

# MYSTERION

Rivista di Ricerca in Teologia Spirituale

ANNO 14 NUMERO 2 (2021)

JESÚS MANUEL GARCÍA GUTIÉRREZ

La questione metodologica della teologia spirituale  
negli scritti di Ciro García Fernández, ocd

CIRO GARCÍA FERNÁNDEZ

La spiritualità nell'orizzonte teologico attuale:  
Prospettiva interdisciplinare

JUAN JOSÉ BARTOLOMÉ LAFUENTE

Contemplan a Dios en su Palabra, oficio y deber de apóstoles.  
Dejarse evangelizar por la Palabra de Dios,  
etapa previa y prioritaria de la evangelización

MARGHERITA D'AQUINO

Lebreton, il mistico del *Je t'aime* di Dio

CHIARA VASCIAVEO

Una figlia spirituale di S. Maria Maddalena de' Pazzi in Puglia:  
Ven. Rosa Maria Serio

FABRIZIO VALENZA

Per uno sguardo generale sul rapporto  
tra anima e corpo a livello di ontologia fondamentale

ALBERTO ERBA

Confronto del vissuto dell'iniziazione cristiana tra il percorso di fede  
di Fabio Rosini e il Rito di Iniziazione Cristiana degli Adulti (RICA)

FRANCISCO M. LÓPEZ

Carlo Acutis: una espiritualidad eucarística transformadora



# MYSTERION

www.mysterion.it

Rivista di Ricerca in Teologia Spirituale

ANNO 14 NUMERO 2 (2021)

## Sommario

---

187 *Presentazione*

190 JESÚS MANUEL GARCÍA GUTIÉRREZ

*La questione metodologica della teologia spirituale  
negli scritti di Ciro García Fernández, ocd*

195 CIRO GARCÍA FERNÁNDEZ

*La spiritualità nell'orizzonte teologico attuale:  
Prospettiva interdisciplinare*

200 JUAN JOSÉ BARTOLOMÉ LAFUENTE

*Contemplar a Dios en su Palabra, oficio y deber de apóstoles.  
Dejarse evangelizar por la Palabra de Dios,  
etapa previa y prioritaria de la evangelización*

214 MARGHERITA D'AQUINO

*Lebreton, il mistico del Je t'aime di Dio*

226 CHIARA VASCIAVEO

*Una figlia spirituale di S. Maria Maddalena de' Pazzi in Puglia:  
Ven. Rosa Maria Serio*

253 FABRIZIO VALENZA

*Per uno sguardo generale sul rapporto  
tra anima e corpo a livello di ontologia fondamentale*

271 ALBERTO ERBA

*Confronto del vissuto dell'iniziazione cristiana tra il percorso di fede  
di Fabio Rosini e il Rito di Iniziazione Cristiana degli Adulti (RICA)*

318 FRANCISCO M. LÓPEZ

*Carlo Acutis: una espiritualidad eucarística transformadora*

338 *Indice*



# Presentazione

Le prime pagine del presente numero di *Mysterion* vogliono essere un gesto semplice e cordiale di ringraziamento al prof. **Ciro García** per il suo lavoro di ricerca nell'ambito della spiritualità e per le sue frequenti pubblicazioni in questa Rivista. La sua *Prolusione* viene introdotta da un sintetico studio presentato da **Jesús Manuel García** sulla *questione metodologica nei suoi scritti*. Secondo il professore emerito del *Teresianum*, il metodo di studio più adeguato per la Teologia spirituale è un metodo «integrale» che comprende la prospettiva teologico-religiosa (il vissuto cristiano e la sua interpretazione), quella culturale-socio-politica e quella storica (come orizzonte della vita spirituale).

La *Prolusione* di p. **Ciro García**, ocd, sul tema *La spiritualità nell'orizzonte teologico attuale. Prospettiva interdisciplinare* elenca alcuni punti nevralgici della spiritualità: la sua natura intra- e interdisciplinare; il carattere teologico della spiritualità; l'importanza di una teologia mistica che affonda le sue radici nell'esperienza cristiana; lo sviluppo della dimensione antropologica integrale; l'importanza della componente pedagogica e mistagogica; la prospettiva del dialogo interreligioso; e infine la collocazione della Teologia spirituale nell'assetto teologico e non. Dopo aver ricordato alcuni convegni di studio ed alcune recenti pubblicazioni specifiche, che hanno segnato il recente sviluppo dello studio sulla spiritualità, specialmente quella carmelitana, p. **Ciro** conclude il suo intervento con parole di gratitudine all'istituzione carmelitana.

Il contributo del noto studioso della Sacra Scrittura **Juan José Bartolomé Lafuente**, *Contemplan a Dios en su Palabra, oficio y deber de apóstoles. Dejarse evangelizar por la Palabra de Dios, etapa previa y prioritaria de la evangelización*, parte da un principio sempre attuale: non basta più affermare l'esistenza di Dio, né basta parlare di Dio, se poi non si parla con lui nella vita quotidiana. Immersi come siamo in una condizione di eclissi culturale di Dio, di occultamento della sua presenza, continuiamo a cercarlo nelle stesse modalità di come ciò avviene nei momenti di apparente visibilità. Non ci rendiamo conto, invece, che Dio ha molti modi di rendersi presente e che il suo silenzio è una forma della sua Parola. Immersi in una cultura dell'immagine, non deve sorprendere che così poche persone oggi ascoltino Dio. L'autore propone allora due modi per imparare ad ascoltare Dio: vivere come se vedessimo l'Invisibile, ed esercitarsi ad incontrare Dio nel cuore della vita. Per non perdersi in mezzo a tante voci, né perdere la speranza di fronte all'innegabile presenza del male, dobbiamo fissare il nostro sguardo su Dio e il nostro cuore sulla sua Parola. Ed è – non dimentichiamolo, come ci ricorda il teologo spagnolo – la migliore provocazione per farGli abbandonare il suo silenzio e farLo parlare. Sottomessi alla sovranità della sua Parola, riusciremo a trasformare la solitudine in preannuncio della sua rinnovata presenza, senza trascurare il fatto che nessuno che ha contemplato veramente Dio può evitare la “la contemplazione” del suo prossimo come fratello.



**Margherita D'Aquino**, nel suo articolo su *Lebreton, il mistico del «Je t'aime» di Dio* propone una lettura ermeneutica in chiave teologico-sponsale degli scritti di Christophe Lebreton, monaco trappista trucidato in Algeria nel 1996. Secondo Margherita D'Aquino, lo stile letterario di Lebreton può essere definito "artistico", nel senso che ciò che da esso emerge è un'estetica simbolico-poietica in cui la realtà è ricostruita chiaramente in modo spontaneo da un uomo che è nello stesso tempo un monaco, un pittore, un musicista, un poeta, uno scrittore, un contadino; in poche parole un artista che, come esito di un'esistenza radicata in modo appassionato sul *Je t'aime* di Colui che crea ogni cosa, consegna un'opera d'arte: la sua stessa vita. Gli elementi di teologia sponsale presenti negli scritti di Lebreton forniscono alla Teologia spirituale la possibilità di comunicare e trasmettere, attraverso la teologia narrativa, il valore dell'esperienza dell'amore sponsale vissuto come sorgente fondante dell'intero creato, con tutta la bellezza, l'essenza vitale, la sua consistenza storica e metastorica e la sua capacità generativa. Non ci sembra azzardato – conclude la prof.ssa Margherita D'Aquino – parlare di lui come del mistico del *Je t'aime* smisurato di Dio, dell'*Amour fou* dal quale viene preso e condotto a divenire offerta. Con la sua vita ha trascritto quanto le *Souffle* ha suggerito al suo cuore, la parola più bella, più importante che Dio potesse dire all'umanità: *Je t'aime*.

**Chiara Vasciaveo** studia la figura di una discepola spirituale di S. Teresa e di S. Maria Maddalena de' Pazzi, che fu arricchita di singolari doni mistici: la Ven. Rosa Maria Serio (Ostuni, 6 agosto 1676 – Fasano, 9 maggio 1726). Nella sua comunità religiosa fu portinaia, economica e priora per diciotto anni. Dopo aver compiuto un'attenta opera d'individuazione delle molte ma disperse fonti d'archivio, Chiara Vasciaveo propone uno studio di tipo teologico-spirituale. Pratica e concreta, madre Serio visse una spiritualità profondamente cristocentrica e liturgica, fatto raro nel suo tempo. Dai vari documenti studiati si evince che madre Rosa Maria Serio fu, nella prima metà del XVIII secolo, una figura testimoniale ben conosciuta non solo nel Regno delle due Sicilie, ma nota a livello internazionale. Rimane interessante la sua vita e la sua testimonianza, sotto il profilo storico, come indicatore di una vasta accoglienza ed elaborazione del modello maddaleniano nel contesto settecentesco. Infatti l'esperienza spirituale della Serio, maturata in realtà socialmente e religiosamente distanti dal granducato di Toscana, rivela con sfumature proprie una sintesi nella ricezione della testimonianza delle più conosciute e celebri Sante carmelitane: Teresa de' Ahumada e Maddalena de' Pazzi.

Il testo di **Fabrizio Valenza**, *Per uno sguardo generale sul rapporto tra anima e corpo a livello di ontologia fondamentale*, parte dagli sviluppi della "filosofia mistica della conoscenza" e si propone di superare la distinzione ancora troppo presente tra i concetti di anima e corpo, avanzando una modalità concreta per considerare entrambi. Secondo l'autore, che lo si voglia riconoscere oppure no, ciò che le neuroscienze e le filosofie della mente hanno, quale necessario sfondo di riferimento per i loro interrogativi, è la costante contrapposizione tra ciò che riguarda l'ontologia dell'umano, massimamente riferita al concetto di anima, e la geometria della natura, massimamente riferita al concetto di corpo. Un passo fondamentale per un dialogo fruttuoso tra le discipline consiste nel superamento logico del dualismo anima-corpo o, se si preferisce, psiche-corpo. È la stessa mente a essere vissuta e conosciuta; è lo stesso uomo a essere "mentale" e "corporeo". Prendendo come punto di partenza la necessità del riferimento all'unifica-



zione originaria, l'ipotesi di lavoro dell'autore dell'articolo procede seguendo questi quattro passaggi: non vi è differenza tra corpo e anima; l'anima corrisponde al concreto; l'intelletto fa parte dell'anima; la vera problematicità non è nell'inesistente contrapposizione di corpo e anima, ma in quella di esistenziale ed Essere.

L'ipotesi di partenza di **Alberto Erba**, nel suo studio *Confronto del vissuto dell'iniziazione cristiana tra il percorso di fede di Fabio Rosini e il Rito di Iniziazione Cristiana degli Adulti (RICA)* è quella di analizzare due percorsi per adulti di prima evangelizzazione (o rievangelizzazione) per poter disporre, al termine della ricerca, di un risultato globale non più legato alle singole proposte, ma estensibile al di fuori dei percorsi di partenza. Nel contesto di secolarizzazione avanzata nel quale ci troviamo, il tradizionale impianto catechistico, che soleva sostenere la formazione alla fede delle generazioni cresciute in ambienti cristiani di antica tradizione, si trova in una situazione di grande sofferenza. Il desiderio è di trovare nuovi paradigmi, non solo per l'educazione della fede, ma anche per il suo annuncio. La ricerca mette in evidenza come, oltre ai contenuti e ai percorsi da organizzare, occorre prestare attenzione anche agli strumenti a cui attingere. L'autore conclude presentando una proposta per la prassi ecclesiale che tenga conto del lavoro svolto e di alcuni contributi interpretativi della realtà contemporanea che giungono a noi dalla ricerca storico-filosofica e sociologica.

**Francisco M. López** studia *la spiritualità della trasformazione eucaristica nel vissuto del giovane Carlo Acutis*. Una vita breve, ma intensa, piena di fede, speranza e amore, di gioia, generosità, profondità, relazioni e ideali. Non possiamo capire la persona del giovane beato senza entrare nel rapporto intimo e affettuoso che egli aveva con Cristo: «Essere sempre uniti a Gesù, questo è il mio programma di vita», affermava il beato con convinzione. L'autore dell'articolo intende cogliere il "segreto" che ha trasformato l'esistenza del giovane Carlo per poterlo proporre ai giovani. Tre sono gli atteggiamenti che risultano evidenti nel vissuto di Carlo, e necessari per intraprendere oggi la sua strada di santità: perseveranza, profondità e gratuità. Il cammino spirituale di Carlo Acutis è diventato un cammino attraente. Non ci sono metodi, tecniche o schemi straordinari: il suo potente messaggio oggi è quello di rendere possibile l'accordo tra santità e gioventù. Dio continua anche adesso a bussare alla porta dei giovani. Nella loro vita, l'Eucaristia può diventare molto più di un rito o un precetto da compiere: può essere per i giovani un'esperienza trasformante. Un messaggio, quello di Carlo, offerto con la freschezza e l'originalità di un giovane del XXI secolo.

Si avvicinano ormai le feste di Pasqua. Dalla redazione della Rivista auguriamo a tutti una Pasqua serena in attesa che il Dio della pace riaccenda la fiamma della speranza per trovare la riconciliazione tra i popoli attraverso un dialogo paziente e sincero. Che il Cristo Risorto trasformi le armi in strumenti di incontro e di perdono, e dia a tutti il coraggio di compiere gesti concreti di giustizia e di pace. Auguri per una Santa Pasqua di Risurrezione 2022.



# La questione metodologica della teologia spirituale negli scritti di Ciro García Fernández, ocd

Jesús Manuel García Gutiérrez\*

All'inizio di quest'anno accademico, nel mese di ottobre, padre Ciro mi chiamò per comunicarmi che rientrava nella sua provincia carmelitana della Spagna. Gli chiesi allora il favore di mandarmi il suo ultimo intervento: la breve e stimolante *Prolusione* che fece al «Teresianum», nel giorno dell'Inaugurazione dell'anno accademico 2021-2022 sul tema: *Prospettive della spiritualità contemporanea*.

Con la pubblicazione di questa sua relazione in *Mysterion*, vogliamo esprimere il nostro cordiale “arrivederci” ad un amico, ad un docente, al “decano” dei professori di Teologia spirituale, appartenenti al Forum di studio sulla spiritualità, ed anche il nostro sincero ringraziamento ad un assiduo e qualificato collaboratore nella nostra Rivista.

Nella *Prolusione* egli stesso ricorda gli inizi dello studio della Teologia spirituale ed esprime un suo personale ringraziamento per il cammino percorso:

«Era il 1967, quando terminavo i miei studi sulla Teologia spirituale, proprio qui al *Teresianum*. Oggi con questa mia prolusione pongo termine in certo modo a questo percorso di studi di spiritualità, che dura da più di 50 anni».<sup>1</sup>

Padre Ciro, carmelitano scalzo di Cerecedo di Bonar (León - Spagna), ha dedicato la sua vita ad approfondire la spiritualità teresiana, tenendo seminari e corsi di Teologia spirituale tra Roma, Madrid, Città del Messico, Haifa, e presso l'Università Cattolica in Honduras. È autore di circa venticinque libri di Teologia, Antropologia, Spiritualità e Spiritualità carmelitana, e di numerosi articoli. In questi ultimi dieci anni (2011-2021) ha svolto, con competenza e passione, l'incarico di bibliotecario nel Pontificio Istituto di Spiritualità «Teresianum».

Lontano dal voler quasi insinuare un punto finale del suo percorso di studio e di ricerca, e fedele al carattere eminentemente epistemologico della nostra Rivista, ho vo-

\* JESÚS MANUEL GARCÍA GUTIÉRREZ: Docente di Teologia spirituale presso la Facoltà di Teologia dell'Università Pontificia Salesiana. [[garcia@unisal.it](mailto:garcia@unisal.it)].

<sup>1</sup> L'evento si può seguire nel video: TERESIANUM. PONTIFICIA FACOLTÀ TEOLOGICA. PONTIFICIO ISTITUTO DI SPIRITUALITÀ, *Apertura Anno Accademico 2021-2022 (15 ottobre 2021)*, [Video], in <https://www.youtube.com/watch?v=-49wI2ILLhU> [Consultato: 14 marzo 2022].



luto introdurre la sua *Prolusione* con queste pagine per mettere in rilievo, in modo assai sintetico, la questione metodologica della Teologia spirituale così come è stata trattata da Ciro nei suoi scritti più significativi. Lo faccio imitando il suo stile redazionale, semplice ed essenziale, capace di offrire risposte chiare a problemi complessi.

È vero che il problema metodologico non è tra i temi centrali della sua riflessione. Leggendo tuttavia alcuni dei suoi testi, in particolare quelli su «*Corrientes y movimientos actuales de espiritualidad*», la questione del metodo non solo è ricorrente ma anche determinante.<sup>2</sup> Lui stesso ha voluto affrontare specificamente la questione metodologica della Teologia spirituale in due articoli relativamente recenti pubblicati nella nostra Rivista: *Il metodo fenomenologico della teologia spirituale. Conclusioni del Simposio del Teresianum*, in «Mysterion» [www.mysterion.it] 6 (2013) 2, 172-186 e *Evolución del método teológico en las últimas décadas*, in «Mysterion» [www.mysterion.it] 12 (2019) 1, 15-26. Mi servo dalla lettura di queste pubblicazioni, per presentare la posizione di Ciro sulla questione metodologica della Teologia spirituale a partire dagli inizi del secolo scorso. I rilievi conclusivi si completano con le pagine della sua *Prolusione*.

## 1. L'evoluzione del metodo della Teologia spirituale nel secolo scorso

Il tema del metodo è legato alla descrizione della natura della Teologia spirituale e alla precisazione delle fonti. La Teologia spirituale, infatti, scaturita dal «movimento mistico», assume agli inizi del secolo XX una forma decisamente più scientifica e provoca non poche riflessioni metodologiche sul procedimento più adatto per soddisfare le esigenze di uno studio serio e metodicamente organizzato.

Emergono due diversi orientamenti metodologici: il primo si occupa della soluzione dei problemi mistici e sostiene l'uso dell'esperienza e della ragione come fonti principali; l'altro, più sensibile all'idea di una Teologia spirituale aderente al dogma, propone un metodo capace di integrare anche l'approccio storico-positivo del dato rivelato.

Le due diverse procedure metodologiche rispondono a due concezioni differenti della Teologia spirituale: la prima, in conformità con la tradizione tomista, concepisce la Teologia spirituale come «scienza delle conclusioni teologiche» e il metodo che propone è quello eminentemente speculativo-deduttivo; l'altra, più attenta alla storia e alla

<sup>2</sup> Oltre agli scritti principali citati nel corpo del testo, la questione metodologica è presente in: Ciro GARCÍA, *Corrientes nuevas de Teología Espiritual*, Madrid, Studium, 1971; *Corrientes y movimientos actuales de espiritualidad*, Madrid, Instituto de Espiritualidad, 1987; *Teología espiritual contemporánea. Corrientes y perspectivas*, Burgos, Editorial Monte Carmelo, 2002, in particolare: *Fuentes y método de la teología espiritual*, 129-176; *Mística en diálogo. Congreso Internacional de Mística. Selección y síntesis*, Münsterschwarzach (Alemania), Burgos, Editorial Monte Carmelo, 2004; *De la "Teología de los Laicos" de "Lumen Gentium" a los "Movimientos Eclesiales" postconciliares*, in «Burgense» 48 (2007) 47-83; *La espiritualidad cristiana: vivir en el Espíritu*, in «¡Abbá! Enciclopedia del Cristianismo Contemporáneo en España y Latinoamérica, Burgos, Monte Carmelo, 2011, 669-680; *Corrientes y movimientos actuales de espiritualidad*, Burgos, Instituto de Espiritualidad a Distancia, 2016.



psicologia del soggetto che vive l'esperienza, intende la Teologia spirituale come la descrizione dello stato interiore provocato dall'azione della grazia nella persona e considera come metodo più adatto quello descrittivo-induttivo (Poulain, Seisdedos, Farges, De Guibert e la scuola carmelitana).

Queste due tendenze rispecchiano due scuole ben distinte nel campo della teologia in generale: una, più speculativa, più preoccupata della sintesi, della teoria, della deduzione; l'altra, più positiva, più interessata a stabilire i fatti, interpretarli e spiegarli.

## 2. Il rinnovamento generale della Teologia spirituale determinato dal Concilio Vaticano II

Mentre nei trattati pre-conciliari la prospettiva di studio della vita cristiana, che viene concepita come il dispiegarsi della vita divina nell'uomo, è nettamente o prevalentemente deduttiva (la vita spirituale si deduce dalla dogmatica), nella stagione post-conciliare emerge la centralità della nozione di "esperienza", secondo due diverse prospettive: nella prima, di carattere fortemente antropologico e specificamente psicologico, l'esperienza di Dio si raggiunge attraverso la percezione piena di sé; nella seconda, è la fede che viene concepita come esperienza, cioè come incontro di tutto l'uomo con la "bellezza" di Dio, manifestata in Gesù Cristo.

