la volontà di Dio, la Parola, l' amore al prossimo, l' amore reciproco, l' Eucaristia, l' unità, Gesù Abbandonato, Maria, la Chiesa, lo Spirito Santo, «Gesù in mezzo».

²⁸ Cf. R. CATALANO, *Spiritualità di comunione e dialogo interreligioso*, 97-98.

²⁹ Infatti, ai membri della *Rissho Kosei-kai* ella racconta quanto segue: Dopo aver scoperto ciò «come cristiana ho imparato sin da bambina, che Dio è amore» [...] la mia vita comincia a cambiare. [...] Quanto diversa la mia vita ora da prima, quando ero come orfana, sola al mondo! [...] È questo Dio-Amore, che ho scelto come Ideale della mia vita» (C. LUBICH, *Incontri con l' Oriente*, 21).



L'amore di Dio le si manifesta nella sua forma più radicale nel dono che Gesù Cristo fa di sé sulla croce per sollevare l'uomo a salvarlo.³⁰ La fede in Dio-Amore dunque le dà la capacità e la forza di fare la sua volontà nell'attimo presente, e perciò di amare in modo concreto nella misura di Gesù i fratelli che stanno vicini.³¹

Il rapporto nuovo e pienamente confidenziale nei confronti di Dio Padre, del quale sono coscienti di essere figlie, permette loro anche di aprirsi con lo sguardo e con il cuore ad ogni uomo, che è sempre figlio nel Figlio.³² Creati per mezzo del Figlio a immagine Dio-Amore, la parola "amore" è «iscritta nel DNA di ogni uomo e di ogni donna».³³

Proprio amando, ci si inserisce nella vita dinamica di Dio-Amore, e si realizza la partecipazione alla comunione di amore che si trova in Dio. Ma questa comunione d'amore all'interno di Dio, mediante il dono che il Padre fa del Figlio, si estende anche all'esterno. La riflessione su questa realtà divina, porta Chiara a essere dono di sé anche verso coloro che stanno fuori del Movimento e della Chiesa, «che non appartengono ad essa, che ne sono separati dall'indifferenza, da traumi secolari, da differenze religiose, da altre culture».³⁴

Per Chiara e il Movimento dei Focolari, fedelissimi alla preghiera di Gesù: «Tutti siano una sola cosa» (Gv 17,21), Dio-Amore è quindi anche «la viva sorgente di quell'unità che l'Opera di Maria è chiamata a vivere e irradiare fra gli uomini, per contribuire all'attuazione del testamento di Gesù».³⁵

2.2. La vita della Scrittura: la regola d'oro

Per Chiara e membri del Movimento dei Focolari, radicati nella fede in Dio-Amore, l'amore è quindi l'elemento unificante tra il loro "essere" e "fare".³⁶ Mettendo così al

³⁰ Con lo sguardo contemplativo sul fianco trafitto di Cristo (cf. Gv 19,37), i cristiani comprendono che "Dio è Amore" (1 Gv 4,8) (cf. BENEDETTO XVI, *Deus caritas est*, n.12).

³¹ Cf. L. ABIGNENTE, *Memoria e presente*, 161. Questo proposito di fare la volontà di Dio appare sempre nell'esperienza spirituale della Lubich. Esso appare perciò anche nel suo cammino, secondo il piano di Dio e sotto la guida dello Spirito, di incontri e di dialogo con fedeli di altre religioni. Nel dicembre 1981 la Lubich, in vista della sua partenza per il Giappone per incontrare buddhisti, annota nel suo diario il suo fermo intento: «Oggi parto per l'Estremo Oriente con nel cuore "Gesù Crocifisso e Abbandonato" che cercherò d'amare facendomi uno col prossimo che incontrerò, con la volontà di Dio. [...] Ma con l'anima non parto, non voglio partire, ma rimanere nel Santo Viaggio, amandolo sin da questo momento» (C. LUBICH, *Incontri con l'Oriente*, 31).

³² Cf. L. ABIGNENTE, *Memoria e presente*, 162. Facendo riferimento al rapporto tra questa figliolanza divina e l'amore del prossimo, afferma Vandeleene: «Questa motivazione soprannaturale dell'amore del prossimo non diminuisce per niente la stima per l'uomo e la convinzione della sua grandezza, al contrario, mette in rilievo la sua vocazione divina e il legame indissolubile che con l'Incarnazione lega Dio all'uomo. [...] La fede nell'Amore e il desiderio di rispondergli sono dunque la radice più profonda della svolta antropologica della spiritualità dell'unità» (M. VANDELEENE, *Io - il fratello - Dio*, 160-161).

³³ C. LUBICH, *Possono le religioni essere partner sul cammino della pace?*, 165.

³⁴ C. LUBICH, *In cammino col Risorto*, Roma, Città Nuova, 1987, 90.

³⁵ C. LUBICH, *Una via nuova. La spiritualità dell'unità*, Roma, Città Nuova, 2002, 34.

³⁶ Cf. «L'amore è la scintilla ispiratrice di tutto quello che voi siete, di tutto quello che voi fate nel mondo» (GIOVANNI PAOLO II, *Al Movimento dei Focolari: «Colmate il vuoto d'amore nel mondo», visita al Centro Internazionale Mariapoli, Rocca di Papa, 19.08.1984, in Insegnamenti di Giovanni Paolo II, vol. VII/2, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1984, 223).*



centro l'amore, la loro vita comunitaria è, fin dai primi tempi, illuminata sempre da Dio tramite parole evangeliche. Scaturito dal Vangelo, l'impegno a vivere la Parola permette ai membri del Movimento di mettere in pratica sempre più nella vita lo spirito evangelico dell'amore e dell'unità.³⁷ Questo impegno costante dei Focolari è diventato così il loro stile, arrivando gradualmente a definirsi come l'arte di amare. Questa arte, che ha il suo fondamento scritturistico, ha quattro capisaldi: *amare tutti indistintamente; amare come sé; amare per primi; farsi uno*.³⁸

Il loro vissuto fondato sull'amore diventa anche il segreto o il metodo proprio del dialogo interreligioso del Movimento.³⁹ Nel loro cammino del dialogo, mentre Chiara Lubich e il Movimento dei Focolari vengono a trovare un'eco spontanea ed immediata della loro fede nell'amore anche nelle altre tradizioni religiose, sono convinti sempre più profondamente che la volontà di Dio rivolge l'amore verso tutti gli uomini, senza discriminazione.⁴⁰

Particolarmente importante è la cosiddetta "regola d'oro": "fare agli altri quello che vorresti fosse fatto a te, non fare agli altri ciò che non vorresti fosse fatto a te". Si può trovare tale formula in maniera simile o uguale in tutte le tradizioni religiose.⁴¹ La regola

³⁷ La loro vita, ispirata dal Vangelo, diventa un elemento importante anche nell'incontro con fedeli di altre religioni. Ciò appare, ad esempio, nell'incontro con la *Rissho Kosei-kai*. Chiara Lubich parla a Nikkyo Niwano della *Parola di Vita* come la pratica del Movimento. Da parte sua, il fondatore della *Rissho Kosei-kai* le presenta la pratica quotidiana dei membri centrata sulla Scrittura *Sutra del Loto*, tramite cioè la recitazione, la meditazione su ciò che è scritto, per mettere in pratica il suo spirito dovunque si trovano.

³⁸ La spiegazione dettagliata fatta dalla stessa Lubich, davanti ai rappresentanti religiosi mondiali, ad esempio, si veda C. LUBICH, *La spiritualità per un vivere insieme*, intervento alla VII Assemblea della Conferenza Mondiale delle Religioni per la Pace, in «Nuova Umanità» 22 (2000/2) 128, 147-156.

³⁹ La Lubich lo conferma in un suo intervento in Germania: «E se ora ci si domandasse come mai il dialogo interreligioso del Movimento dei Focolari abbia avuto un'evoluzione così rapida e feconda, si dovrebbe rispondere che l'elemento decisivo e caratteristico è l'amore, l'amore diffuso nei nostri cuori dallo Spirito Santo» (C. LUBICH, *La mia esperienza nel campo interreligioso: punti della spiritualità aperti alle religioni*, Aachen [Germania], 13 novembre 1998).

⁴⁰ «La presenza e la premura di un padre chiamata ognuno di noi ad essere figlio, ad amare a sua volta il padre, ad attuare giorno dopo giorno quel particolare disegno d'amore che il padre ha su ciascuno, a fare cioè la sua volontà. E si sa che la prima volontà di un padre è che i figli, tutti i figli, si trattino da fratelli, si vogliano bene, si amino. E vuole che amiamo, come fa Lui, tutti senza distinzione. Non c'è da scegliere fra simpatico o antipatico, bello o brutto, bianco o nero o giallo, europeo o americano, cristiano o ebreo, musulmano o indù... L'amore non conosce "alcuna forma di discriminazione"» (C. LUBICH, *Possono le religioni essere partner sul cammino della pace?*, 165).

⁴¹ Prendiamo riferimenti da alcune grandi tradizioni religiose. Nel cristianesimo anzitutto, si legge nel Vangelo: «Tutto quanto volete che gli uomini facciano a voi, anche voi fatelo a loro» (Mt 7,12). La tradizione ebraica dice: «Non fare a nessuno ciò che non piace a te» (Talmud, Shabbat 31a; Tobit 4:15). Nella tradizione musulmana si trova formulata così: «Nessuno di voi è un credente fin quando non fa al fratello quanto desidera per sé» (IV Hadith of an-Nawawi 13). L'induismo dice nel Mahabharata: «Questa è la sintesi di tutti i doveri: non fare agli altri quanto fa male a te» (Mahabharata 5:1517. Per confermare questo detto, il Mahatma Gandhi ha affermato: «Tu ed io non siamo che una sola cosa: non posso farti del male senza ferirmi» (W. MÜHS [ed.], *Parole del cuore. 365 pensieri sull'amore*, Milano, San Paolo, 1996, 82. Cf. C. LUBICH, *Possono le religioni essere partner sul cammino della pace?*, 166). Infine, nel buddhismo si trova una delle affermazioni del Buddha: «Non far male agli altri con quanto fa male a te» (Udana - Varga 5.18). Cf. R. CATALANO, *Spiritualità di comunione e dialogo interreligioso*, 80.



d'oro fondata sull'amore è quindi, secondo la Lubich, il comandamento o la norma di Dio, «seminata dallo Spirito in tutte le religioni», che «sarebbe il più grande motore dell'armonia fra individui e fra gruppi». ⁴² La regola "universale" per ogni tradizione religiosa, se vissuta da persone di diverse religioni, renderebbe possibile fare di tuttata l'umanità una grande famiglia.

2.3. Gesù Abbandonato: essere nulla

L'unità e Gesù Abbandonato, già dai primi tempi, costituiscono come due aspetti di un'unica medaglia il cuore della spiritualità dell'unità. Mentre l'unità è la «specificazione vocazione» del Movimento dei Focolari, il suo «ideale», «la parola sintesi» della sua spiritualità. Gesù Abbandonato (cf. Mt 27,46) è il segreto, la «chiave» dell'unità. ⁴³

Per Chiara Lubich e il Movimento dei Focolari, Gesù Abbandonato, che è via per l'unità dell'anima cristiana con Dio, è importante anche per l'unità con ogni prossimo, soprattutto con coloro che sembrano i più distanti da Dio, perché Egli, che ha perso tutto per farsi uno con tutta l'umanità e per salvarla, mostra il modo di amarli e la maniera di amarsi tra fratelli. ⁴⁴

È sorpresa la Lubich quando Gesù Abbandonato, *vertice della spogliazione esteriore e interiore* per i cristiani, ⁴⁵ suscita un fascino tutto particolare proprio sui fedeli delle altre religioni, soprattutto su quelli del buddhismo che praticano le quattro nobili verità per estinguere il dolore. Chiara Lubich stessa lo percepisce da vicino nel suo primo viaggio in Asia del 1981. ⁴⁶ L'amore a Gesù Abbandonato da parte dei membri del Movimento dei Focolari, colpisce in modo particolare i buddhisti, oltre che a livello pratico, ma anche a livello accademico. ⁴⁷

Il pensiero della Lubich sul rapporto tra Gesù Abbandonato e le altre religioni appare anche quando si decidono i luoghi di nuovi centri del Focolare. La Lubich preferi-

⁴² C. LUBICH, *Possano le religioni essere partner sul cammino della pace?*, 167.

⁴³ Cf. C. LUBICH, *L'unità e Gesù Abbandonato*, Roma, Città Nuova, 1984.

⁴⁴ Quando si guarda a Lui, si comprende che Gesù Abbandonato sulla croce «si è fatto vuoto, ha perso tutto: la vita, la madre, i discepoli; persino il sentimento di sentirsi unito con Dio. Tutto questo per farsi uno con noi, per capirci, per salvarci. [...] Questo dolore di Gesù l'ha portato all'annientamento totale» (C. LUBICH, *La mia esperienza nel campo interreligioso*).

⁴⁵ Cf. C. LUBICH, *L'unità e Gesù Abbandonato*, 106.

⁴⁶ Cf. C. LUBICH, *Incontri con l'Oriente*, 61. D'altra parte la Lubich parla di un interesse particolare su Gesù Abbandonato da parte dei fedeli delle Religioni Orientali in generale: «Essi, infatti, spesso cercano quella "energia" – così la chiamano – che a tutto sottostà, o Dio, che amano a volte come persona, attraverso la mortificazione dei sensi e di ogni desiderio. Ed è ammirabile la loro ascetica, che li porta tanto in alto da poter avere una certa percezione della vita soprannaturale cristiana, quando incontrano cristiani autentici. È l'"essere", infatti, che ha valore per loro. E quando qualcuno muore a se stesso per 'farsi uno' con loro e lascia con ciò vivere Cristo in sé, o quando vengono a contatto col Risorto in mezzo a cristiani uniti, frutto anch'esso dell'amore alla croce, sanno distinguere quella luce e quella pace, effetti dello Spirito, che irradiano dal loro volto; ne sono attratti e chiedono spiegazione. Di qui il parlare della nostra religione, il dialogo che diventa evangelizzazione» (C. LUBICH, *L'unità e Gesù Abbandonato*, 118).

⁴⁷ Cf. D.W. MITCHELL, *Kenosi e nulla assoluto. Dinamica della vita spirituale nel buddismo e nel cristianesimo*, Roma, Città Nuova, 1993.



sce la presenza del Focolare nell'ambiente interreligioso.⁴⁸

Essa e il Movimento dei Focolari troveranno una conferma nella parola di Giovanni Paolo II sulla loro esperienza con i fedeli di altre religioni, alla luce dell'amore a Gesù Abbandonato: «L'amore al Crocifisso, contemplato nel momento culminante della sofferenza e dell'abbandono, costituisce la via maestra [...] anche per aprire un fecondo dialogo con le altre culture e religioni».⁴⁹

2.4. Maria: la madre che fa nascere nuova vita

Maria ha un aspetto rilevante nel rapporto con le religioni non cristiane. La maternità della Lubich, chiamata a vivere come Maria, è avvertita e toccata con calore e tenerezza dell'amore dai buddhisti thailandesi, che la considerano come madre per tutti.⁵⁰

Maria, la Madre di Dio, è colei che ha dato Gesù al mondo in un determinato contesto storico. Chiara Lubich sente sempre come compito speciale del Movimento quello di dar vita ad una presenza mistica di Gesù, secondo la sua promessa: «Dove sono due o tre riuniti nel mio nome, lì sono io in mezzo a loro» (Mt 18,20). Ecco perciò che il nome ufficiale del Movimento è Opera di Maria.⁵¹ Imitando Maria, ogni membro del Movimento, nell'amore reciproco, cerca di generare spiritualmente Cristo nella comunità. La sua presenza è percepibile tramite segni particolari, quali la gioia, la pace, l'illuminazione che aiuta a comprendere meglio la Parola ecc.

Questo donare Gesù come Maria si mette in pratica anche nel campo interreligioso. Come Maria che è la personificazione dell'amore, vive l'amore sostanziato essendo dono di sé, così membri del Movimento proprio amando fedeli di altre religioni fanno sì che essi scoprano l'Amore di Dio, che li ama immensamente.⁵²

⁴⁸ Scrive ai focolarini nel novembre 1980: «Se nelle vostre città v'è una moschea o una sinagoga o qualche altro luogo di culto non cristiano, sappiate che lì è il vostro posto. Trovate il modo di venire in contatto con quei fedeli, di stabilire un dialogo [...] noi dobbiamo cercare, come la sposa dei cantici, Gesù Abbandonato in coloro che professano altre fedi» (E.M. FONDI - M. ZANZUCCHI, *Un popolo nato dal Vangelo*, 386).

⁴⁹ GIOVANNI PAOLO II, *Lettera ai partecipanti all'annuale Convegno dei Vescovi amici del Movimento dei Focolari*, Castel Gandolfo, 14.02.2001, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. XXIV/1, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2001, 369.

⁵⁰ Chiara Lubich, invitata nel 1997 in Thailandia, parla a molti buddhisti thailandesi. Dopo il suo discorso nel tempio, il monaco buddhista Phramaha Thongratana Thavorn, colpito fortemente dalla personalità di Chiara e dalle sue parole, chiama, davanti ai presenti, la fondatrice dei Focolari come "mamma Chiara" (Estratto da trascrizione dell'intervento di Chiara Lubich presso il Tempio *Watt Ram-pueng* del Gran Maestro Ajahn Thong, 7 gennaio 1997, in R. CATALANO, *Spiritualità di comunione e dialogo interreligioso*, 157).

⁵¹ Giovanni Paolo II riconosce il ruolo mariano del Movimento dei Focolari all'interno della Chiesa, quale ruolo fondamentale e caratterizzante per la Chiesa e che ha il legame complementare con quello petrino del Pontificato (*Discorso ai Cardinali e ai Prelati della Curia Romana ricevuti per la presentazione degli auguri natalizi*, 22.12.1987, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. X/3, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1987, 1483-1484).

⁵² M. ZANZUCCHI, *Mille lune. In India con Chiara Lubich*, Roma, Città Nuova, 2001, 24. Chiara e il Movimento dei Focolari, incontrando fedeli di altre religioni alla luce della spiritualità dell'unità, sperimentano che anche quei credenti non cristiani sentono una presenza del divino. La rilevanza di questa



È da notare che Maria è «modello universale di dialogo» e «icona per tutti gli uomini» che hanno voglia di costruire e stabilire rapporti di fratellanza universale.⁵³ Proprio perché Maria, nel suo farsi niente, ha realizzato l'accoglienza totale e incondizionata alla volontà di Dio.⁵⁴ È il suo vuoto d'amore che attira l'attenzione dei buddhisti.⁵⁵

2.5. Lo Spirito Santo: protagonista del dialogo interreligioso

Lo Spirito Santo, presente sempre nel cammino spirituale dei Focolari, è il vero protagonista anche del loro impegno del dialogo interreligioso: la sua guida, «con mano discreta, ma decisa», rende loro possibile realizzare un'evoluzione così rapida e fruttuosa.⁵⁶ Chiara Lubich è ben cosciente della presenza e dell'agire attivo in qualche modo dello Spirito in ogni tradizione religiosa e nella sua esperienza di incontro e di comunione con fedeli di altre religioni.⁵⁷ Da queste parole emerge la convinzione che lo Spirito Santo agisce oltre i confini visibili della realtà ecclesiale.

Questa sua convinzione è pienamente in sintonia con il magistero della Chiesa. Giovanni Paolo II nella *Redemptoris Missio* mette in rilievo la necessità di un «profondo rispetto per tutto ciò che nell'uomo ha operato lo Spirito, che soffia dove vuole. Con esso la Chiesa intende scoprire i “germi del Verbo”,⁵⁸ “raggi della verità che illumina tutti gli uomini”,⁵⁹ germi e raggi che si trovano nelle persone e nelle tradizioni religiose dell'umanità» (RM 56). Quando giunge questa azione dello Spirito, le altre religioni e tradizioni diventano «una sfida positiva per la Chiesa», sfida che la porta «sia a scoprire e a riconoscere i segni della presenza del Cristo e dell'azione dello Spirito, sia ad approfondire la propria identità e a testimoniare l'integrità della rivelazione, di cui è depositaria per il bene di tutti» (RM 56).

La Lubich è disponibile ad affrontare questa sfida, riconoscendo nelle tradizioni religiose i semi del Verbo. Questo suo atteggiamento verso i fedeli di altre religioni ha prodotto, sotto l'azione dello Spirito, un fenomeno straordinario ma significativo al punto che la Lubich viene vista come «*buddhista* dai buddhisti, *musulmana* dai musulmani e *indù* dagli indù». ⁶⁰ È il riconoscersi reciprocamente come fratelli e sorelle, realizzato e fiorito nel rispetto e nell'amore, che sono proprio i semi del Verbo presenti nelle tradizioni religiose.

Il dialogo interreligioso, che «fa parte della missione evangelizzatrice della Chiesa», è considerato come suo «metodo e mezzo» per comunicare a tutti gli uomini la verità

esperienza è confermata da Giovanni Paolo II: «Quando entriamo in dialogo fra noi delle più varie religioni, ci apriamo anche a Dio e facciamo in modo che Dio sia presente in mezzo a noi» (GIOVANNI PAOLO II, *Incontro con esponenti delle religioni non cristiane*, 05.02.1986, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. IX/1, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1986, 322-333).

⁵³ R. CATALANO, *Spiritualità di comunione e dialogo interreligioso*, 90.

⁵⁴ C. LUBICH, *La mia esperienza nel campo interreligioso*.

⁵⁵ «Maria è quel vuoto, quel grembo smisurato in cui alberga la più alta compassione per ogni essere vivente» (D.W. MITCHELL, *Kenosi e nulla assoluto*, 282-283).

⁵⁶ R. CATALANO, *Spiritualità di comunione e dialogo interreligioso*, 94.

⁵⁷ C. LUBICH, *La mia esperienza nel campo interreligioso*.

⁵⁸ *Ad Gentes*, n. 11, n. 15.

⁵⁹ *Nostra Aetate*, n. 2.

⁶⁰ R. CATALANO, *Spiritualità di comunione e dialogo interreligioso*, 95.



cristiana, la pienezza della vita in Cristo (RM 55). Lo Spirito Santo, l'autore della missione cristiana, con l'impiego dei semi del Verbo, agisce in cristiani e non cristiani, e quindi nell'esperienza di dialogo tra cristiani e fedeli di altre religioni, portando loro proprio i suoi doni.⁶¹

3. La spiritualità dell'unità e fedeli di altre religioni: una prospettiva

Nel marzo 2014 si è tenuto il convegno interreligioso intitolato "Chiara e le religioni. Insieme verso l'unità della famiglia umana", in occasione del sesto anniversario della partenza di Chiara Lubich per il cielo il 14 marzo 2008.⁶² È il primo grande convegno interreligioso, nella storia del Movimento dei Focolari, di tutti insieme, anche se, prima di questo convegno, il Movimento ha avuto già incontri e simposi, ma in modo bilaterale con i credenti di altre religioni, continuati per diversi anni e in diverse parti del mondo. Testimonianze, espresse in questo convegno dai rappresentanti delle religioni mondiali, possono offrire, a mio parere, uno spunto per pensare ad una prospettiva futura dell'esperienza di comunione, realizzata tra Chiara Lubich e i fedeli di altre religioni.

3.1. La condivisione delle esperienze con Chiara e del carisma dell'unità

Un primo elemento che scaturisce dalle testimonianze è che i partecipanti interreligiosi, pur mantenendo la propria fede (senza quindi provare nessun rischio di proselitismo o di sincretismo), ma toccati profondamente nel loro essere dall'esperienza evangelica della Lubich e dalla sua testimonianza di unità, aderiscono gioiosamente il più possibile al suo carisma dell'unità e all'Ideale a cui ella si è impegnata per tutta la sua vita.⁶³

⁶¹ Cf. E.M. FONDI, *Dialogo all'insegna dell'unità. Lo Spirito Santo e il dialogo interreligioso nell'esperienza del Movimento dei Focolari*, in «Nuova Umanità» 13 (1991) 75-76, 51-52.

⁶² Si è tenuto dal 17 al 20 marzo 2014 presso il Centro Mariapoli di Castel Gandolfo, con una sessione pubblica presso l'Aula Magna della Università Pontificia Urbaniana. Vi partecipavano circa 250 persone di diverse religioni – cristiani, ebrei, musulmani, buddhisti, indu, sikh, shintoisti e membri del nuovo movimento religioso giapponese *Tenri-kyo* – provenienti da più di venti paesi. Cf. "Chiara e le Religioni. Insieme verso l'unità della famiglia umana". Atti del Convegno, Castel Gandolfo – Roma, 17-20 marzo 2014, Centro per il Dialogo Interreligioso del Movimento dei Focolari (ed.), Bengaluru (India), Asian Trading Corporation, 2017.