Anche dal punto di vista antropologico e fenomenologico il Vaticano II suppone una svolta radicale nel modo di intendere la spiritualità in genere. La vita spirituale non costituisce più un mondo separato, fatto di interiorità e religiosità intimista, parallelo addirittura al Vangelo, ma una realtà che sta al cuore di ogni vita cristiana: riconsegna significato e consistenza alla vita ordinaria; dà valore all'"umano" in quanto tale.

La spiritualità risponde, dunque, alle questioni del tempo e della cultura: sofferenza, lavoro, lotta per la pace, sessualità, violenza ecc. e vi risponde negli stessi termini di tali questioni. Una spiritualità «dal basso», che parte dal quotidiano, dalla domanda che accompagna il vissuto di fede negli ambiti ordinari dell'esistenza.

Affrontando questi spazi dell'esistenza quotidiana, la spiritualità non indica semplicemente una sapienza pratica che consente in qualche modo di "vivere meglio", ma piuttosto mostra come nelle situazioni di impegno sociale, di dolore, di scelta di vita... sia possibile accogliere il Vangelo di Gesù e fare, all'interno di esse, un'esperienza autentica di vita cristiana.

In questo senso conviene evidenziare che coloro che hanno accolto in modo eccellente il Vangelo nella vita quotidiana sono i santi. Ecco perché il vissuto di santità si presenta come fonte di studio privilegiata della Teologia spirituale, in quanto offre modelli straordinari di fede illuminata e vissuta che rendono Dio credibile e più intelligibile in questo mondo.

Riguardo alla questione metodologica, nel post-Concilio in generale c'è un superamento delle controversie precedenti e uno sforzo comune per equilibrare meglio l'uso dei metodi deduttivo e induttivo, completandoli con il metodo storico-positivo. Tuttavia questo sforzo di integrazione generale non è sempre omogeneo: gli autori affermano, ma non dimostrano scientificamente, né elaborano l'opportunità di tale integrazione. Si



cerca un metodo integrale che risponda sia alle esigenze dello studio dell'esperienza cristiana, sia alla necessità di verifica della sua autenticità cristiana.

Secondo i teologi del post-Concilio la Teologia spirituale, in quanto scienza teologica, non solo si avvale dei dati della rivelazione, trasmessi dal magistero e spiegati dai teologi, ma si occupa anche e direttamente della vita: studia il vissuto concreto anche nella sua dimensione psicologica. Richiede quindi un metodo integralmente unificato che sottoponga le funzioni della ragione e dell'esperienza ai dati positivi della rivelazione.

Questa nuova impostazione della Teologia spirituale si manifesta anche nell'esigenza di un ritorno alle fonti, rilette da una prospettiva esperienziale (l'esperienza spirituale nella Bibbia, la freschezza del pensiero patristico, la solidità della riflessione nei mistici, la centralità della vita dei santi) e nell'apertura alla cultura del mondo moderno. Altre fonti, come la storia, la psicologia, la sociologia, la pedagogia..., sempre nella stessa visuale esperienziale, aiutano la Teologia spirituale a compiere il suo compito fondamentale.

### 3. La questione metodologica oggi

Nel XXI secolo la questione metodologica è stata ripresa da una prospettiva fenomenologica e interdisciplinare, seguendo un nuovo modo di relazionarsi della Teologia spirituale con altre discipline, un nuovo modo di accedere e di comprendere la teologia. Si accentua il carattere unitario del doppio approccio metodologico: inter-disciplinare, in relazione alle scienze umane; e intra-disciplinare, in relazione alle discipline teologiche.

La maggior parte dei teologi che ricercano una nuova relazione tra teologia e spiritualità concordano nel promuovere una nuova ermeneutica fenomenologica e teologica per accostare il fenomeno religioso a partire dall'esperienza reale della condizione umana e per rispondere alle nuove esigenze del dialogo interreligioso e interdisciplinare.

L'esperienza religiosa e il vissuto cristiano mettono a fuoco così l'interesse della teologia contemporanea. La stessa esperienza di fede («vissuto cristiano») viene interpretata e comunicata, dando conto del carattere spirituale della prassi ordinaria dei credenti, come manifestazione dell'esperienza di Dio e come luogo abitato dallo Spirito, che guida i credenti verso la piena verità. È una sfida per la trasmissione della fede e per la nuova evangelizzazione promossa fortemente da Papa Francesco.

### 4. Rilievi conclusivi

L'obiettivo della Teologia spirituale è fondamentalmente pedagogico e mistagogico in quanto promuove e accompagna l'uomo nel suo incontro con Dio che si manifesta nella rivelazione e nella storia umana.

La Teologia spirituale si occupa dell'*esperienza cristiana* e non deve rinunciare, quindi, al suo carattere teologico. Anche se, nell'ottica di un effettivo dialogo interdisciplinare, si riconosce la luce che la prospettiva di altre scienze getta sul «fenomeno spirituale», il dato della fede rimane il criterio decisivo di giudizio dell'esperienza spirituale.



Il metodo di studio è quello «integrale» che comprende la prospettiva teologico-religiosa (il vissuto cristiano e la sua interpretazione), quella culturale e socio-politica (sviluppata inizialmente dal Concilio Vaticano II) e quella storica (come orizzonte della vita spirituale).

La Teologia spirituale è fondata sulla spiritualità biblica, patristica, teologica; si nutre dell'orazione liturgica, comunitaria e personale, e la sua meta è la santità, cioè l'incontro con Dio, nello spessore della vita ecclesiale. La vita spirituale del cristiano si traduce poi in un servizio al Regno di Dio, alla Chiesa e al mondo, nella sua realtà sociale e culturale.

La sistematizzazione della Teologia spirituale comprende queste parti fondamentali: fase fondativa, fase della maturazione, e la fase della sua proiezione culturale e religiosa. A questo proposito, la Teologia spirituale rivendica a pieno titolo il suo carattere anche pratico e avverte l'urgenza di declinare in questo tempo la sua indole mistagogica. Una Teologia spirituale «fruibile» nella concreta esistenza cristiana che tiene conto non solo della condizione del soggetto, ma anche dell'ambiente pluralista in cui si può trovare.

Se l'oggetto di studio della Teologia spirituale è il "vissuto", cioè la "*fides qua*" o l'atteggiamento soggettivo di fronte alla fede, piuttosto che i concetti oggettivi e universali della "*fides quae*", elaborati dalla teologia della rivelazione e dalla dogmatica e integrati nella prospettiva della vita e del "vissuto" cristiano, allora la denominazione più adeguata sarebbe *Teologia dell'esperienza (vita) cristiana*, oppure *Teologia della spiritualità cristiana* o *Studio teologico della spiritualità cristiana*.



# La spiritualità nell'orizzonte teologico attuale: Prospettiva interdisciplinare

Ciro García Fernández\*

Una delle prospettive oggi più coltivate nel campo della teologia e della spiritualità è la sua natura interdisciplinare. Basta dare uno sguardo al programma accademico 2021-2022 del *Teresianum*.

Questo carattere interdisciplinare è corroborato anche dalle pubblicazioni che compaiono nel catalogo della nostra biblioteca, che ho avuto modo di consultare ampiamente come bibliotecario negli ultimi dieci anni 2011-2021; più di 300 riviste e più di 400.000 libri. Ed è precisamente questo il punto di riferimento del mio intervento.

Devo confessare che questo lavoro è stato molto gratificante e che mi ha arricchito molto per l'ampiezza di orizzonti che mi ha aperto e per lo stretto rapporto umano e professionale con i miei più stretti collaboratori bibliotecari e con tanti studenti che hanno visitato e consultato la nostra biblioteca in questi anni. Da parte mia, un sentito grazie a loro e a tutti.

A partire da queste premesse, vorrei sviluppare il carattere interdisciplinare della spiritualità all'interno dell'attuale quadro teologico degli ultimi 20 anni (2000-2020). La mia esposizione è solo informativa; mi limiterò, cioè, alla rassegna di alcuni congressi, settimane, simposi sulla teologia spirituale, celebrati in questi ultimi anni, ma senza sviluppare i loro contenuti.

Vorrei anzitutto sottolineare alcune caratteristiche della prospettiva interdisciplinare della spiritualità.

## 1. Alcune caratteristiche

- 1<sup>a</sup> L'integrazione della spiritualità nella teologia, in modo che questa diventa più sapienziale; e la spiritualità, più radicata nelle sorgenti di una teologia viva e rinnovata.
- 2<sup>a</sup> La linea emergente di una spiritualità mistica – teologia mistica – che diventa un nuovo *locus theologicus*; cioè, sorgente della stessa teologia.
- 3<sup>a</sup> Lo sviluppo della sua dimensione antropologica, che contempla una visione *integrale* della antropologia; cioè, una antropologia della persona umana, del suo attorno

\* CIRO GARCÍA: Docente emerito di Spiritualità presso la Pontificia Facoltà Teologica. Pontificio Istituto di Spiritualità «Teresianum». [cirogarciaf@gmail.com].



culturale, dei suoi multipli rapporti e una nuova visione della creazione come casa comune da custodire.

- 4<sup>a</sup> Lo studio della dimensione pedagogica e mistagogica della teologia spirituale nella prospettiva dell'accompagnamento spirituale, oggi molto sviluppata e tanto richiesta, con un riferimento particolare ai nostri santi del Carmelo, soprattutto a san Giovanni della Croce, come grande guida spirituale.
- 5<sup>a</sup> La prospettiva del dialogo interreligioso, sempre più presente nella teologia, nella spiritualità e nella teologia mistica comparata, dove i maestri del Carmelo sono dei grandi interlocutori.
- 6<sup>a</sup> L'integrazione della teologia spirituale e del vissuto cristiano nella quotidianità della vita. Oggi si parla molto della spiritualità del quotidiano o in mezzo alla vita.<sup>1</sup>
- 7<sup>a</sup> C'è poi un'ultima caratteristica, quella più innovatrice: si tratta della comprensione della spiritualità come disciplina autonoma, proposta nel mondo anglofono, anche se, difficile da spiegare, la lasciamo da parte.<sup>2</sup>

Mi limito a dire che la teologia spirituale come corpo dottrinale è *intra-disciplinare* in rapporto ad altre discipline teologiche, mentre è *inter-disciplinare* in rapporto alle altre scienze umane; si trova, cioè, più aperta ad altri ambiti di esperienza; non è, infatti, un corpo dottrinale, ma una fenomenologia storica, culturale, sociale, religiosa, dialogica.

## 2. Congressi e simposi

Negli ultimi venti anni si sono celebrati diversi congressi di spiritualità che sviluppano proprio le caratteristiche che abbiamo segnalato. Naturalmente, non possiamo che fare un accenno a questi congressi o settimane, presentati, tuttavia, in nota, anche se ci limitiamo a quelli Carmelitani.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Cf. Giuseppe Como, 2020. *Spiritualità del quotidiano. Un viaggio nella letteratura spirituale contemporanea*, in «La Scuola Cattolica» 149 (2020) 103-132.

<sup>2</sup> Ho sviluppato questo tema nel recente congresso celebrato a Burgos con motivo del 50° della Facoltà di Teologia: C. García, "Teología y Espiritualidad. ¿Nuevas relaciones o nueva forma de hacer teología?", in *Burgense* 59 (2018) 789-811.

<sup>3</sup> Ecco l'elenco in ordine cronologico di questi congressi: *La Teologia Spirituale. Atti del Congresso Internazionale OCD* (Roma, 24-29 aprile 2001), in "Teresianum" 52 (2001) 7-925. - *Sentieri illuminati dallo spirito. Atti del Congresso internazionale di mistica*, Abbazia di Münsterschwarzach, Morena (Rm), Edizioni ocd, 200, 607 p. (cf. sintesi: C. García, *Mística en diálogo. Congreso internacional de mistica. Selección y síntesis*, Monte Carmelo, Burgos 2004, 329; - Mamic Winko (dir.), *The experience of God today and Carmelite Mysticism. Mystagogy and Inter-Religious and Cultural Dialog*, Acts of the International Seminar (Zidine, September 17-22, 2007). Zagreb 2009. - Pontificia Università della Santa Croce: Laurent Touze (a cura di), *La contemplazione cristiana: esperienza e dottrina*. Atti del IX Simposio della Facoltà di Teologia, Roma, 10-11 marzo 2005, Libreria Editrice Vaticana, 2007. - Universidad Pontificia Comillas: Pascual Cebollada (ed.), *Experiencia y misterio de Dios*. Congreso internacional en el 25 aniversario del Instituto Universitario de Espiritualidad de la Universidad Pontificia Comillas (Madrid, 24-27 de octubre de 2007). - Pontificia Università Gregoriana: Mihály Szentmártoni e Fabrizio Pieri (a cura



1. Il primo è stato il **Congresso internazionale sulla Teologia spirituale**, celebrato al Teresianum (Roma, 24-29 aprile 2001), con la partecipazione di una quarantina di specialisti. È un punto di riferimento fondamentale nella storia della teologia spirituale. Si parla di un tempo prima ed un tempo dopo nel modo di fare teologia spirituale oggi: *La Teologia Spirituale. Atti del Congresso Internazionale OCD*, in “Teresianum” 52 (2001) 7-925.
2. Il secondo è stato un congresso tenutosi in Messico, sull’**Orazione nel Carmelo: Passato, presente e Futuro**, ma che si è sviluppato in una prospettiva più ampia, storica, teologica e antropologica: *Atti del congresso OCD* (México, 30 giugno-8 luglio, 2002) a cura di Rafael Checa. Roma: Edizioni OCD, 507 p. Con la partecipazione di specialisti europei e del Messico, e l’assistenza delle monache carmelitane e del Carmelo secolare. L’ultimo giorno, nella Città di Messico ve ne fu anche una presentazione nel collegio dei Maristi, con una partecipazione di più di 600 persone.
3. Il terzo si è celebrato in Germania nel 2006. *Sentieri illuminati dallo Spirito: Atti del Congresso internazionale di mistica. (Abbazia di Münsterschwarzach, 3-10 sett. 2003)*. Roma: Edizioni OCD; Ciro García, *Mística en diálogo. Congreso Internacional de Mística. Selección y síntesis*. Burgos: Monte Carmelo, 2004; Rossano Zas Friz De Col, *A proposito del Congresso Internazionale sulla Mistica*. (Münsterschwarzach, 3-10 settembre 2003), in “Rassegna di Teologia” 45 (2004) 761-774. Con la partecipazione di 23 specialisti europei, noti teologi tedeschi e una buona rappresentazione dell’Ordine. Vi si espose il tema della spiritualità e della mistica in dialogo culturale e in rapporto con altre scienze.
4. Il quarto, programmato dal Teresianum, si è celebrato a Zagreb (Croazia) sulla mistica carmelitana in dialogo culturale e interreligioso: Vinko Mamic (dir.), 2009. *The Experience of God today and Carmelite Mysticism. Mystagogy and Inter-Religious and Cultural Dialog*, Acts of the Internacional Seminar (Zidine-Zagreb, September 17-22, 2007, 710 p.
5. Più recentemente, e anche questi programmati dal Teresianum, si sono celebrati tre congressi:
  - Il primo è stato un Seminario sulla **teologia spirituale** nella prospettiva interdisciplinare, sotto la direzione del Prof. Denis Chardonens e pubblicato in “Teresianum” 65 (2014) 5-133.

di), *Spiritualità e teologia*, Simposio in occasione del 50° anniversario dell’Istituto di Spiritualità della Pontificia Università Gregoriana (1958-2008), Gregorian & Biblical Press, Roma 2010. - Università Pontificia Salesiana: Jesús Manuel García (a cura di), *Teologia e spiritualità oggi: un approccio interdisciplinare*. Atti del Simposio organizzato dall’Istituto di Teologia spirituale dell’Università Pontificia Salesiana (Roma: 9-10 dicembre 2011), LAS, Roma 2012. - Università Pontificia Antonianum: P. Martinelli (a cura di), *La teologia spirituale oggi. Identità e missione*, Bologna 2012. - “Forum” dei Docenti di Teologia Spirituale: Jesús Manuel García Gutiérrez- Rossano Zas Friz De Col (edd.), *Teologia spirituale e Concilio Vaticano II : temi, problemi e prospettive*, Atti del III e IV “Forum” dei Docenti di Teologia spirituale (2014-2015), LAS, Roma, 2016



- Il secondo è stato un Congresso internazionale su **Teresa e l'humanum** (Roma, 4-6 novembre 1915), sotto la direzione del Prof. Christof Betschart e pubblicato in "Teresianum" 66 (2015) 5-478.
  - Il terzo è stato un altro congresso internazionale su **San Giovanni della Croce**, sotto la direzione del Prof. Emilio Martínez: *Memoria e speranza in san Giovanni della Croce* (Roma, 9-10 maggio) e pubblicato in "Teresianum" 70 (2019) 307-638.
6. A questi congressi bisogna aggiungere le Settimane di Spiritualità, che hanno sviluppato molti **temi attuali di spiritualità** in genere e di spiritualità carmelitana nella prospettiva interdisciplinare, come si può comprovare dall'indice tematico di tutte le Settimane pubblicate in **Fiamma viva** e preparato dal Prof. Bruno Moriconi: *Fiamma viva*, 56 (2016) 250-315. Il cui volume su **Santa Teresa e il Teresianum** è stato preparato dal Prof. Silvano Giordano.
  7. Un'altra pubblicazione da tenere in conto è quella del Prof. François Marie di Léthel, nell'**ABCT** (2010, p. 367-383), con la sua ampia bibliografia su **Teresa di Lisieux** e il suo dottorato, di cui si compiono adesso 25 anni, con una grande proiezione religiosa e culturale promossa dall' UNESCO.
  8. Dobbiamo fare un accenno al progetto **BIS-Online**, approvato dall'ex Gran Cancelliere, P. Saverio Cannistrà, che dal 2007 al 2021 offre una ampia biografia sulle due specializzazioni del Teresianum: Teologia spirituale-Antropologia e sui Santi del Carmelo. In questa prospettiva possono consultarsi i bollettini bibliografici sul **Sito** della Facoltà e nel **Blog** "delaruecaalapluma" delle carmelitane del monastero di Puçol (Spagna).
  9. Sono pure da segnalare i simposi organizzati ogni anno dal Prof. Luis Jorge González nell'ambito del **Counseling** di spiritualità, sviluppati in prospettiva **pastorale, psicologica e pedagogica**. La sua produzione viene raccolta nell'ultimo numero del Teresianum, sotto la direzione del Prof. Lukasz Strzyz-Steinert, *Studi in onore di Luis Jorge González, ocd.*, in "Teresianum" 72 (2021) 5-252.
  10. In questa rassegna non possiamo dimenticare neppure i congressi internazionali celebrati al CITeS (Avila) su **Santa Teresa di Gesù** (8 vol.) e **San Giovanni della Croce** (5 vol.). I temi sono sviluppati in una prospettiva trasversale, dialogica e culturale. Sono parecchi i professori del Teresianum che hanno partecipato a questi incontri.
  11. Merita di essere segnalata anche la pubblicazione a cura di Jesús Manuel García e di Rossano Zas Friz, *Teologia Spirituale e Concilio Vaticano II: Temi, problemi e prospettive*. Roma: LAS, 2016, 472 p., anche qui con delle collaborazioni di professori del Teresianum.<sup>4</sup>

<sup>4</sup> Vorrei sottolineare il contributo specifico alla spiritualità del FORUM dei Docenti di teologia spirituale, le cui pubblicazioni appaiono nella rivista digitale "Mysterion". E pure i contributi di due Istituti, quello di Münster e quello di Tito Brandsma: Institut für Spiritualität Münster, *Grundkurs Spiritualität*, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 2000 (traduzione italiana: *Corso fondamentale di spiritualità*, Queriniana, Brescia 2006; K. Waaijman, *Spiritualiteit. Vormen, grondslagen, methoden*, Kok-Carme-



Vorrei finire questa prolusione con un accenno al 50° anno del dottorato di Santa Teresa e al suo significato teologico alla luce del Concilio Vaticano II, in un mio studio sul “Significato del dottorato di Santa Teresa di Gesù (1970) alla luce del Vaticano II e la sua incidenza nella spiritualità post-conciliare”. (In *Teologia spirituale e Concilio Vaticano II*, p. 441-452).

Mi limito a riportare le parole di Paolo VI nella sua Omelia della Messa della proclamazione del dottorato: “Il significato di questo atto è molto chiaro”, disse; “un atto che intenzionalmente vuole essere luminoso, che potrebbe avere una sua simbolica immagine in una lampada accesa davanti all’umile e maestosa figura della Santa: luminoso per il fascio di raggi che la lampada del titolo dottorale proietta sopra di lei; e luminoso per un altro fascio di raggi, che questo stesso titolo dottorale proietta sopra di noi”.

### 3. Parole di ringraziamento

Era il 1967, quando terminavo i miei studi sulla Teologia spirituale, proprio qui al Teresianum. Oggi con questa mia prolusione pongo termine in certo modo a questo percorso di studi di spiritualità, che dura da più di 50 anni.

Voglio anzitutto ringraziare il Signore per questo dono. E voglio ringraziare tutti voi, autorità accademiche del Teresianum, professori e alunni per la vostra collaborazione. Voglio anche ringraziare il P. Rettore e la comunità che mi hanno accolto in questi ultimi dieci anni. Con la vostra testimonianza di vita e di servizio, mi avete insegnato tanto.

Vorrei salutare molto cordialmente le nostre sorelle Carmelitane Missionarie e le Carmelitane Missionarie Teresiane, per la loro vicinanza e per la loro spiritualità impegnata nell’evangelizzazione che ci viene proposta dalla Chiesa, seguendo le orme del loro fondatore Francisco Palau. Un saluto cordiale di ringraziamento, inoltre, anche alle Suore Carmelitane di Gesù Bambino per i loro servizio al Teresianum.

Grazie a tutti per la vostra presenza, particolarmente al nostro nuovo Preposito Generale, nonché Gran Cancelliere della Facoltà, P. Miguel Márquez.

Vorrei chiedere a tutti una preghiera per me, perché diventi sempre più spirituale e perché la mia vita sia un servizio alla spiritualità dei Santi del Carmelo che tanto amo: Teresa di Gesù, Giovanni della Croce, Teresa di Lisieux, Elisabetta della Trinità, Teresa Benedetta della Croce e, adesso, anche Teresa de Los Andes, sulla quale ho appena pubblicato un libro, ossia, una chiave di lettura e una introduzione ai suoi Scritti.

Roma-Teresianum

15 ottobre 2021

litana, Kampen-Gent 2000 (ingl.: *Spirituality. Forms, Foundations, Methods*, Peeters, Leuven 2002; italiano: *La spiritualità: Forme, Fondamenti, Metodi*, Queriniana, Biblioteca di teologia contemporanea, 137, Brescia 2007, 1147 p; español: *Espiritualidad. Formas, fundamentos y métodos*, Sígueme, Salamanca 2011). Altri contributi: E. Hense, “La spiritualità nel mondo germanofono, in Olanda e in Belgio, dopo il Concilio Vaticano II”, in *Mysterion* 9 (2016/1) 165-182; H. Lescher di Bruce, “La spiritualità nel mondo anglofono dal Vaticano II ad oggi. Una visione di insieme”, in *Mysterion* 9 (2016/1) 152-16; Jesús Manuel García, *Teologia Spirituale. Epistemologia e interdisciplinarietà*, LAS, Roma 2013, 478 p.



# Contemplar a Dios en su Palabra, oficio y deber de apóstoles

## *Dejarse evangelizar por la Palabra de Dios, etapa previa y prioritaria de la evangelización*

Juan José Bartolomé Lafuente\*

*“Alimentarnos de la Palabra para ser ‘servidores de la Palabra’  
en el compromiso de la evangelización,  
es indudablemente una prioridad para la Iglesia  
al comienzo del nuevo milenio”.<sup>1</sup>*

«Vivimos tiempos de crisis y desencanto. La sociedad moderna se ha quedado sin horizonte claro que permita una verdadera esperanza. Ha disminuido, hasta casi desaparecer, la expectativa misma de que pueda oírse realmente una buena noticia para la humanidad». En semejante situación,

«el anuncio cristiano ha de estar orientado hoy de manera preferente a despertar la fe de los que no creen o a reavivarla en aquellos para quienes ya no es principio configurador de su vida y de su compromiso real y cotidiano. *Son tiempos en los que no hemos de dar por supuesta la fe*, al menos como una adhesión viva y operante a Jesucristo. Por eso, *no es el momento de dedicarse a explicaciones secundarias. No tiene tampoco mucho sentido exigir compromisos o cambios de comportamiento cuando faltan precisamente la conversión a dios y la opción inicial por el evangelio*. Sería pedir frutos sin renovar las raíces».<sup>2</sup>

## 1. Inmersos en un ‘eclipse de Dios’<sup>3</sup>

El diagnóstico, preocupante, es lúcido y valiente. Hoy los creyentes estamos viviendo un período en el que lo que más sentimos es la ausencia de Dios y lo que mejor percibimos es su silencio.

\* JUAN JOSÉ BARTOLOMÉ LAFUENTE: Docente emerito di Sacra Scrittura. Autore di più di 80 libri su esegesi e spiritualità biblica. [juanjo.bartolome@gmail.com].

<sup>1</sup> NMI, n. 40. “Predicador vacío y superfluo de la palabra de Dios es quien no la escucha en su interior” (Agustín, *Sermón CLXXIX*, 1).

<sup>2</sup> *Evangelizar en tiempos de incredencia*. Carta Pastoral de los Obispos de Pamplona y Tudela, (Bilbao, San Sebastián y Vitoria, 1994), nn. 53 y 59. La cursiva es mía.

<sup>3</sup> Cfr. M. Buber, *Eclipse de Dios*. Estudios sobre las relaciones entre religión y filosofía (Salamanca: Sígueme, 2002). No es menos paradójico que “mientras más se alejan los hombres de Dios, más avanzan en el conocimiento de las religiones” (E. M. Cioran, *Del inconveniente de hacer nacido* (Madrid: Taurus, 1982) 31).



Tiempo atrás, Martin Heidegger (1889 -1976) había comentado que la realidad ya no era hogar de Dios, quien no lograba fundar, de forma obvia y eficaz, la existencia del mundo y de la humanidad. Llegó a afirmar que había algo peor incluso que esa falta de Dios que empobrece tanto nuestro tiempo; la extrema pobreza de nuestros días radicaría, más bien, en su manifiesta incapacidad para reconocer como pobreza esa falta de Dios.<sup>4</sup> Lo que hace más de medio siglo – la cita es de 1950 – se diagnosticó como situación epocal es hoy realidad eclesial cotidiana. En algunos lugares se está produciendo «una ‘desertificación’ espiritual, fruto del proyecto de sociedades que quieren construirse sin Dios o que destruyen sus raíces cristianas».<sup>5</sup> Dios no parece ser más que una palabra, «la sombra de un vacío, el que nos ha dejado».<sup>6</sup>

Basten dos testimonios, tan descarnados como certeros. Que sus autores sean reconocidos profesionales de la ética los hace aún más relevantes.

«Ser ateo o no serlo, ser deísta o no serlo, y dar, en consecuencia, argumentos en contra o a favor de un ser que sea principio y fin de las cosas del mundo y las normas de los hombres es algo marginal en nuestra vida social, ajeno al espíritu de la época... Lo normal y extendido en nuestros días es que un hombre adulto y razonablemente instruido no sea creyente ni incrédulo, sino que se despreocupe de tales cuestiones. Y si, a nivel personal, alguien razonablemente instruido sigue siendo creyente, se da por supuesto que esa misma persona, en cuanto normal y participe en los cánones teóricos y prácticos vigentes, orientará su vida prescindiendo de tal religiosidad».<sup>7</sup>

Más hiriente aún resulta dar por descontado que “la religión es parte de nuestro pasado y se conserva como una presencia lateral, al margen del pensamiento y de la vida... Quererse a sí mismo y no privarse de nada es el fin inmediato e indiscutible de la existencia”.<sup>8</sup>

### 1.1. Escasez de oyentes de Dios

La situación espiritual que atravesamos no se caracteriza ya tanto por la obstinada negación de la existencia de Dios, cuanto por la aparente negación de hablar de sí que Dios mantiene. No es que se hable poco de Dios, que se sigue hablando. Es que parece que Dios ha optado por el silencio. ¿Cuántos son, si no, los creyentes que pueden decir que oyen habitualmente a Dios? Serán muchos menos, puede presumirse, los que se mantienen voluntariamente en su escucha.

Esta escasez de oyentes de Dios dentro de la comunidad eclesial es tanto más chocante cuanto que, como en ninguna otra época de su historia probablemente, la Iglesia se está esforzando por escuchar y acoger la voz de los hombres y por dar voz a quienes no la tienen. El hecho da que pensar: una mayor sensibilidad para con los problemas actuales coincide con una menor capacidad para la escucha de Dios. Es como si la mejor

<sup>4</sup> Cfr. M. Heidegger, *Sentieri interrotti* (Firenze: Laterza, 1968) 247-249.

<sup>5</sup> EN, n. 86.

<sup>6</sup> A. Trapiello, *Los vagamundos* (Barcelona, Barril & Barral, 2011) 470.

<sup>7</sup> J. Sádaba, *Saber vivir* (Madrid: Libertarias, 1984) 78-90.

<sup>8</sup> V. Camps, *Virtudes públicas* (Madrid: Espasa Calpe, 1990) 9-10.



atención que los creyentes prestan a las urgencias de su mundo les estuviera consiguiendo mayores desatenciones por parte de su Dios.

Cito, de nuevo, un testigo de nuestra época:

«Vienen – habla de los actuales apóstoles – de Dios y buscan el mundo secular. Tienen a Dios a su espalda; y al mundo, delante. No discuten que, para ser enviados por Cristo al mundo, han de permanecer un tiempo suficiente junto a él; pero entienden que esto ya lo han hecho. Están inmersos en la acción y suponen de buena fe, ante sí y ante los otros, haber concluido el período de contemplación. Y si la conciencia les recuerda ocasionalmente que la contemplación no expide ningún certificado de madurez, o que aún están inmaduros, reaccionan pronto con el lema *contemplativus in actione*, que significa prácticamente que la persona activa ya es lo bastante contemplativa; no existe otra madurez o mayoría de edad que la acción. Es el lema de muchos cristianos modernos, clérigos y laicos, de los que cabe sospechar que han tomado el nombre de ‘misión’ como tatuaje evangélico para su huida de Dios. Así se manifiesta la gravedad de la crisis que sufre la tendencia actual de la Iglesia».<sup>9</sup>

Inmersos como estamos “en una situación de eclipse cultural de Dios, de ocultamiento de su presencia”, seguimos empeñándonos

«en intentar el encuentro con él en los mismos términos que en los momentos de visibilidad aparente y de unánime reconocimiento social. No caemos en la cuenta de que Dios tiene muchas maneras de hacerse presente y que el silencio sobre él es una forma de palabra suya; hay momentos en los que el encuentro se tiene que realizar bajo la forma de la pregunta, de la nostalgia y de la espera... Nuestras comunidades y nosotros personalmente necesitamos encarnar la indispensable experiencia del Señor en una espiritualidad que corresponda a los tiempos que corren, con una sociedad secularizada, una forma de vida profundamente transformada y un predominio cultural de la increencia».<sup>10</sup>

El cambio por dar ha sido definido como paso de un cristianismo *practicante* a un cristianismo *confesante*, es decir, de un cristianismo doctrinal que vive de prácticas religiosas a otro, más vivencial, que prioriza la experiencia y el testimonio personal:<sup>11</sup>

«indicio claro de esta crisis es la incapacidad de las religiones establecidas por transmitir la experiencia sobre la que se asientan, una vez que han desaparecido los elementos socializadores que servían de apoyo a esa transmisión. En estas circunstancias, los más lúcidos sujetos religiosos ven como única salida a esta situación la recuperación de la experiencia personal que está a la base de todo el edificio religioso».<sup>12</sup>

Sin una nueva forma de experimentar aquello en lo que se cree, la fe no tiene porvenir. Y es que domina en nuestro mundo hoy una indiferencia religiosa militante que exige a cada instante decisiones personales de fe que no podrán ya fundamentarse más ni en la costumbre, ni en el ambiente social, ni en las tradiciones recibidas. No hay que dar por supuesta la fe hoy, ni siquiera en quienes se consideran creyentes. No basta ya

<sup>9</sup> H. U. von Balthasar, *Quién es cristiano* (Salamanca: Sígueme, 2000) 30-31.

<sup>10</sup> J. Martín Velasco, *El malestar religioso de nuestra cultura* (Madrid: San Pablo, 1994) 188.

<sup>11</sup> Cfr. J. Martín Velasco, *Increencia y evangelización*. Del diálogo al testimonio (Santander: Sal Terrae, 1988) 131-142.

<sup>12</sup> Martín Velasco, *Malestar*, 258.



con afirmar la existencia de Dios; ni es suficiente hablar de Dios, si luego, en vida diaria no se habla con él.

## 1.2. Irrelevancia social del creyente

La crisis religiosa actual radica, precisamente, más que en la negación de Dios en su activo silenciamiento, en la «total irrelevancia práctica para resolver los problemas, incluso graves, de la vida... La fe cristiana tiende a ser arrancada de cuajo de los momentos más significativos de la existencia humana». Si no le se reconoce a Dios su derecho a hacerse presente como Señor único en el mundo, en la sociedad, en el seno de la familia, en el propio corazón, se desconoce no ya su poder o su bondad, sino la misma existencia. Y se vive plácidamente “como si no hubiera Dios”.<sup>13</sup> Sin blasfemias explícitas, pero con no menor desenfado, se le está negando a Dios ocupar un lugar en la vida de los hombres.

La consecuencia es que se cuestionan las creencias – ¡a los creyentes! – con pasmosa facilidad o se las margina socialmente con impunidad, tan sutil como eficazmente. Que hoy signifiquen bien poco los creyentes entre sus contemporáneos, es un hecho demasiado evidente como para que pueda ser ignorado. Sin apenas violencia, quien vive de fe se ve ninguneado, cuando no exiliado de su mundo, se vocean sus debilidades y se silencian sus proezas. Pero esto no es lo peor.

Lo más grave es que los creyentes no parecen preparados para asumir las consecuencias de esta situación, si es que las perciben, lo que ya sería mucho suponer. A esta pérdida de significatividad social estamos respondiendo los creyentes de esa forma algo atolondrada, «que nos lleva a relativizar u ocultar la identidad cristiana y nuestras convicciones»; no siendo felices con lo que somos y hacemos, terminamos ahogados en nuestra infelicidad «en una especie de obsesión por ser como todos y por tener lo que poseen los demás»; lo que nos lleva, en la práctica, a «actuar como si Dios no existiera, decidir como si los pobres no existieran, soñar como si los demás no existieran, trabajar como si quienes no recibieron el anuncio no existieran». <sup>14</sup> Si no caemos en la trampa de secularizar nuestra fe, tratamos de guardarla en la propia intimidad. O buscamos vivirla en cálidos hogares, con la inestimable ayuda de grupos muy reducidos y homogéneos.

En el primer caso, el peligro es la *privatización de la fe*, como si ésta consistiera en un sentimiento personal, algo muy íntimo que no interesa más que a quien lo tiene, un tesoro que se defiende escondiéndolo; se vive en el mundo, pero el verdadero hogar es la propia intimidad. En el segundo caso, se hace presente la tendencia a *la sectarización* o al elitismo: se ve como buenos en exclusiva los que son buenos con uno mismo o con el propio grupo; aún viviendo en el mundo, no se vive para el mundo; fraternidad y misión son dones en exclusiva para los que me son próximos.<sup>15</sup> En ambos casos aparece

<sup>13</sup> Juan Pablo II, *Christifideles laici*. Exhortación apostólica postsinodal sobre vocación y misión de los laicos en la Iglesia y en el mundo, 30 diciembre 1988, n. 34 (= *CbL*).

<sup>14</sup> *EG*, nn. 79-80.

<sup>15</sup> «A menudo sucede que la Iglesia es un recuerdo frío para el hombre de hoy, si no una ardiente decepción... Muchos, especialmente en Occidente, tienen la impresión de una Iglesia que no los entiende y que está lejos de sus necesidades. De este modo, algunos, que quieren seguir la lógica no evangélica



un debilitamiento en la vivencia común de la fe, un desenganche de la comunidad creyente. Se aleja uno de la celebración comunitaria de la fe y se deja de frecuentar los medios ordinarios de salvación.

De ser acertado el diagnóstico, los creyentes deberían reaccionar con rapidez, si es que desean mantener una auténtica relación con un Dios cada vez menos evidente, si es que no del todo ausente, en su mundo. Según confiesa otro testigo de nuestros días, «no creo que sea posible pasar indemnes por ese desierto espiritual que es el mundo occidental contemporáneo, si el cristiano hoy – mucho más que el cristiano de hace veinte, treinta, cincuenta años – no se nutre del goce personal por la Palabra de Dios». <sup>16</sup> Defender la propia fe pasa necesariamente por cultivar la Palabra.

## 2. “¡No nos dejemos robar la alegría de evangelizar!”<sup>17</sup>

Aunque sea hoy ya bastante hazaña, no basta con salvar la propia fe, haciéndose personalmente responsable de ella. El cristiano nace no cuando afirma creer, sino siempre que testimonia su fe. El seguidor de Jesús se convierte en su mejor propagandista (cfr. Jn 1,40-42.43-49); vive para evangelizar «a todos, en todos los lugares, en todas las ocasiones, sin demoras, sin asco y sin miedo». <sup>18</sup>

Evangelizar, en efecto «constituye la dicha y vocación propia de la Iglesia, su identidad más profunda». <sup>19</sup> No evangeliza la Iglesia por propia decisión, sino en obediencia al expreso mandato de su Señor (*Mc* 16,15; *Mt* 28,19-20; *Hcb* 1,8). Ni es el evangelio propiedad suya; su contenido, inmutable, le bien es dado: «no hay evangelización verdadera, mientras no se anuncie el nombre, la doctrina, la vida, las promesas, el reino, el misterio de Jesús de Nazaret, Hijo de Dios». <sup>20</sup> Y para mantenerse auténtica «el primado es siempre de Dios, que quiso llamarnos a colaborar con él... La verdadera novedad es la que Dios mismo misteriosamente quiere producir, la que él inspira, la que él provoca, la que él orienta y acompaña de mil maneras». <sup>21</sup>

### 2.1. ¿Nueva evangelización o evangelizadores nuevos?

Aunque urge, ¡y cómo!, la actual situación espiritual de los destinatarios no impone por sí misma una evangelización nueva: «toda auténtica acción evangelizadora es siem-

de la relevancia, juzgan a la Iglesia demasiado débil en relación con el mundo, mientras que otros todavía la ven como demasiado poderosa en comparación con las grandes pobreza del mundo. Diré que es justo preocuparse, pero sobre todo hay que ocuparse, cuando se percibe una Iglesia *mundana*, que sigue los criterios de éxito del mundo y olvida que no existe para proclamarse a sí misma, sino a Jesús. Una Iglesia preocupada por defender su buen nombre, que tiene dificultades para renunciar a lo que no es esencial, ya no siente el ardor de llevar el Evangelio al día de hoy» (FRANCISCO, *Discurso* 2019)

<sup>16</sup> C. M. Martini, *Per una santità di popolo* (Bologna: EDB, 1986) 445.

<sup>17</sup> Cfr. *EG*, nn. 81-83.

<sup>18</sup> *EG*, n. 23.

<sup>19</sup> *EN*, n. 14.

<sup>20</sup> *EN*, n. 22.

<sup>21</sup> *EG*, n. 12.



pre ‘nueva’». <sup>22</sup> Que los posibles oyentes del evangelio hayan cambiado, se hayan vuelto más sordos o inmunes, no obliga a cambiar el mensaje: «no puede haber auténtica evangelización sin la *proclamación explícita* de que Jesús es el Señor». <sup>23</sup> La novedad de la evangelización no radica en la renovación de contenidos, mucho menos en imposición de conductas.

Como ya Pablo escribía a los gálatas, cuando les recordaba su primera evangelización, solo existe un evangelio; y como no puede haber otro (*Gál* 1,6-8), el verdadero siempre es único y nuevo. Tampoco depende la novedad de la evangelización de una nueva presentación del evangelio, y mucho menos de una evangelización renovada, por repetida e invariada. Refrendar lo ya sabido llevaría a fundamentalismos que, en época postcristiana como la que vivimos, conducen a una huida hacia atrás, a callejones sin salida.

## 2.2. Orar para evangelizar

La evangelización, hoy como ayer, depende de los evangelizadores, mejor dicho, estriba en que los evangelizadores estén evangelizados, pues «solo una iglesia evangelizada es capaz de evangelizar». <sup>24</sup> Por eso, «el primer paso en la tarea misionera es una autoevangelización muy profunda, pues no puedo pedir a los demás lo que no soy capaz de pedirme a mí mismo». <sup>25</sup> Para ser fehaciente evangelista hoy hay que ser buen creyente. Para convertirse en creyente bueno hay que ejercer – y mucho– de buen orante. <sup>26</sup> La novedad de la predicación cristiana radica en la calidad de vida que lleve el evangelizador, en su experiencia siempre renovada del Dios vivo. Si el evangelio predicado merece nuestra vida –toda ella, solo él– nuestra predicación será fidedigna.

El ministro del evangelio – sacerdote o laico – que no haya tenido el evangelio en su corazón, objeto de su contemplación y motivo de su plegaria, no logrará mantenerlo en su boca como tesoro del que hablar, ni lo tendrá entre sus manos como ineludible que-hacer. «Si la evangelización debe centrarse, como parece, en ayudar a la gente a conocer a Dios y creer amorosamente en él, éste tendría que ser un ministerio especialmente apto para los que han querido poner su vida a la escucha de la Palabra de Dios y al servicio de su voluntad». <sup>27</sup>

La evangelización nueva necesita, pues, nuevos creyentes, hombres, como Jesús de Nazaret, apasionados por Dios y su reino, sin más diversiones ni otros pasatiempos.