⁶³ Il monaco buddhista thailandese Phramaha Thongratana Thavorn racconta gioiosamente il suo primo incontro con Chiara: «Fui travolto dalla sua persona, dai suoi occhi, la sua semplicità, la premura, il rispetto quello che sono, dall'ascolto profondo, dall'atmosfera indicibile... [...] Direi che ci fu una comunione d'anima mai sperimentata in vita mia. Mi ha trasmesso qualcosa di nuovo. Infatti d'allora in poi la chiamo "Mamma Chiara". Mi sento anch'io figlio suo». Da quando in questo incontro con Chiara era stato attratto dalla sua passione per l'unità, «cercavo di diffondere il messaggio della fratellanza universale» (*Testimonianze e riflessioni*, in "Chiara e le Religioni...", 233-234). D'altra parte, Nichiko Niwano, presidente della *Rissho Kosei-kai*, nonché figlio del fondatore Nikkyo Niwano, ricordando Chiara che «ha offerto la sua vita per l'amore e l'unità» ed il dolore sperimentato da lui stesso per la scomparsa di lei «quasi membro della famiglia», afferma la sensazione forte che «lei è viva e lavora anche



In altre parole la spiritualità dell'unità, un dono dall'Alto, è condivisa spontaneamente dalle persone non cristiane per il bene comune dell'umanità. La Lubich non considerava tale spiritualità come monopolio del Movimento dei Focolari o dei cristiani, ma proprio dono di Dio, aperto a tutti coloro che desiderano viverlo e metterlo in pratica nei confronti degli altri vicini.⁶⁴

3.2. L'altro, l'essere diverso da sé, non minaccia, ma dono

Chi condivide l'ideale e lo spirito di Chiara non lo fa dunque solo con il pensiero, ma lo mette in pratica nella vita. La pratica propria di questo nuovo stile di vita, insegnata dalla fondatrice del Movimento dei Focolari, richiede al credente partecipante al suo carisma, sebbene non cristiano, di cambiare il modo di pensare e di vedere l'altro. Chiara ci insegna: «Chi mi sta vicino è stato creato in dono per me ed io sono stata creata in dono per chi mi sta vicino. Sulla terra tutto è in rapporto d'amore con tutto: ogni cosa con ogni cosa. Occorre però essere l'Amore per trovare il filo d'oro fra gli esseri». ⁶⁵ Sono le sue parole che ci istruiscono come vivere oggi nel mondo la differenza e la diversità dagli altri. Si richiede dunque un cambiamento fondamentale di prospettiva e di mentalità: chi ci sta accanto, diverso per cultura e religione, non è una minaccia, ma un dono da accogliere e ricambiare.

Per realizzare ciò, la Lubich ci offre uno spunto: «Puntare sempre lo sguardo sull'unico Padre di tanti figli. Poi guardare tutte le creature come figlie dell'unico Padre. Oltrepassare sempre con il pensiero e con l'affetto del cuore ogni limite posto dalla vita semplicemente umana e tendere costantemente e per abitudine acquisita alla fratellanza universale in un solo Padre: Dio». ⁶⁶ Alla luce della spiritualità dell'unità, quindi, tutti gli uomini e tutte le donne, secondo la Lubich, sono candidati all'amore vicendevole e all'unità.

3.3. L'approfondimento della propria fede

Con occhi diversi, illuminati dalla spiritualità dell'unità, si vede l'altro come dono, ci si apre verso l'altro per incontrarlo e conoscerlo. L'incontro interreligioso, che si realizza nell'apertura e nell'ascolto verso l'altro, diventa reciproco e quindi dialogo, se è fondato

oggi», soprattutto «guardando i membri del Focolare che vanno sempre avanti come “apostoli del dialogo”» (*Messaggio*, in “*Chiara e le Religioni...*”, 39-41).

⁶⁴ Riguardo alla condivisione del carisma di Chiara Lubich da parte di non cristiani, c'è un episodio significativo. Durante un congresso internazionale tenuto nel novembre del 2002, nel quale si sono radunati musulmani e cristiani dei Focolari, una tunisina colpita dal nuovo stile di vita dei Focolari, ha fatto una domanda alla Lubich: «Vorrei sapere come fai tu per attirare gente di tutti i continenti. È il tuo carisma? È la tua fede? Oppure è la volontà di Dio che ti guida?». Chiara non ha esitato di affermare «questo carisma mica ce l'ho io sola! Appena l'avete capito, è vostro, lo avete dentro e lo potete vivere uguale. [...] Dio lo ha dato a me perché io lo comunico a te. Se voi avete dentro solo una piccola scintilla di questo Ideale, voi avete il carisma» (C. LUBICH, *Risposte a 13 domande di musulmani*, Castel Gandolfo, 3 novembre 2002, trascrizione da registrazione).

⁶⁵ C. LUBICH, *La dottrina spirituale* (nuova edizione aggiornata e ampliata a cura di M. VANDELEENE), Roma, Città Nuova, 2006, 142.

⁶⁶ C. LUBICH, *L'arte di amare*, Roma, Città Nuova, 2013, 29.



nell'amore. Questo dialogo porta gli interlocutori ad andare alla radice della propria fede.⁶⁷

L'approfondimento della propria fede tramite l'amore vissuto nel dialogo non è altro che la scoperta e la penetrazione più profonda della verità. Qui ci rendiamo conto chiaramente dello stretto legame tra il dialogo, l'amore e la verità, di cui parlano i Pontefici.⁶⁸

3.4. Chiara e le persone di altre religioni come "collaboratori" di pace

Vivendo l'amore, pur mantenendo la propria fede, ognuno sente sempre più matura e rafforzata l'idea e l'esperienza della fratellanza universale. È quindi molto naturale arrivare alla collaborazione interreligiosa. E questo perché il vero spirito della religione non si limita alla realizzazione della pace tra i membri che ad essa appartengono, ma contempla la pace dell'umanità intera.⁶⁹ In modo particolare, è da notare che Chiara iniziava a diffondere come dialogo in azione l'Economia di Comunione basata sull'amore e sui valori umani. Con tale dialogo essa ha costruito ponti tra "chi ha" e "chi non ha" e ha dato un volto umano al sistema economico tendente al guadagno in prosperità, per realizzare cambiamento di mentalità soprattutto negli imprenditori e nei lavoratori, promuovendo una cooperazione reciproca e creando una situazione vantaggiosa per tutti.⁷⁰

⁶⁷ Un noto professore musulmano descrive in modo profondamente spirituale la figura particolare di Chiara, la quale porta «un nuovo soffio divino». Secondo questo docente la Lubich è come «colei che risveglia la potenza dell'Amore che Dio ha depositato nelle anime di tutte le persone» e confessa: «Chiara mi ha fatto leggere il Corano con occhi più puri e penetrare i suoi significati con maggior profondità», cioè con occhi fissati sull'essenza di Dio che è l'Amore (AMER AL-HAFI, *Testimonianze e riflessioni*, in "Chiara e le Religioni...", 237-239). Nel buddhismo, una giovane thailandese racconta l'approfondimento della propria fede, vivendo la regola d'oro e l'arte di amare: «Vivendo questa esperienza, ho sentito che sono diventata una Buddhista più fervente e impegnata. Le radici della mia spiritualità si sono approfondite e irrobustite. Sono riuscita a trasfondere gli insegnamenti *Buddhadhamma* nella mia vita e nella mia esperienza in modo più autentico» (PREEYANOOT SURINKAEW, *Riflessioni personali*, in "Chiara e le Religioni...", 96). Da parte sua una cristiana cattolica, partecipando ad un simposio buddhista-cristiano dei giovani e convivendo alcuni giorni con i giovani della *Rissho Kosei-kai*, è colpita dallo scambio reciproco di esperienze. Ella racconta con gioia quanto ha vissuto: «Il dono reciproco di esperienza di vita ha suscitato tra noi un profondo scambio, che ci ha aiutato ad approfondire e vivere meglio ciascuno la propria fede». Soprattutto è stato significativo per lei l'arricchimento della sua vita, scoprendo tesori nascosti della propria fede, grazie agli scambi e alla percezione della risonanza in un'altra religione: «La risonanza [...] mi ha fatto scoprire e apprezzare di più alcuni aspetti dell'essere cristiana, che non avevo ancora colto» (ANA CECÍLIA PAIVA, *Con i giovani*, in "Chiara e le Religioni...", 89-90).

⁶⁸ Cf. *Evangelii Gaudium* 250: «Un atteggiamento di apertura nella verità e nell'amore deve caratterizzare il dialogo con i credenti delle religioni non cristiane», *Ecclesiam Suam* 85: «Nel dialogo, così condotto, si realizza l'unione della verità con la carità, dell'intelligenza con l'amore».

⁶⁹ Nel terzo simposio buddhista-cristiano, svolto nel 2008 subito dopo la morte di Chiara, Nichiko Niwano, per impegnarsi ad una migliore collaborazione interreligiosa, cita una frase del poeta e scrittore giapponese Kenji Miyazawa: «Non esiste la felicità personale finché non si realizza la felicità nel mondo intero». E aggiunge: «Questa è un'espressione, interpretata in modo adeguato al mondo di oggi, del vero cuore del Buddha che vuole tutti gli esseri viventi siano salvi. È la compassione buddhista perciò l'incarnare nel mondo tale spirito del Buddha». Secondo l'attuale presidente della *Rissho Kosei-kai*, è pienamente in sintonia con lo spirito di Chiara diffondere in tutto il mondo la fratellanza, aperta a tutti (NICHIKO NIWANO, *Saluto*, III Simposio buddhista-cristiano, Castel Gandolfo, 27.04.2008. Il testo inedito).

⁷⁰ Cf. KALA ACHARYA, *Chiara Lubich e il dialogo*, in *Chiara e le Religioni...*, 52-55.



Nello spirito della spiritualità dell'unità, è importante la collaborazione tra i fedeli di religioni mondiali, per portare insieme rimedi e luce d'amore al mondo sofferente di divisioni, suscitate da indifferenza, ingiustizia, fame, povertà e guerra.⁷¹

Chiara insiste sull'importanza della collaborazione interreligiosa con le sue seguenti parole: «La nostra esperienza ci dice che per chi si accinge oggi a spostare le montagne dell'odio e della violenza, il compito è immane. Ma ciò che è impossibile a milioni di uomini isolati e divisi, pare diventi possibile a gente che ha fatto dell'amore scambievolmente, della comprensione reciproca, dell'unità, il movente essenziale della propria vita».⁷²

3.5. Essere uno nell'amore e nella fratellanza universale

Nella sua vita Chiara, toccata profondamente da Dio-Amore e spinta ad amare ogni prossimo, è diventata l'anello di una catena d'amore che lega tutti in uno. Nel suo cammino insieme con gli altri, infiammando il loro cuore, si è pian piano creato un popolo nuovo, formato da fedeli di diverse tradizioni religiose che si riconoscono fratelli e sorelle. È «un popolo nuovo, un unico arcobaleno di pace dai tanti colori, in cui tutti siamo già uno nell'amore, e nell'amore siamo gli uni uguali agli altri: fratelli e sorelle».⁷³

La percezione di essere un nuovo popolo, realizzato già efficacemente in questo mondo, segnato da divisioni tra i popoli in vari ambiti, ci dice che da quest'esperienza nasce «qualcosa di nuovo, uno spazio nuovo di presenza di Dio e di amore tra gli uomini, è aperto nella storia dell'umanità».⁷⁴

Oggi, dopo la scomparsa di Chiara Lubich, non lo sappiamo che cosa ci aspetta, ma «lo sa Dio».⁷⁵ L'idea di questa realtà realizzata oggi tra il Movimento dei Focolari e i fedeli di altre religioni, come disse Chiara, «era in Dio, il progetto in Cielo».⁷⁶ Dobbiamo continuare a vivere e a camminare insieme, costruire insieme un unico popolo di pace.

Secondo Chiara, fedelissima alla preghiera di Gesù (Gv 17,22), tutto è orientato a realizzare nel mondo l'unità della famiglia umana.⁷⁷ I fedeli di diverse religioni, che hanno ricevuto «lo spirito ereditario» di Chiara insieme con i membri del Movimento dei Focolari, sono chiamati a lasciarsi coinvolgere in prima persona, come costruttori della fratellanza universale, ed a manifestare al mondo di essere, nonostante le diversità religiose, testimoni credibili di un'unica famiglia umana.

⁷¹ Cf. SHAHRZAD HOUSHMAND ZADEH, *Chiara Lubich e i dialoghi*, in *Chiara e le Religioni...*, 58-59.

⁷² C. LUBICH, *Quale futuro per una società multiculturale, multi-etnica e multireligiosa?*, Londra, Westminster, Central Hall, 19 giugno 2004, in C. LUBICH, *La dottrina spirituale*, 469.

⁷³ PIERO CODA, *Riflessioni*, in *Chiara e le Religioni...*, 182-183.

⁷⁴ PIERO CODA, *Riflessioni*, in *Chiara e le Religioni...*, 182-183.

⁷⁵ PIERO CODA, *Riflessioni*, in *Chiara e le Religioni...*, 182-183.

⁷⁶ C. LUBICH, *Quale futuro per una società multiculturale, multi-etnica e multireligiosa?*, in C. LUBICH, *La dottrina spirituale*, 463.

⁷⁷ Un giorno Chiara dichiarò in un suo messaggio: «Se oggi dovessi lasciare questa terra e mi si chiedesse una parola, come ultima che dice il nostro Ideale, vi direi – sicura d'essere capita nel senso più esatto –: «Siate una famiglia»» (C. LUBICH, *Messaggio del 25 dicembre 1973, indirizzato ai membri del Focolare*, in «Gen's» 30 [2000] 2, 42, in C. LUBICH, *La dottrina spirituale*, 92).



Conclusione

Il cammino spirituale, dinamico e progressivo, di Chiara, da lei percorso sempre alla presenza di Dio, lasciandosi guidare da Lui secondo i suoi piani misteriosi, ci mostra il suo ruolo *profetico*, che apre alla Chiesa una via nuova in relazione con i fedeli di altre religioni.⁷⁸

È da notare che il dialogo del Movimento dei Focolari è iniziato nel contesto in cui non era ancora sufficientemente matura e compresa la rilevanza del dialogo interreligioso sia da parte dei cristiani sia da parte dei non cristiani. In tale contesto, Chiara Lubich e i Focolari, incontrando persone di altre religioni, hanno costruito e stabilito con loro un rapporto profondo e continuativo di amicizia.⁷⁹ È stato un cammino, per loro, pieno di sorprese, nel constatare come il sentiero spirituale sul quale Dio li aveva condotti si incrociava misteriosamente non soltanto con le altre vie spirituali dei cristiani, ma anche con quelle di credenti di religioni non cristiane.⁸⁰

Il dialogo interreligioso, a cui si impegna il Movimento dei Focolari, non è mai dialogo tra religioni, ma dialogo tra persone di diverse religioni. La religione non fa il dialogo: sono i credenti a fare il dialogo. Il dialogo del Movimento dei Focolari non si limita ad un “atto di incontrarsi e di dialogare”, ma dialogo che diventa l’amore fra persone, quindi relazione. È perciò *uno stile di vita* che si pratica sempre e concretamente nella vita. È il “dialogo della vita”.

Da quanto significato, viene in evidenza il fatto che questa realtà va continuamente vissuta. La definizione di una vita del genere sarà fatta molto dopo, anche se tale realtà è nel piano di Dio. Dato che l’intelligenza umana è limitata, si dovrebbe continuare a vivere questo dialogo ascoltando lo Spirito, aprendo lo sguardo contemplativo della verità, per leggere i «segni dei tempi» che indicano e spiegano meglio tale realtà. Per il momento è importante riconoscerla a livello teologico-spirituale come dono di Dio e viverlo nella vita quotidiana, affinché il mondo creda. Infatti, se è vera, questa realtà fondata sulla fratellanza e sull’amore reciproco, trasforma chi la vive ed anche il mondo, come si è visto nella vita di Chiara. Questo non può non essere un segno chiaro della bellezza di questa realtà e del suo profumo che attrae molte altre persone. Il dialogo, l’amore, infiammerà il loro cuore a trasformarsi completamente fino a diventare una cosa sola nell’amore.

È importante, per coloro che partecipano a questa realtà di comunione, la collaborazione e l’impegno di vivere quotidianamente l’amore. Il dialogo vitale e attivo, a partire dal nucleo centrale di questa esperienza di comunione tra fedeli, dovrebbe influenzare, come un raggio d’amore, tutti gli ambiti del mondo, trasformarlo e creare la cultura e la civiltà d’amore. Appare enorme la potenzialità di questa esperienza che, dando coraggio

⁷⁸ Benedetto XVI, in una sua lettera letta dal cardinale Tarcisio Bertone, segretario di Stato, in occasione dei funerali di Chiara Lubich, celebrati il 18 marzo, nella basilica di San Paolo fuori le mura, riconosce la «profetica capacità» della fondatrice del Movimento dei Focolari (BENEDETTO XVI, *Donna di intrepida fede, mite messaggera di speranza e di pace*, in «L’Osservatore Romano» 19.03.2008, 1).

⁷⁹ Perciò Chiara Lubich e i membri del Movimento dei Focolari sono «un popolo in movimento, in comunione, in cammino» (CARDINALE FRANCIZ ARINZE, *Chiara Lubich: Modello nell’incontro di persone di altre religioni*, in “*Chiara e le Religioni...*”, 223).

⁸⁰ Cf. C. LUBICH, *Possano le religioni essere partner sul cammino della pace?*, 164-165.



e speranza al mondo, fiorirà tra più persone nell'amore, guidandole verso un mondo più armonico e più pacifico.

D'altra parte c'è bisogno di una svolta, per cambiare la mentalità dell'essere umano di oggi: occorre un nuovo stile di vita, una nuova cultura dell'amore, un radicale cambiamento di vita. C'è bisogno di un nuovo paradigma, che modifichi il mondo odierno, quello in cui prevale il potere e la superiorità sugli altri. Il paradigma che sottolinea l'individualità e l'unicità senza saper cogliere la diversità, che misura la vita dell'essere umano secondo certi schemi, secondo l'appartenenza culturale-religiosa, la classe sociale, la professione, l'entità delle ricchezze, ecc., produce necessariamente una sempre maggiore differenza tra ricchi e poveri, una maggiore incomprendimento tra persone di culture e religioni diverse, e provoca sempre notevoli fenomeni di divisione.

Oggi occorre il paradigma della relazionalità, della solidarietà, della comunione:⁸¹ un paradigma che sappia includere la diversità ed articularla nell'unità, come spiegato dagli elementi scanditi dal Concilio Vaticano II, soprattutto nell'ambito trinitario, cristologico ed ecclesiologicalo.⁸²

Rivedendo il percorso fatto, si può affermare che l'esperienza spirituale di Chiara è fondata sempre sugli elementi proposti dal Vaticano II: essi non sono nient'altro che quelli scaturiti dal Vangelo vissuto fedelmente e radicalmente da Chiara e dai membri del suo Movimento.

Il bisogno di un nuovo paradigma trova una eco anche nel mondo buddhista, soprattutto in *Mahayana*.⁸³ Tale relazionalità appare anche in un insegnamento del Buddha: quello del *Jū Jū mujin engi*, secondo cui tutti gli esseri viventi di questo mondo interagiscono e si sovrappongono l'uno con l'altro. Questo richiama il vissuto di Chiara, quello di vivere l'amore a Gesù Abbandonato, tradotto da lei in altri termini per i fedeli di altre religioni come il "morire a se stessi", "farsi uno".

Concludo affermando che la spiritualità dell'unità è il dono di Dio per mostrare all'umanità come vivere insieme. L'esperienza di comunione, realizzata da questa spiritualità, ma ancora in sviluppo, accrescendo ulteriormente la sua potenzialità, è e sarà sempre più la luce che illumina il cammino verso la verità, verso la quale sono in cammino sia Chiara Lubich come anche i fedeli di altre religioni.

⁸¹ Questa esigenza è già sottolineata da alcuni teologi cristiani. Cito per esempio, C. García Andrade, docente presso l'Istituto di Teologia della Vita consacrata e docente invitato all'Università Pontificia Salesiana.

⁸² Il modello trinitario, che, come abbiamo già visto, è la base dell'esperienza spirituale di Chiara e del Movimento dei Focolari, ci mostra come vivere la pluralità nell'unità, perché le tre Persone, distinte l'una dalle altre, sono nell'unità. Anche l'essere dinamico trinitario è fondato sulla reciprocità del dono. Nella relazione d'amore persiste l'identità della Persona. In modo analogico anche nelle relazioni d'amore tra gli esseri umani persiste l'identità personale. Il modello cristologico mostra la relazione unitaria tra l'umanità e la divinità: unità senza confusione, distinzione senza separazione. Esso appare chiaro nell'esperienza di Chiara, in modo particolare nell'amore a Gesù Abbandonato. C'è stata sempre, fin dall'inizio del Movimento anche nei dialoghi con i fedeli di altre religioni, questa unità degli elementi umani e divini, naturali e soprannaturali. Il concetto ecclesiologicalo mostrato dal Vaticano II, quello di comunione, diventa per i cristiani uno stile di vita per comprendere la Chiesa, che è *sacramento* di comunione.

⁸³ Cf. NISSHO TAKEUCHI, *Il Buddismo Mahayana e il pensiero dell'integrazione (il pensiero dei Sistemi complessi)*, in *Chiara e le Religioni...*, 67-69.



Arte y liturgia en la época de la Reforma

di Daniel Cuesta Gómez SJ*

El arte ha sido siempre un potente aliado para la expansión de ideas, especialmente aquellas que están asociadas con la política y la religión. Desde la Antigüedad, los grandes líderes de la Historia fueron conscientes de esto y por ello se rodearon de artistas que pudieran ayudarles a utilizar esta poderosa arma con fines principalmente propagandísticos y doctrinales. Baste citar el ejemplo de los artistas que ayudaron a engrandecer la imagen de los antiguos imperios en Mesopotamia y Egipto, o aquellos que, en épocas más recientes, construyeron la propaganda gráfica de los regímenes totalitarios comunistas y fascistas del siglo XX¹.

En el caso concreto del cristianismo, el arte fue casi desde el principio una de sus herramientas pastorales más poderosas a la hora de evangelizar². Esto hizo que a partir del siglo III la Iglesia tuviera que reinterpretar aquellos pasajes de la Escritura en los que se prohibía expresamente el uso de imágenes para representar a la divinidad. Y dicha reinterpretación se hizo desde la constatación de que con la encarnación de Jesucristo las categorías habían cambiado, puesto que el Dios invisible había tomado forma humana³.

Sin embargo, estas matizaciones declaradas por el Concilio de Quinisexto (convocado por Justiniano en Constantinopla en el año 692) no fueron la solución definitiva a esta problemática dentro de la Iglesia. La llamada *Querrela iconoclasta* hizo necesario que el II Concilio de Nicea volviera a pronunciarse sobre el tema⁴. La cuestión quedó zanjada, pero ello no significa que no fuera cuestionada por diversos colectivos en diferentes momentos de la Historia de la Iglesia. Finalmente, en el siglo XVI el debate volvió a ser abierto por la Reforma protestante de Martín Lutero, haciendo que se definieran dos posturas abiertamente diferenciadas: la iconoclasta protestante y la iconódula católica,

* Jesuita, graduado en Humanidades e Historia del Arte.

¹ Vid. CASASECA CASASECA, A., PANERA CUEVAS, F.J., RUIZ MALDONADO, M. (Coords.). *La imagen del poder y el poder de la imagen*. Salamanca, Universidad de Salamanca, 2013.

² Vid. CUESTA GÓMEZ, SJ, D. *Las imágenes en el arte cristiano. Anuario de la Ilustre Cofradía Penitencial de Nuestra Señora de las Angustias*. n. 53 (2014), págs. 64-62. PLAZAOLA, SJ, J. *Historia y sentido del arte cristiano*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1996, págs. 5-10.

³ Vid. Éxodo 20, 4-5, San Clemente de Alejandría, *Stromata*, V y VI. En RUIZ MONTEJO, I. *El nacimiento de la iconografía cristiana*. Cuadernos de Arte e iconografía, Tomo IV (1991), pág. 2. San Gregorio Magno, *Epístola LII Ad Secundinum*. En RAMOS DOMINGO, J. *El programa iconográfico de San Ignacio de Loyola en la Universidad Pontificia de Salamanca*. Ribadeneira-Rubens-Barbé-Conca. Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 2003, pág. 15.