<sup>22</sup> EG, n. 11.

<sup>23</sup> Juan Pablo II, *Ecclesia in Asia*. Exhortación apostólica postsinodal, 6 noviembre 1999, n. 19 (= EA).

<sup>24</sup> IV Celam, *Nueva Evangelización*. Promoción humana. Cultura cristiana. Jesucristo, ayer, hoy y siempre, Santo Domingo, 1999, n. 23.

<sup>25</sup> P. Rodríguez Panizo, “Hacia una pastoral de la inteligencia”, *Sal Terrae* 108, 2020, 345.

<sup>26</sup> “Alguien es una persona religiosa si reza. Ese rezar – en forma de diálogo, o una invocación o apelación directa a Dios -, es quizás la principal señal de que uno es alguien religioso. La persona religiosa habla de Dios principalmente desde ese vínculo vivo, no desde las ideologías, las teorías o la mera sentimentalidad” (F. Vidal, “Las minorías que se resisten a perder la fe en la Europa secularizada”, *Sal Terrae* 108, 2020, 224).

<sup>27</sup> F. Sebastián, *Nueva Evangelización*. Fe, cultura y política en la España de hoy (Madrid: Encuentro, 1991) 190.



«La llamada a la nueva evangelización es ante todo una llamada a la conversión»,<sup>28</sup> que pasa necesariamente por orar la Palabra, sumergiéndose en ella, pues “sondea su acción en la historia” y en nuestras vidas, comprendiendo así “su lenguaje en mi vida”, «aprendiendo cada vez más ‘a Dios’ para tener certeza de él, aunque calle». <sup>29</sup> Pues si «quien ora habla con Dios, quien lee la Escritura oye hablar a Dios». <sup>30</sup>

No hay motivo mejor para dedicarse a comunicar el evangelio que «contemplantarlo con amor... y leerlo con el corazón. Si lo abordamos de esa manera, su belleza nos asombra, vuelve a cautivarnos una y otra vez. Para eso urge recobrar un espíritu *contemplativo*». <sup>31</sup> En resumen, «una espiritualidad cristiana que no se base en la Palabra difícilmente sobrevivirá hoy en un mundo tan complejo como el nuestro». <sup>32</sup>

### 2.3. Retornar a la contemplación

A este respecto me parece esclarecedor lo ocurrido en la primitiva comunidad apostólica. A consecuencia del éxito de su primera evangelización la iglesia de Jerusalén (*Hch* 2,14-41; 3,12-26; 5,12-16) tuvo que afrontar la hostilidad de su entorno social, persecuciones incluidas (*Hch* 4,1-22; 5,17-33), y graves tensiones en su interior (*Hch* 6,1-7), que pusieron a prueba su supervivencia y el clima de fraternidad que la había animado desde un principio (*Hch* 2.42-47; 4,32-35).

El conflicto que separaba los cristianos de origen judío de los de procedencia helénica no era, cierto, de naturaleza solo social (*Hch* 6,1); las tensiones estaban siendo alimentadas por diferencias culturales e, incluso, por divergencias en las convicciones de fe que ambos grupos sustentaban (*Hch* 7,2-8,1; 15,1-3). Ante la amenaza cierta de una división, los apóstoles optaron por crear un ministerio nuevo – la primera institución eclesial –, que atendiese la mesa común y evitase la separación, asegurando un servicio diferenciado dentro de una comunidad ya plural. De acuerdo con la comunidad, los apóstoles eligieron a siete hombres, sobre quienes rezaron e impusieron las manos y les encomendaron el «servicio de las mesas» (*Hch* 6,2). No teniendo que prestar tanta atención al suministro diario (*Hch* 6,1), podrían ellos «dedicarse a la oración y al ministerio de la palabra» (*Hch* 6,4). Atendidas las comunidades en sus necesidades más urgentes, los Doce volvieron a lo que no había estado bien haber descuidado, el «anuncio de la Palabra de Dios» (*Hch* 6,2).

Aquella actuación apostólica, además de ejemplar, sigue siendo normativa. No sin razón se insiste a veces en el descubrimiento apostólico del servicio fraterno, pero ello no debe hacernos olvidar el motivo de ese original hallazgo. Los apóstoles eligieron a quienes sirvieran a los pobres, porque ellos debían quedarse al servicio de la oración y de la Palabra. Quien se debe a la predicación salva la unidad de la fe volviendo a las

<sup>28</sup> Juan Pablo II, *Discurso Inaugural* de la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Santo Domingo, 12 abril 1992, n. 7.

<sup>29</sup> Benedicto XVI, *Discurso* al final del encuentro con los obispos de Suiza, 7 noviembre 2006.

<sup>30</sup> Agustín, *Enarrationes* in Ps LXXXV,7.

<sup>31</sup> EN, n. 264.

<sup>32</sup> Martini, *Perché Gesù*, 114.



tareas básicas: la oración personal y el ministerio de la Palabra. Han de tornar, pues, a lo esencial los evangelizadores que vean peligrar los resultados de su esfuerzo evangelizador. Los apóstoles no pueden dejar desatendida su vida de oración ni la predicación, solo porque tienen que atender la vida común de sus fieles. Cualquier otro empeño, por urgente que parezca, ha de pasar a otras manos. Recuperando la oración y la Palabra de Dios, los apóstoles se centran en su misión primera, «*estar con él*» (Mc 3,14) y custodian la vida común de los suyos.

Aunque aquí interesa más resaltar la reacción del grupo apostólico a problemas que, por vez primera, cuestionaron la vida común en la primera comunidad, no está de más, aunque sea de paso, recordar a cuantos hoy se dedican a la evangelización que ésta, si auténtica, provoca también acoso externo y tensiones internas. El apóstol las afronta eficazmente si retorna a su quehacer básico, conversar con Dios y servir a su Palabra. Cuando salga de la oración, «el corazón se le habrá vuelto más generoso..., y está deseoso de hacer el bien y de compartir la vida con los demás».<sup>33</sup>

Quien quiera hablar fehacientemente de Dios –sacerdote,<sup>34</sup> religioso<sup>35</sup> o laico<sup>36</sup>– debe haber hablado frecuentemente con Él. La dimensión contemplativa es una urgente necesidad para la misión profética del testigo de Dios. De ahí, y si se quiere representar dignamente a Cristo, «es preciso dedicar un tiempo adecuado a ‘estar con él’ y contemplarle en la intimidad orante del coloquio de corazón a corazón. El pastor está llamado ante todo a estar con frecuencia en la presencia de Dios, a ser hombre de oración y de adoración».<sup>37</sup> Hoy “es necesario un cristianismo que se distinga ante todo en el *arte de la oración*”,<sup>38</sup> un arte que ha de ser aprendido y continuamente ejercitado. Aprender a orar tiene que ser “*punto determinante de toda programación pastoral*”<sup>39</sup> en la Iglesia.

### 3. La pedagogía de la escucha

No tendría que sorprender que sean hoy tan escasos los que escuchan a Dios. Vivimos sumergidos en una cultura de la imagen; primamos la visión de las cosas como medio de comunicación y como instrumento de conocimiento. Necesitamos ver para saber y dialogar; consideramos desconocido lo no visto y lo no conocido se nos antoja imprevisible. El ver la realidad nos la torna familiar, menos fascinante, más manipulable. La palabra ha quedado relegada a una función subordinada, ni el nombre define las personas, ni expresa ya el ser de las cosas. Estamos perdiendo sensibilidad ante la pala-

<sup>33</sup> EN, n. 282.

<sup>34</sup> Vaticano II, *Presbyterorum ordinis*. Decreto sobre el ministerio y la vida de los presbíteros, 7 diciembre 1965, n. 13 (= PO).

<sup>35</sup> Civicsva, “Caminar desde Cristo. Un renovado compromiso de la Vida Consagrada en el Tercer Milenio”, Instrucción, 19 mayo 2002, 25.

<sup>36</sup> NMI, n. 31.

<sup>37</sup> Benedicto XVI, *Discurso* a los obispos de reciente nombramiento participantes en un curso promovido por la Congregación para la Evangelización de los pueblos, 11 septiembre 2010.

<sup>38</sup> NMI, 32.

<sup>39</sup> NMI, 34. Las cursivas son mías.



bra, oral o escrita. Y ello es un obstáculo, no por inadvertido menos grave, para escuchar a la voz de Dios leyendo la Escritura.

Al contrario de la visión, que es un acontecimiento cerrado en sí mismo, la audición es una experiencia abierta, que tiende a la realización de lo escuchado. La visión es posesiva, busca el gozo del vidente y por lo general en él descansa; la escucha es reactiva, pide al oyente atención y le provoca a la acción.

### **3.1. La Palabra, vía de acceso de Dios a nosotros y de nosotros a Dios**

El Dios bíblico ha excluido la visión como medio de revelación. Jamás se ha manifestado a nadie dejándose ver; siempre se dio a conocer con su palabra. Moisés, el hombre que se atrevió a pedir ver a Dios cara a cara (Éx 33,11), no alcanzó a ver el rostro de Dios, solo su espalda (Éx 33,20.23; cfr. 24,10; Is 6,1). Israel, que no ha visto nunca a Dios, ni lo quiso siquiera, pues prefería mantenerse en vida (Éx 19,21; Dt 4,12), tampoco podrá imaginárselo (Éx 20,4; Dt 5,8): le queda terminantemente prohibido representar dioses, que serían siempre hechura de sus manos, pensados a la medida de sus necesidades (Dt 4,16-20.23-29). Y es que el Dios Creador tiene ya entre sus creaturas una, el género humano, hecha a su imagen y semejanza (Gn 1,26-27). El Dios Aliado, que siempre está a favor de los suyos, no precisa de figura alguna para hacerse sentir; no se impone por su presencia sino por su voz (Dt 4,12.15).

La experiencia de Dios en la Biblia acontece en la historia; es un suceso sensible, pero no visual. No son los videntes, sino los obedientes quienes alcanzan a ver a Dios, y le son íntimos (cfr. Lc 8,19-21; 11,27-28). El creyente, escuchándola, logra *ver la Palabra* (Dt 4,9), es decir «mira las Escrituras como el rostro de Dios», «aprende a reconocer en sus palabras el corazón de Dios».<sup>40</sup>

Es probable que nuestras dificultades para sentir a Dios, presintiendo su voz, nazcan de las resistencias, no siempre culturales, que surgen de no dejarse guiar solo por palabras, por no fiarse más de promesas, aunque sean las de nuestro Dios. Seguimos, como María junto al sepulcro, queriendo ver y retener al Resucitado para salir de la duda de si será Él quien nos habla o un extraño (Jn 20,10-17). Se nos hace insoportable una vida de fe que implica estar siempre a la escucha de un Dios invisible y, por ende, imprevisible, amenazante. Un Dios al que no podemos alcanzar con los ojos ni tocar con las manos, no será nunca hechura nuestra ni manipulable por nuestro corazón.

### **3.2. Dos vías de aprendizaje para escuchar a Dios**

Un Dios al que siempre hay que oír es un Dios difícil para convivir. Pero no hay otro. Y ello tiene sus consecuencias. Me atrevo a señalar dos a quienes deseen convivir con un Dios inimaginable, pero no silencioso, inconcebible pero hablador. Para escucharle habría que

<sup>40</sup> Gregorio Magno, *Moralia* I 16, 43; *Epist* 31.



- *Vivir como si se viera al Invisible*

El creyente ha de oír a Dios, pero no puede verlo; ha de vivir como si viera al Invisible (*Heb 11,14*). Como Moisés otrora, puede, y debe, inventar la presencia de Dios en su propia vida, inventariando sus huellas.

La vida para el creyente es palabra de Dios: somos porque hemos sido dichos, existimos porque Dios se pronunció a nuestro favor. En todo lo que vivimos Dios nos está afirmando contra la nada, contra la ausencia de vida, contra el pecado. Escuchar a Dios exige poner la propia vida como objeto de contemplación. «Sí, en cierto sentido Dios calla, *porque ya lo ha revelado todo*. Habló ‘en tiempos antiguos’ por medio de los profetas y, ‘últimamente’ por medio del Hijo (cfr. *Heb 1,1-2*): en Él ha dicho todo cuanto tenía que decir... Es necesario, pues, volver a escuchar la voz de Dios que habla en la historia del hombre”,<sup>41</sup> en la vida de aquellos “hombres de Dios, que han ‘habitado’ la Palabra”.<sup>42</sup>

Más que preguntarse por si Dios significa algo en mi vida, hay que buscar cómo, cuándo, dónde y, sobre todo, qué es lo que me está diciendo en cuanto estoy viviendo. Es, entonces, cuando nos descubrimos a nosotros mismos “como presencia del Dios ausente, como signo de él”.<sup>43</sup>

Dios se nos revela por su palabra, manifestación innegable de su voluntad de conversación; comunicándose, Dios abre su intimidad, se desvela. Diciéndose, Dios salva; revelándose, libera de la nada. Lo que Dios dice, se hace: existe sólo cuanto ha sido por Él pronunciado; hablando Dios nos ha creado y se recrea hablándonos. Para el creyente el cosmos y la historia son producto, y prueba, del talante conversador de su Dios; por ello, prestando atención a la realidad y asumiendo su propia historia, el creyente logra escuchar a Dios y hacer experiencia de él.

Siquiera intentarlo, nos libraría de la ansiedad y del desconcierto. Si hemos sido queridos y, por ende, somos, estamos al amparo de la casualidad, la rutina, el azar. Regresando a la raíz de nuestro ser, a Dios, su principio y fundamento, podemos despegarnos del acoso del quehacer diario, sin aislarnos ni del mundo ni de los hermanos.

- *Toparse con Dios en el corazón de la vida*

Descubrir que existimos por haber sido queridos implica toparse con el querer de Dios en la propia vida, sin ir más lejos.

Para el creyente la vida tiene en Dios no solo su origen, sino también su meta. Quien no ha llegado a la vida porque haya querido, no puede vivir según quiera. La vida propia fue programada por Dios; la llamó, sacándola de la nada, a la existencia. Por consiguiente, previo a identificar y asumir la propia vocación, hay que esforzarse por descubrir la voluntad de Dios. El proyecto de vida que podamos elegir no siempre coincide con la

<sup>41</sup> Juan Pablo II, *Cruzando*, 138.

<sup>42</sup> Sínodo de los Obispos, XII Asamblea general ordinaria, *La Palabra de Dios en la vida y en la misión de la Iglesia*. Lineamenta, 25 marzo 2007, n. 13.

<sup>43</sup> C. M. Martini, *En el principio, la Palabra* (Bogotá: Paulinas, 1991) 36.



vocación divina, que es nuestra vida. Ello impone, evidentemente, “ver el mundo [y contemplarnos a nosotros mismos] con los ojos de Dios». <sup>44</sup>

El testimonio de este Dios viviente, al que se topa uno cuando se acomete la tarea de vivir en su presencia y asumir su querer como quehacer, es el centro de la nueva evangelización. El creyente hoy hace experiencia de Dios *inmerso en la vida*, en esa forma de existir, y en los fines que Dios ha puesto a la existencia, que fue pensada por Dios para él. Ser hoy enviados de Cristo nos obliga a llegar a ser maestros de fe, no porque separamos mucho, sino porque – aunque no demasiado – creemos en Dios. Y ello exige ejercer la contemplación como ocupación personal y, por supuesto, como servicio ministerial. Nuestra vida de creyentes, y nuestros afanes apostólicos, serían deficientes «si nosotros no fuéramos los primeros *contempladores de su rostro*». <sup>45</sup>

Testigos seremos de Dios no por saber hablar de él, sino por haber hablado con él (cf. *Jn* 1,1-4). Saberse de Dios, no saberes sobre él, convivencia y no habladurías, es lo que espera de nosotros nuestro pueblo, mejor el pueblo de Dios. Son nuestros destinatarios quienes nos necesitan como intérpretes del *kairós*, lectores de la situación histórica desde la perspectiva de Dios. Para no perderse entre tanto rumor, ni perder la esperanza ante la indudable presencia del mal, hay que fijar la mirada en Dios y el corazón en su Palabra.

## 4. Criatura de la Palabra y su criado

Escuchar a Dios, atender su Palabra, es el primer servicio requerido al testigo. Como María, quien quiera llevar el evangelio a su prójimo (*Lc* 1,43), ha de convertirse de creyente en la palabra en su siervo (*Lc* 1,38). Y es que quien lo ha querido, quien le ha hecho a su imagen, quien le ha dado el ser, le ha impuesto también el modo de serlo.

Esta tarea, de la que depende su relación con Dios y que se realiza en la custodia del mundo y del hermano, es una deuda permanente del hombre, que salda en la medida en que, guardando lo creado en nombre de Dios y en su lugar, se mantiene en diálogo con Dios. El hombre es la única criatura que, a semejanza de su Creador, tiene capacidad de hablar; nacido de un coloquio (*Gén* 1,26), no encuentra reposo hasta encontrar a alguien, a él semejante, con quien conversar (*Gén* 2,18-23). Puesto en el mundo como representante de su Creador, es administrador de la creación y de ella ha de responder (*Gén* 1,28-30).

### 4.1. Silencio y contemplación de Dios

El silencio ante Dios no es tiempo inútil, vacío de ocupaciones y de sentido, siempre que proceda del estupor y del respeto que Dios nos merece y suscita. Y es – no lo olvidemos – la mejor provocación a nuestro alcance para que abandone su silencio y hacerle hablar.

<sup>44</sup> C. M. Martini, *La dimensión contemplativa de la vida* (Bogotá: Paulinas, <sup>2</sup>1990) 49.

<sup>45</sup> *NMI*, n. 16.



Y es que, en la situación actual no es solo el creyente quien guarda silencio; es Dios quien se nos ha refugiado en él. Hay suficientes indicios para sospechar que Dios se haya retirado un tanto de nuestro mundo para obligarnos a salir en su búsqueda. Mediante la pedagogía del silencio Dios puede estar intentando someternos a la soberanía de su Palabra. Mientras echemos en falta su voz cercana, le puede aún quedar esperanzas de que no le hemos olvidado del todo. Dolernos por su mutismo prueba que valoramos su conversación. Haciéndonos sufrir con su palabra negada, viviremos añorándola, imaginándola, descubriéndola entre tanto ruido que nos puebla. Así nos encontrará mejor preparados cuando se digne dirigirnosla. El Maestro, decía Agustín, enseña dentro de uno mismo, haciendo inútiles las voces que vienen de fuera.

De ahí que podríamos muy bien convertir la soledad en que vivimos en preanuncio de su presencia renovada. Guardando con respeto el silencio que Dios quiere imponernos, nos estamos disponiendo a recibir con gozo cualquier palabra suya. Y podremos adivinar mejor el más mínimo de sus gestos, como hace el siervo que vive pendiente mirando la mano de su señor (*Sal* 123,2). Acudiendo al silencio, el Dios que es Palabra se propone educarnos en un respeto mayor para sus palabras y en una actitud más permanente de escucha. Guardando silencio, Dios puede estar imponiéndonos la contemplación, una vida de oración que hace oración de la vida, como camino de ida hacia él; y de la obediencia, el camino para encontrarlo.

El hombre bíblico, solo por el hecho de existir, se convierte en orante. Su vida es diálogo con ese Dios que le quiso, y que quiso poner en sus manos el mundo y la vida de los demás. Todo lo que la vida le depara puede ser motivo de oración, porque está sujeto a responsabilidad. No existe, pues, situación humana alguna indigna de ser comunicada, comentada, dialogada con Dios. Y es que quien inició nuestra vida con su palabra espera de nosotros una respuesta viva, una palabra pronunciada con la vida que le debemos.

Se puede llegar a perderle todo el respeto, con tal de no perderle a Él del todo, como hizo Job (*Job* 3,1-42,6). Se puede morir, incluso, echándole en cara su abandono, como hizo su Hijo (*Mc* 15,34.39), pero no se debe uno callar. Quien debe su vida a una Palabra de Dios, no puede mantenerse en silencio en su presencia. Quien calla ante Dios ha dejado de existir para Dios. Él nos imaginó hablando, y somos imágenes suyas si, ante Él, no perdemos la palabra. Solo los muertos no pueden recordarle ni contar sus maravillas, solo los vivos le alaban (cfr. *Sal* 6,6; 88,11-13; *Is* 38,18).

#### **4.2. La vida común, casa para la escucha**

Cuando habla Dios, convoca (*Sal* 49,1-4). Reúne en asamblea a su auditorio. El Dios bíblico habla siempre para el pueblo, incluso cuando dialoga con un individuo. Cuando habla, la voz del Señor escuchada congrega a sus oyentes: la audición de la Palabra está en el origen de la vida común.

Seguramente es el *Deuteronomio* el libro bíblico que con mayor insistencia ha presentado la escucha de Dios como norma y seguro de vida para su pueblo (*Dt* 4,1;5,3;6,3;8,1;12,1) ¡y de muerte! (*Dt* 8,19-20;30,19-20). En su redacción actual se presenta como un extenso discurso, con el que Moisés se despide de Israel, antes de que éste inicie su entrada en la tierra de la promesa (*Dt* 1,1-5); en realidad, el libro supone la



estancia secular en esa tierra y una experiencia de infidelidad probada a Dios. Los bienes que se prometen son dones perdidos y las penas que se pueden prever realidad sufrida. El redactor se ha valido de este artificio para lograr que su obra se acepte y – lo que más le importaba – que se tome en serio su reiterado imperativo: «*escucha, Israel*» (Dt 4,1;5,1;6,4;9,1).

Y es que el pueblo que se ve continuamente llamado a recordar su deber de oír a Dios, es un pueblo que lo ha olvidado y ha pagado su falta de memoria con la división nacional, la idolatría y la desigualdad social. Ha perdido la tierra, la paz y a los hermanos. Y está a punto de perderse a Dios y a sí mismo. La llamada a la escucha de Dios es, pues, más que mandato, una invitación a recuperar la fidelidad a la Alianza, que garantiza de nuevo su supervivencia. El pueblo que nace de la palabra de Dios cuenta solo con el Dios de la palabra; en su escucha tiene asegurado el porvenir.

“Asombrada e íntimamente tocada”, la iglesia “confiesa ser continuamente llamada y generada por la Palabra de Dios”.<sup>46</sup> La pérdida de sentido de pertenencia a la comunidad creyente, los intentos de ir por libre hacia Dios o el inútil esfuerzo por dialogar con Él en privado y sobre lo particular, están imposibilitándonos el encuentro con la Palabra que es Dios. Y, no obstante, es únicamente en esa comunidad que ha nacido de la escucha de Dios y en ella renace, que existe certeza de oír a Dios. Solo cuando se halla en asamblea el creyente hoy confiesa – la mayoría de las veces sin darse cuenta – que el texto leído es Palabra proclamada de su Dios.

«Llevar la Palabra es una misión fuerte, que implica un profundo y convencido sentir *cum Ecclesia*. Uno de los primeros requisitos es la confianza en la potencia transformante de la Palabra en el corazón de quien la escucha... Un segundo requisito, hoy particularmente advertido y creíble, es anunciar y dar testimonio de la Palabra de Dios como fuente de conversión, de justicia, de esperanza, de fraternidad, de paz. Un tercer requisito es la franqueza, el coraje, el espíritu de pobreza, la humildad, la coherencia, la cordialidad de quien sirve a la Palabra».<sup>47</sup>

## 5. Cuidarse del hermano, la respuesta debida

Es harto significativo que la Biblia inicie su relato presentando la creación del hombre como palabra de Dios y lo continúe con una descripción de la reiterada tentativa de aquél de escaparse de la presencia de Dios y así zafarse de la obligación a responderle (Gén 3,9;4,9). No deberíamos pasarlo por alto. Quien no quiso responder ante Dios (Gén 3,8-9), tras ser descubierta su desobediencia, no pudo garantizar la vida y la responsabilidad en su familia (Gén 3,19;4,8). El padre irresponsable frente a Dios engendró hijos fraticidas; evitó asumir su responsabilidad y provocó la muerte de los suyos.

El que no encontró motivos para continuar el diálogo que todos los días mantenía con su Dios, se encontró con que no pudo garantizar que sus propios hijos se mantuvie-

<sup>46</sup> Sínodo, *Palabra de Dios*. Lineamenta, n. 18.

<sup>47</sup> *Ibíd.*, n. 26.



ran en diálogo y se hicieran prójimos. La huida de Dios engendra irresponsabilidad, porque es, a su vez, por ella engendrada. Negarse a responder del hermano desvela a su asesino en la presencia de Dios (*Gén 4,9-11*). Quien ha silenciado a su prójimo en su vida, busca el silencio delante de Dios. Quien no se sienta llamado a ser *guardián de su hermano* (*Gén 4,9*), no es digno de ser reconocido por Dios como hijo. Quien no encuentra en su prójimo al hermano del que cuidar, no encontrará palabras que dirigir a su Dios, ni sabrá de sus cuidados.

Estremece, por la gravedad del análisis menos que por su acierto, advertir que Dios identificó al primer homicida en el hermano que intentaba desocuparse de su hermano, al no querer dar cuenta de él. Tras la pretendida liberación de toda responsabilidad sobre Abel, Dios pudo intuir su asesinato ya consumado por Caín (*Gén 4,9-10*). Caín se creyó que su negativa a responder a Dios sobre el paradero de su hermano, le liberaría de la pregunta divina. En cambio, puso de manifiesto su crimen: negarse a saber del hermano desveló el fratricidio recién consumado.

Al darnos prójimos, Dios nos ha encomendado su custodia como tarea. Huyendo de nuestra responsabilidad, no encubriremos nuestro pecado. Negándose a responder a Dios, pretendemos acallararlo, ya que presentimos que quiere hablarnos de nuestros hermanos. Así no nos libramos ni de nuestro pecado ni de Dios. Y la condena es inmediata y contundente. Como el primer homicida, quien no guarda a su hermano del mal se convierte en extranjero en esta tierra (*Gén 4,14*). Desterrado – ¡por Dios! – fue el primer homicida, porque no merece hogar ni descanso quien no se responsabiliza de la vida del hermano.

Solo prestándole nuestra atención a Dios, no privaremos al prójimo de nuestras atenciones. Es la obediencia al Padre lo que nos hace hermanos. Nadie que ha contemplado a Dios, rehúye la contemplación del prójimo como hermano.<sup>48</sup> Quien ha atendido a Dios, no deja desatendido al hermano que Dios le donó.

Hoy, como siempre, evangelizarán los que ya están evangelizados. «Si hemos encontrado a Cristo en nuestras vidas no podemos guardarlo sólo para nosotros mismos. Es determinante que compartamos esta experiencia también con los demás; esta es la senda principal de la evangelización».<sup>49</sup> Antes de que ocupe nuestros días y nuestras manos, el evangelio habrá tenido que adueñarse de nuestro corazón. Y nadie se ocupa del evangelio fehacientemente, si antes no se ha dejado ocupar por él: herido él, en la escucha de la Palabra, «espada de dos filos» (*Heb 4,12*), herirá a cuantos lo escuchen.<sup>50</sup> Quien está llamado a evangelizar, ha de dedicarse, como los apóstoles primeros, a la oración y a la escucha de la Palabra.

<sup>48</sup> “A estos grandes santos [san Francisco de Asís, san Vicente de Paúl, santa Teresa de Calcuta y otros muchos] ni la oración, ni el amor de Dios, ni la lectura del Evangelio les disminuyeron la pasión o la eficacia de su entrega al prójimo, sino todo lo contrario” (Francisco, *Gaudete et Exsultate*. Exhortación apostólica sobre el llamado a la santidad en el mundo actual, 19 marzo 2018, n. 100).

<sup>49</sup> Francisco, *Discurso* a los miembros del sistema de Células Parroquiales de Evangelización, 18 noviembre 2019.

<sup>50</sup> Cfr. *EG*, n. 150.



# Lebreton, il mistico del *Je t'aime* di Dio

Margherita D'Aquino \*

La peculiarità del nostro studio<sup>1</sup> si qualifica per la lettura ermeneutica in chiave teologico-sponsale degli scritti di Christophe Lebreton<sup>2</sup>, monaco trappista trucidato a Tibhirine in Algeria nel 1996 insieme ad altri suoi sei confratelli.

Il contenuto teologico che emerge è nutrito dalla spiritualità cistercense e sostenuto – oltre che, in modo prevalente, dalla *lectio divina*, dalla regola di San Benedetto e dagli scritti di Bernardo di Clairvaux – dalle letture dei grandi mistici spagnoli carmelitani. Nei suoi scritti rileviamo anche l'influenza di Levinas e la corrispondenza di pensiero e di azione con Charles de Foucauld.

Lebreton, nel linguaggio discorsivo-argomentativo, fa spontaneamente ricorso ai segni, alle immagini e ai simboli. Il centro del suo universo simbolico è senza dubbio quello sponsale. L'uso ricorrente del termine *Je t'aime*, l'utilizzo del vocabolo *mariage*, l'affermazione di Gesù come l'*Époux*, oppure l'*Amour crucifié*, l'*Amant*, l'*Amour blessé*, il riferimento stabile al *Baiser*, il dire di Maria che ella *est ici l'Épousée, celle qui est toute réponse d'amour*, della Chiesa che è l'*Église, Épouse du Bien-Aimé*, per citare alcuni esempi, ne sono una conferma.

\* MARGHERITA D'AQUINO: Docente invitata di Mistica cristiana e Filosofia della natura presso lo Studio Teologico San Paolo di Catania. [marghesantachiara@virgilio.it].

<sup>1</sup> Estratto di tesi dottorale: M. D'AQUINO, «*Tu nous demandes d'être là témoins de ton mariage*». Una lettura interpretativa degli elementi di Teologia sponsale negli scritti di Christophe Lebreton, Dissertatio ad Doctoratum in Teologia difesa presso la Pontificia Università Antonianum di Roma il 16 novembre 2015, di cui è stata pubblicata la *Pars dissertationis* il 5 gennaio del 2016 al n. 481 della *Dissertatio ad Lauream* della medesima Università.

<sup>2</sup> Christophe Lebreton nasce l'11 ottobre 1950 a Blois, un comune francese nella valle della Loira. Nel novembre del 1974 entra nel monastero di Tamié, per consacrarsi a Dio nella vita monastica trappista. Nel 1976 pronuncia i voti temporanei a Tibhirine e nel 1980 quelli definitivi a Tamié (Francia). Nel 1987 l'Algeria diventa la sua destinazione definitiva; nel fare questa scelta è mosso, dopo essere stato invitato dal neo-priore Christian de Chergé, dall'amore per il popolo algerino, a maggioranza musulmano. A Tibhirine Lebreton si sente chiamato alla vita sacerdotale e nel 1989 è ordinato diacono. Il diaconato per lui rappresenta un programma spirituale che lo porta a vedere la sua vita alla luce del dono. Il 1o gennaio 1990 è ordinato sacerdote. Alla vigilia della sua ordinazione sacerdotale ha già chiara l'idea di come vivere il suo ministero e chiede a Dio un cuore da povero. A Tibhirine, luogo della sua stabilità, svolge il servizio di maestro dei novizi e di vice priore della comunità, dove si nutre della spiritualità monastica fino al 1996, anno in cui viene rapito (durante la notte tra il 26 e il 27 marzo) e assassinato (il 21 maggio). Le sue spoglie mortali riposano, da allora, nel piccolo cimitero del monastero di Tibhirine insieme a quelle di sei confratelli rapiti e uccisi congiuntamente a lui.



I diversi generi letterari sono caratterizzati da un dato originale, reso tale dall'uso alternato di prosa e poesia, disegni e spazi vuoti. Il suo stile lo possiamo definire "artistico", nel senso che ciò che emerge è un'estetica simbolico-poietica, in cui la realtà è ricostruita chiaramente in modo spontaneo da un uomo che è nello stesso tempo un monaco, un pittore, un musicista, un poeta, uno scrittore, un contadino; in poche parole un artista che, come esito di un'esistenza radicata in modo appassionato sul *Je t'aime* di Colui che crea ogni cosa, consegna un'opera d'arte: la sua stessa vita trascritta trasversalmente in diversi generi letterari. I suoi scritti risultano essere, utilizzando una descrizione di Sorrentino, «un ponte comunicativo tra il mistero ineffabile e la comprensione teologica ordinaria. [...]. L'analisi del simbolismo si presenta così come percorso privilegiato della teologia del vissuto»<sup>3</sup>.

## 1. Quali sono gli elementi di teologia sponsale che emergono?

Ciò che affiora, in modo prevalente, è che la teologia realizza interamente se stessa solo se è *scientia amoris*. La teologia spirituale di Lebreton trova le sue radici nella contemplazione del *Je t'aime* che diventa principio ispiratore della sua esistenza e filo conduttore di ogni relazione che egli intesse a Tibhirine, il "giardino" – tale è il significato del nome "Tibhirine" – dove lo Sposo conduce la sua sposa per raccogliere quei frutti d'amore che sono pregustazione di quelli eterni.

La dinamica unitiva alla quale anela, sotto l'azione dello Spirito e non senza fatica e con una necessaria purificazione, trova una valida testimonianza nei suoi scritti ed è ciò verso cui si indirizza tutta la sua vita spirituale.

Lebreton è un innamorato appassionato, mistico e profeta<sup>4</sup> perché capace di fissare lo sguardo verso un orizzonte lontano che non ha limiti né di spazio né di tempo, ma ha solo una forma: quella del legno della croce del Signore Gesù. È riuscito ad uscire da se stesso per abitare tra le braccia aperte dell'Amato che lo ha condotto ai piedi della croce, unica *issue de secours*<sup>5</sup>, per stare e rimanere, insieme alla Madre, a Tibhirine.

La sua esperienza spirituale può essere definita una penetrazione-appropriazione del Verbo incarnato, esperienza dell'unità-comunione con lo Sposo. Come Maria, conserva ogni parola del suo Sposo nel suo cuore e la medita facendone il fondamento della

<sup>3</sup> SORRENTINO, *L'esperienza di Dio: Disegno di teologia spirituale*, Assisi, 2007, p. 126.

<sup>4</sup> Cfr. SUSINI, *I martiri di Tibhirine*, «Il dono che prende il corpo», Bologna, 2005, p. 186-187.

<sup>5</sup> LEBRETON, *Journal, Tibhirine 1993-1996. Le souffle du don*, 2<sup>a</sup> ed., Mountrouge cedex, 2012, p. 160 (19.01.1995). Di seguito citeremo così: LEBRETON, *Journal*, numero di pagina (data). È un testo di natura autobiografica edito dalla Bayard in lingua originale nel 1996: LEBRETON, *Le souffle du don. Journal de frère Christophe, moine de Tibhirine. 8 août 1993-19 mars 1996*, Paris, 1996; tradotto in lingua italiana e pubblicato dalle Edizioni Messaggero: LEBRETON, *Il soffio del dono. Diario di Fratel Christophe, monaco di Tibhirine. 8 agosto 1993 - 19 marzo 1996*, Padova, 1999. L'edizione francese a cui facciamo riferimento nella presente ricerca è quella già segnalata che la Bayard ha pubblicato nel 2012. Di questo scritto autobiografico possediamo anche le fotocopie del manoscritto originale per gentile concessione dell'Abate della Trappa di Aiguebelle (Francia), dom Eric Antoine, che ringraziamo cordialmente.



sua vita, perché dalla Sua Parola si sente abitato e guidato. Riesce a sintetizzare nella sua esperienza ogni prova che gli è stata data in grazia e per misericordia. Cosciente della sua pochezza, si è reso disponibile alla libera iniziativa dello Sposo, conscio che l'essenziale è «la carità, sulla quale soltanto viene misurata la perfezione. Di qui l'importanza per il cristiano, e per lo stesso mistico, di "inseguire" non l'esperienza mistica in sé ma la carità (1 Cor 13): nella sua struttura propria, che è quella di essere ubbidienza-comunione con il Dio di Gesù Cristo, la quale si esprime come gratuità del dono di sé per i fratelli e per il mondo»<sup>6</sup>. Senza per nulla evitare il dramma della storia umana, «la sua contemplazione, la sua intimità con il Signore Gesù è situata sempre ai piedi della croce»<sup>7</sup>, dove «sta» ad adorare il volto del Figlio nei volti lacerati dei fratelli algerini<sup>8</sup>.

Lebreton canta i salmi come se li componesse egli stesso:

«Au commun des martyrs... cette nuit, nous avons chanté le psaume 32. / Le verset 11 m'a réveillé. / Le plan du Seigneur demeure pour toujours, / les projets de son cœur subsistent d'âge en âge. / Et je lis la suite avec délice: Heureux (en marche) le peuple dont Tu es le Seigneur, / Fils bien aimé du Père, peuple dans l'Amour qui est sur nous»<sup>9</sup>.

Egli, come ogni monaco che vive il silenzio di lode, «trascrive i salmi nella propria vita e tutta la sua esperienza può essere tradotta in salmi»<sup>10</sup>.

Ha il senso della disponibilità alla libera iniziativa dello Sposo. Tale è l'orizzonte in cui si muove nell'atto della scrittura, valorizzando il contenuto reale dell'amore che lo lega al Signore Gesù. È evidente la dipendenza dal *Cantico dei Cantici* che gli permette di elaborare e articolare il simbolo nuziale del *Bacio*, umanamente nulla di più adatto per evidenziare la qualità unitiva/sponsale della vicenda d'amore che lo ha legato per sempre al suo Signore e Salvatore.

Possiamo leggere i suoi scritti anche alla luce del messaggio evangelico della nonviolenza. Come la sposa del *Cantico*, Lebreton è attratto dalla bellezza di Dio, resa definitivamente fruibile dall'evento di Gesù Cristo, immune da ogni realtà spaventosa e furente. Il profeta non compie mai l'assassinio ma lo subisce:

«C'est comme Fils qu'il est prophète et prophète assassiné»<sup>11</sup>.

La sua può essere definita una vera e propria profezia del perdono. Questa difficile parola egli e i suoi fratelli la scrivono con la vita, quella parola che serve tanto all'Algeria, segnata dalla violenza e dall'odio, parola che riesce a superare i confini dello spazio in cui nasce e arriva fino a noi, con la vita e la morte dei monaci di Tibhirine. Il perdono, insegna Lebreton, è:

<sup>6</sup> G. MOIOLI, *Mistica cristiana*, in *Nuovo Dizionario di spiritualità*, a cura di S. De Fiores – T. Goffi, 7ª ed., Milano, 1999 p. 985-1001: 987.

<sup>7</sup> SUSINI, «Io vivo rischiando per Te», p. 339.

<sup>8</sup> «Mais comment le pourrais-je sans la méditation de l'altérité, de l'autre aux multiples visages y compris de l'autre croyant, mystérieuse altérité sur ma route de foi?»: C. SALENSON, *Le martyre selon Christian de Chergè*, in *Collectanea Cistercensia*, 71 (2009) 3 p. 252-262: 262.

<sup>9</sup> LEBRETON, *Journal*, p. 49 (28.12.1993).

<sup>10</sup> LOUF, *La vita spirituale*, p. 85.

<sup>11</sup> LEBRETON, *Commentaire biblique Mt 17*, in Lebreton, *Lorsque mon ami me parle*, p. 200.



«certainement une résurrection vécue entre les personnes»<sup>12</sup>.

Lebreton è profeta perché testimone, «milite ignoto»<sup>13</sup> della causa di Dio, strumento nella storia della salvezza, spinto ad adempiere il suo difficile compito e coinvolto profondamente nell'opera di santificazione e purificazione di Dio di cui si sente in prima persona bisognoso<sup>14</sup>.

Con la sua vita ha annunciato il Dio con noi, salvatore e liberatore del suo popolo, il Dio fedele e vicino che chiama inesorabilmente a rispondere con fedeltà e solidarietà. Aperto allo Spirito ha saputo leggere i segni dei suoi tempi, degli eventi che quotidianamente ha vissuto al fine di promuovere la crescita personale e comunitaria, impegnandosi, insieme ai suoi fratelli, a lavorare nella Vigna del Signore, diventando quel piccolo seme che per portare frutto è necessario che muoia a se stesso. Vivendo così, ha comunicato alla comunità un messaggio prezioso: il «*Je t'aime*» dello Sposo è sempre pronto a venire incontro ai bisogni della sua sposa fino all'estremo.

Il *Journal*, iniziato profeticamente l'8 agosto *pour le roi*<sup>15</sup>, si chiude il 19 marzo 1996 con il *Je marcherai d'un coeur parfait*<sup>16</sup>. Da quel momento le sue pagine rimangono bianche ed il cammino verso l'offerta di sé, l'amore perfetto, è spalancato. Da lì, con Maria, invitato da Giuseppe a cantare con lui e il bambino il Salmo 100<sup>17</sup>, viene condotto dai suoi rapitori il 21 maggio 1996 verso il suo compimento escatologico, dove finalmente potrà vedere faccia a faccia il suo Amato, sperando, insieme a Christian de Chergé e agli altri cinque monaci rapiti e poi uccisi, di ritrovarsi in paradiso, come due ladroni, con l'amico dell'ultimo minuto, perché nulla è impossibile a Dio<sup>18</sup>. Tutti i suoi scritti manifestano una spiritualità profetica in quanto scaturiscono da una profonda apertura all'altro, allo Sposo e alla comunità. Molte delle parole che rintracciamo nei suoi scritti aprono varchi relazionali, amicali e sponsali che richiederebbero pagine e pagine di riflessioni teologiche.

Volendo rispondere alle domande che ci siamo posti all'inizio del nostro studio, possiamo affermare innanzi tutto che gli elementi di teologia sponsale presenti negli

<sup>12</sup> LEBRETON, *Journal*, p. 200 (07.02.1996).