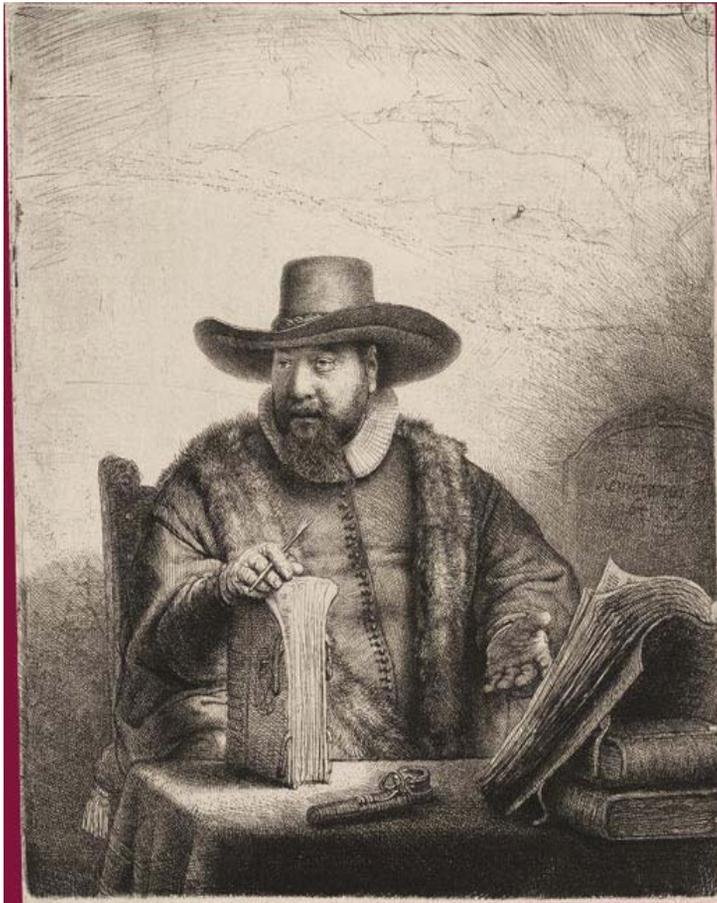
⁴ Cánón ("horos") del II Concilio de Nicea. En PLAZAOLA SJ. Op. Cit. pág. 195.



refrendada por la Sesión XXV del Concilio de Trento⁵. Sin embargo, como se verá de ahora en adelante, las cosas no son tan claras o caricaturizables como se suele pensar.

1. Arte y liturgia en la Reforma Luterana

Como ya se ha dicho, la Reforma de Lutero reabre el debate sobre la veneración y el culto a las imágenes. Así, suele afirmarse de manera tajante y sin demasiada profundidad que a partir de Lutero, las obras de arte plástico quedan expulsadas de la Reforma protestante y su lugar pasan a ocuparlo la Palabra de Dios, la predicación y la música litúrgica. En este sentido, aunque bastante posterior en el tiempo, se ha convertido casi en un icono de esta idea el grabado en el que Rembrandt retrató a Cornelis Claesz Anso en el año 1641. En él, el artista neerlandés representa a este rico comerciante, lujosamente vestido, sentado en su escritorio.



1 Retrato del predicador Anso. Rembrandt. 1568.⁶

⁵ Vid. V.V.A.A. *El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento. Traducido al idioma castellano por D. Ignacio López de Ayala*. Barcelona, Imprenta y librería de D. Antonio Sierra, 1848, págs. 283-343.

⁶ <http://expositions.bnf.fr/rembrandt/esp/grand/085.htm> (30-X-2017)



Pero lo que el observador medio no suele advertir son los detalles propagandísticos de la reforma que esta obra encierra. Por un lado, nos encontramos con que Anso se ha representado en actitud de enseñar, dirigiéndose a un oyente al que le estaría refiriendo un discurso sobre los libros que tiene en su escritorio. Y es que Cornelis Claesz Anso fue elegido por su elocuencia predicador de la congregación protestante mennonita Waterlandse Gemeende de Amsterdam. De ahí que el grabado se convierta en una especie de alegato de la preeminencia de la predicación por un lado y de la no necesidad del ministerio específico ordenado por otro. Y por último, pero sin duda mucho más importante para el discurso artístico, hay dos detalles que suelen pasar desapercibidos al espectador. Éste lo constituyen el clavo que se encuentra a media altura de la pared, y el cuadro que se encuentra dado la vuelta en la parte inferior derecha de la composición y que alberga la firma del propio Rembrandt. Este cuadro y este clavo vendrían a representar el rechazo de las imágenes por el mundo protestante, ya que se trataría de una imagen religiosa que habría sido retirada de la pared como símbolo de la preponderancia y casi exclusividad de la Escritura en el acceso a Dios en el mundo protestante.

Pero, como se ha apuntado antes, este grabado corresponde a una época posterior a la de Lutero. Un momento en el que la iconoclastia se había radicalizado de una manera impresionante, hasta entenderse como algo casi consustancial a la Reforma. Sin embargo la realidad dista bastante de esta concepción, ya que la manera de entender la iconoclastia de Lutero es bien distinta. Si bien es cierto que el teólogo de Eisleben quiso corregir lo que él entendía como un uso idolátrico de las imágenes por parte de la Iglesia Católica, no lo es menos el hecho de que no condenó las imágenes, siempre y cuando éstas fueran usadas como símbolo y no como objeto de veneración. En sus escritos se puede leer cómo en realidad las imágenes que Lutero intentaba combatir y eliminar con más fuerza eran las que los fieles habían creado en sus corazones, puesto que éstas les impedían acercarse al Dios verdadero. De hecho, en *Contra los profetas celestiales. Acerca de las imágenes y los sacramentos* reprueba duramente a aquellos que se dedicaban a la profanación y destrucción de imágenes, precisamente por los motivos que se han indicado:

“Para hablar de las imágenes según el Evangelio, digo y declaro que nadie está obligado a destruir con violencia las imágenes de Dios. Por el contrario, todo es libre y nadie comete pecado salvo que las rompa por la fuerza, pero sí está constreñido por la palabra de Dios, es decir, a destruirlas, no con la ley a la manera de Carlstad, sino con el Evangelio, enseñando e iluminando las conciencias que es idolatría adorarlas o confiar en ellas, porque uno debe fiarse sólo en Cristo, y después abandonenlas también externamente. Dios quiere que sean destruidas, se desmoronen o permanezcan intactas. Para él es lo mismo y nada le importa, igual como si las serpientes se les hubiera quitado el veneno. Esto lo digo otra vez para mantener las conciencias libres de leyes sacrílegas y de pecados fingidos. No es que quiera defender las imágenes o juzgar a los que las rompen, especialmente a los que destruyen las imágenes de Dios y las que se adoran. Las efigies de conmemoración o de testimonio, como las crucecitas y los cuadros de los santos, se deben tolerar también por la ley, como hemos demostrado arriba basándonos en Moisés. No hay que ser sólo indulgentes con ellas, sino que las mismas también son laudables y decorosas, porque servirán de memoria y testimonio como la piedra erigida por Josué y Samuel”.⁷

⁷ LUTERO, M. *Obras de Martín Lutero*. Buenos Aires, Paidós, 1971, vol. V. pág. 261.



En este sentido se entiende mucho más fácilmente por qué Lutero no solamente no condenó a los artistas de su época, sino que más aún, supo valerse de ellos como instrumento de propaganda para la Reforma. El más famoso de todos ellos fue Lucas Cranach el Viejo. Dicho artista dedicó una grandísima parte de sus grabados a plasmar de manera gráfica las nuevas propuestas reformadas. Hasta tal punto que se convirtió en una especie de creador y difusor de la imagen protestante, siempre bajo la guía y aprobación de Lutero⁸. La fuerza y claridad de sus composiciones hacían que las propuestas de la Reforma fueran mucho más fácilmente inteligibles para el público general y por tanto propiciaban la conversión de las clases populares. Merece la pena conocer y analizar algunos de estos grabados, ya que ayudan a hacerse a la idea de cómo su aparente sencillez, encierra una fuerte crítica propagandística que los hace ideales para la catequesis y la predicación.



2 Ley y Evangelio. Lucas Cranach el Viejo. 1529.⁹

La primera de las composiciones de Lucas Cranach el viejo que puede ayudarnos a entender la relación de la primera Reforma con las imágenes es *Ley y Evangelio* del año 1529. Su objetivo central es mostrar la famosa doctrina luterana de la *Sola Fides* en contraposición con la exigencia católica de las obras. En ella todos los detalles están sumamente cuidados con tal de lograr una catequesis que sea clara, pero que a la vez deje entrevelada la fuerte crítica que se está haciendo de la Iglesia Romana. Así el cuadro se divide en dos mitades, separadas ambas por un árbol que no es otro que el Árbol de la Vida. Dicho árbol aparece seco en el apartado correspondiente a la ley, mientras

⁸ Vid. GONZÁLEZ RODRÍGUEZ, P. J. *Comentario del grabado de Lucas Cranach La doctrina luterana en imágenes*, Goya, Ed. Fundación Lázaro Galdiano, Madrid, CCXVI (1990) págs. 344-346.

⁹ <https://ariadna.hypotheses.org/298> (30-X-2017)



que se muestra verde en la mitad del Evangelio. A partir de aquí, discurren dos escenas totalmente diferentes que pretenden demostrar la bondad de una sola: la de la derecha, correspondiente al Evangelio y por tanto a la Reforma Luterana.

En la mitad izquierda Cranach aparentemente Cranach nos está mostrando únicamente el Antiguo Testamento. Pero una lectura un poco más profunda de la misma, descubre cómo en realidad a la vez está mostrando al cristianismo católico. Así, en los Cielos aparece un Dios creador que sentado sobre una esfera celeste y enmarcado en un círculo de perfección contempla su obra, asistido por el canto de los ángeles. Un poco más abajo nos encontramos con Adán y Eva, a quienes su naturaleza ha empujado a romper el pacto con Dios, comiendo del fruto prohibido. A su lado se ha colocado un campamento lleno de tiendas de campaña que recuerdan las diversas alianzas de Dios con su pueblo. Dichas alianzas tendrían su continuación en las figuras de los cuatro personajes que sostienen el decálogo de Moisés entre sus manos. A primera vista podría parecer que se trata de Moisés en compañía de alguno de los profetas y patriarcas. Y aunque dicha interpretación no es falsa, lo cierto es que se complementa con otra que les identifica con los presbíteros y jerarcas del catolicismo. Sean unos o sean otros, lo cierto es que con su predicación y su rigor a la hora de cumplir la ley en nombre de Dios, en realidad lo que están haciendo es allanar el camino al Demonio, para que, llegado el momento de la muerte, los fieles sean condenados sin remedio.

La parte derecha del cuadro vendría por tanto a completar esta imagen tan desesperanzadora que hasta ahora se nos ha presentado. En ella vemos de nuevo a un hombre que representa a toda la humanidad, y no es ninguna casualidad que éste se encuentre caminando justamente al lado contrario que el mismo personaje en la otra mitad del cuadro. Este hombre no está solo, sino que se encuentra asistido por otra figura que con su mano derecha le está señalando a Cristo. Para algunos esta figura sería una clara alusión a Juan el Bautista, como aquel que señala al Cordero de Dios que quita el pecado del mundo (representado también aquí a los pies de la cruz). Para otros en realidad se trataría de la figura de uno de los evangelistas, puesto que este personaje lleva un libro en su mano izquierda, y por lo tanto está mostrando el camino hacia Cristo por medio de la Palabra de Dios. Y por último, algunos han querido ver aquí una personificación del propio Lutero como creador del protestantismo. Sin embargo creo que lo acertado es interpretar esta figura como una alegoría de todo lo que hasta aquí se ha dicho, y en definitiva, una alegoría de las famosas cinco “*solas*” de Martín Lutero, que dan acceso a la Salvación: “*sola fide, sola scriptura, sola gratia, solus Christus y soli Deo gloria*”. Por este motivo, este personaje está señalando hacia Cristo, representado como un solo Señor, crucificado y resucitado, Cordero de Dios, vencedor del pecado y de la muerte. Por lo tanto, el cuadro es una propaganda de un modo del modo de entender la fe por medio de la justificación de Cristo.





3 Contraposición entre las dos iglesias. Lucas Cranach el viejo. 1545.¹⁰

La segunda de las obras de Lucas Cranach el Viejo a la que quiero referirme es el grabado de la *Contraposición entre las dos iglesias*, del año 1545. Se trata de una composición que nos muestra un momento muy posterior, en el que las posiciones luterano-católicas se han radicalizado y dividido hasta tal punto que ya no es necesaria la crítica velada, sino que ésta se lleva a cabo de la manera más directa e incisiva. En ella se vuelve a utilizar el recurso de la división en dos de la imagen, pero esta vez se utiliza para ello una columna de piedra, probablemente simbolizando la irreconciliabilidad de las dos posturas. A ambos lados de la columna se disponen dos composiciones semejantes, enmarcadas ambas por un predicador, los fieles y una visión de lo celeste. Sin embargo, estos elementos se presentan de manera contrapuesta, dándose literalmente la espalda los unos a los otros, como símbolo de que se trata de dos maneras diferentes de entender la fe, que no pueden complementarse puesto que la una excluye a la otra.

En el lado izquierdo de la composición se nos muestra de una manera muy sencilla la doctrina protestante en toda su radicalidad. En la parte superior izquierda nos encontramos con la figura de Dios Padre que está comunicándose con la humanidad a través de una cartela descendente. Y en ella encontramos en primer lugar a Cristo como Varón de Dolores, en actitud de intercesión, en segundo lugar se encuentra el Cordero de Dios mirando precisamente hacia ese mundo del que quita el pecado y por último, al final de la cartela se encuentra el Espíritu Santo, como encargado de iluminar a la humanidad en la lectura de esta Palabra que Dios le está dirigiendo. Creo que resulta fácil leer en todos

¹⁰ <http://cuentoquenoescuento.blogspot.com.es/2011/02/> (30-X-2017)



estos elementos el mensaje de la justificación y del acceso de los fieles a la Escritura que propugna la Reforma de Lutero. Por ello, el predicador que desde el púlpito se dirige a los fieles no aparece vestido de clérigo ni tampoco se encuentra adoctrinando a los fieles con dureza, dado que su misión no es otra que la de poner en relación al pueblo con Dios por medio de la Biblia que tiene en las manos, ayudado por el Espíritu Santo.

Pero la propaganda luterana del grabado no termina ahí, sino que se prolonga en la parte inferior izquierda, donde presenta los dos únicos sacramentos aceptados por Lutero: el bautismo y la Eucaristía. Ésta última se muestra con las matizaciones protestantes que se verán más adelante. Es decir, la misa no se trata de un sacrificio, puesto que el único sacrificio con capacidad expiatoria es el de Cristo (representado por ello clavado en una cruz tras el altar). Y además los fieles pueden tener acceso a ella comulgando con las dos especies, sin necesidad de que quienes las distribuyan sean presbíteros (como puede verse en las vestimentas de los ministros que la están distribuyendo).

Al otro lado de la columna, aparecen elementos semejantes, pero entendidos desde la perspectiva católica, cuya equivocación se pretende dejar patente. Así, Dios Padre, lejos de mostrarse en la apacible presencia de los ángeles del lado contrario, aparece rodeado de una nube de fuego al más puro estilo veterotestamentario. A su lado, en otra nube semejante, Cristo ha sido sustituido por la figura de San Francisco de Asís, que de rodillas, le muestra sus manos estigmatizadas. No es difícil advertir que lo que aquí se está ridiculizando es la figura de los santos como intercesores entre Dios y los hombres que, para Lutero, han ocupado erróneamente el lugar que sólo le corresponde a Jesucristo. Por ello, las oraciones y llagas de San Francisco, lejos de justificar a la humanidad, lo que hacen es contribuir a que el castigo divino, representado en forma de llamaradas, caiga con más fuerza sobre los hombres. Estas llamas son la única conexión que existe entre el Cielo y la Tierra, sin que se abra ningún acceso ni posibilidad de comunicación entre ellos.

Por todo ello, el plano terrestre del plano católico se muestra como un auténtico caos de elementos, posturas y acciones. En el lado izquierdo, prácticamente espalda con espalda con el protestante, aparece un predicador católico que, asistido por el demonio, dirige su sermón a los fieles mientras les apunta con su dedo inquisitorial. Está vestido con un hábito de fraile, caricaturizado por su gordura y lo que es más importante, no tiene una Biblia en las manos, hecho que muestra que la doctrina que está explicando no viene de Dios. Debajo de él, fieles de todos los estamentos y condiciones escuchan su discurso y algunos de ellos a la vez están depositando sus limosnas en dos mesas que se disponen en primer y segundo plano. La primera de ellas, llena de tesoros y manjares, está regentada por el mismísimo Papa, mientras que la segunda está administrada por dos frailes tonsurados. Como se puede intuir, lo que se está criticando aquí es la práctica católica de la predicación y venta de las indulgencias, que como ya se sabe se encuentra en la base de los inicios de la Reforma de Lutero.

En segundo plano aparecen representados otros sacramentos, entre los que destacan el de la Eucaristía y el de la Extremaunción. El primero de ellos se personifica con la figura de un sacerdote que celebra el sacrificio en un altar lleno de boato y en la figura de un obispo, que en la parte posterior presenta para la veneración una Hostia Consagrada. El que se divida en dos un único sacramento corresponde a los dos ataques de los que está siendo objeto éste: la doctrina del sacrificio y la de la transubstanciación. En el



caso de la Extremaunción, vemos a un moribundo tendido en un lecho, asistido por varios frailes que pretenden abrirle con su acción las puertas del Cielo, obteniéndole el perdón de sus faltas. Sin embargo, Cranach nos deja claro que su acción no tiene ninguna eficacia celestial, sino que para lo único que servirá es para que los bienes de esta persona pasen a propiedad del templo situado en último plano, al que una gran multitud de fieles se dirige en procesión.

En épocas posteriores, cuando la brecha entre católicos y protestantes se había hecho todavía más fuerte, la crítica a la Iglesia Católica en los grabados luteranos se hace absolutamente explícita y despiadada. Tal y como nos lo muestra el grabado *Comunión de los luteranos e infierno de los católicos* que Lucas Cranach el joven realizó en el año 1540. En él, la iconografía y la estética son semejantes a las realizadas por su padre en *Contraposición entre las dos iglesias*. Pero aquí los elementos se han simplificado y la condena de los católicos se ha recrudecido, con la intención de hacer más claro, inteligible y por tanto catequético el mensaje protestante.



4 *Comunión de los protestantes e infierno de los católicos*. Lucas Cranach el joven. 1540.¹¹

Otro de los grandes artistas de la época de la Reforma es el conocido Alberto Dure-ro. Pero si bien no se puede decir que éste contribuyera con sus grabados a la propa-ganda de la doctrina protestante, puesto que la mayoría de su clientela era católica, lo cierto es que las composiciones del final de su vida constituyen un interesante testimonio de su

¹¹ <https://ariadna.hypotheses.org/298> (30-X-2017)



conversión al luteranismo y por tanto de su manera de entender y hacer propaganda velada de las tesis de Lutero. Entre todas sus obras, estas características destacan en la xilografía de la *Sagrada Cena* que el artista de Núremberg realizó en el año 1523¹².



5 *Sagrada Cena (Un mandamiento nuevo)*. Alberto Durero. 1523.¹³

Aparentemente, este grabado podría parecer una inocente composición de la Santa Cena, dentro de las líneas de la más absoluta ortodoxia católica. Pero una mirada con lupa de la xilografía revela que la obra está hecha después de la conversión de Durero al luteranismo y que además ésta constituye una especie de propaganda encubierta del mismo, al esconder un mensaje que sólo los más versados eran capaces de desentrañar.

El primer detalle que se debe tener en cuenta es el de la datación del grabado. Éste aparece fechado en el año 1523 en la habitual cartela que Durero utiliza para firmar sus obras y que en este caso se encuentra en el suelo, en la parte derecha de la obra. Precisamente en este año Martín Lutero publicó su *Formula Missae et communionis pro Ecclesia Vuittembergensi*, en la que se explicaba el que a partir de ese momento debía ser el modo de celebrar de los reformados. Por tanto sobra decir que el grabado de Durero viene a ser un refuerzo gráfico de la nueva doctrina eucarística que estaba siendo promulgada por Martín Lutero.

¹² Cfr. PANOFSKY, E. *Vida y arte de Alberto Durero*. Madrid, Alianza Forma, 1982, págs. 232-234.

¹³ <http://www.bimago.es/pintores-famosos/alberto-durero/la-ultima-cena-53858.html> (30-X-2017)



En segundo lugar se deben analizar los detalles de composición de la obra. Para ello resulta muy útil compararla con otros grabados de la misma iconografía. En concreto resulta reveladora la comparación de la *Sagrada Cena* de 1523 con la que realizó para la serie de la *Pasión Grande* en 1510. Aparentemente podría dar la impresión de que la única diferencia entre ambas reside en la pérdida de movimiento de las figuras de los apóstoles en la segunda, pero como ya he dicho, una mirada con detalle nos revela que se trata de dos composiciones doctrinalmente diferentes.



6 *Sagrada Cena*. Alberto Durero. 1510 y 1523.¹⁴

El primer detalle que llama la atención es el del número de los apóstoles. Si en la Cena de 1510 encontramos que Durero ha colocado a los doce, incluido por tanto Judas, alrededor de la mesa, en la segunda vemos que únicamente hay once apóstoles. Por lo tanto, Durero está representando dos momentos diferentes. En la primera de las cenas se ha elegido el pasaje del Evangelio de San Juan en el que Jesús está anunciando a sus discípulos que uno de ellos le va a entregar. He ahí el porqué de las posturas movidas e inquietas de los apóstoles y también de la negrura de la noche que se ve por el óculo de la estancia, tal y como aparece narrado en el Evangelio: “*Judas, después de recibir el trozo de pan mojado, salió inmediatamente. Era de noche*”¹⁵.

Por contra, al analizar la Cena de 1523 advertimos que se trata de un momento mucho más tranquilo, puesto que Judas ha salido ya de la estancia, dejando claro de alguna manera que los que se han quedado en la sala no van a traicionar al Maestro. Además, el óculo en esta ocasión deja entrar la luz del día, cosa que debe hacernos pensar en que Durero está queriendo transmitir algo con ello. Si se sigue leyendo el

¹⁴ <http://www.bimago.es/pintores-famosos/alberto-durero/la-ultima-cena-53858.html>, <http://www.bimago.es/pintores-famosos/alberto-durero/la-ultima-cena-de-la-serie-gran-pasion-53860.html> (30-X-2017)

¹⁵ Juan 13, 30.



Evangelio de San Juan (que por otra parte era el preferido de Lutero) se ve que el grabador se está apartando de las iconografías tradicionales de la Última Cena, para introducir una nueva. Ya que los siguientes versículos nos hablan de la Gloria de Dios (que estaría representada por medio de la luz que entra por el óculo) y de la constitución de la comunidad de los discípulos por medio del amor:

“Nada más salir Judas, dijo Jesús: Ahora va a manifestarse la gloria del Hijo del hombre y Dios será glorificado en él. Y si Dios va a ser glorificado en el Hijo del hombre, también Dios lo glorificará a él, Dios mismo dará a conocer su propia gloria. Y lo va a hacer muy pronto. Hijos míos, ya no estaré mucho tiempo con vosotros. Me buscaréis, pero os digo lo mismo que ya dije a los judíos: Adonde yo voy, vosotros no podéis venir. Os doy un mandamiento nuevo: Amaos los unos a los otros. Por el amor que os tengáis los unos a los otros reconocerán todos que sois discípulos míos”.¹⁶

Pero hay dos detalles que, aunque en apariencia inofensivos, son en realidad dos armas arrojadas contra el catolicismo que Durero ha abandonado y en favor del luteranismo que ha abrazado. Estos son el cáliz que está sobre la mesa y la bandeja que se encuentra en el suelo. Con estos dos elementos Durero está remarcando la doctrina eucarística que Lutero estaba propugnando en sus sermones y escritos: por un lado la Eucaristía entendida únicamente como sacramento y no como sacrificio y por otro el acceso de los fieles a la comunión bajo las dos especies:

“El sacramento o signo exterior consiste en la forma o especie del pan y el vino (...), aunque actualmente no se le dé al pueblo todos los días bajo ambas especies como en tiempos anteriores (...). Más considero bueno que la iglesia, en un concilio universal, vuelva a ordenar que se dé el sacramento bajo ambas especies a todos los hombres como a los sacerdotes, no porque en una especie no fuera suficiente, puesto que con la sola ansia de la fe basta (...).

Por ello presta tu atención. Más falta hace que te preocupes por el cuerpo espiritual de Cristo que por su cuerpo natural, y es más necesaria la fe en el cuerpo espiritual que en el cuerpo natural. Pues el cuerpo natural sin el espiritual no beneficia en este sacramento. Ha de producirse un cambio y ejercitarse por el amor.