<sup>13</sup> Giovanni Paolo II definisce così i martiri del nostro secolo: «Nel nostro secolo sono ritornati i martiri, spesso sconosciuti, quasi "militi ignoti" della grande causa di Dio. Per quanto è possibile non devono andare perdute nella Chiesa le loro testimonianze»: GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Tertio millennio adveniente* (10 novembre 1994), 37, in EV, 14/1783.

<sup>14</sup> «Il y a l'Abbé Pierre comme prophète. Ce qu'il dit de Dieu me parle et motive mon engagement "civil" de service des plus souffrants et de militance pour un monde juste. Je sens l'exigence d'un accord de l'existence avec cet "engagement" qui peu à peu prend de la place dans ma vie. Amitié de Philippe G... prenant la route de Kaboul... Relation avec Jede: et ici c'est l'image de Dieu comme empêché, refoulé: victime de mes inhibitions qui gênent terriblement la maturation d'une relation d'amour»: LEBRETON, *Journal*, p. 147 (01.12.1994).

<sup>15</sup> LEBRETON, *Journal*, p. 31 (08.08.1993).

<sup>16</sup> LEBRETON, *Journal*, p. 238 (19.03.1996).

<sup>17</sup> «Anniversaire de ma consécration à Marie. Oui, je continue de te choisir Marie, [...] J'ai comme entendu la voix de Joseph m'invitant à chanter avec lui et l'enfant, le Psaume 100: "Je chanterai justice et bonté... J'irai par le chemin le plus parfait. Quand viendras-tu jusqu'à moi... je marcherai d'un parfait"»: LEBRETON, *Journal* (19.03.1996), p. 237-238.

<sup>18</sup> Cfr. C. DE CHERGÉ, *Testament spirituel*, in *Sept vies pour Dieu et l'Algérie*, p. 210-212.



scritti di Lebreton forniscono alla teologia spirituale la possibilità di far passare, attraverso la teologia narrativa, cioè quella teologia che consegna un messaggio teologicamente significativo e immediato oltre che coerente, tramite un testimone, il valore dell'esperienza dell'amore dello Sposo vissuto come la sorgente fondante dell'intero creato, con tutta la sua bellezza, la sua essenza vitale, la sua consistenza storica e metastorica e la sua capacità generativa. L'unione sponsale che emerge, infatti, dagli scritti di Lebreton non è individuale ma abbraccia l'intera umanità. La sponsalità che affiora dai suoi scritti è quella di Dio con l'umanità e in questa relazione, che coinvolge ciascuno e ognuno, si sviluppa la figura del testimone, di colui che, raggiunto in modo intimo da questa relazione, si lega alla sposa che è il popolo di Dio, la Chiesa, l'intera umanità in modo intimo in comunione con lo Sposo, partecipando per la grazia dello Spirito Santo al suo amore oblativo, fino a dare la vita per essa. Il suo legame con il Signore Gesù è così intenso da renderlo testimone del suo amore al di là di ogni confine religioso, culturale, spaziale, etnico e temporale, perché la sua testimonianza perdura e raccoglie i suoi frutti anche dopo la sua esistenza storica. L'iniziativa è sempre dello Sposo. La persona amata, in questa relazione che scaturisce dal *Je t'aime* dello Sposo, diviene l'*œuvre de Dieu*, la sua testimonianza vivente, la trascrizione del suo *Bacio* d'amore.

Attraverso l'immagine del *Bacio* abbiamo appreso la relazione profonda che sussiste tra sponsalità e pneumatologia. Il *Bacio* raggiunge Lebreton in tutto il suo essere, nel corpo e nello spirito e le trasmette il suo *Souffle* vitale, *le Souffle du don*, quello che genera bellezza, eternità e rende vera ogni relazione. La verità della relazione si manifesta nell'atto della donazione, fino a perdersi, fino a vivere e morire con le braccia aperte. Il *Bacio* è una consegna, comunica con passione all'essere umano il modo divino in cui Dio gli ha donato la vita per farlo vivere come *don*.

Nel corso del nostro studio abbiamo trovato dei registri attraverso i quali Lebreton esprime la relazione sponsale: il registro eucologico, quello affettivo, il registro della bellezza e della povertà.

Potremmo definire alcuni suoi scritti dei testi eucologici con accenti di tipo dossologico-affettivo che seguono il ritmo dei salmi. La preghiera per Lebreton prima di tutto è missione d'amore che si radica nell'ascolto e trova il suo luogo privilegiato nel cuore, la sala delle nozze in cui avviene l'incontro con lo Sposo; la sua fonte nella croce, dove il *Je t'aime* dello Sposo si è consegnato in pienezza; il suo culmine nell'Eucarestia dove, grazie all'intervento dello Spirito Santo, si comprende il mistero d'amore dello Sposo e avviene l'unione intima con Lui, pregustazione di quella definitiva.

La relazione sponsale è espressa negli scritti di Lebreton ancora attraverso altri tre registri che potremmo definire anche vie, in aggiunta alle tre vie classiche: la via della povertà, dell'affettività e della bellezza. Scegliendo la via della povertà, che non è solo semplicità di vita, ma soprattutto vicinanza con gli ultimi della terra e condivisione della loro storia quotidiana, si scopre il valore della relazione fondata su gesti concreti che si attuano nell'*affectus* che trova la sua sorgente in Cristo. Se abbiamo evidenziato e se si deve parlare anche della *via pulchritudinis*, questo deriva proprio dal fatto che l'affettività autentica, l'esperienza dell'unione amorosa con lo Sposo è fonte della bellezza. Il Signore Gesù si è reso amabile, quindi bello, al suo cuore e ai suoi occhi: perché la bellezza viene dall'amore, lo irradia, lo rende fruibile. I suoi scritti sono belli perché



riportano quella simbologia poetico/artistica di cui abbiamo avuto modo di riferire, che è capace di trasmettere ciò che risulterebbe inesprimibile, l'ineffabile appunto.

In questo cammino unitivo un ruolo speciale è attribuito alla Madre di Dio, icona della sposa/madre, colei che non solo rivela l'amore di Dio, in quanto Dio si è rivelato come tale a lei, rendendola spazio di rivelazione, ma dona continuamente il Figlio.

La spiritualità che ne emerge è una spiritualità incarnata che si fa spazio progressivamente nella vita del discepolo di Cristo, formandolo all'atteggiamento del dono totale di sé che, regolato dal principio evangelico del perdere la propria vita per salvarla (cf. *Mc* 8, 34-38 e par.) e dal comandamento «che vi amiate gli uni gli altri, come io vi ho amati» (*Gv* 15,12), conduce ad assumere progressivamente anche il dinamismo proprio di una spiritualità orientata escatologicamente.

Un altro motivo tematico saliente è la relazione profonda tra sponsalità e santità di vita, che inserisce il cristiano nel tessuto sociale dove viene condotto a vivere una vita fondata sulle beatitudini che si sviluppa nella relazione con i fratelli che divengono gli uni per gli altri sostegno nel cammino di santità, una santità che abbiamo definito collettiva, quella dei monaci di Tibhirine appunto.

Appena la notizia della morte dei nostri monaci è stata confermata, Giovanni Paolo II, dopo la solenne celebrazione della messa di Pentecoste, dirà:

«La loro fedeltà e coerenza fanno onore alla Chiesa e sicuramente saranno seme di riconciliazione e di pace per il popolo algerino, di cui si erano fatti solidali»<sup>19</sup>.

## 2. Quale riflesso, quale risonanza hanno avuto gli scritti e l'esperienza di Lebreton nel suo ambiente e in quello cristiano in genere?

Dopo la vicenda del martirio dei monaci sono stati pubblicati numerosi articoli e libri sugli eventi di Tibhirine e in modo particolare ci si è concentrati sugli scritti dei testimoni dell'Atlas<sup>20</sup>. Nello stesso anno venne pubblicata una raccolta di documenti con il titolo: *Sept vies pour Dieu et l'Algérie*<sup>21</sup>. Nel 1997 furono pubblicate un centinaio di poesie di Lebreton: *Aime jusqu'au bout du feu*<sup>22</sup> e due anni dopo uscì il suo *Journal: Le souffle du don*<sup>23</sup>. L'Abbazia di Aiguebelle ha creato una collezione, *Cahiers di Tibhirine*, per divulgare su più ampia scala gli scritti dei monaci e gli studi sugli stessi. Nel 2010 sono state

<sup>19</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Solennità di Pentecoste. Regina Coeli in P.zza San Pietro* (Domenica 26 maggio 1996), in G. Marchesi, *Algeria. Il martirio di sette monaci trappisti*, in *La Civiltà cattolica*, 1996, III, p. 65.

<sup>20</sup> Cfr. B. OLIVERA, *Tibhirine oggi (Lettera circolare ai membri dell'Ordine, nel X anniversario della pasqua dei nostri Fratelli di Nostra Signora de l'Atlas)*, Roma, 21 maggio 2006, Internet (22.03.2022): [https://www.vitanostra-nuovaciteaux.it/wp-content/uploads/Olivera\\_Bernardo\\_2006\\_IT.pdf](https://www.vitanostra-nuovaciteaux.it/wp-content/uploads/Olivera_Bernardo_2006_IT.pdf), p. 6.

<sup>21</sup> B. CHENU, *Sept vies pour Dieu e l'Algerie*, cit., 1996.

<sup>22</sup> *Aime jusqu'au bout du feu. Frère Christophe moine-martyr de Tibhirine. Cent poèmes de vérité et de vie*, a cura di frère Didier, Annecy, 1997.

<sup>23</sup> C. LEBRETON, *Le souffle du don*, cit. Si veda la nota n. 5 per i riferimenti delle diverse pubblicazioni.



pubblicate le omelie<sup>24</sup> di Lebreton. È importante menzionare anche, rispettivamente, gli studi di Helms<sup>25</sup> e di Olivera<sup>26</sup> pubblicati su *Cistercian studies Quarterly* e quelli dell'Istituto di Scienze e Teologia delle Religioni (ISTR) di Marsiglia, vari dei quali già sono stati pubblicati nella rivista semestrale *Chemins de Dialogue*. Tra i carmelitani, come abbiamo visto, Neglia<sup>27</sup> si è interessato del *Journal* di Lebreton e tra i domenicani Festa<sup>28</sup>, Avenatti e Bertolini<sup>29</sup> si sono soffermati sul *Journal* e sulle poesie. Gli studi più approfonditi, però, rimangono quelli di due teologhe, Susini<sup>30</sup> e Minassian<sup>31</sup>. Entrambe hanno elaborato le loro tesi dottorali sugli scritti di Lebreton. Questi studi hanno fatto emergere la profondità dei contenuti teologici, spirituali e umani degli scritti di questo giovane martire dei nostri giorni, oltre all'ampio respiro religioso che ne scaturisce, capace di comunicare, in modo chiaro e attuale, con uno stile che coniuga la forma poetica e quella discorsiva, con una forza pacata e allo stesso tempo trascinate e appassionata, in un mondo che cambia, il messaggio evangelico. Il nostro studio, aggiunto a quelli riportati, contribuisce ad approfondire uno degli elementi cardine degli scritti di Lebreton, la teologia sponsale, anche se il lavoro che si potrebbe fare su di essi rimane ancora vasto.

<sup>24</sup> C. LEBRETON, *La table et le pain pour les pauvres. Homélie pour le Temps ordinaire* (1989-1996), Godewaersvelde, 2010; *Adorateurs dans le souffle. Homélie pour les fêtes et solennités* (1989-1996), Godewaersvelde, 2010; *Lorsque mon ami me parle. Homélie pour Avent/Noël - Carême/Temps pascal* (1989-1996), Godewaersvelde, 2010.

<sup>25</sup> C. HELMS, *Following Christ: The Poetry of Christophe Lebreton*, in *Cistercian Studies Quarterly*, 34 (1999) p. 223-249.

<sup>26</sup> In relazione a Lebreton e ai monaci di Tibhirine, elenchiamo in ordine cronologico le pubblicazioni di B. OLIVERA: *Lettera di Olivera, generale dei trappisti. Voce dei martiri*, in *Testimoni*, 19 (1996) 13 p. 12-14; *Jusqu'ou suivre? Les martyrs de l'Atlas*, Parigi, 1997. *Testigos hasta el fin. Monjes cristianos en el islam*, Carcatiello (Navarra), 1997 (edizione italiana: *Martiri in Algeria. La vicenda dei sette monaci trappisti*, Milano, 1997); *Behold Your Mother: The Experience of a Contemporary Martyr, Christophe Lebreton* (1950-1996), in *Cistercian studies Quarterly*, 41 (2006) 2 p. 217-234; *He abí a tu Madre. La experiencia de un mártir contemporáneo: Christophe Lebreton* (1950-1996), in *III Congreso Internacional sobre el Císter. Actas*, II, Ourense, 2006, p.1387-1403; *I sette uomini di Dio. Un testimone racconta la vicenda dei martiri di Tibhirine*, Milano, 2012.

<sup>27</sup> A. NEGLIA, *La memoria di un bacio. Fratel Lebreton monaco di Tibhirine*, in *Horeb*, 11 (2002) 1 p. 15-22; «Disarmati e non protetti». *L'esperienza dei monaci di Tibhirine*, in *Horeb*, 60 (2011) 3 p. 54-61.

<sup>28</sup> G. FESTA, *Il monaco, le parole, la Parola. Il Diario di fra' Christophe Lebreton*, in *Sacra Doctrina*, 52 (2007) 4 p. 208-235.

<sup>29</sup> C. AVENATTI DE PALUMBO – A. BERTOLINI, *La alegría como signo de la nupcialidad en tensión escatológica: Christophe Lebreton - Edith Stein*, XXXIII° Semana Argentina de Teología, *La Caridad y la Alegría: Paradigmas del Evangelio*, Buenos Aires 14 – 17 giugno del 2014, in *Veritas*, 32 (2015) p. 37-56.

<sup>30</sup> M. SUSINI, «Tu es le plus beau risque». *La teologia di Christophe Lebreton: trappista, sacerdote, martire. Francia 1950 - Algeria 1996, Dissertatio ad Doctoratum* in Teologia difesa presso la Pontificia Università Antonianum di Roma il 28 novembre 2006, di cui è stata pubblicata la *Pars dissertationis* il 3 gennaio del 2007 al n. 407 della *Dissertatio ad Lauream* della medesima Università. Parti della tesi sono stati pubblicati: «Io vivo rischiando per Te». *Christophe Lebreton trappista, martire del XX secolo*, Bologna 2008, p. 443.

<sup>31</sup> M.-D. MINASSIAN, *La spiritualité de frère Christophe, moine de Tibhirine: éléments d'une théologie du Don*, Thèse présentée à la Faculté de théologie de l'Université de Fribourg (Suisse), pour obtenir le grade de docteur le 12 juin 2007, Internet (17.10.2014): <http://ethesis.unifr.ch/theses/downloads.php?file=MinassianMD.pdf>, p. 169. La prima parte della tesi, quella biografica, è stata pubblicata: M.-D. MINASSIAN, *Frère Lebreton, moine de Tibhirine. De l'enfant bien-aimé à l'homme tout donné*, Godewaersvelde, 2009.



Prima di chiudere la nostra trattazione vogliamo evidenziare un ultimo elemento che non ci sembra estraneo alla teologia sponsale fino ad ora analizzata, un elemento che tra le righe è emerso nel corso dell'esposizione: la natura mistica della testimonianza sponsale di Lebreton.

Tenendo conto che quando parliamo di mistica<sup>32</sup> intendiamo, come evidenzia Muto nel suo studio sulla mistica femminile in occasione del Congresso internazionale di mistica del 12 dicembre 2002, «l'essere alla presenza di Dio in modo totalmente trasformante»<sup>33</sup> che permette alla creatura di vivere come una persona innamorata di Dio e della vita, con un forte slancio missionario, possiamo affermare che Lebreton ha vissuto ed ha trasmesso nei suoi scritti – per quanto è possibile farlo – una vera e propria esperienza mistica.

Lebreton testimonia con la sua vita che il mistico è colui che è reso capace, proiettandosi totalmente verso il mistero d'amore del Crocifisso, fino ad esserne pienamente trasformato, di riconoscere Dio presente nella sua storia<sup>34</sup>, da qui l'accostamento della mistica alla profezia<sup>35</sup>. Nel caso specifico, il nostro autore lo riconosce attraverso le vite degli ultimi, di quegli uomini che, come sacramento di Dio crocifisso, si consegnano ogni giorno alla propria storia<sup>36</sup>. Il mistico è colui che è reso capace di ascoltare la loro voce e di distinguere in essa l'invito di Dio a divenire sostegno, luogo di ascolto<sup>37</sup>, di incontro e di accoglienza per i fratelli<sup>38</sup>.

<sup>32</sup> Per l'approfondimento: E. ANCILLI, *La mistica: alla ricerca di una definizione*, in *La Mistica: fenomenologia e riflessioni teologica*, a cura di E. Ancilli – M. Paparozzi, 1, Roma, 1984; C. TRESMONTANT, *La mistica cristiana e il futuro dell'uomo*, Casale Monferrato, 1988; *La mistica*, a cura di J. M. Van Gangh, Bologna, 1991; J. SUDBRACK, *Mistica*, Casale Monferrato, 1992; A. LEVASTI, *I grandi mistici*, Firenze, 1993; M. VANNINI, *Mistica e filosofia*, Casale Monferrato, 1996; M. VANNINI, *Il volto del Dio nascosto. L'esperienza mistica dall'Iliade a Simone Weil*, Milano, 1999; C. A. BERNARD, *Il Dio dei mistici. I. Le vie dell'interiorità; II. La conformazione a Cristo*, Cinisello Balsamo, 1996 – 2000; E. SALMANN, *Mistica*, in *Teologia*, a cura di G. Barbaglio e. A., Cinisello Balsamo, 2002 p. 1026-1035; J. A. WISEMAN, *Mistica*, in *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, a cura di M. Downey – L. Borriello, traduzione italiana, Città del Vaticano, 2003 p. 450-460; C. A. BERNARD, *Teologia mistica*, a cura di M. G. Muzj, Cinisello Balsamo, 2005; F. ASTI, *Teologia della vita mistica. Fondamenti, dinamiche, mezzi*, Città del Vaticano, 2009.

<sup>33</sup> S. MUTO, «Lei chiede un bacio». *Riflessioni sulla mistica femminile*, in *Sentieri illuminati dallo Spirito*, Atti del congresso internazionale di mistica del 12 dicembre 2002, Abbazia di Münsterschwarzach, Roma, 2006, p. 103-117: p. 104.

<sup>34</sup> «L'exigence demeure: devenir moine(s), ici, dans ta vérité crucifiée»: LEBRETON, *Journal*, p. 159 (16.01.1995).

<sup>35</sup> «La realtà profetica e quella mistica non costituiscono un'antitesi [...], ma nella loro radice sono addirittura identiche»: H. U. VON BALTHASAR, in G. Meiattini, *Sentire cum Christo. La teologia dell'esperienza Cristiana nell'opera di Hans Urs von Balrhasar*, Ciniselo Balsamo, 1988, p. 371.

<sup>36</sup> «Des voisins arrêtés (A. et M. les deux fils d'A.). A. relâché mais désertant sa ferme. À Alger: voiture piégée: 20 morts... Peuple crucifié»: LEBRETON, *Journal*, p. 161 (30.01.1995).

<sup>37</sup> «Tais-toi... il se fit un grand calme. C'est ainsi dans l'Évangile de ce jour. Qu'il me soit fait selon ton Dire. Ce vendredi, appelé à l'hôtellerie pour une rencontre sacramentelle, j'ai été pris par l'écoute et aussi par un grand désir de libérer la joie, le bonheur de lautre: bien aimées»: LEBRETON, *Journal*, p. 113-114 (19.06.1994).

<sup>38</sup> «Chaire de saint Pierre. À Vigiles, je lis ce que dit Jean Paul II de sa prière de Pape. J'aime le voir ainsi. Hier soir, nous écoutions Jean Vanier: la vulnérabilité de Jésus... du cœur de Dieu. Il entendait cette question déchirante de Jésus: "Et vous, est-ce que vous ne voulez pas vous en aller?" Jn 6. Cette



Gli scritti di Lebreton sono definiti da lui stesso come una trascrizione. La mistica è scritturistica, è un incontro particolare con il Verbo<sup>39</sup>.

«Il mistico cristiano ha il senso dell'Alleanza: quindi dell'uomo [...] e di Dio, il Padre del Signore Gesù che per primo ama ed ha l'iniziativa [...] l'esperienza mistica cristiana deve [...] mostrare di essere "conoscenza" del Mistero della carità: perché è aperta al movimento di donazione di sé sulla misura di Cristo»<sup>40</sup>.

La vita orante lo rende luogo di preghiera, strumento di dialogo, di condivisione e portatore di speranza per i disperati, per quelli che cercano un riparo, un rifugio<sup>41</sup>.

«Il mistico [...] è uno che si lascia illuminare dal volto di Dio, allora, viene come ridisegnato sulla misura e sulle qualità dello Spirito del Signore Gesù e viene educato ad uscire da sé per andare verso l'altro, verso i lontani, verso quelli che nessuno ama. Egli diventa epifania del patire di Dio assieme ai suoi figli»<sup>42</sup>. «Questa mistica della compassione [...] non è un fatto elitario, è per così dire la mistica di ogni giorno, concessa e accessibile a tutti»<sup>43</sup>.

Come evidenzia Bouyer nei suoi studi su Santa Teresa di Lisieux:

«la mistica autentica non consiste tanto nell'esperienza in estasi o "visioni" [...] ma molto semplicemente nell'abbandono totale di sé alla nuda fede, attraverso un amore affettivo della Croce, che è un tutt'uno con l'amore stesso del Dio crocifisso»<sup>44</sup>.

La violenza crea dolore, suscita rabbia, fino a rischiare di divenire occasione di altra violenza. Quando, però, la violenza trova di fronte a sé la consegna di una vita offerta gratuitamente, la catena dell'odio, della rabbia e della violenza stessa si spezza, generando una logica nuova che ha i caratteri della vera umanità, quella che è resa manifesta dalla verità crocifissa e che continua ad agire attraverso le vite di uomini che si lasciano trasformare, ricreare dalla grazia di Dio, consegnandosi giorno per giorno ai piedi della croce con le proprie fragilità e i propri limiti<sup>45</sup>.

interrogation d'Évangile me touche. S'en aller d'ici, ce serait (pour moi, et sans porter nul jugement sur les départs des un(e) et des autres) cesser de marcher avec toi, sur tes pas engagés sur cette terre d'Algérie. J'entends aussi cette question me venant des voisins, de Moussa, de Mohamed, d'Ali: est-ce que vous voulez vous en aller, nous quitter? Mais elle vient de Toi et me tient libre dans le Don du Père, mattachant à toi ici. Faudra-t-il un jour partir? / D'ici là: fais que jamais, je ne sois séparé de toi. Seigneur, à qui irions-nous? Tu parles de vivre toujours. / Oui, Julien, tu es dans le vrai de l'Évangile - vrai crucifié - quand tu m'écris: "Tu fais ton devoir et maintenant plus personne ne pourra vous arrêter, pas même la souffrance, pas même la mort"»: LEBRETON, *Journal*, p. 166 (22.02.1995).

<sup>39</sup> Cfr. H. U. VON BALTHASAR, in G. Meiattini, *Sentire cum Christo*, p. 371.

<sup>40</sup> G. MOIOLI, *Mistica cristiana*, p. 987-988.

<sup>41</sup> «Évangile et poème selon toi la durée de mes jours / s'inscrit mot à mot pas à pas / dans le cœur bienveillant d'une femme là debout / moine ordonné prêtre je relève de cet amour qui / la transperce près d'elle tout contre le corps / crucifié d'un peuple que tu aimes je suis / stabilisé dans l'espérance / au fond de moi en vérité - souffle et prière - c'est toi serviteur / qui m'nchantes. Allons - obéir est l'unique aventure / Abba je viens vite j'arrive»: LEBRETON, *Journal*, p. 187 (29.05.1995).

<sup>42</sup> A. NEGLIA, *I mistici e il "sogno" della riforma della Chiesa*, in *Horeb*, 67 (2014) 1 p. 51-59: 51.

<sup>43</sup> J. B. METZ, *Mistica degli occhi aperti. Per una spiritualità concreta e responsabile*, Brescia, 2013, p. 68.

<sup>44</sup> L. BOUYER, *Mysterion. Dal mistero alla mistica*, Città del Vaticano, 1998, p. 301.

<sup>45</sup> «Pour devenir sujet du verbe donner - pas de plus grand amour - il n'est d'autre chemin que la relation. Mais la relation à Toi, le Crucifié, conduit à la connaissance du Don qui advient comme croix,



Lebreton, nel suo rapporto sponsale con Cristo, si dona in quanto si riconosce donato, ricreato dalla grazia di Dio che lo guarisce, lo umanizza e decide di percorrere la sua *via crucis*, condividendo la via percorsa da Gesù, per lanciarsi tra le braccia dell'Amato che offre alla sua esistenza la forma dell'amore<sup>46</sup>: a Tibhirine ha sperimentato che la sua esistenza è una continua chiamata ad uscire da sé, per conformarsi a Cristo, anche quando le sue resistenze lo frenavano o quando deve decidere se partire o restare e questa consapevolezza è viva già ai bagliori di quella che si prospetta essere una strada con una sagoma ben precisa, quella della croce<sup>47</sup>.

Nei giorni vicini al martirio, quelli della Quaresima 1996, si sente condotto nel deserto, in quanto membro del corpo mistico che è la Chiesa, per essere nutrito<sup>48</sup>; per essere conquistato più radicalmente dalla causa di Cristo, quella dell'amore più grande<sup>49</sup>. Ed è, appunto, questo amore a trasformarlo, a plasmarlo fino a renderlo vita offerta, corpo donato nudo e vulnerabile, amore folle in risposta alla violenza algerina, dove a vincere non è lui ma è l'amore crocifisso che si manifesta nel suo corpo purificato, trasfigurato di uomo di Dio<sup>50</sup>. Proprio per questo non ci sembra azzardato parlare di lui come del mistico del *Je t'aime* smisurato di Dio, dell'*Amour fou* dal quale viene preso e condotto a divenire offerta. Con la sua vita ha trascritto le *don*, un *Baiser*, ha trascritto quanto le *Souffle* ha suggerito al suo cuore, la parola più bella, più importante che Dio potesse dire all'umanità: *Je t'aime*.

comme passion. Comment tenir si je ne tiens à toi: tu me donnes ta vie pour que je vive jusqu'à mourir, s'il le faut»: LEBRETON, *Journal*, p. 207 (23.07.1995).

<sup>46</sup> «Et c'est toi qui donnes forme d'amour à mon existence»: LEBRETON *Journal*, p. 32 (12.08.1993).

<sup>47</sup> «T'entendre me dire de prendre ma croix me fait réaliser que pour ce faire il me faut lâcher ce qui m'occupe (me préoccupe), lâcher toute autre prise. / Te suivre en ta liberté éperdument»: LEBRETON *Journal*, p. 36 (29.08.1993).

<sup>48</sup> «En fête! Déjà! Chaire de saint Pierre. Ce Carême est d'Église, en Église conduite au désert pour y être nourrie»: LEBRETON, *Journal*, p. 235 (22.02.1996).

<sup>49</sup> «Poussé par l'Esprit au désert: Jésus, vainqueur du Mal. Il ne s'est pas prosterné. / Poussés par l'Esprit en retraite: nous, pour être gagnés plus radicalement à ta cause: l'amour plus grand»: LEBRETON, *Journal*, p. 235 (26.02.1996).

<sup>50</sup> «Pris ensemble dans ce geste démesuré, / pris d'amour fou / car il faut / ici offrir / une réponse / à la violence du mensonge homicide. / L'autre joue, c'est tout mon corps / élevé dans l'amour crucifié / nu, vulnérable, fort. / Tu es gagnant»: LEBRETON, *Journal*, p. 39 (26.02.1996).



## **«*Mon corps est pour la terre, mon cœur est pour la vie, mes mains pour le travail*»**

Nel testamento del nostro autore troviamo le tracce di quella mistica sponsale che, come stiamo cercando di mostrare, caratterizza l'esperienza spirituale di Lebreton. Egli comprende chiaramente quale sia la meta che vuole raggiungere, nel momento della conclusione della sua vita terrena, l'unione perfetta con Cristo, di fronte alla quale non vuole che vi sia nessuna barriera, includendo in questo termine una profonda ricchezza di riferimenti.

Tale componimento richiama «l'amore appassionato, da mistico, per la terra, per la vita, per il lavoro, e la memoria di un bacio che ha determinato tutto il suo vissuto e che rimane aspirazione del componimento della sua vita»<sup>51</sup>.

Per una più accurata analisi dividiamo il testo in cinque parti:

- «*Mon corps est pour la terre, / mais s'il vous plaît / pas de préservatif / entre elle et moi*»<sup>52</sup>

Sullo sfondo della teologia del corpo, in questa pericope, il rapporto sponsale si estende alle membra che chiedono di essere depositate sulla terra senza alcuna protezione, esattamente, senza alcun *préservatif*, in modo da realizzare con essa un'unione feconda, quella fecondità che richiama il seme che caduto in terra muore e porta molto frutto<sup>53</sup>. Questa affermazione riconvoca anche l'immagine della nascita. Come nel tempo della gestazione, nel grembo materno, la creatura non ha bisogno di difendersi, ed è totalmente priva di rivestimenti esterni alla sua carne, ora, nel momento in cui si apre la via dell'unione con lo Sposo, il nostro autore sa che per ricevere il Suo *Bacio* deve abbandonare tutte le sue resistenze e rivestirsi solo della sua povertà.

A tal proposito ci sembra opportuno richiamare una pagina delle sue omelie che ci permette di comprendere il senso di questa affermazione:

«Écouter ce que l'Esprit dit à l'Église: et ce qu'il dit c'est l'Évangile / est-ce que ma vie est assez silencieuse: comme une terre / assoiffée de la Parole / assez attentive à cette Parole du Royaume jetée au vent / par un Semeur généreux ... jusqu'à l'extrême. / C'est Vendredi / regardons la Croix : c'est l'acte ultime du Semeur / le Père a tout remis entre ses mains / et là, il répand sa vie / il sème réellement tout lui-même / tout son être Fils pour la multitude / il sème son corps / pour tous / il sème son sang se vidant / de tout lui-même / pour nous le donner / et c'est à ce prix que nous pouvons / lever / pousser / grandir / partir / et porter un fruit qui demeure / frères et sœur si notre joie tient à la Croix / nul ne pourra nous la ravir»<sup>54</sup>.

Come la terra assetata della Parola, la vita di Lebreton vuole essere gettata nel terreno nuda, nel silenzio, per permettere allo Spirito di soffiare e spargere la semente generosa, capace di raggiungere ogni luogo, fino all'estremo. Il seme è il suo corpo che si

<sup>51</sup> NEGLIA, *La memoria di un bacio*, p. 15-22: 22.

<sup>52</sup> MASSON, *Tibhirine, les veilleurs de l'Atlas*, Paris, 1998, p. 74.

<sup>53</sup> Cfr. SUSINI, «*Io vivo rischiando per Te*», p. 407-408.

<sup>54</sup> LEBRETON, *Homélie 13<sup>e</sup> Dimanche du temps Ordinaire A (1<sup>er</sup> juillet 1990)*, in Lebreton, *La table et le pain pour les pauvres*, p. 22.



congiunge a quello crocifisso dello Sposo nell'evento nuziale per divenire *una caro* con Lui ed essere liberato dalla morte infeconda.

- «*Mon cœur est pour la vie, / mais s'il vous plaît / rien de manières / entre elle et moi*»<sup>55</sup>

Il cuore è la sede dei sentimenti e nello stesso tempo delle decisioni. A questo punto del suo cammino spirituale, in cui Lebreton ha raggiunto la maturità relazionale con lo Sposo, sa che ciò che sente e ciò che desidera è entrare nella vita vera, quella che non ha bisogno di formalità ma solo di autenticità. Vivere significa capacità di andare a fondo nella relazione, di toccare il cuore nella concretezza che solo chi ha imparato a conoscere l'Amato e lo desidera esclusivamente, può realizzare. Il morire allora non può non rientrare in questa dimensione. Lebreton è di Dio, il suo datore di vita e adesso l'incontro sta per compiersi, l'appartenenza è totale e non ha bisogno di nessuna convenzionalità umana<sup>56</sup>.

- «*Mes mains pour le travail / seront croisées / très simplement*»<sup>57</sup>.

Le mani, che fino a questo momento hanno portato il peso del servizio, adesso chiedono di essere sostenute solo dall'amore dello Sposo che si incarna nell'evento della croce, capace di racchiudere tutta la sapienza e le capacità umane senza avere bisogno di altro, per immergersi nel silenzio eloquente del suo *Je t'aime*.

- «*Pour le visage / qu'il soit absolument nu / pour ne pas gêner le baiser*»<sup>58</sup>.

In questa quarta parte, troviamo tutta la sintesi della mistica sponsale di Lebreton che non è altro che la storia della sua relazione con l'Amato. Quel *Bacio* che l'ha coinvolto nel suo vissuto, adesso non vuole veli, chiede solo di essere impresso sul quel volto che rappresenta la sua vita donata, disarmata, consegnata allo Sposo, per vivere con Lui l'essenziale della trama estatica e drammatica del *Cantico dei cantici*.

- «*et le regard / laissez-le voir. / P.S. - merci*»<sup>59</sup>.

In questa ultima parte scopriamo lo sguardo che desidera solo essere guardato dalla Verità senza maschere, anela solo di essere incontrato, riconquistato e amato per l'eternità per quello che è, povero e vulnerabile, in modo da inebriarsi della gioia della visione beatifica a cui la nuzialità è ormai destinata.

«Così si chiude il viaggio di un monaco. Dal deserto al giardino. Dalla terra al Paradiso. Dal desiderio al possesso. Dalle parole al *Verbum*. Christophe appartiene finalmente alla schiera di "coloro che sono passati attraverso la grande tribolazione e hanno lavato le loro vesti rendendole candide col sangue dell'agnello"»<sup>60</sup>.

<sup>55</sup> MASSON, *Tibhirine*, p. 74.

<sup>56</sup> Cfr. SUSINI, «*Io vivo rischiando per Te*», p. 408.

<sup>57</sup> MASSON, *Tibhirine*, p. 74.

<sup>58</sup> MASSON, *Tibhirine*, p. 74.

<sup>59</sup> MASSON, *Tibhirine*, p. 74.

<sup>60</sup> FESTA, *Il monaco, le parole, la Parola*, p. 235.



# Una figlia spirituale di S. Maria Maddalena de' Pazzi in Puglia Ven. Rosa Maria Serio

Chiara Vasciaveo\*

## 1. I dati biografici

La madre Rosa Maria Serio nacque ad Ostuni il 6 agosto del 1676<sup>1</sup>, seconda tra i numerosi figli del medico Antonio Serio e Francesca Spennati, e fu battezzata con il nome di Romana in onore della nonna materna Romana Anglani. Il suo biografo, il gesuita Giuseppe Gentili, affermava che avrebbe avuto sei sorelle<sup>2</sup>. Se ne sono potute identificare cinque: Maddalena (1673-1708) poi suor Michela di San Francesco a Fasano<sup>3</sup>; Grazia (1687-?) poi suor Maria Benedetta dello Spirito Santo a Fasano, priora del Carmelo di Fasano dal 1729-1738 e nel 1730 tra le fondatrici del Carmelo di Ostuni<sup>4</sup>; Che-

\* CHIARA VASCIAVEO: Dottore in Teologia Morale, responsabile dell'Archivio del Carmelo S. Maria degli Angeli e S. Maria Maddalena de' Pazzi di Firenze. [chiara.vasciaveo@posta.istruzione.it].

<sup>1</sup> Rispetto alla biografia edita, in cui si riporta come anno di nascita della Venerabile l'anno 1674 (G. GENTILI, *Vita della Venerabile Madre Rosa Maria Serio di S. Antonio*, Komarek al corso in piazza di Sciarra, Roma 1738, 1. [D'ora in poi, VG]), si sceglie di seguire il *Catalogo delle Religiose Coriste in questo Monastero di S. Giuseppe sotto l'Istituto di S. Maria Maddalena de' Pazzi della Terra di Fasano dalla fondazione del monastero seguita nell'anno 1681 fino al presente*, in L. SCHIAVONE [procuratore], *Platea o sia inventario delle doti delle Religiose Coriste entrate in questo monastero di Fasano sotto il titolo di S. Giuseppe, e Regola di S. Maria Maddalena de Pazzis sin dall'anno 1681, in cui fu fondato colla notizia distinta dell'Origine, Fondazione e Clausura del medesimo*, I, ms, Fasano 1735-1739, Biblioteca comunale Ignazio Ciaia, n. 21, 11 [D'ora in poi, *Platea*]. L'originale manoscritto di tale *Platea* in più tomi (I-V), è attualmente divisa tra privati (famiglia Guarini Del Vecchio) e la Biblioteca comunale Ignazio Ciaia. Riguardo a ciò che è stato possibile verificare, si precisa che il quarto tomo è intitolato: *Platea di tutte le case...*; e il quinto: *Platea o sia inventario dei beni di campagna...* Cf. A. S. TRISCIUZZI, *La dote delle monache*, in «Fasano: rivista di cultura» 5 (1982), 99-122. In questo articolo è trascritta una sezione del primo tomo.

<sup>2</sup> Cf. VG, 1.

<sup>3</sup> *Vitae servorum Dei*, IV, 44, ff. 123r-125v, in Archivio della postulazione dei Carmelitani (d'ora in poi APC). VG, 8.10.133-134.145.246-248 (forse c'è un errore tra 1718 e 1708).

<sup>4</sup> Suor Maria Benedetta Serio prese l'abito carmelitano a Fasano il 1 Gennaio 1704. Fu in seguito ad procedimento sommario, per ordine del Vinditti, fu trasferita a Noci, presso le Sorelle Povere dove morì in data imprecisata. Le Clarisse fornirono una testimonianza giurata sul buon esempio mantenuto dalle sorelle Serio fino alla morte. MONACHE CLARISSE DI NOCI, *Dichiarazione 19 maggio 1799*, in Archivio della Congregazione delle Cause dei Santi, fondo Q (d'ora in poi ACCS). Cf. *Vitae servorum Dei*, III, 64, ff. 71r-v, APC. Cf. VG, 112.118.126.143.186.193-194.208.263.285.293.319.325.327. *Bibliotheca carmelitana, notis criticis et dissertationibus illustrata...*, C. DE VILLIERS - G. WESSEL (edd.), II, Roma 1927, 339.



rubina Teresa (1697-1749), poi suor Maria Michele della Santissima Trinità a Fasano<sup>5</sup>. Donna Battista e donna Tommasa furono, invece, benedettine a Oria<sup>6</sup>. Dei due fratelli Serio di cui si ha notizia, uno fu medico, Luigi<sup>7</sup>, e un altro canonico, Marc'Antonio<sup>8</sup>.

Romana entrò, sedicenne, nel Carmelo di Fasano, costituito da terziarie carmelitane scalze dedicato a S. Teresa. Secondo il suo biografo, volendo il padre monacare la sorella maggiore Maddalena tra le Benedettine di Ostuni e non avendolo ottenuto, ebbe l'ispirazione di rivolgersi al poco conosciuto conservatorio di Fasano<sup>9</sup>. Solo più tardi, questo conservatorio, divenuto di clausura il 17 febbraio 1698, divenne monastero di San Giuseppe, per decreto di erezione carmelitano.

La giovane Romana, secondo le testimonianze rimaste:

Era di mediocre statura, di complessione robusta e sanguigna, di bel colore e ben composta... Il suo volto era sempre allegro e gioviale... Il tratto amabile e cortese di modo che chiunque aveva occasione di trattarla, restava preso dalle sue dolci ed amabil maniere<sup>10</sup>.

Secondo la *Platea*, suor Rosa Maria di Sant'Antonio ricevette l'abito carmelitano il 1 ottobre 1690<sup>11</sup>, che equivaleva al tempo all'inizio di un noviziato austero, durante il quale la sua propensione per la penitenza fu ampiamente valorizzata dalla maestra suor Maddalena di San Nicola e dalla priora suor Cherubina di San Giuseppe, con penitenze pubbliche e private di ogni tipo. Ritenendo che il percorso della giovane fosse segnato da troppi eventi straordinari, la priora ritenne opportuno farla esaminare a più riprese. Mentre una prima verifica risultò a lei favorevole, una seconda le fu contraria e la superiora ebbe ordine di porre suor Rosa nel carcere monastico, custodita dalla monaca che l'aveva accusata. Ogni problema che insorgeva nel monastero le veniva attribuito. Le vennero a più riprese negati i sacramenti per studiare le sue reazioni. Ma nella Pentecoste del 1694, mentre riceveva la comunione in una profonda gioia spirituale, un globo di fuoco le si posò sul capo<sup>12</sup>. Vari fenomeni mistici si susseguivano tra l'ammirazione di alcune consorelle e la preoccupazione, se non la diffidenza di altre. Come in altri momenti difficili del suo cammino, in base alle testimonianze coeve, sarebbe stata confortata da S. Maddalena de' Pazzi che le avrebbe indicato la strada da percorrere<sup>13</sup>.

Suor Rosa emise il suo primo impegno in data imprecisata, presumibilmente, intorno al 1692 e professò ufficialmente, con le altre sorelle da religiosa claustrale, il 25 maggio 1699<sup>14</sup>, memoria di S. Maria Maddalena de' Pazzi. Nel corso degli anni successi-

<sup>5</sup> Prese l'abito carmelitano a Fasano il 22 ottobre 1712. Fu in seguito ad procedimento sommario trasferita a Noci, presso le Sorelle Povere dove morì. *Bibliotheca carmelitana*, cit., 352.