Hay muchos que no tomando en cuenta este intercambio del amor y la fe, fían en que la misa o el sacramento sea, como dicen “opus gratum opere operato”, es decir, una obra que por sí misma place a Dios, aunque no le agraden los que la realizan. De ello concluyen que, no obstante, es bueno decir muchas misas, por indignamente que éstas se celebren, pues el daño sería para los que impropriamente celebran o las usan (...).

Todo esto resulta del hecho de que en este sacramento se fijan más en el cuerpo natural de Cristo que en la comunión, el cuerpo espiritual. Cristo en la cruz fue también obra realizada que plugo a Dios. Más con esa misma obra tropezaban los judíos hasta el día de hoy, por no hacer de ella obra utilizable en la fe. Por eso trata tú que el sacramento te sea “opus operantis”, es decir, obra utilizable, y que agrade a Dios; no por su esencia en sí, sino por tu fe y buen uso”.¹⁷

Conocidas las palabras de Lutero, se entiende mucho mejor por qué Durero ha elegido el momento de la institución del mandamiento del amor. Ya que, lo que está querien-

¹⁶ Juan 13, 31-35.

¹⁷ LUTERO, M. *Obras...*, págs. 203-213.



do resaltar con esta escena es que la Eucaristía es sacramental en virtud de la fe de los creyentes y su comunión con el cuerpo espiritual de Cristo. Para resaltar esto, el grabador de Nuremberg ha retirado de la mesa todos los elementos que estaban en la Cena de 1510 a excepción del cáliz. Con ello quiere hacernos ver que Cristo se hace presente en la celebración eucarística con un tipo de presencia diferente que el de la transubstanciación defendida por los católicos. Él está haciéndose presente en cuanto que está sentado a la mesa, dando sentido y fundamento a la comunidad que los once apóstoles forman en torno a su persona. Y para reforzar esta postura luterana y dejar claro que la Eucaristía no es un sacrificio, Durero ha colocado en primer plano, sobre el suelo, una bandeja vacía. Algunos autores han querido identificarla con el lebrillo del lavatorio de los pies, pero si se comparan de nuevo los dos grabados se ve que esta bandeja es la misma que la que contiene el cordero pascual en la xilografía de 1510. Por tanto, al dejarla vacía y fuera de la mesa, lo que está queriendo remarcar es precisamente ese carácter no sacrificial de la Eucaristía, dejando claro que el único sacrificio que tuvo poder para perdonar pecados fue el de Cristo en la cruz, al que el fiel debe adherirse por la fe.

Por último, quedaría analizar el único elemento que, como se ha dicho, queda encima de la mesa de la Cena: el cáliz. De nuevo se trata de un elemento que para nada se ha elegido al azar, sino que está cargado de simbolismo y fuerza doctrinal. Este cáliz viene a significar que, aunque la comunión espiritual con Cristo sea más importante, la Eucaristía tiene su centro en la comunión de las especies sacramentales del Cuerpo y la Sangre de Cristo. Así Durero suprime la representación del pan, precisamente por ser algo central en el culto católico. Éste habría sido ya consumido por los apóstoles, quedando únicamente el cáliz, que no está frente a Jesús, sino que ha sido pasado ya por él a los discípulos. Con ello el artista de Nuremberg quiere resaltar el derecho de los fieles a la comunión también con la sangre de Cristo, frente a la reserva de la misma a los sacerdotes en la Iglesia Católica.

2.Arte y liturgia en la Reforma Católica

Aunque es un tema mucho más conocido, lo cierto es que un trabajo sobre el arte y la liturgia en la época de la Reforma quedaría incompleto si en él no se hiciera al menos una breve mención de lo que supuso el arte de la Reforma Católica. Como ya se dijo al comenzar el artículo, dicho arte emana directamente de las normas dadas por la sesión XXV del Concilio de Trento, en su apartado De la invocación, veneración y reliquias de los Santos, y de las sagradas imágenes. En él la Iglesia básicamente reafirmó lo dicho por el II Concilio de Nicea, pero intentando aprovechar al máximo el poder pastoral de las imágenes así como corregir los abusos a los que el mal uso de las mismas había dado lugar¹⁸.

¹⁸ Vid. CAÑEDO-ARGÜELLES GALLASTEGUI, C. *La influencia de las normas artísticas de Trento en los tratadistas españoles del siglo XVII*, Revista de ideas Estéticas, 127 (1974), pág. 223-242. MARTÍNEZ-BURGOS GARCÍA, P. *Ídolos e imágenes. La controversia del arte religioso en el siglo XVI español*. Valladolid, Secretariado de Publicaciones. Universidad de Valladolid, 1990. SANTIAGO, S. *Contrarreforma y Barroco. Lecturas iconográficas e iconológicas*. Madrid, Alianza Forma, 1981. SARAVIA, C. *Repercusión en España del Decreto del Concilio de Trento sobre las imágenes*. Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Ar-



Como se ha visto, uno de los puntos atacados por los protestantes con su doctrina y su imaginería fue el del papel de los santos como intercesores, y muy unido a él estaría el de la necesidad de las obras junto con la fe para la obtención de la salvación. Pues como no podría haber sido de otra manera, el arte barroco postridentino en muchos casos se convirtió en una exaltación precisamente de estas doctrinas católicas en contra de las protestantes. Y así, las imágenes de los santos llenaron los retablos de las iglesias católicas, presentándose su vida y sus obras como modelo para los creyentes que se acogieran a su intercesión. En esta iconografía, brilla con luz propia la pintura ilusionista de cuadraturas que el hermano jesuita Andrea Pozzo pintó en la bóveda central de la Iglesia de San Ignacio de Roma. Sus palabras, con las que explica su propio trabajo, constituyen una auténtica catequesis:

“Jesús envía un rayo de luz al corazón de San Ignacio que luego se difunde a los lugares más escondidos de las cuatro partes del mundo, representadas por mí con sus jeroglíficos en las cuatro impostas de la bóveda. El primero de estos infatigables obreros es el apóstol de las Indias, San Francisco Javier, a quien se ve guiando dese el Asia al Cielo una procesión de conversos. Lo mismo se explica hecho por otros, en Europa, África y América”.¹⁹



7 *Apotheosis de San Ignacio*. Andrea Pozzo SJ. 1685-1694.²⁰

queología, 26 (1960), pp. 129-143. STOICHITA, V.I. *El ojo místico. Pintura y visión religiosa en el Siglo de Oro español*. Madrid, Alianza Forma, 1996.

¹⁹ CALVO, F. *Iglesia de San Ignacio de Loyola*. Roma. Roma : Officina Grafiche Poligrafici, 1965. pág. 25.

²⁰ <http://www.traveler.es/viajes/rankings/galerias/100-cosas-sobre-roma-que-deberias-saber/457/image/21777> (30-X-2017)



Por otro lado, ante los ataques protestantes a la doctrina católica de la Eucaristía, la Iglesia reaccionó con una gran defensa y exaltación de la misma. Se puede decir que se cerraron filas en torno a los dos temas más puestos en cuestión que, como ya se sabe, eran el de la transubstanciación y por tanto presencia real de Cristo en las especies sacramentales y el del carácter sacrificial de la Eucaristía. Como puede imaginarse, las Bellas artes constituyeron un medio privilegiado desde el que consolidar y defender estas doctrinas eucarísticas.

Aunque podrían ser muchas las obras que se analizaran en este aspecto, únicamente voy a centrarme en dos pinturas barrocas. Y no precisamente porque sean piezas famosas, sino más bien porque me parece que son dos obras muy significativas de la recepción y popularización de los dictados de Trento en la sociedad del barroco español.

La primera de ellas es la *Alegoría de la institución de la Eucaristía* del artista sevillano Juan del Castillo²¹. Esta obra fue un encargo de la Casa Profesa de la Compañía de Jesús de Sevilla, destinada con toda seguridad a presidir el altar que los jesuitas levantaban al paso de la procesión del Corpus. En la actualidad, tras la expulsión de los jesuitas, el cuadro se conserva en la Universidad de Sevilla.



JUAN DEL CASTILLO. *Alegoría de la institución de la Eucaristía*. Sevilla. Universidad.

8 *Alegoría de la institución de la Eucaristía*. Juan del Castillo. 1612.²²

²¹ Vid. VALDIVIESO, E. y SERRERA, J. M. *Pintura sevillana del primer tercio del siglo XVII*, Madrid, Centro de Estudios Históricos CSIC, 1985. págs. 303-369. VALDIVIESO, E. y FERNÁNDEZ LÓPEZ, J. *Nuevas aportaciones al catálogo de la obra de los pintores Juan de Roelas y Juan del Castillo*, Archivo Español de Arte, 294, (2001). págs. 113-125.

²² <http://blogs.periodistadigital.com/xpikaza.php/2013/06/01/el-corpus-de-los-jesuitas-de-sevilla-una> (30-X-2017)



Lo interesante de la obra es que presenta todos los elementos de una catequesis católica sobre la Eucaristía, contrapuestos de manera velada a los que estaban defendiendo los protestantes. El centro de la composición lo ocupa la figura de Cristo consagrando el pan y el vino de la Eucaristía. Es interesante advertir que se encuentra solo, sin la compañía de los doce apóstoles, por lo tanto no estamos ante una representación de la Última Cena, sino que se quiere destacar únicamente la Eucaristía como sacramento instituido por Jesucristo. A ello ayuda también el hecho de que éste no esté sentado a una mesa cualquiera, sino que está situado delante de un altar de pequeñas dimensiones, engalanado con un rico mantel y decorado con flores que nos recuerdan a las que los fieles arrojan desde los balcones al paso de la procesión del Corpus. Además la postura de Jesús es totalmente sacerdotal. Está tomando la forma y el cáliz con su mano izquierda (utilizando para ello los dedos índice y pulgar, tal y como manda el ritual tridentino), mirándolos fijamente y pronunciando sobre ellos la bendición con sus labios y con su mano derecha²³. En realidad, lo que Juan del Castillo y sobre todo el padre jesuita que fuera el ideólogo espiritual de esta escena nos están queriendo transmitir es el momento de la transustanciación en el que el pan y el vino pasan a convertirse en el Cuerpo y Sangre del Señor.

Además debe verse que este momento que se ha descrito, ocupa el centro de la composición y es así puente entre dos realidades diferentes, como son la terrena y la celeste. Ya que la Eucaristía es puente entre el Cielo y la Tierra. Y como puede verse claramente esta puerta y este camino hacia el Padre se abren por medio del sacrificio de Cristo gracias a la acción del Espíritu Santo, que en el cuadro se sitúa entre los dos. Para cerrar esta realidad celeste, conviene fijarse en la figura de los ángeles que, como intermediarios entre Dios y los hombres, adoran el misterio de la Trinidad e invitan a los fieles a imitarles.

Por otro lado, en la parte inferior del cuadro nos encontramos con otros dos intermediarios, en este caso terrenos, como son San Juan Evangelista y San Ignacio de Loyola. Su papel es semejante al de los ángeles, pero si los primeros, por su ser celestial, llevaban a los fieles hacia la Trinidad, estos segundos llevan hacia la Eucaristía, precisamente por su realidad terrenal. Ambos miran fijamente al espectador a la vez que trasladan su atención hacia la Eucaristía. San Juan lo hace por medio de la especie de cuaderno en el que está escribiendo, puesto que éste apunta en línea recta hacia la forma y el cáliz. En él pueden leerse en latín unas palabras de su evangelio: "*Caro mea vere est cibus et Sanguis meus vere est potus*"²⁴. Sobra decir que lo que con ellas se quiere remarcar es de nuevo la transustanciación y la presencia real de Cristo en la Eucaristía. Al otro lado se dispone San Ignacio de Loyola, tendiendo una mano al espectador y señalando con la otra al cáliz y la hostia, como símbolo de la misión de llevar a los fieles a la Eucaristía de la Compañía de Jesús.

²³ La imagen de Cristo remite con toda claridad a este pasaje del Evangelio de Mateo: Mientras cenaban, Jesús tomó pan, pronunció la bendición, lo partió y se lo dio a sus discípulos diciendo: tomad y comed, esto es mi cuerpo. Tomó luego una copa y, después de dar gracias, se la dio diciendo: Bebed todos de ella, porque esta es mi sangre, la sangre de la alianza que se derrama por todos para el perdón de los pecados. Mateo 26, 26-28

²⁴ "Mi carne es verdadera comida y mi sangre es verdadera bebida" Juan 5, 55.



La segunda y última obra que voy a analizar es la *Prensa Mística* realizada por un seguidor del pintor Antonio del Castillo para la Iglesia de San Francisco de Córdoba²⁵. En esta pintura, su autor se acoge a una iconografía que, si bien surgió a finales del siglo XIV, se consolidó y popularizó por medio del grabado en época de la Reforma Católica²⁶. En ella, lo que había nacido como una exaltación de la sangre de Cristo durante su pasión, se convirtió en una alegoría del carácter sacrificial y soteriológico de la Eucaristía, que como ya se sabe, era un punto candente frente a los protestantes.



9 *Prensa Mística*. Seguidor de Antonio del Castillo. H. 1649-1655.²⁷

²⁵ Vid. CARMONA CARMONA, F.M. *La prensa mística como redención de las almas del Purgatorio. A propósito del lienzo de la Iglesia de San Francisco de Córdoba*. Revista de estudios de ciencias sociales y humanidades, 30 (2013), págs. 65-79.

²⁶ Vid. CANALDA LLOBET, C., FONTCUBERTA FAMADAS, C. *El Lagar Místico en Época Moderna. Evolución, Uso y Significados de una imagen controvertida*. Actas del Congreso Internacional Imagen y Apariencia. Murcia, Universidad de Murcia, 2009.

²⁷ https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Prensa_m%C3%ADstica_-_Seguidor_de_Antonio_del_Castillo.jpg (30-X-2017)



Lo que esta iconografía nos pone delante es, en síntesis, el valor sacrificial de la Eucaristía que tiene poder para salvar a los hombres del castigo que merecen sus pecados. Y para ello se sitúa a Cristo metido literalmente en un lagar, que Dios Padre, asistido por el Espíritu Santo, pone en funcionamiento por medio de un mecanismo que hace que la Cruz presione el cuerpo de Cristo, haciendo salir su sangre por las llagas. Dicha sangre, cae por unos conductos en el Purgatorio, donde se encuentran las almas de los fieles sufriendo el castigo de las llamas. Al caer sobre ellos la sangre, ésta tiene el poder de limpiarlos de sus pecados para que, sean llevados por los ángeles hasta la puerta del Cielo, que está flanqueada por los santos Pedro y Pablo. En definitiva, esta complicada pero a la vez sencilla alegoría, está explicando a los fieles de una manera gráfica lo que acontece cada vez que se celebra la Santa Misa y el poder y valor de la misma.

Conclusión

Como conclusión de todo lo visto hasta ahora, podría afirmarse en primer lugar que el arte ha constituido y constituirá siempre un vehículo ideal a la hora de transmitir ideas, corrientes y doctrinas. En segundo lugar que, en contra de lo que normalmente suele pensarse, no fue únicamente la Reforma Católica la que se sirvió de las Bellas Artes para reforzar y expandir su doctrina. Sino que la Reforma Luterana también supo en un principio valerse de ellas para conseguir popularizar sus nuevas ideas, sobre todo entre las clases más populares.



Giovani in ricerca. Narrare la giovinezza spirituale

di Marina Guerrisi*

Ricordati del tuo Creatore
nei giorni della tua giovinezza,
prima che vengano i giorni tristi
e giungano gli anni di cui dovrai dire:
«Non ci provo alcun gusto»
Qohelet 12, 1

L'espressione *giovani in ricerca* si presenta come l'invocazione di un atteggiamento educativo, un tipo di sguardo spirituale, un modo di pensare e strutturare un dialogo con coloro che *transitano* o si fermano nella vita di fede e nella domanda spirituale, una volta raggiunte e concluse le tappe sacramentali dell'iniziazione cristiana. I cresimati, se ripensati anch'essi nella condizione più pura della giovinezza spirituale, sono le prime luci di ogni comunità cristiana rifiorita e allo stesso tempo sono abitanti reali del mondo: a loro è stato affidato un dono spesso incomprensibile. In questa indecifrabilità, entro questo stato di emergenza e fertile tensione consiste la loro florida giovinezza spirituale. Ma cos'è, in fondo, la giovinezza nello Spirito? E in che modo questa può relazionarsi alla vita sacramentale?

Il verbo cercare rischia sempre una semantica ambivalente: mentre dice con chiarezza l'obiettivo a cui tende il desiderio, dichiara anche che tale obiettivo non è ancora posseduto. Se esso riguarda tutta l'esperienza adulta, ha comunque una particolare rilevanza nella fase giovanile. In questo contesto, infatti, assume il carattere dell'esplorazione della vita: si pensi alle scelte di studio, alla ricerca del lavoro, alle prime esperienze affettive, al mondo delle amicizie. Dal punto di vista del processo di maturazione umana, il cercare è carico di rischi, e opportunità.¹

Il dono oggettivo del sacramento ricevuto risulta incomprensibile ai ragazzi del nostro tempo per un numero infinito di ragioni: insufficienza di motivazioni, incapacità di trasmissione storica, incombenza delle distrazioni, incomunicabilità sociale, assenza di un immaginario collettivo comune, naturale crescita della persona. Nella veste di piccoli avventurieri, esploratori itineranti, viaggiatori inconsapevoli, i cresimati portano tuttavia il dono ricevuto fino a un certo punto del cammino di vita. Poi, nel grande tonfo dell'imprevisto, lo mollano per strada, lo dimenticano, lo conservano per un domani, nella scatola delle cose inutili e incomprese, dentro i grandi boh gergali delle risposte

* Laureata in Teologia presso la Facoltà Teologica di Sicilia (Studio Teologico San Paolo di Catania).

¹ CEI, *Incontrare Gesù. Orientamenti per l'annuncio e la catechesi in Italia*, n. 38, Bologna 2014, 56.



inclassificabili. Cominciano allora a vagare alla ricerca di un altro tipo di dono, una falsa identità, un idolo nuovo o semplicemente qualcosa che realizzi il senso del loro viaggio, qualcosa di molto fragile che spesso si consuma entro categorie prodotte dal modello sociale dominante. Il dono permane, esiste, ma è muto: non ha risonanze. Cosa sarebbe diventato? Questo dinamismo del dono ci ricorda qualcosa? Non sembra forse il medesimo atteggiamento biblico rispetto al binomio esodo-ritorno che caratterizza la storia della salvezza vissuta dal popolo d'Israele, la storia del suo meraviglioso viaggio di libertà che vive di mimetismi e rivelazioni? (Sap 19, 5)

Per intenderci, al di là di ogni luogo storico in cui possa realizzarsi un progetto sistematico e pastoralmente costituito, si vuole prima di ogni cosa osservare e ripensare la condizione dell'essere giovane nella fede: la giovinezza è anche una categoria di senso biblico e spirituale, una statura dell'anima, che viene ricordata sempre da Dio come l'inizio della storia d'amore con il suo popolo, con coloro che scelgono di cercare le tracce di un incontro felice, anche se in parte dimenticato. Coloro che hanno terminato il cammino di iniziazione cristiana, spesso senza saperlo, scelgono di abitare in qualche modo il desiderio di ritornare a casa, alcuni trattengono nel cuore qualcosa d'irrisolto rispetto all'esperienza dei sacramenti, un incompiuto che rischia di scadere in indifferenza o nel disprezzo se non viene accompagnato da continui chiarimenti, dialoghi aperti, parole oneste, talvolta rischiando di uscire dalle strutture abituali, per correre insieme a chi corre. Al fine di comunicare in modo umano con i giovani – cresimati o meno – è importante imparare a fare prima un sogno insieme a loro per inaugurare una ricerca. Imparare a pensare la stessa persona di Cristo secondo la sua primissima forma di manifestazione narrata dal linguaggio concreto dei Vangeli: l'annuncio di un regno che s'innesta nello spazio già condiviso da ragioni sociali consolidate e comincia da queste a lavorare su forme nuove. Alle principali generazioni dell'anima (bambina, giovane, adulta) corrisponderebbero esattamente le generazioni dello Spirito che convergono, senza escluderla, alla costruzione di una trama unica per ogni essere, emergendo pianissimo dal mondo, per focalizzare modelli nuovi su cui riannodare la propria storia personale. L'anima bambina comincia così a pensarsi come abitante di un regno – non fantastico o immaginario – quando si abitua a comprendere che esiste una temporalità sacra, concretamente vissuta, che converge senza traumi con la propria temporalità domestica, scolastica, culturale. Il primo segno per risvegliare tali circuiti di sensibilità potrebbe essere l'esercizio di pensarsi in modo naturale entro la temporalità ciclica della liturgia, passando prima dall'universale rapporto sussistente tra il buio, la luce e i tempi intermedi. La crescita biblica è prima di tutto crescita della creazione secondo i ritmi precisi del tempo entro cui si fa sempre difficoltà a pensarsi in maniera salvifica e allo stesso tempo non del tutto disadattata al tempo presente.

I cresimati si distinguono in modo simbolico da tutte le altre creature poiché autori di una storia meravigliosa impressa nel carattere spirituale ricevuto, anche se non ancora delineata storicamente. Servono quindi le parole del sogno per fare un patto narrativo: sono le parole della creatura che avanza sull'individuo, parole che respirano di cose boschive, desertiche, marine, dei luoghi in cui avvengono le battaglie di Dio e di Cristo contro ogni schiavitù: la crescita va pensata al fine di liberare il dono ricevuto e così illuminare ogni angolo avvolto nell'inespresso. In un mondo che tenta di togliere la vita



delle parole, un mondo cerca di oscurarne la luce, piegandole ad una significazione utilitaristica e univoca, diventa urgente aprire la risonanza simbolica del linguaggio biblico: il suono e la vibrazione di uno scenario particolareggiato, non generico, in cui imparare a lottare per il bene. Bisogna avanzare a piedi nudi nel mistero sacramentale del Regno di Dio: leggeri ma anche attrezzati, selvaticamente protesi alla meta.

1. Abitare il mondo

Egli era nel mondo,
e il mondo fu fatto per mezzo di lui,
eppure il mondo non lo riconobbe.
Gv 1, 10

Durante l'esperienza in parrocchia, chiediamo ai ragazzi di scrivere su un foglietto di carta un pensiero, una buona intenzione, una riflessione sul Vangelo. Una ragazza mi chiede se può scrivere di fare pace con un amico. Rispondo che è una buona idea. Mi dice di consegnare il biglietto ad un ragazzo. Mi rendo conto che in quel biglietto c'è tutta la sua fede nel mondo, la sua piccola e preziosa fede verso l'altro che è il suo mondo. Le dico: spero che tutto si risolva. Lei risponde: anche io, eravamo molto amici. Poi ha aggiunto: un giorno gli ho detto: mi vuoi bene? Io ti voglio bene. Lui ha detto sì. Abbracciami – io gli ho detto. Abbracciami. Lui ha risposto: no. Mentre la ragazza parlava sentivo che dentro il suo racconto c'era tutta la sua fede. Un tipo di fede legata al contatto diretto con il mondo, tutta fatta di emozioni, pelle, abbracci: tutto avvolto nel bozzolo magico dell'adolescenza. Uno spazio già intriso di relazioni infinite, già condotte da una fede nell'altro, una fede di "pelle".

I poeti – scrive H.U. von Balthasar – possono morire giovani perché la gioventù è caratterizzata dalla capacità di cogliere la realtà nell'immagine e di dar forma ai simboli (e chi non è poeta da giovane?).² L'anima bambina invece è sempre rivolta fuori da sé stessa, essa è l'anima calata nel mondo o l'anima dell'umanità mondana. L'adolescente avverte il suo movimento, la tensione violenta che emana verso l'esterno, eppure non è ancora capace di misurarne i limiti e i confini né di simbolizzare in senso creativo l'attaccamento viscerale che scatena quando prova per la prima volta il vortice di sentimenti cosmici. La sua è una dimensione ambiziosamente protesa all'infinito e non riesce a manifestarsi pienamente a causa di due fattori di ordine naturale: l'esigenza dell'utile immediato e la moltiplicazione degli specchi intorno a sé.

Il primo elemento non si manifesta in modo esplicito, poiché vive nascosto dietro l'innocenza primordiale del "non-sono-stato-io": per l'adolescente non si è mai nel posto in cui si dovrebbe essere, non si dice mai quello che si vuole davvero, non si fa quasi mai ciò che completamente appaghi l'utile che inconsciamente si desidera. Il senso dell'utile da soddisfare può assumere perciò varie forme di ripiego: complimenti, gratitudi-

² H.U. VON BALTHASAR, *Giovane fino alla morte in Homo creatus est*, Milano 2010, 169.



ne da parte degli altri, oggetti da acquistare, decorazioni simultanee con cui adornarsi. Non si tratta quindi di un utile ordinario, un vantaggio ulteriore per il futuro promesso (dov'è la memoria di una promessa, poi, in un'anima bambina?): si tratta di una condizione in cui l'autonomia che si comincia a sperimentare nelle scelte più banali e annuncia il brivido di sentirsi presenti, esposti irreparabilmente allo sguardo dell'altro cui bisogna rispondere nel modo più comodo possibile, secondo strumenti che non mettano troppo in crisi l'immagine ben costruita. Si tratta quindi di un utile che permetta ad un mondo tenerissimo e tutto in costruzione di appianare tutti i muri e di incastrare ogni mattone ricevuto dall'esterno, in modo tale da non lasciare all'altro nessun pretesto per restituirsi al caso. Tutto ciò che non s'innervi in modo familiare nei meandri di questo cantiere aperto viene inevitabilmente escluso, non riconosciuto: la legge dell'anima bambina dice di non mangiare ciò che non si comprende e il tempo per cestinare tutto è quasi istantaneo. Il secondo elemento è una conseguenza del primo: permanendo nella grande scia dell'attenzione mondana e sul filo che lega lo sguardo degli altri, l'anima bambina riproduce se stessa ogni volta che bisogna rispondere alla questione fondamentale proveniente da un esterno inaudito: Dove sei? Dove ti trovi, anima bambina? La medesima questione biblica, benché secolarizzata, che troviamo in Genesi 3. L'adolescente al solito risponde a mezz'aria, come si dovrebbe o come non si dovrebbe, svagato nell'infinito, quasi mai con la percezione della sua forma propria, stiracchiato un po' qui e un po' là, come fosse una corda fatta solo per saltare a velocità istantanea. Gli specchi alla Lewis Carroll tuttavia non sono più oggi un passaggio di rovesciamenti o capitolomboli nel sogno. L'adolescente attuale è un *illuminato* in senso ridotto: uno che a rigore di logica non accetterebbe mai preamboli e contraddizioni assurde del surreale, a meno che queste non siano palesemente identificate come oggetti funzionali, giochi e fantasticherie del piacere. Gli specchi dunque non sono altro che rinforzi alla muraglia del suo mondo in costruzione, torrette di avvistamento su cui balenare fuggiaschi per individuare ogni possibile movimento e spedirlo nel più breve tempo possibile tra le categorie del *mi piace, non mi piace* – sia emotivo che virtuale. Il mi-piace virtuale dell'anima bambina non è poi del tutto corrispondente al funzionamento integro dei sensi naturali: si tratta di un codice avanzato, molto più complesso delle sensazioni elementari. Non è una protesì delle emozioni, come spesso pensiamo, ma concede un vero e proprio diritto ad esistere entro una cerchia tematica precisa, è una forma di certificazione sociale, i cui criteri variano in base a sfumature impercettibili, risonanze di stato che mutano da un giorno all'altro, proiezioni evanescenti. Gli specchi avverano pertanto la moltiplicazione di motivi del fare e del dire: non il fatto o il detto, bensì gli stili di un linguaggio che nell'anima bambina non si eleva ancora ad una forma di coscienza responsabile ma s'intrattiene come un bracciale o un decoro con cui continuare a circoscrivere la propria immagine, senza perdere un colpo, senza mai abbassare la guardia sul suo infinito osservatorio muto.

Il mondo dell'adolescente è il segno di una risposta obliqua ma molto ferrata alla prima domanda biblica sulla coscienza: Dove sei? Una risposta obliqua è una forma di controbattuta che si cela dietro la verità in senso pieno e personale. Questo mondo è pertanto costituito da inclinazioni al nascondimento, riproduzioni, ripetizioni e infine istantanei mutamenti. Queste sono le più grandi ricchezze e allo stesso tempo i più gran-



di rischi dell'anima bambina. Il mondo dell'adolescente si mostra prima di ogni cosa come una cattedrale in costruzione le cui fondamenta sono spesso gettate in modo sparso sul terreno per una necessità dettata da colpi d'occhio e avamposti temporanei. Tutto nell'adolescente muta, tutto assume aspetti diversi nella misteriosa dimora del corpo.

Alla luce degli indizi di frontiera delineati fin qui, minimali orientamenti scritti sulla cartografia del mondo adolescente, è facile adesso intuire come nell'attraversare lo specchio delle proiezioni, essi non siano del tutto capovolti come accade in Alice o in ogni qualsiasi lente classica del sogno ribelle che si dilata in maniera contraria allo stato delle cose reali. L'adolescente contemporaneo è un caso di lucidità estrema nei confronti delle relazioni sociali, del loro funzionamento base e della naturale inclinazione a esistere per diventare "qualcuno", per poter essere capace di superare la soglia dell'anonimato. Questo accade ad ogni livello sociale, sia benestante che suburbano, sia cittadino che provinciale: in questo modo si schiude il più naturale aspetto dell'anima bambina. Qualsiasi altro prematuro nobile ideale, inculcato da fuori o tenuto sotto controllo per la buona educazione, non appartiene del tutto all'essere della persona: si tratta spesso di finzioni autoimposte che l'adolescente conserva e riserva per i momenti opportuni ma che scaraventa via con forza lucida quando si trova da solo o in un ambiente meno formale. Bisogna ringraziare l'adolescente quindi quando ci è donato il lato più vero della sua anima bambina, quello che solitamente si definisce come incorreggibile e maldestro: significa che con noi non sta fingendo e che nella sua distorsione naturale si sente pienamente libero, anche se posto di fronte all'occhio che desidera educarne gli scivoloni. Essere consapevoli di questo dono di verità naturale che viene offerto dall'essere giovane è un primo passo verso l'ascolto più sincero e libero dell'anima.

Il mondo di cui parliamo, una volta collocato dentro questo tipo di universo, possiede una propria comunicazione, il cui linguaggio chiede di essere compreso e rispettato allo stesso tempo. Non staremo qui ad elencare espressioni chiave o il lessico minimale dei ragazzi come se fosse un codice da ghetto: tratteremo semplicemente un limite di categorie comuni, partendo dal fatto che il linguaggio in sé si presenti a noi come una maglia di rivestimenti molteplici il cui unico fine è prepararsi all'apparenza: a qualsiasi costo, a qualunque risultato, anche se questo si mostri del tutto deforme o decisamente brutto. Il più grande ostacolo dell'anima bambina è il nascondimento dietro infinite stratificazioni di senso – disordinate, aggiunte e copiate di volta in volta dai media e dal giudizio del branco che deve legittimare il suo domicilio in terra. Considerando pertanto una fetta generica, nella media della vita adolescente, le risposte e le domande che sorgono in questo mondo saranno sempre destinate a non formare alcuna specificazione: tutto si trattiene sul generico, finché qualcuno non ne disegni una possibile direzione, il centro di un bersaglio che chiede di concentrare le parole entro nomi, complementi, aperture verbali e altre partiture. Non si tratta soltanto di denunciare l'analfabetismo religioso o il disinteresse verso le questioni fondamentali di senso (questo possiamo farlo in seduta di riunione, nell'extra del sipario) ma è urgente considerare il disinteresse come uno stato normale dell'anima, posta per sua natura sociale fuori dagli schemi della fede, benché sia da sempre predisposta a riceverli. Impariamo prima a considerare le età dell'uomo, infanzia, giovinezza, maturità, nell'ottica dell'iniziazione cristiana, come fasi di crescita dell'anima e del suo rapporto con la gradualità della vita spirituale. An-



che un adulto può trovarsi a vivere uno stato d'infanzia dell'anima, un giovane può invece vivere uno stato di maturità anacronistico. La vita spirituale è costituita da fasi di crescita, tappe precise e soste più o meno lunghe che concorrono insieme a ritrovare il punto più alto del sole: sono queste fasi che, una volta tenute insieme, formano il giovane in ricerca, ossia lo stato dell'anima innamorata e desiderante, mai abituata e accomodata all'idea di una fede facile, d'interesse o di ripiego:

Come afferrare le cime con dita d'argilla? Sembra un'impresa sisifea l'arrampicarsi sull'eros. Nondimeno, esistiamo soltanto inerpicandoci nel cielo dell'impalpabile. Soltanto con il desiderio, che ci costituisce in esistenza personale. Pensiero e giudizio, volontà e sentimenti, memoria e immaginazione, esperienza sensibile: realtà tutte destinate a spegnersi nella terra. Assieme ai battiti del cuore, al respiro del petto, all'ultimo sapore nella bocca, all'ultimo odore. Assieme alla variazione delle conoscenze, suonata ai tasti del cervello. Attività o funzioni corporee e psichiche condannate, senza appello, all'estinzione. E, grazie al desiderio, si attuano o funzionano solo come relazione, come referenza. Lì, nella relazione, emerge l'unicità del modo, il diverso e irripetibile come della referenza. Lì si riflette l'alterità del nucleo profondo della nostra esistenza, la nostra ipostasi personale. La libertà da ciò che è naturale, da ciò che è dato in maniera comune.³

Non si tratta quindi di una malattia dei nostri tempi: in ogni epoca storica sono esistite anime bambine poste entro una libertà naturale, immerse nel senso comune dell'agire ordinario. Il generico naturale dell'adolescente è intenso qui ancora in senso esistenziale, poiché ciò che non riusciamo ad articolare sul piano della comprensione spirituale attraverso il linguaggio, semplicemente non esiste per la nostra storia di liberazione, non è ancora compreso come nucleo di senso cosciente, necessario alla storia di salvezza personale. Come inoltrare dentro questa nebbia semantica ed esistenziale – del tutto naturale, quindi non tragicamente patologica – una specificazione di fede che articoli creativamente, senza allarmismi e falsi irenismi, la Parola di Dio vissuta nel Cristo morto e risorto per noi, che elabori una creatività delle dimensioni soprannaturali contro il monocolori secolare della nostra percezione?

Il cuore della questione risiede nella parola "vissuto" e nelle sue articolazioni narrative. La domanda però resta ambigua: in che dimensione del vissuto giovanile, in quale parte dei suoi infiniti aspetti, stracolmi d'autonomia e libera impertinenza, sagacia e vitalità, è necessaria la parola di Cristo? Nessuna, probabilmente si dirà con un colpo di spugna pessimista. Eppure, il mondo dell'anima bambina prima di mettersi in ricerca, abita nel suo punto di finzione autoreferenziale più alto e indomabile: una finzione naturale che rispecchia senza dubbio lo status originale di ogni Eden, colmo di voluttà, seduzione e una forte sensibilità protesa alla non interruzione del piacere. Questo è il mondo dell'anima bambina: un desiderio appetitoso e continuo d'avventura, una necessità impetuosa di superare i limiti degli specchi, uno stravolgimento dell'Alice di Carroll ma anche della sua deriva più oscura e fatale: percepire i cambiamenti del corpo come potenziali strumenti per intercettare gli altri, usarli, attrarli e rigettargli o, nella peggiore delle ipotesi, per escluderli.

³ C. YANNARAS, *Variazioni sul Cantico dei cantici*, Bose 2012, 67-68.



I giovani oggi sono schiavi di una conoscenza superficiale, amorfa, spesso priva di personalità: eppure sono dei tecnici dell'informazione e del sapere utile purché breve. In realtà essi non rifiutano affatto l'approfondimento. L'appiattimento è uno stato della loro realtà naturale, una struttura a cui loro sono simbioticamente legati senza averne colpa: il virtuale li ha accolti e anche educati. Lo schermo a una dimensione è uno specchio violento che non permette distrazione: in questo non-luogo, secondo la nota espressione di Marc Augé, non esistono le sfumature delle relazioni, gli incastri tra livelli di discorso e di significato, i compromessi, il fallimento, le grandi stazioni dell'umano sentire. Non esiste la vita nelle sue tre dimensioni e probabilmente non si muore mai davvero. Questa è il piano di lavoro da cui tutti partiamo: accettarlo significa tener conto del fatto che la loro realtà non accetta la versione duplicata del soprannaturale che spesso incorre nella nostra formazione catechetica tradizionale. La creazione biblica è il primo modo per amplificare la profondità ma affinché questa susciti una risposta ragionata nella fede è necessario ripensarla spiritualmente, viverla secondo le andature particolari del giardino già dato, i ruoli e le funzioni di un regno da "innestare" e non incollare nella vita del mondo.

2. Cercare il regno

Cercate prima il regno di Dio e la sua giustizia,
e tutte queste cose vi saranno date in aggiunta.

Mt 6, 33

Sarebbe bello pensare le diverse età dell'uomo secondo caratteristiche corrispondenti alle età dello Spirito, considerandone l'accordo segreto, personalizzato, posto sempre in crescita con lo spazio più intimo dell'anima che impara a riconoscersi in una vita realmente spirituale. Come viene raccontata la giovinezza nella Bibbia? Quali sono i tratti biblici di una giovinezza spirituale? Proviamo per un attimo, con uno sguardo nuovo, a considerare i giovani non come una categoria sociale – almeno non subito, non qui – non come una fetta di opinione pubblica da dover orientare con centinaia di metodi, come fosse esemplare di un'umanità isolata dal resto delle sinergie storico-culturali del tempo e dal dialogo con le altre generazioni presenti sul pianeta. Pensiamo la giovinezza come uno stato della vita divina, un perno sempre posto in relazione con l'infanzia, la maturità e la vecchiaia della vita umana: così come Gesù «cresceva in età, sapienza e grazia» (Lc 2, 52), tentiamo di pensare la giovinezza come una categoria biblica necessaria a ripensare la processualità della fede nel dinamismo della santificazione. Prima ancora che socialmente costituita, la giovinezza biblica è infatti una dimensione della vita di grazia. Qui le potenzialità dello stupore, proteso sempre alla sfida che rimette in gioco ogni falsa sicurezza, ottiene precise forme d'azione: dalla spinta critica del profeta alla delicatezza infinita del "divenire" figli di Dio, fino alla bellezza dello scoprirsi nuove creature in Cristo «di gloria in gloria, secondo l'azione dello Spirito del Signore» (2 Cor 3, 18) e non nella fissità di modelli precostituiti. Questo stato dinamico che intercetta la luce e vive del suo desiderio è ancora giovinezza nella fede.



Evidente appare oggi la dilatazione del tempo sociale delle età dell'uomo, anche a fronte del mutamento di ogni certezza lavorativa o di realizzazione familiare. Chi è oggi il giovane nel mondo? Indaghiamo il volto della realtà e scopriamo che oggi giovane può dirsi anche un quarant'enne in cerca del proprio equilibrio, un divorziato abbandonato dalla famiglia, un disoccupato che mangia alla mensa della Caritas: proviamo a pensare la giovinezza anche come un principio d'inquietudine esistenziale, pieno di ombre ma allo stesso tempo concentrato nel dover spiegare una propria risoluzione: ne facciamo parte tutti, tutti abbiamo a che fare quotidianamente con il pungolo di una meta, la ricerca di una strategia sensata per arrivarvi. Proviamo quindi ad abbandonare con un atto di coraggio e fiducia la lacrima implicita con cui delle volte osserviamo i cosiddetti giovani, quel sottile senso di rassegnazione che si nasconde dietro le infrastrutture goffe della nostra comunicazione e delle nostre promesse invecchiate, dei nostri entusiasmi filtrati da un futuro non più credibile, descritto ancora secondo speranze deboli, iperprotettive, piegato dalla paura di non vedere i "nostri" pienamente realizzati, floridi nel benessere dettato dal successo e da un buon conto in banca. Cosa significa oggi sentirsi realizzati? Escludendo i soliti casi di fortuna e raccomandazione ordinaria, gli esempi della realizzazione personale non corrispondono più al modello del felice lavoro sicuro, della scuola d'alta formazione, della casa di proprietà, delle famiglie con multi-discendenti sposati e contenti entro tre o quattro appartamenti regalati dai genitori. Sappiamo tutto questo ma non riusciamo ad accettarlo. Non vogliamo però guardare la realtà che ci circonda: preferiamo tappare gli occhi con soluzioni anestetiche, misticismi offuscati, liturgie spente, sermoni privi di vita e di efficacia. Preferiamo tirare avanti il carretto dei duplicati, il mondo fuori e il mondo perfetto, dentro i movimenti e raduni estemporanei: tuttavia, la beatitudine dei miti non è di coloro che perseveriamo nel far coincidere con i rassegnati. Non ci rendiamo conto che la vita della Chiesa – sacramento universale di salvezza (Cost. dogm. *Lumen Gentium* n.48) – non può continuare a dirsi viva senza verificare che ciascun tempo dell'uomo andrebbe considerato per il bisogno di tornare sempre ad una certa giovinezza, ad un grado di verità dell'essere che, sebbene impreciso, ci rimetta ancora nelle mani di un qualche *piacere ecclesiale*: la letizia di una Chiesa innamorata. Ogni tempo dell'uomo necessita di ricordare questa punta di fuoco, il gusto che ha lasciato e la bellezza che intorno si è creata come un cristallo per custodirne il cuore prezioso. Nelle diverse età dell'uomo la giovinezza in Cristo implora prima di tutto di donare dell'acqua buona che disseti (Gv 4), chiede uno sguardo lucido sul reale, sobrio nel suo manifestarsi, intimamente connesso all'ascolto delle domande, delle lacrime e delle ferite procurate dalla ricerca, dall'esilio, dall'esplorazione selvatica di chi ha visto e ha toccato l'altro nel mondo, il regno di Dio e la sua giustizia, e tenta di collocarvi con fiducia la prima pietra. Come poter quindi considerare ancora i giovani come una categoria semplicemente sociale da redimere, se viviamo tutti nella medesima anzianità spirituale, se abbiamo dimenticato il desiderio cui ritornare?

Le risposte difficili a queste domande giungono appena a chiarire l'approccio che ciascuno di noi dovrebbe ottenere prima di prepararsi ad agire per i giovani, ossia per «l'anima della sua giovinezza», come dice il profeta (Ml 2). La costruzione del regno di Dio, uno spazio sacro di regalità, è il primo obiettivo dell'anima giovane che dal mondo sconosciuto e caotico impara a conoscere i propri limiti, a porre un freno sulla furia dei



rispecchiamenti facili, delle soluzioni banali imposte dall'esterno, per tracciare in tal modo un cerchio in cui abitare il tempo, una stanza nel mondo che protegga il miracolo del Magnificat, del sì che nasce dal nulla: la *costruzione di un regno* richiede, prima di compiere questo passo, il calcolo di una misura, la pulizia di uno spazio e il disegno degli scompartimenti entro cui disporre – in modo ordinato e senza troppe fratture – le poche cose in cui riconoscersi e lavorare, affinché queste possano durare nel tempo: questa non è solo una legge spirituale, è una regola di mantenimento universale. Essa non va intesa come una preservazione nell'immobilità statica dei puri; dovrebbe comprendersi come una costante nel mutamento e nella varietà della vita in sé: si tratta di rin-giovanire nell'amore. Imparare ad abitare il tempo liturgico richiede di verificare prima il rapporto con tempo profano, ordinario, e comprendere come far convergere, senza scissioni sterili o disadattamenti, il tempo di grazia (kairos) della liturgia annuale, della settimana e, infine, del giorno, con il comune tempo del mondo: il tempo liturgico è lo spazio contenente le cose, le cianfrusaglie ma anche i bottoni d'oro che conducono alla cima spirituale. Questo tipo di sensibilità alla giovinezza emerge dalla ricerca acuta e fedele che avviene dopo la perdita di ogni riferimento sicuro, entro quel tragitto-viaggio, tipico di ogni esodo teologico, che getta fuori Abramo dal proprio luogo di conforto con un comando esplicito: esci dalla tua terra! (Gen 12, 1) La prima caratteristica del regno è pertanto la chiara e distinta separazione dall'abitudine – intellettuale e corporea – che ci impedisce di vedere chiaramente i confini dell'anima e della sua schiavitù in rapporto al tempo del mondo. Il regno è quindi dato da questa prima battaglia di fondazione: imparare ad esercitare le forze del distacco dall'ordinario e puntare una piccola bandiera sul minuscolo territorio, appena conquistato, per la causa di una libertà che ancora non si vede. Agitarsi, rigirarsi per posizionarsi pertanto con il peso del corpo di fronte alla Verità è un sintomo di acuta giovinezza, anche se questo corpo occupa lo spazio di un puntino. Rimanere con tutto il peso sul puntino di fuoco ci rende veri e ci avvicina alla radicalità esperita da Cristo nel punto più alto della sua giovinezza:

Nel modo di presentarsi e nell'annuncio di Gesù si rivela una giovinezza che racchiude in sé l'autocoscienza della maturità e la saggezza rivendicata dalla vecchiezza: "io sono venuto per gettare fuoco sulla terra" (Lc 12, 49): questo può dirlo solo chi è giovane. [...] Nessun saggio ha mai legato a sé degli altri uomini; egli mostra solo una via che porta a Dio, all'infinito, all'assoluto, e questa via non è identica a Lui stesso. Anche la sapienza del Battista consiste nel continuo rimandare via da se stesso. Invece questo giovane indica con tenacia se stesso come la via, la verità, la vita, la luce, la sorgente che viene dalla vita eterne e che ad essa riporta, anzi – sfiorando la follia – indica se stesso come la vita nonostante e nell'evidenza della morte.⁴

A piedi uniti e scalzi, con le braccia lungo i fianchi, rischiando di cadere, prima di sentirsi sicuri sulle proprie gambe: questo stato di allerta e turbamento è preludio alla giovinezza. Anche Maria è una bambina orientata alla giovinezza: essa si trova nello stato di un turbamento che preannuncia la nascita del Figlio di Dio. Ma prima di questo sì del chiamato/a, il regno della libertà comincia dall'essere presenti a se stessi, coordinando mente, cuore e anima insieme per trovare la posizione giusta rispetto alla visione

⁴ H.U. VON BALTHASAR, *Giovane fino alla morte*, cit., 171.



dello spazio su cui posso operare: esplorare, pellegrinare, cercare sono tutti verbi pieni di terra. Non si ha giovinezza senza questi tratti boschivi del cammino. Tutto questo cercare sono io e tutto questo peso inizia a muoversi nello spazio del reale, senza fingere di viaggiare in un mondo astratto e immaginoso: questi – e non altri – sono i miei confini. Quando l'anima bambina comincia a vedere il proprio corpo come parte integrante dello sguardo, decide, con un atto di volontà, di unificare la fantasia delle idee e dei viaggi nel sogno con la realtà emotivo-sentimentale del proprio organismo, inizia a gettare i primi mattoni per il Regno. Questo passaggio della ricerca richiede forza e sudore: si lavora sempre per connettere l'anima bambina con il corpo cresciuto e accettare che proprio quel corpo è il luogo della dimora che richiede pietre vive, sangue e carne che sappiano scorgere il proprio spazio d'incastro tra gli altri pezzi del mondo, senza distruggerne nemmeno uno o duplicare gli stessi mondi. Giovinezza è anche questo travaglio d'innesto, la fatica di una localizzazione.

L'annuncio del regno di Dio nei sinottici rivela la manifestazione pubblica di Gesù. *Dopo che Giovanni fu arrestato, Gesù si recò nella Galilea predicando il vangelo di Dio e diceva: «Il tempo è compiuto e il regno di Dio è vicino; convertitevi e credete al vangelo»* (Mc 1, 14-15). Ma com'è fatto un regno? E cosa serve per fare un regno? Perché Gesù annuncia la vicinanza immediata di un regno, la sua tensione veniente? Queste domande non chiedono qui una risposta esegetico-teologica, né una vaghezza filosofica o favolistica: si tratta di concepire uno stile dell'azione umana che sia fedele all'annuncio ricevuto, uno sguardo che sappia costruire il posto per ogni dono, uomo e creatura di Dio, nell'architettura nuova di un'arte della ricerca che sintetizzi la medesima tensione dell'attesa, la giovinezza delle sentinelle che annunciano il tempo della conversione e delle buone domande: *La sentinella risponde: «Viene il mattino, poi anche la notte; se volete domandare, domandate, convertitevi, venite!»* (Is 21, 12). Si tratta del principio biblico della creazione che nel tempo si fa sapienza di mantenimento e ricostruzione, per vivere nel qui e nel non-ancora. Serve qualcosa che sia utile a non perdere nulla della crescita organica ed equilibrata dell'anima spirituale che ricorda e vive la punta di fuoco dell'attesa: dal corpo nel mondo, al mondo nel corpo dell'adolescente è già un primo necessario mutamento di spazio. La questione del regno va considerata quindi come una veduta aerea del luogo oscuro che dovrà prender forma, educandosi alla costanza nel tempo: bisogna però aver prima chiaro cosa c'è da trarre in salvo, cosa portarsi dietro e cosa lasciare. Nella fondazione di un regno, così come narrato nei grandi racconti, si mescola sempre una buona strategia di "battaglia", uno scontro che nell'urto sappia focalizzare il puntino su cui far fiorire il nome della persona, che sappia chiarire ciò che è parte del regno e ciò che ne resta fuori: ogni regno, così come la fondazione di ogni chiesa, contiene in sé la storia di una dedica. Pensiamo alle ville antiche o ai giardini più famosi che mostrano un nome di persona posto accanto al cancello d'ingresso. L'apice dello splendore, nei grandi racconti del mito, si raggiunge quando il benessere dello spazio viene difeso e tutelato in nome di un antenato comune, di un defunto, di una donna o qualunque persona non più visibile, cara alla memoria, cui poter dedicare la storia di una prosperità, la bellezza di uno spazio che cresce in suo nome: il nome sacro va quindi ricordato, adorato, riscoperto ogni giorno nell'innamoramento di un tempo che era e che viene. Qui però si tratta del regno di Dio, del nome di Dio generato in Cristo: non esiste



alcuna personificazione mitologica, né un egoismo privato di suggestioni evanescenti. *Io sono colui che sono-sarò* (Es 3, 14). Cercare di abituare le nostre mani e i nostri piedi a camminare lungo i bordi di un ritmo tutto da tracciare e di uno spazio ancora da ripulire per la costruzione del regno chiede anche di onorare Colui che promette per l'esistenza e promettendo nella stessa vita del tempo ordinario, continua a salvarci: non esiste una salvezza protesa solo al passato o esclusivamente al futuro. Dio ci sta salvando: Dio usa il tempo del gerundio, la progressione di un'azione continua, un tempo verbale del tutto dimenticato dai giovani d'oggi.

Stabilire il contatto con ciò che è utile e separarlo dal superfluo significa liberare da tutto quello che occupa inutilmente le superfici dell'anima bambina, ostruendo la comunicazione con il centro di noi stessi, se pensati sempre in relazione allo spazio del mondo e degli altri. Questo passaggio richiede nell'anima bambina uno sforzo, un tortuoso distacco: nulla quindi che rientri nella logica del divertimento facile o dell'intrattenimento che supplisce l'assenza dei genitori. La distrazione può essere usata come un pretesto, una cornice per organizzare un cammino di metodo ma non coincide completamente con il fine della ricerca. Come fare? Non sono procedure da compiere da soli: non si tratta di una conoscenza segreta o di una terapia tempestivamente monastica. Qui è necessario ancora una volta stabilire cosa sia biblicamente "giovinezza". Pare necessario intanto riscoprire il senso dell'antico invito ecclesiale: *almeno due o tre siano riuniti nel Suo nome* (Mt 18, 20). Il raduno intorno al nome di Dio, ripercorrendo la vita umana di Gesù, traduce una mobilità dell'anima più personale rispetto al senso antico dato al raduno dei popoli che l'Antico Testamento affida al tempo del ritorno e del pentimento. Il movimento del raduno richiede l'attuarsi di un compito di natura originariamente liturgica, una risposta che si compie nel sacrificio di lode del salmista che scioglie i suoi voti nella grande assemblea (Sal 21), ma anche sociale, il distacco di una voce che grida nel deserto e invoca l'urgenza di preparare uno sguardo nuovo sulle questioni del mondo, e infine spirituale, adorare il Dio della Nuova Alleanza in Spirito e Verità. Profeti, sacerdoti e re sono quindi le tipologie bibliche dell'Antico Testamento chiamate per radunare, purificare e ordinare il popolo disperso (Is 45, 20; Sof 2, 1; Ap 19, 18); nonché schiarire la confusione dell'anima bambina e riportarla alla giovinezza dimenticata. Ogni azione vera per concepire un regno sano di libertà andrebbe quindi definita sulla base della domanda: da cosa devo separarmi per ricordare l'ardore inquieto dell'invito a uscire dal paese d'Egitto? Una questione "severa", oggi facilmente rimossa dalla prassi educativa sistematica. Questo è dopo tutto l'inizio profetico dello sguardo regale sullo spazio abitato spiritualmente:

*Annunziatele in Giuda,
fatelo udire a Gerusalemme;
suonate la tromba nel paese,
gridate a piena voce e dite:
radunatevi ed entriamo nelle città fortificate.*
Ger 4,5

L'anima bambina necessita qui di sentirsi chiamata per nome: la voce dell'anima, come si dice, coincide con la voce dell'amato, del buon pastore (Gv 10), di Colui che



comincia lentamente il processo di unificazione e nutrimento della persona vivificata, celandosi al suo interno come un seme invisibile che cade sulla terra buona. Anche Maria verrà chiamata per nome da Gesù nel mattino di Pasqua, durante l'affanno della sua ricerca per il corpo non trovato nel sepolcro. Come scrive Boureux:

Quando Gesù le dice: “Maria”, la chiama per nome e per lei allora è una nascita. La donna emette quasi un grido, in ogni caso un’esclamazione: Rabbunì! Termine aramaico che suona con più familiarità informale rispetto all’ebraico “Rabbì”. Per la sorpresa dell’emozione e la sua carica affettiva, la Maddalena riprende il suo posto nel campo del reale: passa dall’equivoco all’univoco, all’una voce, la voce una che essa riconosce perché appartiene a una persona, Gesù. [...] Quando Gesù chiama Maria, è lo spazio sociale che si riapre per lei, con la necessaria distanza simbolica tra le persone non riducibili al loro corpo di carne.⁵

Questo innesto prezioso – la stella del mattino – segna l’inizio del viaggio di crescita spirituale che vede nei sacramenti cristiani i punti di fermata e di svolta radicati nella grande vita della Chiesa. Il percorso mistagogico non è quindi una via per pochi eletti, una riserva esistenziale. Non si tratta di considerare la mistica individuale dell’anima invaghita di se stessa, benché la considerazione di un rapporto più puro con la vita spirituale sia sempre da questa spinto ad una consapevolezza più profonda. Il rapporto nuovo con il tempo e lo spazio si basa sulla visione, laica e aperta a tutti, di uno spazio da far maturare nell’azione ecclesiale e sul ritmo di un tempo da assecondare per l’azione ecclesiale: per il singolo, per la coppia e per l’intera comunità cristiana.⁶ Tutti dovrebbero tornare alla giovinezza del raduno-regno desiderante, un ardore di natura prettamente biblica. Il buio e la luce del giorno, l’inizio e la fine della settimana, l’articolarsi dell’anno liturgico dovrebbero mantenersi nel vivo desiderio di ritrovare ogni volta la voce dell’amato: la giovinezza spirituale è dunque uno stato aurorale dell’essere in Sua ricerca.

Se quindi i nostri spazi di accoglienza, le nostre parrocchie, i luoghi del raduno cristiano, in genere, non sono più recepiti come luoghi del desiderio, possiamo dichiarare terminato il compito della vita in Cristo, nonostante le numerose attività assistenziali e di volontariato sociale sembrino proseguire alla perfezione e gratifichino l’impegno necessario di molte persone. Un impegno che non va affatto penalizzato finché sostiene reali processi di santificazione. Nonostante questa certezza comune, il vero compito del raduno in Cristo si gioca proprio su questa tensione desiderante della giovinezza: l’anima bambina, se realmente impegnata nel tendere alla giovinezza, non desidera mai tornare nei luoghi dove non si sente chiamata da nessuno, non percepisce alcuna motivazione reale nell’assecondare il ritmo del tempo liturgico, se non ha trovato l’innesto che sappia parlare al suo cuore. Se le classi di catechismo sembrano spesso dei contenitori

⁵ C. BOUREUX, *Dio è anche giardiniere. La Creazione come ecologia compiuta*, Brescia 2016, 89

⁶ Sempre Boureaux introduce l’interessante concetto di spazio eterotopico, inteso come ri-creazione dell’ambiente di salvezza: «Lo spazio della Creazione non è lo spazio indefinito in cui non si fa che muoversi, trasportarsi. Ogni creatura occupa lo spazio a modo suo, e dire la Creazione significa proporre un modo di ripartire lo spazio fra le creature secondo la maniera in cui queste si rapportano ad esso. Per tale motivo il concetto di eterotopia è prezioso, in quanto permette di proporre una comprensione dello spazio altro rispetto allo spazio geometrico, puro, omogeneo, isomorfo, visibile solo sotto l’angolazione unica dell’osservatore distante»: Ivi, 81.



spenti o privi di continuità al termine del cammino d'iniziazione cristiana, bisogna riflettere sul senso biblico dell'appetito, del desiderio e dello stupore: tutti elementi che nella prima fase del regno coabitano per la giovinezza dell'amore ritrovato. Siamo vivendo nel nostro tempo una fame spirituale senza precedenti. Una carenza che fu annunciata anche dai profeti (Am 8, 11) dopo il tradimento degli idoli e la dimenticanza di Dio che Israele conobbe durante l'esilio: non è tuttavia una fame senza rimedio. Essa assicurava il ritorno alla pienezza del desiderio, non senza passare attraverso una rottura critica: il mistero della morte, del mutismo, dell'alienazione. Il regno ha davvero inizio da questo tipo di urto ombroso e trova nell'esperienza del dolore biblico il suggerimento più chiaro per accompagnarlo nuovamente nella primavera. Il libro biblico delle Lamentazioni, un libro dell'abbandono nell'ombra, ha inizio con un'esclamazione tumultuosa: *ah! Come sta solitaria la città un tempo così ricca di popolo* (Lam 1, 1). Questa è una reale costernazione, uno slancio del piangere con Dio, che, per il bene di una liberazione futura, non si può più tacere. Non si tratta di setacciare il dolore psichico e farne un elenco di casistiche cliniche o psicologiche, tanto meno di effettuare indagini sociologiche con l'ansia da nostalgici che fa dichiarare: una generazione perduta è questa! Per una buona costruzione della Parola nel mondo è qui necessario imparare a riconoscere prima con serenità un punto inequivocabile di silenzio: la soglia di ciò che pensiamo sia incomprendibile allo sguardo comune ma che in realtà, se chiamata per nome, ci restituisce lo spazio dell'anima innamorata. Nessun basso psicologismo: si tratta di non trascurare o coprire con eccessiva dolcezza la conoscenza di una rottura-crisi necessaria per la comunicazione spirituale. Per fare questo serve fornire prima le occasioni giuste, le parole, le immagini che aiutino a trovare chiavi di lettura bibliche adeguate. *Ti parlai al tempo della tua tranquilla prosperità, ma tu dicesti: «Io non voglio ascoltare». Tale è stata la tua condotta fin dalla giovinezza: non hai ascoltato la mia voce* (Ger 22, 21) – così grida il profeta all'anima del suo popolo. L'azione sui giovani chiede di lasciare che essi sperimentino anche la mancanza, l'incomprensione, con la stessa fiducia con cui lasciamo che i bambini vadano spontaneamente verso la «primizia» della giovinezza (Mc 10, 13; 1 Cor 15, 20): affinché i giovani percepiscano questa sensibilità, occorre dunque, con coraggio materno, lasciarli andare. Questo significa non ostinarsi, quando è evidente un sovraccarico, nel tracciare impalcature di pastorale artificiosa, del tutto staccata dalla realtà. Arrendetevi al fatto che loro saranno già altrove: vi guarderanno con compassione e voi finirete per credere che sia uno sguardo d'amore.

Il problema è molto più semplice quando elenchiamo i nostri sforzi eroici, ma diventa più difficile, se pensiamo al senso completo di una missione: il mistero della Chiesa sacramento di salvezza resta il mistero della Chiesa sacramento di salvezza. Non è una tautologia, è una capacità di custodire l'amore che non sapremo mai spiegare pienamente e che non va confuso con una funzione d'intrattenimento. La differenza è data dal modo in cui ne rispettiamo la realtà, ci accostiamo ad essa e impariamo ad allenare tutti i sensi che permettono di mantenerlo desiderabile, di strutturarne un'esistenza degna della sua inafferrabilità, senza disperati proselitismi: con continuità, serenità e stuzzicanti focalizzazioni sul reale.

Facciamo un altro passo. Abbiamo detto che pensare la giovinezza come un carattere intrinseco alla Chiesa stessa non implichi affatto riconoscervi un taglio della genera-



zione perduta che dobbiamo a tutti i costi riportare all'ovile della nostra zona di confort. La giovinezza ecclesiale comporta una veduta più ampia dell'azione spirituale: implica innanzitutto pensare ai giovani in senso qualitativo, anziché distributivo. Giovani sono i seminaristi, giovani sono i sacerdoti, giovani sono anche i religiosi e i consacrati. Il laico inoltre è giovane per essenza quando impara con sforzo ad abitare il mondo. Pensare una chiesa giovane significa comprendere la giovinezza come una risorsa già data, uno stato dell'essere che caratterizza già colui che è stato chiamato, lo stato originario della propria vocazione: solo se impariamo a nutrire una chiesa giovane, sapremo parlare ai giovani nel mondo. La dottrina sociale della Chiesa, un dono prezioso in un'epoca storica di grande incertezza, non andrebbe quindi considerata come un'appendice esterna al regno di Dio apostolico, un plus dell'azione pastorale: essa è intimamente congiunta all'azione spirituale del regno di Dio, nonostante le infermità ne abbiano oscurato l'azione. Il senso giovane del regno biblico continua perciò a funzionare come una matrice dell'intera azione ecclesiale desiderante: *attorno a lui si radunò molta folla recando con sé zoppi, storpi, ciechi, sordi e molti altri malati; li deposero ai suoi piedi, ed egli li guarì* (Mt 15, 30). Quando questo primordiale senso del raduno in Cristo viene dimenticato, esasperato, travisato nel suo contenuto più intimo, la chiesa soffre, non sa più dove andare, manca di credibilità poiché non si restituisce alla sua primissima chiamata, al desiderio della sua prima giovinezza e comincia a invecchiare. I giovani, dopo tutto, sono i primi abitanti della Chiesa, perché in essi è lo stupore. Un regno va intanto pensato nel ricordo continuo di questo desiderio, della meraviglia originaria che ne racconti ancora le origini, il fondatore e le sue promesse d'amore eterno. E mentre ricorda, la Chiesa guarisce: è un fatto sacramentale ed eucaristico. E mentre guarisce, ringiovanisce.

Quali sono i tempi e i modi biblici di questa guarigione? Considerando quindi il regno composto da laici, religiosi e chierici, comprendiamo come anche la loro anima bambina sia cresciuta per poter costruirsi nella vocazione filiale e fraterna del sacerdozio in Cristo. Nel giovane seminarista, ad esempio, è necessario verificare sempre se l'anima bambina sia stata davvero una parte dell'anima innamorata: non è corretto pensare che lo stato adolescenziale della vita spirituale infatti venga del tutto dimenticato o rimosso durante la sua formazione. Si proviene sempre dal gioco salvifico di Dio ed è necessario mantenere vivido il ricordo del riscatto, del movimento che ci ha introdotti nel regno: un cambiamento che solitamente s'intende come conversione ma che viene continuamente archiviato dal ricordo delle vocazioni, quasi fosse un buco nero da rinnegare. Il nostro allontanamento dal regno rimane sempre parte in causa del ritorno al regno. Serve poter ricordare la storia delle conversioni e delle vocazioni, allo stesso modo in cui i Vangeli e gli Atti hanno ricordato gli episodi di conversione dei discepoli e di guarigione dei lontani: è necessario riconoscere la strada e la casa da cui siamo partiti, le voci indistinte del grembo, il morso della mancanza, il dolore che ci ha spinto a cercare l'acqua viva. Non è possibile pensare una Chiesa giovane che non sia ancora capace di spiegare ai giovani del mondo i buchi neri della sua stessa storia, le falle che loro considerano come macchie indelebili e che loro stessi innalzano subito come argomenti di protesta invalicabile. Non serve nascondere o censurare il pozzo oscuro da cui ogni volta la Chiesa santa risorge, così come non bisogna dimenticare le sequenze storiche e narrative del cambiamento nella fede, che è sempre l'inizio di un cammino fatto di



preghiera-memoria: un cammino nella narrazione da se stessi verso l'altro. Serve ricordare e rinnovare la storia del dolore che si trasforma in gioia: non possiamo camminare sulla gioia astratta, sul valore che non conosce alcuna storia vitale e nessun'altra ombra. Un innamorato che si esprime sempre con slogan dell'amore, pur nella sua buona fede e bontà, non rischierebbe di stancare la propria fidanzata? Un innamorato che sa dire con discrezione cose meravigliose e nuove all'orecchio di una fidanzata, non apparirebbe forse più piacevole dell'angusta ripetizione dettata dal proprio ruolo?

Giovinezza ecclesiale significa anche recuperare le parole del corteggiamento, le rincorse dell'avventura, il rischio di perdere, quel senso pieno dell'escogitare insieme per il volto dell'amato/a Regno. Questo implica l'esigenza di imparare a raccontare il momento in cui per noi si sono alzate le porte d'accesso alla fede, sono cadute le mura della nostra fortezza: servono gli attrezzi elementari della narrazione, così come un tempo si faceva con i bambini e durante i raduni familiari, la sera, di fronte alle piccole porte di casa, gettati per le strade, per non andare subito a dormire, per non dimenticare. Il giovane seminarista va tutelato anche nei ricordi più cari, in ciò che fa in lui la "pasta dell'amato": l'amore ha bisogno di una sana riservatezza ma anche di utensili e attrezzi per raccontare la propria storia. Scopriamo quindi come il regno avanzi come un cristallo intorno alla breccia creata dal fulgore che proviene dallo sguardo d'amore che ci ha penetrati, notiamo come il regno sia il frutto dell'ambiente e dell'atmosfera che ci ha coinvolti, della ferita che abbiamo sempre di fronte (Sal 50, 5): l'amore esige questo inizio tagliente, questo colpo di spada che anche se non del tutto immediato avanza in ogni caso in modo irreversibile quando sappiamo riconoscerne la voce.

Tra gli aspetti della giovinezza ecclesiale anche il seminarista è un giovane chiamato al servizio per il regno e ha bisogno di ritrovare ogni giorno le tracce della propria conversione per introdursi senza sosta nel *novum* evangelico, ripiegando ogni volta in termini altri la prima voce dell'amato/a, arricchendone il volto con dettagli infiniti, decori e orpelli rarissimi. Un gioco dell'arte spirituale che il teologo russo Pavel Florenskij riconduce alla lente trasversale dell'infanzia:

L'articolarsi in colonne del basalto mi svelava, così la sentivo, la struttura interna delle rocce e si dava la voce con i miei amati cristalli. Quando non mi riusciva di giungere alla struttura e un qualche materiale mi si presentava come una massa fusa, sentivo un muro che mi separava dalla natura, il muro di pietra del mistero. Al contrario, ogni possibile articolazione, stratificazione, ordine e ritmo era una prova della fiducia della natura e mi rendevano felice non per la loro razionalità – poiché, se qualcosa ha bisogno d'essere spiegata, di razionale c'è davvero ben poco – ma proprio per la fiducia, per il battito manifesto della vita della natura. Su questa strada imparai sin da bambino a guardare la terra non solo in superficie, ma come in spaccato.⁷

Giovinezza quindi come riguardo per la separazione dallo sguardo orizzontale ordinario ma anche come prova d'efficacia della memoria biblica e agostiniana che ricorda, riporta al cuore, le parole da ri-dire per rispondere, liturgicamente e pastoralmente, alla forza vitale inamora: «nell'elasticità delle forme – continua Florenskij – coglievo il

⁷ P.A. FLORENSKIJ, *L'arte di educare*, a cura di N. Valentini, Brescia 2005, 55.



turgor vitalis, la vita che avrebbe potuto rivelarsi, ma che si tratteneva, fremendo di pienezza»⁸. Comprendiamo quindi che fare i conti con la giovinezza ecclesiale implica anche avere a che fare anche con il sintomo di una certa ripetitività dell'opera ministeriale e laicale, tendente spesso a somigliare all'aridità e alla pigrizia che caratterizza il rischio di un rapporto amoroso pensato e vissuto nel "per sempre": l'adolescente non a caso rigetta ogni forma di ripetizione fissista. Dalle parole dei genitori a quelle degli insegnanti, fino a giungere alle rubriche del Messale, il vigore della sua giovinezza naturale, non ancora inclusa entro una giovinezza ecclesiale, è interamente proteso alla mondanità, alla versione esteriore delle pulsioni sessuali sempre diverse, sublimato in forme diversificate, vissute ad un grado di potenza massimo (non pensate che dietro i volti quieti dei vostri educandi ci siano pascoli in fiore e dolci campane in attesa di sapienti parole!), per nulla ordinate secondo il vostro senso presunto ma bisognose di una proposta di senso con cui ordinare, separare, distinguere, ciò che già esiste nel giovane e che non va ferito o rimosso: cominciare a tracciare lo spazio del regno secondo l'intensità propria della temperatura che il suo corpo trattiene. Si tratta di calibrare il nostro linguaggio, tenendo conto del mondo a cui decidiamo di rivolgerci. L'antica accezione di *cura animarum* non avrà quindi in sé uno strascico di pietà manichea e di terrore per il mondo esterno, confezionando ambienti pastorali isolanti, isole felici del tutto lontane dalla storia locale e personale: non possiamo permetterci neanche di giocare con realtà quali sono anima, morte, giudizio divino, esiliandole nella "serietà" dell'anzianità ecclesiale, e trattandole con il disagio di chi non vuole troppo abusarne per non sfigurare. Giovinezza significa tenere alto il ricordo dell'amore, imparare a custodirlo con entusiasmo costruendo una lente narrativa valida, adattata al contesto e alla storia della persona, che localizzi il desiderio spirituale e ne prolunghi il mantenimento nel tempo soprattutto attraversando le sconfitte, il dolore e la noia.

Oltre la separazione dell'anima bambina dal senso comune, una volta catturata da una prospettiva nuova del saper stare al mondo, particolare, concretamente aderente al gusto della propria intensità desiderante, al proprio spazio di costruzione personale che avanza insieme ai confini del regno, cerchiamo di comprendere come questo modo di abitare possa ripristinare alcune tra le figure più frequenti dell'immaginario infantile e narrativo della persona e porle in relazione con il principio tipologico e figurale del racconto biblico. Cerchiamo di capire come possano svilupparsi percorsi di riconoscimento e identificazione che non assolutizzino il modello cristiano in sé, tipizzandolo in forme rigide, cadute dall'alto, ma che imparino a interagire nel dinamismo delle sequenze narrative già presenti nella storia del giovane: si tratta di elaborare tecniche di purificazione che condensino lo sviluppo spirituale personale, al fine di pensarsi come parte attiva di una storia di salvezza, non soltanto biblica, ma trasponibile sul piano esistenziale e, a livelli più avanzati, ecclesiale.

⁸ Ivi, 59.



3. Chi-amati a sentire

Una voce! Il mio diletto!
Ct 2, 8

Ogni regno, una volta tracciato il proprio spazio-limite, necessita di una guida che ne sostenga la cura nel tempo, che lo custodisca e che impari le preziose leggi della durata, di ciò che permette a tutte le cose di restare, rimanere, conservarsi in buono stato. Questo è un principio naturale presente anche in natura; esso diviene sacro quando la guida che scegliamo assume su di sé il peso del futuro, diviene il vero criterio d'azione per tornare in molteplici forme e in infiniti modi alla medesima canzone d'amore.

Nella Bibbia lo spazio vitale del popolo d'Israele comincia a prendere forma soltanto dopo l'uscita dall'Egitto: uno sforzo di separazione immenso, un superamento che coinvolge l'intera anima collettiva di un'identità migrante ancora in costruzione. Il carattere specifico di questo tipo di crescita, e ciò che la rende diversa da ogni altra formazione evolutiva naturale, comincia a muoversi dopo aver accettato il fatto che esista un progetto positivo riservato per la propria identità, dopo aver sperimentato la gratuità della manna e dell'acqua inaspettata: avanza cioè per fede e con fede dopo aver "ferito" in qualche modo la propria zona di confort, il proprio margine di sicurezza, ogni rifugio ideale immaginario, ogni falsa identità. Il primo passo va compiuto entro un certo orizzonte di fiducia incondizionata a Colui che ha posato il suo sguardo su ciò che va salvato, sottratto dal resto, scelto e quindi educato a vivere nella libertà nuova. La crescita dell'anima dall'infanzia alla giovinezza spirituale non implica affatto scoprire la copertura protettiva delle verità personali, non è prevenire i pericoli: questo salto di qualità chiede, come abbiamo già accennato, un primo impianto sulla veduta dello spazio utilizzabile, misurabile, predisposto al nostro "laboratorio" della fede e, in un secondo momento, la lucida precisione di un taglio, una reale confidenza con il punto da illuminare: si tratta di un lavoro ragionato nel senso più organico e artistico del termine. Se non si cresce nel dialogo con un senso di avventura, se non lasciamo che nasca un'Odissea personale nel ragazzo su che basi pretendiamo che essi capiscano la potenza del sacramento, la realtà della Misericordia di Dio? La fede non può innestarsi entro terreni troppo protetti poiché essa, per sua stessa natura, richiede il senso del rischio esistenziale, della perdita e dell'estremo limite delle nostre resistenze umane. Il bosco articolato e per nulla sicuro potrà dirsi realmente riflesso dell'anima giovane che impara ad abitare il deserto. Il nostro speciale autista e narratore, se vogliamo dir così, è un narratore discreto e agisce secondo puro piacere d'amore, mediante un'intelligenza non invasiva, in grado di chiamare con un nome nuovo coloro che scelgono con fede di seguirne le tracce: la ricerca procede secondo indizi ma per riconoscerli è necessario accettare la guida di qualcun altro. Il compiacimento di Dio in Cristo innesca il piacersi dell'uomo in lui. Egli viene biblicamente "accettato" come colui che è e che sarà (Es 3, 14); sarà rispettato prima tutto dopo aver concesso a questa esistenza uno spazio nuovo, un "dove" dell'anima in cui cominciare a camminare. In questo modo, la libertà dell'anima in crescita non avanza del tutto immersa nel buio: essa potrebbe esperire i sintomi che possiede la medesima attrazione amorosa quando al suo cominciamento più puro permane in uno stato auro-



rale, una stazione pellegrinante, tipica del viaggiatore e del ricercatore, ossia di colui che, come Nicodemo, comincia a muoversi nella notte pieno di timoroso desiderio (Gv 3).

Il *taglio* lucido troverebbe i primi riferimenti biblici nella letteratura profetica. *Perché gridi per la tua ferita?* – dice il profeta Geremia, scuotendo con violenza il torpore di un popolo che ha dimenticato le opere d’amore di YhWh – *incurabile è la tua piaga!* (Ger 30, 15). La crescita assume qui nelle tonalità apocalittiche del rimprovero e del giudizio inevitabile del Signore il colore apparente di una vendetta senza fine: questo “pungolo” della voce onesta è il primissimo fulgore dell’amore. Il profeta, come ogni educatore attento, si fa portavoce di una scossa tellurica, un terremoto dell’anima, una voce che grida nel deserto spaventoso, tipica scena del Battista che prepara la strada a Gesù: preparate la via del Signore, raddrizzate i suoi sentieri (Mt 3, 3). Il ruolo del profeta biblico è simile al peso scomodo di chi intraprende un’opera di restauro affinché il quadro o la casa tornino a splendere: c’è bisogno di strappare con forza il vecchio smalto, abbattere qualche muro e lentamente ricomporre la figura originaria. Questa fase dell’anima bambina dovrebbe maturare, in termini pedagogici, una sensibilità tutta uditiva: farsi tutta orecchi. Sappiamo come l’ascolto della Parola – *fides ex auditu* – sia la prima tappa di ogni iniziazione cristiana: *Ora, come potranno invocarlo senza aver prima creduto in lui? E come potranno credere, senza averne sentito parlare?* – scrive l’apostolo Paolo (Rm 10, 14). Nella nostra indagine narrativa relativa alla crescita biblica dell’anima bambina ci limitiamo a comprendere alcuni tratti di questa ulteriore esperienza, la cui pienezza verrà certamente completata da un’analisi pastorale certamente più specifica.

La sensibilità dell’udito spirituale è narrata più volte nella Bibbia attraverso numerosi racconti di vocazione degli stessi profeti anteriori: dalla chiamata di Abramo a quella di Samuele il movimento della ricerca, dopo il collocamento spaziale, comincia (o ri-comincia) da una funzione tipica del desiderio che passa dall’udito spirituale: *perciò, ecco* – dirà il profeta Osea – *la attirerò a me, la condurrò nel deserto e parlerò al suo cuore* (Os 2, 16). Come avviene questo incontro? La storia del profeta Osea, costretto simbolicamente a sposare una donna non-amata, una meretrice che ha disperso tutta la propria ricchezza gettandosi tra le braccia dei suoi malfattori, avvia il medesimo dramma dialogico che certifica lo scontro-impatto tra l’identità chiusa e lo sguardo aperto di Dio. Si tratta di piazzarsi allo scoperto di se stessi, nella propria “nudità”, ancor prima di essere visti dal mondo: si tratta di abbattere la “siepe” di ogni nostra certezza confezionata. *Voglio precedere l’aurora!* – dice il salmista, pieno di desiderio. L’azione di Dio comincia prima di ogni nostro risveglio. *Hai mai assegnato tu un posto all’aurora?* – chiede Dio a Giobbe che rivendica come un giovane legittimo una giustizia sulle cose del mondo. La risposta dell’uomo consiste nell’esserci, nell’essere presente al momento di scoprire questo posto, la porzione di spazio riservata al proprio nome. Giovinezza non è altro che l’altro nome di questa meravigliosa e lucida attesa. *Come sai ben scegliere la tua via in cerca di amore!* – così rimprovera con sarcasmo il profeta Geremia il suo popolo, quando si affida ai volti degli idoli stranieri (Ger 2, 33). Esiste quindi dopo la visualizzazione introduttiva dello spazio, una primissima dis-locazione, l’urto che riporta il volo effimero dell’anima autonoma alla realtà, all’aspetto assunto attraverso lo sguardo di Dio: imparare a vedersi come ci vede Dio. Un bellissimo augurio che ritroviamo spesso tra i nostri consigli spiri-



tuali. *I miei pensieri non sono i vostri pensieri, le vostre vie non sono le mie vie* – dice il profeta Isaia (Is 55, 8): entro questo dis-orientamento del tumulto, solo entro questo abbandono al sonno rivelatore – che non si sforza si coincidere ma di cercare – che l'anima bambina compie il suo primo passo *desiderante*. Essa decide con volontà di distogliere l'attenzione ripiegata su se stessa, differisce il proprio ciclo: tuttavia essa non può fare nulla senza prima aver sperimentato il desiderio di Dio su di sé. Dio non soltanto ci ama per primo ma ci desidera anche per primo, pone per primo il suo sguardo su di noi.

Il nostro compito è rispondere allo sguardo dell'amante: noi siamo già visti dall'amato mentre guardiamo altrove, così come accade quando avvertiamo su di noi lo sguardo di chi ci ama ma il nostro corpo non se ne accorge subito e continua a fare tutt'altro. Comprendere la logica del chi-amato biblico suggerisce di abituarci con una certa familiarità al sentirci "corteggiati", se vogliamo, da uno sguardo più ampio del nostro, da un amore più vero di ogni nostra fantasia. Il corteggiamento di Dio è descritto dai profeti con i tratti dell'innamorato che, sconvolto dalla riluttanza della sua amata, ribelle e indisciplinata, rimprovera amaramente e per lungo tempo, minacciando di sparire per sempre, per poi pentirsi, tornando a curarla come ha sempre fatto dall'eternità: *Ti ho amato di amore eterno, per questo ti conservo ancora pietà. Ti edificherò e tu sarai riedificata, vergine di Israele* (Ger 31, 3). Prima del ritorno tra le braccia dell'amato, è necessario sperimentare in ogni caso questo silenzio dell'offesa, semplicemente porsi dinanzi alla furia tempestosa dell'abbandono, partecipare in qualche modo al dolore di chi ci ama e che soffre con noi. Non esiste alcuna crescita senza aver sperimentato almeno l'inizio prezioso di questa mancanza silenziosa. La voce che abitua l'udito ad una sensibilità nuova dei significati appresi punge lo spazio dell'anima, in fondo possiamo dire che ne irripi gli equilibri fino a stremarla, preparando le condizioni per mostrarle la sua piccolezza, quello che è diventata dimenticando l'amore vero, per poi lasciarla fermentare da sola. Questa è l'azione detergente del profeta, colui che impara a vegliare per annunciare il bisogno di un cambiamento, colui che impara a rimproverare al momento opportuno e che comincia a consolare e curare con speranza, non appena la tempesta sarà cessata.

Quando l'anima impara ad ascoltare, filtrando il canto, la musica, la preghiera, tutte quelle forme della Parola che spesso non penetrano nel cuore abituato, scopre il piacere di distinguere una separazione necessaria tra il suo mondo e lo spazio di Dio creato in lei: sono momenti spesso indecifrabili e delicatissimi che – se non possono considerarsi validi per una pedagogia pastorale di gruppo – riguardano comunque ogni crescita personale e andrebbero perlomeno individuati nei loro caratteri biblici e tutelati con attenzione.

In questa fase, come descritto dalla mistica ascetica, è ricorrente associare la sensibilità uditiva dell'anima alla sete, alla ricerca *desiderante* di quella voce che tenta di farsi parola piena nello spazio acquisito. Ecco, verranno giorni - dice il Signore Dio - in cui manderò la fame nel paese, non fame di pane, né sete di acqua, ma d'ascoltare la parola del Signore (Am 8, 11). La ricerca vera trova il suo vero inizio da questo momento: "cercate voi tutti umili della terra, cercate la giustizia, cercate l'umiltà per trovarvi al riparo nel giorno dell'ira del Signore" – dice il profeta Sofonia (Sof 2, 3) con il tono minaccioso di chi addestra al timore, al rischio di porsi di fronte a ciò che non conosciamo e che non ci appartiene ma che riserva in sé una potenza d'azione reale: il profeta, sentinella del mattino, è colui che con la buona critica e il rimprovero dell'educatore



scuote l'abitudine oziosa, la pigrizia di chi avanza per inerzia, scalcia contro coloro che dormono a pancia piena non curanti del povero e dell'orfano. Si tratta della coscienza quando riflessa nella crescita personale circoscrive un'oggettività storica in cui Dio s'incarna per "impastarsi" con tutto l'uomo, per fare storia con lui e in lui.

Questo passaggio segna l'inizio di un'apertura, il cui fiorire comporta sempre un bruciore, una certa sproporzione tra lo stato attuale dell'anima e ciò che le viene donato per la sua buona crescita. Questa forma dell'abbandono o della consegna a ciò che viene da fuori e che non si produce da se stessi trova il suo primo cominciamento della vocazione, nell'atto di sentirsi desiderati da ciò che non siamo noi ma che solo noi possiamo contenere nel nostro spazio e nel nostro tempo. Questo approccio alla grazia increata è spesso caratterizzato dal nascondimento e dall'incomprensione: ogni progresso dell'anima infatti tiene conto di questo squilibrio necessario, di questa improvvisa cecità (Gv 9), essenziale per imparare a fiorire da ciò che si è. Il profeta Osea racconta questa "sberla" del risveglio con il linguaggio dell'amore nuziale per descrivere il difficile amore che Dio intrattiene con un popolo schiacciato dall'idolatria e dal dominio straniero: *Accusate vostra madre, accusatela, perché essa non è più mia moglie e io non sono più suo marito! Si tolga dalla faccia i segni delle sue prostituzioni e i segni del suo adulterio dal suo petto; altrimenti la spoglierò tutta nuda e la renderò come quando nacque e la ridurrò a un deserto, come una terra arida, e la farò morire di sete* (Os 2,4-5). Il duro linguaggio dell'accusa e della disputa è tipico della passione e dell'amore profondo che vuole stringere e fortificare il suo legame con l'amato attraverso un processo inizialmente "scomodo" del proprio disvelarsi: il dialogo biblico con Dio è una comunicazione incarnata nell'uomo e come tale assume i medesimi tempi umani dell'attesa, della gelosia e del rimprovero (Ap 3,19): le parole di Dio raccontano tutte le sfumature dell'amore. Affinché possa dirsi reale il cambiamento dall'infanzia alla giovinezza o dalla vecchiaia alla stessa giovinezza, perché dunque l'anima continui a risiedere nel mezzo delle sue età, nella primavera eterna del risveglio, è necessario raffinare l'udito spirituale, oltre che lo sguardo, aderendo ad una sequenza precisa del comportamento, senza gettarsi casualmente nello spiritualismo fine a se stesso o nel solipsismo esasperato. È necessario infatti imparare il distacco dalle fantasie immaginifiche della mente e del devozionismo asettico, privo di vita, mediante la medesima tecnica de-mitizzante e anti-idolatrice di cui la Bibbia si fa portavoce primordiale nel suo primo tentativo di liberarsi dalle mitologie pagane dei popoli circostanti e delle contaminazioni idolatriche degli antichi culti orientali. Se la Bibbia insegna infatti una forma di purificazione del rapporto con Dio, è nel cuore della Parola di Dio, inquietante e non del tutto comprensibile che possiamo trovare uno stile nuovo per raffinarci, per stare in ascolto, ossia cominciare a fare ciò che permette di abbassare la soglia dell'illusione individualista e della finzione edulcorata delle cose che non avanzano secondo una fedeltà al proprio nome più autentico: nella Sacra Scrittura troviamo infatti il criterio di obbedienza più sicuro al puro desiderio di Dio. Poiché non abbiamo alcun diritto né pretesa di innalzarci da soli sulle vette di questa salita bisogna affidarsi alle parole donate dalla Scrittura prima di ogni cosa e a quelle riordinate secondo i tempi liturgici della Chiesa: questo tipo di esercizio passa attraverso alcune fasi d'assimilazione molto importanti.



La lettura ad alta voce agevola la risonanza della Parola, ancor meglio se tradotta nel canto. Queste sono le basi più note di ogni catechesi, eppure non vengono mai abbastanza esercitate. Servirebbe imparare dal corpo, dalla tonalità della voce, dal respiro: nutrire i modi del corpo come veicolo primo della comunicazione, prima di ogni passo nella mente e nel cuore. Nulla di nuovo: passaggi conosciuti ai più noti esperti della comunicazione. A questo esercizio tecnico, è possibile accostare il nutrimento più profondo. Un valido passaggio è imparare ad abitare lo spazio del regno nelle prime capacità di saper collocarvi le prime parole della crescita. La violenza implicita di molti metodi è sempre dovuta alla dimenticanza delle tappe della fede: fasi delicatissime che non coinvolgono ancora – per ciò che noi tratteremo – l'imposizione di un comportamento ma l'acquisizione di una padronanza nella Parola di Dio, di una familiarità con il dialogo e la conversazione di preghiera: qualcosa che, sebbene nel suo bozzolo, ricordi la crescita del bambino e la de-crescita "buona" dell'anziano verso il centro della giovinezza, il cuore dell'aurora spirituale. Bambino e anziano andranno dunque a cercare il centro della vita, l'attesa unica donata dall'amore.

Il giovane si delinea nella sua prima forma caratteriale e umana attraverso l'abitudine a sentirsi chiamato, l'emozione primordiale di sentirsi responsabile di qualcosa che sia importante e che sa di poter custodire. Non basta quindi operare dall'esterno secondo momenti e luoghi separati: serve una vera mentalità ecclesiale per introdurci all'interno di un simile atteggiamento dello Spirito. Riuscire a trovare il proprio Nome spirituale è quindi il fine della giovinezza, del tipo speciale di giovinezza che qui proviamo a raccontare:

*Là canterà
come nei giorni della sua giovinezza,
come quando uscì dal paese d'Egitto.
E avverrà in quel giorno
- oracolo del Signore -
mi chiamerai: Marito mio,
e non mi chiamerai più: Mio padrone.
Le toglierò dalla bocca
i nomi dei Baal,
che non saranno più ricordati.
In quel tempo farò per loro un'alleanza
con le bestie della terra
e gli uccelli del cielo
e con i rettili del suolo;
arco e spada e guerra
eliminerò dal paese;
e li farò riposare tranquilli.
Ti farò mia sposa per sempre,
ti farò mia sposa
nella giustizia e nel diritto,
nella benevolenza e nell'amore,
ti fidanzerò con me nella fedeltà
e tu conoscerai il Signore.
E avverrà in quel giorno
- oracolo del Signore -*



*io risponderò al cielo
ed esso risponderà alla terra;
la terra risponderà con il grano,
il vino nuovo e l'olio
e questi risponderanno a Izre'el.
Io li seminerò di nuovo per me nel paese
e amerò Non-amata;
e a Non-mio-popolo dirò: Popolo mio,
ed egli mi dirà: Mio Dio.
Os 2,17-25*

Il profeta Osea continua in questo modo a narrare i tratti di una trasformazione in corso: passaggi di stato e nome che vedono la figura della non-amata imparare a sostenere il ritmo di un cambiamento, il peso di una dimenticanza che dovrà rinvigorire e stabilizzarsi nel suo centro autentico: i giorni della giovinezza. Stiamo parlando di un passaggio, una piccola Pasqua che vede l'anima, uscita dal tempo mondano, abitare le cose del regno e trovare il proprio posto, la propria posizione: in altre parole, la propria vocazione necessita di un accumulo di cose del regno, di persone del regno. Come tutte le esternazioni, la familiarità con una certa collezione di occasioni e padronanze musicali agevola il riconoscimento di un proprio modo di cantare. Questa nuova voce però non si aggiunge all'anima come uno strato sovrapposto: lo scatto fuoriesce dalla ferita, da una stranezza, tutto ciò che non è possibile esprimere quando si tratta di lavorare nei meandri dello stupore armonioso e della "chimica" d'amore. Giovinezza è imparare ad abitare questo laboratorio, riuscire a sostare nel più lungo tempo possibile entro questi confini dell'imprecisato dire che proviene da ogni storia di vocazione: imparare ad attendere e guardare la lentezza meravigliosa di questi processi che sono sempre in movimento nella persona "attratta". La forma particolare del desiderio non è tanto qui l'altezza di un rapimento mistico e proibitivo; è innanzitutto la lentezza di un amore che ricomincia a fiorire – in termini biblici – il sapersi ri-guardati da chi ci chi-ama – in termini umani e relazionali. Questo passo chiede di conoscere la lentezza dell'amore. Se il linguaggio del profeta sembrerebbe infatti ruvido nel suo esprimersi e nella coralità di un popolo troppo lontano per i nostri occhi moderni, bisogna considerare che la ricerca mondana dell'essere giovani è sempre una corsa sfrenata verso lo sguardo che ri-guarda da un altro ritmo: non è tanto l'amore pieno e maturo del giovane a dover essere impiantato (non in questa fase, non sempre, non per forza) ma le cadute che ne precedono la coscienza, il grido che non sa darsi pace finché non trova chi ci riporti a casa, colui che sia capace di far tornare indietro il nastro per ricordare da dove far partire il futuro. *Per amore di Sion non tacerò, per amore di Gerusalemme non mi darò pace, finché non sorga come stella la sua giustizia e la sua salvezza non risplenda come lampada – dice il profeta Isaia (Is 62, 1).* Non bisogna forzare pertanto per un cambiamento dal nulla, un tuffo istantaneo e matrimoniale nel colpo di fulmine (benché possa ancora esistere nella sua rarità) sulla via di Damasco: serve una familiarità concreta nelle cose dell'amore. Queste non vanno lasciate all'arbitrio del singolo ma andrebbero alternate in maniera creativa con alcune costanti, alcuni pilastri fermi.

Le strutture ecclesiali e soprattutto la comunicazione pastorale non sono sempre pronte a lasciar interagire questa domestichezza: non è una colpa ma un risultato storico. Quando stabiliamo un processo d'attrazione per la bellezza che vogliamo comunicare, costruiamo



mo anche un modo di viverla, un'educazione che sia esistenziale e comunitaria, tuttavia non barricata entro spazi e tempi artificiali: spazi e tempi prestabiliti servono solo per innescare la scintilla, inchiodare un barlume di desiderio cui saper ritornare anche quando non si sta insieme. Nulla di più difficile, nulla di meno imballato in programmi e pacchetti idealizzanti. Questo status inevitabile del Nome spirituale e della santità dinamica va ricercato con particolare cura e delicata lentezza: due dimensioni che meritano più attenzione nei nostri luoghi d'incontro e nell'atteggiamento pastorale in genere.

Il nome della persona non è infatti che il culmine di un processo di crescita, come insegna la tradizione patristica orientale, in grado formarsi solo se interagisce con molteplici forze: non è mai l'inizio di un fatto isolato. Non esistono dunque contenitori vuoti da riempire e mandare a casa: esistono modalità diverse di vivere le costanti donate dalla Scrittura e una certa confidenza che fa "famiglia" ecclesiale. La giovinezza spirituale sta anche nella capacità di alternare e riconvertire secondo spazi e tempi differenti le costanti della fede. La Chiesa – nel suo primo sorgere pentecostale – si abitua in maniera molto artigianale e intima a tale mutamento, impara ad abitare il mondo, inestandovi lo spazio domestico del regno, personalizzato dalla presenza degli apostoli, ordinato secondo la funzione dei ministeri. Questo speciale lavoro di crescita – vicino alla tipica immagine del giardino coltivato nel rispetto di un ecosistema vivente – costituisce il principio dinamico della giovinezza ecclesiale. Trovare il proprio nome ecclesiale, la propria vocazione è attendere l'aurora in senso biblico: anche questo è giovinezza. La vocazione del profeta nasce dall'urto con una chiamata non abituale, un'altra realtà che investe la persona nel suo modo di stare al mondo: questa chiamata – senza inoltrarci troppo tra le impervie altezze dell'ascetica cristiana – si fa prima di tutto nel tempo storico di ciascuno e si adatta – secondo l'amore immenso di un Dio che conosce intimamente l'uomo – al timbro di ogni voce. Questo mistero che chiede di saper trovare il proprio tono del coro, la sua porzione nella ri-creazione del regno: è il secondo compito dell'anima bambina che attende l'aurora con gli occhi spalancati contro il cielo stellato.

Il *chi* che si sporge verso ciò che colpisce mediante l'intelligenza di una scossa, di un urto necessario in grado di muovere la voce, sciogliere le viscere, riscaldare il cuore, non appartiene all'ordine della distrazione e dell'intrattenimento: è un chi del sentire, un'abitudine alla veglia. Siamo entrati nel quartiere delle sentinelle. Almeno non nel suo insorgere fondamentale, questa zona del regno non chiede altro che esplorare, distinguendo i versi, catalogando le specie e i generi delle cose incontrate e verificando ogni volta che si tratti della medesima voce che ha detto qualcosa al nostro cuore. Bisogna diventare bravi cercatori di ferite, di spazi bui e cantine prima di poter permettersi il lusso di ridacchiare tra gli spettatori di una recita di Natale. La giovinezza rifiuta per sua stessa natura ogni forma di analogia o rappresentazione della realtà perché per una questione strutturale e biologica il cuore giovane cerca e richiede l'urto con la verità, la critica della provocazione, l'imbarazzo divertito di guastare in qualche modo il ricamo rassicurante di ogni certezza. Se non entriamo dentro questo tipo di sguardo del mondo, non capiremo mai il fermento più profondo del giovane lontano da noi. Una chiesa giovane non coincide tuttavia con una chiesa dissacrante o protesa al disfattismo nichilista: la chiesa giovane si fa vicina al giovane, entrando a contatto con la temperatura del suo cuore, ascoltando prima di tutto la tensione che proviene dall'attesa di coloro che sono



piccoli e vispi, di coloro cioè che possiedono ancora sotto la pelle lo scricchiolio esigente della vita, il fuoco puro dell'innocenza e della farneticazione, il disordine di una visione offuscata ma assetata di cose vere. Una meravigliosa tensione è giovinezza: su questa tensione bisogna restare, su questo confine unico è necessario comprendere e salvare il nome, ossia metterlo in salute o nell'armoniosa legatura di ogni sua parte, orientarlo alla bellezza. Non si tratta semplicemente del rimprovero di un profeta per il cattivo comportamento di un popolo indocile: c'è certamente anche questo sullo sfondo corale dell'autore biblico, eppure c'è anche il "sentire" misericordioso di Dio che prima di parlare dell'amore, lavora e macina, macina e lavora per "abilitare" all'amore, per rimettere in piedi e permettere che l'altro possa, una volta ripulito, guardarsi con occhi nuovi. Nessuno è in grado di amare se non prima è abilitato all'amore, rimesso nelle condizioni degne di vivere un lusso che superi la carne: *vi ho dato da bere latte, non un nutrimento solido, perché non ne eravate capaci* – scrive l'apostolo (1 Cor 3, 2). La novità pertanto delinea il fine della cura ma questa nel giovane appare già annunciata in bozza come una disposizione desiderante, a partire dalla una tensione corporea presente per natura: giovinezza è, potremmo dire, l'Annunciata che si ri-guarda, l'anima visitata – si direbbe in termini spirituali – dal desiderio di sentirsi richiamata finalmente per Nome.

4. Fino alle stanze del Re

*Ascolta, figlia, guarda, porgi l'orecchio,
[...] al re piacerà la tua bellezza.
Sal 44, 11-12*

In un tempo intriso di fiabe e racconti, si credeva che l'adolescenza fosse piena di immagini duali, legate allo stereotipo del principe coraggioso e della principessa da dover risvegliare nel candore della casa paterna o dall'incantesimo più oscuro. Il nostro tempo ha giustamente alleviato la passività di alcune forme irrigidite del rapporto tra uomo e donna, tuttavia non mancano contraddizioni nella capacità di tutelarne le differenze, i mondi e i modi della loro compenetrazione. La giovinezza spirituale vive ancora delle forme di una simile polarità: le differenze sono necessarie più di ogni altra cosa, poiché la dimensione della novità che la giovinezza come status potenziale porta con sé cerca il banco immenso su cui differenziarsi, entro cui imprimere il carattere inedito di un'espansione. Per fare questo movimento ulteriore, l'altro da me non va collocato come un potenziale principe azzurro o una principessa da guardare o rifiutare secondo preconcetti: le gradazioni dei ruoli si giocano oggi su un altro piano, diverso da quello dell'immaginario favolistico, anche se pur sempre riservato alle forme diversificate dell'amore. Si tratta di scovare i punti di forza e di debolezza, individuarli sott'occhio e farne una strada buona da percorrere. La giovinezza aggiunge ai suoi movimenti più belli anche quello del *piacere*. Prima accetteremo questa turbolenza istanza nel nostro linguaggio, più fecondo sarà il nostro rapporto con la giovinezza spirituale: giovinezza è una faccenda dell'eros.

Il *paesaggio* del giovane è pieno di forze desideranti, di odori, sapori e palpiti di cuore vissuti ad una velocità e con una potenza straordinaria: questo è l'odore di una



dimensione condivisa almeno una volta nella vita di ciascuno. Non bisogna dunque essere inconsciamente invidiosi o brutalmente frettolosi nei confronti di una meraviglia tanto complessa, di un mondo che abbiamo forse dimenticato e che non vediamo l'ora di correggere: l'adolescente è la cucitura più forte di corpo e anima, il livello più intenso di questo preziosissimo status della vita. Nulla va dunque corretto con prediche inascoltate, finché si tratta di rendere coscienti, di allargare lo sguardo su ciò che l'adolescente già è nel suo germe crescente: state parlando a tessuti già aperti, annoiati perché nessuno è capace di fornire "buoni motivi" per faticare. I catechisti e gli operatori pastorali dovrebbero essere dei fornitori di armi nuove per comprendere e addestrare con lucidità: non sono degli anestetisti! La strada su cui camminare nello spazio del regno, una volta toccati dalla voce che da fuori ci attrae e che ha cominciato un duro lavoro sul nostro nome, non va percorsa per un semplice disimpegno o uno sdoppiamento morale. Questo non è affatto interessante. La voce segna piuttosto le indicazioni per una vestizione concreta che relativizzi in qualche modo le fantasie e l'immaginazione fine a se stessa, tipica dell'adolescente, e cominci a consolidare l'organizzazione di un ritmo di crescita coerente che non rimuova il *feeling* da cui è scaturito. L'anima bambina impara cioè nella sua crescita a tener conto della necessità delle vesti ecclesiali, simili alle tuniche di pelle che indossano Adamo ed Eva dopo la caduta, che registrano l'inizio della faticosa ma lieta costruzione del regno: l'anima se ne serve, fidandosi della loro storia, organizza le sue vesti secondo l'aspetto del proprio dialogo con Dio. Questo prezioso passaggio implica un lavoro sulla fiducia estrema nel reale, negli oggetti che ci attraggono e che usiamo per migliorare la nostra immagine, tanto più, in senso teologico, nell'efficacia dei mezzi sacramentali. Come ricorda Papa Francesco:

Esiste anche una tensione bipolare tra l'idea e la realtà. La realtà semplicemente è, l'idea si elabora. Tra le due si deve instaurare un dialogo costante, evitando che l'idea finisca per separarsi dalla realtà. È pericoloso vivere nel regno della sola parola, dell'immagine, del sofisma. Da qui si desume che occorre postulare un terzo principio: la realtà è superiore all'idea. Questo implica di evitare diverse forme di occultamento della realtà: i purismi angelicati, i totalitarismi del relativo, i nominalismi dichiarazionisti, i progetti più formali che reali, i fondamentalismi antistorici, gli eticismi senza bontà, gli intellettualismi senza saggezza. L'idea – le elaborazioni concettuali – è in funzione del cogliere, comprendere e dirigere la realtà. L'idea staccata dalla realtà origina idealismi e nominalismi inefficaci, che al massimo classificano o definiscono, ma non coinvolgono. Ciò che coinvolge è la realtà illuminata dal ragionamento. Bisogna passare dal nominalismo formale all'oggettività armoniosa. Papa Francesco, *Evangelii gaudium*, n. 231-232.

Cosa significa "oggettività armoniosa"? L'espressione suggerisce l'importanza di saper abitare con giusta pace la distanza tra l'interno e l'esterno di noi stessi, costatare l'articolarsi delle strade del mondo e allo stesso tempo allargare il ricamo del giardino che l'anima sta imparando a curare. Questo richiede una continua fiducia, una presenza reale per tutto quello che si sta compiendo in noi e che si sviluppa nel tempo: bisogna starci dentro abbandonando ogni risentimento nei confronti di un reale che la modernità ha passato sotto il torchio del sospetto. L'ascolto rimane dunque il frutto più alto della nostra tensione giovanile. L'attesa aurorale che fa la giovinezza biblica merita a questo punto del suo progresso una propria vestizione regale: ogni realtà diviene degna



del suo nome quando si prepara a raggiungere la pienezza di se stessa attraverso strati molteplici di tessuto, pieghe e ripiegamenti, nastri e decorazioni, calici e altari, organi e corali: utensili simbolici della bellezza ecclesiale. Ogni percorso spirituale – più o meno profondo – trova quindi al centro più intimo la fiamma della preparazione, della vigilia scandita dalle lampade accese delle vergini attente (Mt 25). L'anima che cresce secondo questo orizzonte impara a vivere nell'attesa di una vestizione sempre più ricca di se stessa, decide di coprirsi nuovamente dopo essere stata spogliata dalla scossa profetica del rimprovero e dello stupore amoroso. In questo modo, la regina biblica Ester si prepara per giorni e giorni prima di presentarsi di fronte al re Assuero e manifestargli i propri desideri: non rinuncia affatto ad aver cura del suo spazio, non abbandona la breccia che Dio ha aperto in lei. Essa è protesa in avanti, moltiplica la speranza, si muove entro un lucido cammino di giustizia mediante la cura di un con-piacimento, un portamento di libertà, tutto rivolto al Re:

Il terzo giorno, quando ebbe finito di pregare, ella si tolse le vesti da schiava e si coprì di tutto il fasto del suo grado. Divenuta così splendente di bellezza, dopo aver invocato il Dio che veglia su tutti e li salva, prese con sé due ancelle. Su di una si appoggiava con apparente mollezza, mentre l'altra la seguiva tenendo sollevato il mantello di lei. Appariva rosea nello splendore della sua bellezza e il suo viso era gioioso, come pervaso d'amore, ma il suo cuore era stretto dalla paura. Attraversate una dopo l'altra tutte le porte, si trovò alla presenza del re. (Est 5, 1)

La giovinezza dunque sa aspettare: non è vero che i giovani non hanno pazienza e che non sanno cosa sia la fatica del guadagno. Il cuore giovane è capace di attese millenarie e di preparazioni persino disperate: l'adolescente, in particolare, se non è capace di aspettare per ciò che può risolvere con un click o in modo pratico, è capace di modellare l'attesa in modo estenuante: dal un silenzioso amore all'arrivo del compleanno, dall'acquisto di un abito alla moda o di un nuovo videogioco alla fine della scuola. Sono imprese eroiche di cui avremo sempre un'immagine distorta e piena di pregiudizi. Gli adolescenti sanno cosa sia il modo più artigianale di guardare le cose dell'amore: essi sono immense custodie di delicatezza inespresa, tanto più violenta quando non è capace di manifestarsi, quando non capisce come essere accettata, perché non sa ancora raccontarsi. Gli adolescenti sono cellule d'amore pressato: dentro coltivano spazi infiniti di attesa amorosa; eppure questo non verremo mai a saperlo perché non siamo noi i destinatari dei loro giusti segreti. E benché questi fragili vasi di creta sembrano vagare a intermittenza, tra il sonno e la veglia, la presenza e l'assenza dal mondo, entro dimensioni a noi sconosciute, essi stanno già sperimentando le forme più elementari della giovinezza, la resistenza più sublime al dolore, la più alta potenza narrativa, la poesia più selvaggia che una vita riesce a toccare con un piccolo corpo in subbuglio. La frenesia spesso ostinata di cambiare questi ritmi del sentire, la violenza di indirizzarli verso la strada del successo e del buon profitto, causa spesso in loro la rimozione di tali dimensioni essenziali della forza e della prontezza di spirito: il risultato è creare maschere destinate a trasgredire nel modo più dissoluto o figure angelicate traslocate nel regno della neutralità eterna.

Le stanze del re sono il culmine di questo percorso, adatto a ciascuno, nella misura della fede e dell'amore del chiamato, per conoscersi nell'amore pienamente, senza strappi né schizofrenie esaltate. I racconti biblici di vestizione sono sempre legati alla regalità femminile, così come l'anima impara a rigenerarsi con una tipizzazione particolare: Ester,



Rut, Giuditta, Rebecca, contemplata dal servo di Isacco, ornandosi di orecchini e bracciali prima di incontrare il suo sposo, attiva un processo di accoglienza non passivo, ma partecipe, gioioso poiché pieno di adornamenti e bellezza: l'anima bambina impara dunque a usare per il bene i punti di forza, così come i giovani cercano uno stile nella moda, negli accessori, nei tatuaggi. Queste fasi di preparazione dettagliata nella Bibbia non sono immaginazioni solitarie di un femminile indebolito o romantico: si tratta di eventi condivisi dallo sguardo comune di servitù e corte regale, dall'approvazione implicita di una qualche partecipazione collettiva. Gli amori biblici così come la loro pura giovinezza strutturale non sono amori greci, travolti dalla tragedia del non potere o della giustizia misteriosa e invisibile cui ribellarsi o aderire. Si tratta di capire che l'incontro biblico con la verità spirituale non è un fatto ascetico, del tutto staccato dal mondo, teso a censurare la vita in cui il corpo vivo dell'adolescente è immerso: creare corridoi coerenti a questa vitalità, orientati alla stanza più profonda del regno, e farlo mediante una confidenza con un humus predisposto per natura, direbbe San Tommaso, a presentarsi di fronte al volto amato. Si tratta di imparare a vestire bene anche l'anima: gli adolescenti sono un laboratorio fervido e spesso disordinato per ciò che riguarda il sapersi vestire. Questo è un punto di forza, non di debolezza. Suggestisce di lavorare per tipi particolari e non generici: suggerisce l'esempio di Davide che prima di affrontare Golia si spoglia di un'armatura troppo pesante. Ciascuno a suo modo, ciascuno con il suo stile d'amore.

Gioinezza è esercitare questo sguardo complessivo sulla forma che stiamo costruendo, saper guardare le cose dal futuro, o meglio, dal domani – dal giorno della festa, dal leopardiano *sabato del villaggio*: lo spazio del regno, l'ascolto, la vestizione che precede l'incontro non vanno mai staccati del tutto dalla certezza che bisogna coltivare il "veniente", la dimensione più trascurata in un tempo braccato dall'istantaneità virtuale: un mondo senza passato impara a fare anche a meno del futuro, non c'è più bisogno di denunciarlo. La stanza del re, dunque, si trova al centro dell'anima bambina – allo stesso tempo è l'incontro vero tra il passato e il futuro – in termini evangelici e teologici si direbbe la vita eterna, l'amore che non muta.

La Bibbia sembra raccontare lo sforzo arduo per imparare a ritornare al tempo dell'amore che è riuscito a liberarci dalla schiavitù: il fuoco felice. Il popolo di Israele è giovane infatti quando viene portato lontano dall'Egitto e si affida alla guida di Mosè: si tratta di un tempo quasi incosciente, trafitto dall'abbandono e spesso dalla mormorazione che non comprende bene ciò che sta accadendo e si lamenta per la mancanza di cibo e acqua. Il tempo del giovane è simile a questo stato di emergenza che nasconde in sé l'invito a ricordare: una dimensione che reclama attenzione e cura nel modo burbero della rivendicazione autonoma, di una legge del così-è-lo-dico-io o del silenzio in carica. Il giovane è un giusto assoluto. Egli sa, conosce il bisogno della verità nelle cose, lo sente meglio dell'adulto, tuttavia spesso vive nella maniera di chi ne è tagliato fuori o di chi sperimenta l'inadeguatezza di un compito: è il modo di chi vuole capirci qualcosa ma non ha né i mezzi, né la spinta per farlo con il giusto metodo. Il giovane è colui che bussa alla porta, colui che parte con coraggio per Itaca e che partendo, impara a ricordare. La ricerca è la struttura del suo portamento, la radice dell'anima appena svezzata: è l'indole di chi ha ricevuto un dono ma non sa trovare ancora il mittente, o meglio non lo ha ancora visto e conosciuto nella sua pienezza. Il giovane popolo, appena salvato, cerca



sempre lo sguardo di chi lo sta conducendo nel deserto, come un bambino gira su se stesso freneticamente, piange, rimprovera chi lo sta gettando nel nulla apparente, senza capire ancora che quella è una strada di liberazione. Uno sforzo tipico questo di ogni processo che crei il dolore di un distacco necessario. La ricerca delle stanze del re diviene un tratto dell'anima toccata dall'amore: *mi ricordo di te, dell'affetto della tua giovinezza, quando mi seguivi in una terra non seminata* – dice il profeta a Gerusalemme con le parole di Dio (Ger 2, 2). Il movimento dell'uscita dal mondo – nel senso del buon riconoscimento di uno spazio regale, di una regione “salvata” – oltre che l'attitudine al desiderio del chiamato implica quindi il rito di una vestizione, di una processualità dettagliata: il bisogno di scolpire delle tappe di crescita e di fermarne i simboli, le parole, la benedizione mediati dall'altro. Sancire un diritto significa tutelare un'appartenenza, circoscriverla entro un'ossatura minima in grado di difenderla dagli abusi esterni. Come Giacobbe chiede all'angelo con cui ha lottato una benedizione, poco prima dell'aurora (Gen 32, 25), nel cuore del suo processo di crescita che donerà un nome nuovo s'invoca il tocco di un segno, l'imprimersi dell'autorità riconosciuta, veduta dagli altri dopo essersi mostrata al chiamante: il diritto è la cintura di protezione, il firmamento necessario per guardare il posto dell'aurora, dopo averlo localizzato. L'invocazione di una corona di congiungimento – delle volte invisibile, muta – caratterizza anche l'episodio relativo a re Davide: *Samuele chiese a Iesse: «Sono qui tutti i giovani?»*. *Rispose Iesse: «Rimane ancora il più piccolo che ora sta a pascolare il gregge»* (Sam 16, 11). Il giovane Davide, chiamato dal profeta Samuele, è il più piccolo e insospettabile uomo prescelto da Dio, estratto dalle campagne, dalla brulla terra dei pastori: questa precisazione biblica non sembra descrivere semplicemente lo status sociale del giovane, il suo ruolo nella società israelitica; qui potrebbe intravedersi sia la necessità di uno spazio sacro su cui agire, sia la fragile stazione data da un'età imprecisata ma connotata dal punto di vista qualitativo: i giovani – di quale età? – sono una dimensione del cominciamento, il carattere particolare dell'essere piccoli – non di fronte all'universo intero ma di fronte all'autorità di chi ci chiama per nome, di chi sa chiamare nella libertà di Dio. La stanza del re è inoltre quella invocata dal giovane Salomone quando con umiltà confessa il suo imbarazzo aurorale: *Ebbene io sono un ragazzo; non so come regolarmi. Il tuo servo è in mezzo al tuo popolo che ti sei scelto, popolo così numeroso che non si può calcolare né contare. Concedi al tuo servo un cuore docile perché sappia rendere giustizia al tuo popolo e sappia distinguere il bene dal male* (1 Re 3, 8-9). Il giovane è la giusta predisposizione alla regalità capace di seguire il nuovo che avanza e che s'impara a domare e riconoscere per divenire adulti nella fede. Questo discernimento è la pasta della giovinezza biblica e spirituale: la ricerca delle stanze del re, nonché la vivida acquisizione di ogni mezzo utile per giungervi con la pace nel cuore. *E perciò prego* – scrive con questo augurio San Paolo – *che la vostra carità si arricchisca sempre più in conoscenza e in ogni genere di discernimento* (Fil 1, 9).

Al ragazzi del post-Cresima (2015-2017)
e a tutti i giovani desideranti.
Nessun silenzio può distruggere
quando s'impara a cercare.



Indice

Sommario	140
Presentazione	141
Cronaca del VI Forum dei docenti di teologia spirituale: la spiritualità lungo il ciclo della vita <i>di Raffaele Di Muro</i>	5
Gli “itinerari spirituali”: senso ed evoluzione di un tema tradizionale <i>di Claudio Stercal</i>	145
1. Una lunga e ricca tradizione	145
2. Proposte alternative agli itinerari spirituali “classici”	146
3. Due “attenzioni” per ripensare gli “itinerari spirituali”	147
3.1. Il carattere sintetico dello “spirituale”	147
3.2. L’“esistenza personale come itinerario”	147
4. Qualche “punto d’appoggio” per ripensare l’esistenza come “itinerario spirituale”	150
4.1. La condizione fondamentale dell’esistenza e della fede cristiana: “essere figlio”	150
4.2. Gli incontri di Gesù	150
4.3. Gesù come via	150
4.4. Il valore della struttura “ternaria”	151
4.5. Due esempi significativi	151
5. Difficoltà culturali nell’interpretare oggi l’esistenza come itinerario spirituale	152
6. La storia: l’importanza del confronto con la tradizione	152
7. Il rapporto con la teologia sistematica	153
8. Il rapporto con la riflessione morale	153
9. Il ruolo dei sacramenti	154
10. Una “guida” spirituale	154
11. Il rapporto tra generazioni	154



La crescita spirituale nella scuola francescana

<i>di Antonio Bertazzo</i>	157
Introduzione	157
1. La scuola francescana o sanfrancescana?	158
2. Alcune note sulla spiritualità di s. Francesco	159
2.1. Il primato del Padre santissimo	159
2.2. Il Verbo del Padre	160
2.3. Lo Spirito Paraclito	161
3. Quale antropologia risulta dagli scritti di s. Francesco?	162
3.1. In quale sublime condizione Dio ti ha creato!	163
3.2. A noi appartengono solo i vizi e i peccati	164
4. La crescita spirituale o vita secondo il santo vangelo	165
4.1 Custodire l'unione con lo Spirito del Signore per seguire le orme del Figlio	165
4.2 Amare teneramente e nutrire il proprio fratello come una madre	166
4.3 La radicale povertà dell'essere	166
4.4. Seguire le orme di nostro Signore	167
5. Gli strumenti e il paradigma di confronto per la vita spirituale	167
5.1. Crescita interiore come dinamica della conversione continua	167
5.2. Crescita spirituale e la via pulchritudinis.	169
5.3. La Restitutio	169
Conclusione	170

La crescita spirituale nella scuola carmelitana

<i>di Christof Betschart, o.c.d.</i>	171
Introduzione	171
1. La crescita a partire dal suo scopo relazionale	172
2. La crescita in corrispondenza dell'unicità della persona	174
3. Il cammino di crescita	176
3.1. L'Istituzione dei primi monaci	177
3.2. Teresa di Gesù e Giovanni della Croce	178
3.3. Valutazione	180
Conclusione	182

La crescita umano-spirituale dei giovani nella tradizione salesiana

<i>di Jesús Manuel García Gutiérrez</i>	184
1. Una relazione educativa che cura l'integralità della crescita del giovane	185
2. Un «metodo» per accompagnare la crescita dei giovani	187
2.1. L'amore-cordialità	187
2.2. L'amore-ragione	188
2.3. L'amore-fede	189
3. I gradi della vita spirituale nel cammino di crescita dei giovani verso la salvezza	191



4. Lo stile di partecipazione dell'educatore nella crescita dei giovani	193
4.1. Stare in mezzo ai giovani	193
4.2. Ammettere la diversità	194
4.3. Accettare la somiglianza	195
4.4. Predicare con l'esempio	196
4.5. Favorire un clima nel quale gli stessi giovani diventino protagonisti della crescita di altri giovani	196
5. «Una mano amica» che accompagna la crescita dei giovani	198

Come la ricerca contemporanea presenta la crescita spirituale

<i>di Laurent Touze</i>	200
Introduzione	200
1. La crisi degli schemi	202
1.1. Lo schema: da elemento strutturante dei manuali antichi a tema puntuale dei manuali attuali	202
1.2. Alcune critiche contemporanee agli schemi	203
1.3. Nuovi schemi e nuove prospettive	204
1.4. Non la proposta di nuovi schemi ma la sottolineatura dell'unità della crescita nella vita spirituale	210
2. Relativizzare l'idea della crisi degli schemi	211
2.1. L'interesse per gli schemi perdura oggi, perché i modelli permettono di capire meglio alcune tematiche fondamentali della teologia spirituale	211
a. La vita dell'uomo è un cammino	211
b. La vita del credente impegnato è un cammino di speranza	211
c. Il cammino della vita del credente ha bisogno oggi di modelli spiegativi	211
2.2. Il potenziale descrittivo del progresso spirituale che conservano gli schemi tradizionali	212
a) Chiavi di lettura tradizionali: gli stessi modelli riconoscono che non vanno applicati senza tener conto dei loro limiti	212
b) La presenza dei modelli tradizionali nei manuali recenti	214
Conclusioni	217

L'esperienza spirituale del Venerabile Don Francesco Mottola (1901 – 1969)

Un percorso fenomenologico-cognitivo

<i>di Emma Caroleo</i>	220
1. Introduzione	220
2. Presupposti metodologici	221
2.1. L'iniziazione:	223
2.2. Personalizzazione:	225
2.3. Interiorizzazione:	228
2.4. Crisi - Purificazione:	231
2.5. Maturità e Glorificazione	233



3. Commento teologico	234
4. Conclusione	235

La preghiera cristiana: la dimensione religiosa

<i>di Diego Pancaldo</i>	237
1. ‘La preghiera che tu sei’: l’adorazione possibile	237
2. La preghiera: ‘un intimo rapporto di amicizia’	238
3. Pregare nella notte	239
4. ‘Oscura luminosissima notte’: un’esperienza di preghiera	241
5. La contemplazione trasfigura: la testimonianza di san Giovanni Paolo II	243

La spiritualità dell’unità e le religioni non cristiane: una lettura teologico-spirituale sull’esperienza di comunione tra Chiara Lubich e i fedeli di altre religioni

<i>di Yoshikazu Tsumuraya</i>	245
Introduzione	245
1. Contesto storico	247
1.1. Il vissuto della giovane Lubich	247
1.2. Le origini, lo sviluppo e la crescita del Movimento dei Focolari	247
1.3. Spiritualità dell’unità e dialogo interreligioso	249
1.4. Incontri e sviluppi del dialogo con i buddhisti Mahayana: Rissho Kosei-kai	250
2. Elementi fondamentali dell’spiritualità dell’unità	252
2.1. Dio-Amore: fondamento della spiritualità dell’unità	252
2.2. La vita della Scrittura: la regola d’oro	253
2.3. Gesù Abbandonato: essere nulla	255
2.4. Maria: la madre che fa nascere nuova vita	256
2.5. Lo Spirito Santo: protagonista del dialogo interreligioso	257
3. La spiritualità dell’unità e fedeli di altre religioni: una prospettiva	258
3.1. La condivisione delle esperienze con Chiara e del carisma dell’unità	258
3.2. L’altro, l’essere diverso da sé, non minaccia, ma dono	259
3.3. L’approfondimento della propria fede	259
3.4. Chiara e le persone di altre religioni come “collaboratori” di pace	260
3.5. Essere uno nell’amore e nella fratellanza universale	261
Conclusione	262

Arte y liturgia en la época de la Reforma

<i>di Daniel Cuesta Gómez SJ</i>	264
1. Arte y liturgia en la Reforma Luterana	265
2. Arte y liturgia en la Reforma Católica	275
Conclusión	280



Giovani in ricerca. Narrare la giovinezza spirituale

<i>di Marina Guerrisi</i>	281
1. Abitare il mondo	283
2. Cercare il regno	287
3. Chi-amati a sentire	297
4. Fino alle stanze del Re	304

www.mysterion.it

ANNO 10 NUMERO 2 (2017)

Rivista web semestrale di Ricerca in Teologia Spirituale

Direttore responsabile: Jesús Manuel García

Piazza dell'Ateneo Salesiano 1 - 00139 Roma - *e-mail: garcia@unisal.it*