<sup>6</sup> La madre Battista, inferma dal 1733 al 1735, ritenne di essere stata guarita dalla madre Rosa. VG, 200, 355-356.

<sup>7</sup> Cf. VG *Introduzione*, [V].

<sup>8</sup> VG, 284.

<sup>9</sup> VG, 8.

<sup>10</sup> VG, 322.

<sup>11</sup> *Catalogo*, cit., n. 21, 11.

<sup>12</sup> VG, 190.

<sup>13</sup> VG, 26.46. 86.269-270.286 in part. 36.

<sup>14</sup> *Catalogo*, cit., n. 21, 11.



vi, presumibilmente prima del 1699, nella sua comunità fu portinaia (ruotara)<sup>15</sup> ed economica (procuratrice)<sup>16</sup>. Dalla priora madre Agnese Musco fu scelta come maestra tra il 1701 al 1704<sup>17</sup> e fu molto amata dalle sue novizie. Chiedeva una coerenza senza sconti, certo, ma forse memore di quanto aveva patito per la severità della priora suor Cherubina, usava un singolare metodo di correzione con le giovani. Ogni qualvolta queste commettevano una mancanza era lei ad accusarsi e a farne, anche pubblicamente, la penitenza<sup>18</sup>. Le novizie rimanevano così toccate dalla sua carità da rispondere il più delle volte positivamente alle sue richieste. L'8 settembre 1704, ad appena ventotto anni, fu eletta priora<sup>19</sup> e rieleta, con le debite autorizzazioni pontificie<sup>20</sup> per sei trienni<sup>21</sup>, pari a diciotto anni, fino all'8 maggio 1722<sup>22</sup>.

Madre Rosa Maria formò in questo Carmelo numerose figlie e poté dispiegare le sue doti di carità e discernimento verso la comunità che la ricambiò con affetto. Donna mistica e insieme buona organizzatrice, giovò al clima interno della vita comunitaria, non mancando di curare le finanze della nascente comunità con una saggia amministrazione. Le monache, durante il processo, ricordavano le sentite esortazioni che la madre rivolgeva loro particolarmente di domenica e nelle diverse feste liturgiche<sup>23</sup>. Ma anche oltre le grate, era nota la sua carità nel soccorrere i bisogni materiali e spirituali della popolazione.

Discepolo spirituale di S. Teresa e di S. Maria Maddalena de' Pazzi, fu arricchita di singolari doni mistici. Dopo una lunga e penosa malattia, spirò il 9 maggio del 1726,

<sup>15</sup> VG, 47.

<sup>16</sup> VG, 100-101.107. Presumibilmente dal 1699 al 1704.

<sup>17</sup> VG, 108.

<sup>18</sup> VG, 111.

<sup>19</sup> VG, 130-133.163-164.212.

<sup>20</sup> In un archivio privato, è stato possibile consultare un incartamento che raccoglie la richiesta originale di poter procedere alla postulazione per un quarto triennio della madre, con autorizzazione apostolica datata 4 agosto 1713. Si procedé alle elezioni solo il 24 febbraio 1714 per il nuovo priorato dal 1 marzo 1714 al 28 febbraio 1717. La comunità era composta da venti monache coriste. La postulazione si ebbe all'unanimità con il solo voto contrario della madre Rosa.

<sup>21</sup> VG, 178.

<sup>22</sup> VG, 190.

<sup>23</sup> VG, 137.141.154.161.175.213.224.247.308.312. Esiste in un archivio privato una copia di manoscritti intitolati: *Sermoni ovvero Discorsi spirituali fatti dalla Serva del Signore madre Rosa Maria di Sant'Antonio alle sue figlie spirituali dei quali solo ho pigliato alcuni punti che mi piacevano*, XVIII sec., senza data e potrebbero essere provenienti dal Monastero di Fasano. Ma il titolo illustra eloquentemente il fatto che non si tratti di materiale direttamente attribuibile alla madre Rosa Maria a causa del precario sistema di trascrizione che non garantisce né completezza, né integrità della trasmissione delle parole della Serio. Infatti nella ricerca degli scritti della venerabile si arrivarono a identificare come sue nove lettere e una preghiera: *Il tutto si ha da lasciare*. Cf. *Processiculus super scriptis*, ACCS fondo Q Rosa Maria Serio. Questi materiali furono recensiti positivamente da p. C. M. Palombella il 26 aprile 1741 e approvati il 22 aprile 1741 nella seduta della Congregazione dei Riti, su proposta del card. Guadagni, da parte di Benedetto XIV. Cf. *Memoriale pro committenda E.mo Ponenti revisione et examine manuseriptorum dictae Servae Dei*, ACCS fondo Q Rosa Maria Serio. Quindi, questi *Sermoni* possono dare un'idea sull'ambiente, sul contesto monastico di Fasano, ma difficilmente possono dirsi integralmente e senza alcun dubbio della Rosa Maria Serio.



pregando il *Trisagion*<sup>24</sup>. Morta madre Rosa, tale era la stima che la circondava che due anni dopo, nel 1728, fu avviato il processo canonico. Nel dicembre 1739, avvenne una prima ricognizione del corpo da cui i presenti attestavano si spandesse un grato odore<sup>25</sup>.

Problemi insorti dopo la sua morte ed estranei alla sua persona, travagliarono, dal 1745, il processo canonico presso la Congregazione dei Riti (1741) fino alla sua interruzione nel 1746. Nel 1797 riprese il procedimento canonico per ordine di Pio VI, ma di nuovo si bloccò per i noti eventi politici della fine secolo. Tra il 1908 e il 1928, diverse personalità nel clero regolare e secolare, avevano tentato di riscoprire la testimonianza della Serio. In particolare, la Diocesi di Monopoli a cui Fasano apparteneva, volle promuovere al suo interno e nelle regioni vicine, una vera e propria campagna di firme<sup>26</sup> per chiedere una riapertura del processo canonico che non ebbe seguito.

Ciò nonostante, risulta rilevante il fatto che la memoria della Venerabile sia ancora viva nella popolazione locale che custodisce i luoghi in cui suor Rosa è vissuta. E rimane interessante, al di là del riconoscimento canonico, sondare una delle possibili inculturazioni del modello profetico-carismatico di S. Maddalena de' Pazzi, sotto il profilo storico-spirituale, nel contesto spirituale settecentesco.

## 2. Fonti e studi

La situazione risulta complessa, considerato che si tratta di monastero chiuso nel 1908, con dispersione di molte delle fonti d'archivio e della biblioteca. Anche solo tentare di approcciare le fonti ha richiesto un'attenta opera di individuazione dei materiali frammentati, scorporati e non sempre identificati, in biblioteche pubbliche e private, archivi, collezioni private, lasciti testamentari, come ultimo approdo di tanti materiali di origine ecclesiastica. Raccolte inerenti al procedimento canonico sono presenti sia presso l'Archivio della Congregazione delle cause dei Santi che l'Archivio della postulazione generale dei carmelitani di Roma.

<sup>24</sup> Nei manuali secenteschi delle scalze erano previste preghiere per ogni necessità, tra cui, in caso di malattie e necessità: «Media vita in morte sumus, quem quaerimus adiutorem nisi te Domine, qui pro peccatis nostris iuste irasceris? \* Sancte Deus, Sancte fortis, Sancte misericors: Salvator amarae mortis ne tradas nos». Cf. *Prieres diverses pour le necessitez*, in *Proprium Sanctorum et Festorum ad usum Monialium Ordinis Beatae Mariae de Monte Carmelo*, Parigi, Fiacrum Dehors, 1634, 122-124. Si ritiene che un'edizione settecentesca di tale manuale fosse presente tra le Terziarie Scalze di Fasano.

<sup>25</sup> Cf. E. BOAGA, *Le alterne vicende di un processo di beatificazione. Il caso della Serva di Dio Suor Rosa Maria Serio* in "Noscere Sancta". *Miscellanea in memoria di Agostino Amore OFM († 1982)*, I. Cazquez Janeiro OFM (ed.), II, Roma Pontificum Athenaeum Antonianum, 1985, 393 [D'ora in poi BL].

<sup>26</sup> In una collezione privata, è ancora presente parte di tale materiale con oltre tremila firme che andavano dalle autorità civili e militari, al capitolo della Collegiata, a diverse associazioni cattoliche e tanti semplici fedeli.



## 2.1 La biografia del Gentili e le opere minori

Purtroppo sono andati persi tutti i materiali forniti dalle monache al gesuita Giuseppe Gentili, incaricato dal postulatore padre Serafino Potenza Ocarini (1697-1763), di redigere la biografia della madre Rosa. Quindi il riferimento base per le sue parole rimangono i testi riportati nella *Vita della Venerabile Madre Rosa Maria Serio di S. Antonio*<sup>27</sup>. Il padre gesuita, Giuseppe Gentili, era ben conosciuto come divulgatore delle vicende biografiche di testimoni e candidati per processi di beatificazione<sup>28</sup>. Condivideva, come tanti ecclesiastici e laici del suo tempo, un certo gusto dello straordinario sia per un'ascesi a tutta prova che nella descrizione di doni mistici.

Il padre lavorò di prima mano sulle testimonianze dei *Processi diocesani*, rivisti dai tribunali romani e sugli appunti delle monache. La sua *Vita* magari non rientra tra i lavori memorabili<sup>29</sup>, ma non differisce in modo significativo né per stile, né per metodo da lavori coevi<sup>30</sup> e, in diversi passaggi, manteneva il sapore dell'esistenza vissuta. Tanto bastò per incontrare uno straordinario successo. Ebbe l'appoggio, nella sua diffusione, sicuramente di alcuni settori più osservanti dei carmelitani, forse anche scalzi. La sua diffusione serviva non solo a far conoscere la nuova Venerabile, ma anche per chiedere

<sup>27</sup> G. GENTILI, *Vita della Venerabile Madre Rosa Maria Serio di S. Antonio*, Roma, Komarek al corso in piazza di Sciarra, 1738, [28], 376. Si precisa che, mentre fino alla prima metà del 1700, i titoli di *Servo/a di Dio* e *Venerabile* venivano intesi secondo l'uso comune, come intercambiabili ed equivalenti a reverendo/a, degno di rispetto. Dalla seconda metà del 1700, il titolo di *Venerabile*, invece, si poteva usare solo dopo la prima firma del pontefice all'apertura del processo apostolico. Tale prassi è durata fino al *Codice di diritto canonico* del 1917. In questo contributo lo si usa in forma consuetudinaria non canonica.

<sup>28</sup> Giuseppe Gentili, originario di San Severino, nato il 29 agosto 1675, era entrato nella Compagnia il 29 Novembre 1693. Aveva scritto diverse libri, tra cui: *Breve compendio della vita di S. Giovanni Nepomuceno. Con li nove mercoledì in suo onore...*, Roma 1729; *Trattato della falsa felicità della gente del mondo e della vera felicità della vita cristiana composta da Monsignor Vescovo di Soissons...*, Roma, 1734; *Vita di S. Giovanni Nepomuceno*, Roma, Komarek al corso in piazza di Sciarra, 1739; *Vita della Serva di Dio Suor Maria Gesualda Nicola della Santissima Trinità, nata Acciaccaferri... Doemnicana della stretta osservanza di Fermo*, Roma, 1746. Cf. A. et Al. DE BACKER, *Bibliothèque des Écrivains de la Compagnie de Jésus*, IV, Liegi, De Grandmont - Donders, 1858, 270; G. SOMMERVOGEL, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, III, Bruxelles Parigi, 1892, coll. 1326-1327. G. SOMMERVOGEL - E. M. RIVIÈRE, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, XII, Lovanio, 1960, coll. 1081.

<sup>29</sup> Piuttosto critico un articolo riguardante la biografia della Serio redatta dal Gentili, curato da G. Orlandi. Lo studioso ha trascritto i pareri degli esperti che provvidero alla censura, consultori non membri titolari del Collegio dei censori della Compagnia, come avveniva per scritti di non particolare rilievo dottrinale (G. ORLANDI, *Agiografia e censura. Il caso del p. Giuseppe Gentili, biografo della ven. Rosa Maria Serio*, in *In labore requies. Homenaje de la Región Iberica carmelitas a los padres Pablo Garrido y Balbino Velasco*, F. MILLÁN ROMERAL (ed.), Istituto Carmelitano, Roma 2007, 142). Sarebbe stato interessante comparare tali pareri con altri relativi ai lavori dall'autore editi per formarsi un'idea meno frammentaria sulla sua produzione, insieme ad un confronto, opportuno, con lo stile di opere coeve. E comunque Orlandi non manca di notare che le ragioni della messa all'indice del volume rimangono ignote, ipotizzando che un peso decisivo abbiano svolto le tormentate vicende del Monastero (ORLANDI, *Agiografia e censura*, cit., 147), posteriori in ogni caso alla morte della Venerabile.

<sup>30</sup> Cf. B. M. BORGHIGIANI, *Intera narrazione della vita, costumi e intelligenze spirituali della venerabile sopra di Gesù Suor Domenica dal Paradiso...*, Firenze, M. Nestenus, 1719. G. CROISSET, *Le vite de' Santi per tutti i giorni dell'anno: con brevi riflessioni morali nel fine d'ogni vita*, II, Venezia, Baglioni, 1745. *Vita di S. Caterina de' Ricci Monaca professa del terz'Ordine de' Predicatori*, Roma, G. Mainardi, 1746.



la sua intercessione in vista del processo apostolico e magari qualche grazia di rilievo che lo confermasse. Certo è che la biografia della Serio si ritrovò nelle biblioteche di monasteri e conventi, seminari e diocesi in Europa e in America, dal Brasile all'Argentina. Almeno otto edizioni si susseguirono, anche due nello stesso anno, presso editori diversi e in lingue diverse (anche portoghese e polacco)<sup>31</sup>.

Fa riflettere il fatto che, quando le vicende processuali si ingarbugliarono, la biografia, per volontà pontificia, fu posta all'indice nel 1746 senza il normale preventivo esame di un componente della Congregazione dell'Indice. Lo stesso Orlandi afferma: «C'è tuttavia da supporre che la decisione non fosse tanto dipesa dalla constatata nocività del testo, quanto dal desiderio che la figura della Serva di Dio finisse al più presto nell'oblio»<sup>32</sup>. Fatto strano fu che le edizioni (1747, 1749, 1761, 1762) continuarono, fino all'ultima pubblicazione in tedesco del 1903. Evidentemente c'era, malgrado l'incisivo ordine formale, più di una divergenza<sup>33</sup>.

Dalla biografia principale che pure fu diffusa in migliaia di esemplari, furono tratte opere minori in cui si riprendeva la testimonianza della carmelitana pugliese tanto simile nello stile penitenziale e nella ricchezza di carismi alla sua maestra S. Maddalena de' Pazzi in tutta Europa. Anche in contributi sulla buona prova del terz'ordine carmelitano, secolare e regolare, in spagnolo, non manca un suo ricordo (Saragozza, 1742)<sup>34</sup>.

<sup>31</sup> G. GENTILI, *Vita della venerabile madre Rosa Maria Serio di S. Antonio carmelitana dell'antica osservanza e priora del monastero di S. Giuseppe di Fasano...*, Roma, F. Malatesta, 1738. G. GENTILI, *Vita della venerabile madre Rosa Maria Serio di S. Antonio carmelitana dell'antica osservanza e priora del monastero di S. Giuseppe di Fasano...*, Roma e Milano, Stamperia Pietro Francesco Malatesta, 1741. G. GENTILI, *Vita della venerabile madre Rosa Maria Serio di S. Antonio carmelitana dell'antica osservanza e priora del monastero di S. Giuseppe di Fasano...*, Venezia, appresso G. B. Recurti, 1741. G. GENTILI, *Vita della venerabile madre Rosa Maria Serio di S. Antonio carmelitana dell'antica osservanza e priora del monastero di S. Giuseppe di Fasano...*, Venezia, appresso G. B. Recurti, 1742. G. GENTILI, *Vita della venerabile madre Rosa Maria Serio di S. Antonio carmelitana dell'antica osservanza e priora del monastero di S. Giuseppe di Fasano...*, Roma, Komarek, 1743. G. GENTILI, *Vita della venerabile madre Rosa Maria Serio di S. Antonio carmelitana dell'antica osservanza e priora del monastero di S. Giuseppe di Fasano...*, Roma, G. G. Salomoni avanti alla chiesa di S. Eustachio, 1744. G. GENTILI, *Vida da veneravel Madre Rosa Maria Serio de Santo Antonio...*, escrita pelo padre... e traduzida de italiano em portuguez pelo padre D. Jerónimo Contador de Argote [1676-1744], Lisbona, Officina de Francisco da Sylva, 1744. G. GENTILI, *Życie przedziwnych cnót y akcyi pełne [...] Rozy Maryi Serio [...] z włoskiego [...] przetłumaczone [...] przez x. M. Rubczyńskiego*, Lwów, Bracka S. Trojcy, 1745.

<sup>32</sup> G. ORLANDI, *Agiografia e censura*, cit., 148.

<sup>33</sup> G. GENTILI, *Vita della venerabile madre Rosa Maria Serio di S. Antonio carmelitana dell'antica osservanza e priora del monastero di S. Giuseppe di Fasano...*, Venezia, G. B. Recurti, 1747. G. GENTILI, *Vida da veneravel Madre Rosa Maria Serio de Santo Antonio...*, escrita pelo padre... e traduzida de italiano em portuguez pelo padre D. Jerónimo Contador de Argote [1676-1744], Lisbona, A. Bernardo, 1749. G. GENTILI, *Vita della venerabile madre Rosa Maria Serio di S. Antonio carmelitana dell'antica osservanza e priora del monastero di S. Giuseppe di Fasano...*, Venezia, G. B. Recurti, 1761. G. GENTILI, *Vida da veneravel Madre Rosa Maria Serio de Santo Antonio...*, escrita pelo padre... e traduzida de italiano em portuguez pelo padre D. Jerónimo Contador de Argote [1676-1744], Lisbona, Officina de Francisco Borges da Sylva, 1762<sup>2</sup>. G. GENTILI, *Das wunderbare Leben der ehrwürdigen Dienerin Gottes Rosa Maria Serio vom hl. Antonius, Karmelitin der alten Observanz*, Innsbruck, Rauch, 1903.

<sup>34</sup> R. A. FACI, *Carmelo esmaltado ... La Venerable Orden Tercera ...*, Saragozza, F. Moreno, 1742, 512-550. Cf. anche G. MARANGONI, *Grandezze dell'Arcangelo San Michele...*, F. e F.M. Lazzarini, Roma Fermo 1763, 212-215.



Notevole la sua citazione nella storia dell'Ordine redatta da un esimio studioso, successivamente anche priore generale, come padre Mariano Ventimiglia, amico del padre Potenza e vicino a settori riformisti (osservanti) dell'Ordine<sup>35</sup>. Fa molto riflettere una simile scelta, mentre era in vigore la messa all'indice della vicenda della Venerabile (1746). Ad esempio, in testi coevi come la *Bibliotheca carmelitana* (1752), il padre de Villiers, più ligio alle norme canoniche, dava notizia delle sorelle della Venerabile ma ometteva rigorosamente ogni accenno a lei come, più tardi, si ritenne opportuno ancora nel 2008, nel *Dizionario carmelitano*<sup>36</sup>, a differenza della Ven. Serafina Pisa, che pure aveva avuto problemi con l'Inquisizione già in vita.

Qualche cenno di attenzione alla Venerabile e alle sue sorelle fu mostrato anche da parte dei carmelitani scalzi (1879), in un volumetto sui Santi e Venerabili carmelitani, in francese<sup>37</sup>, mentre nel 1911, cercò di pubblicare estratti direttamente dal *Processo* (in latino), il postulatore generale o Carm, padre Gabriel Wessels<sup>38</sup>. Le ultime pubblicazioni divulgative da parte dell'Antica Osservanza si ebbero con padre Pier Tommaso Quagliarella (1927)<sup>39</sup> e un estratto biografico in padre Redento Valabek (1993)<sup>40</sup>, insieme ad alcuni piccoli contributi più recenti talvolta riguardanti o direttamente la madre Rosa Maria, oppure il sito nel quale abitò la sua comunità, comunque indici di un certo perdurante interesse<sup>41</sup>.

## 2.2 Ricerche e studi

Il postulatore storico della causa, p. Serafino Potenza, nel XVIII sec. introdusse il processo ed intervenne nella collazione di alcuni materiali presenti a Fasano, ma i suoi successori riuscirono solo a fasi alterne, forse anche per la complessa situazione canonica della cittadina (feudo dell'Ordine ospedaliero di S. Giovanni di Gerusalemme<sup>42</sup>) e la

<sup>35</sup> M. VENTIMIGLIA, *Il Sacro Carmelo italiano...*, Napoli, Stamperia Raimondiana, 1777, 151-157.

<sup>36</sup> E. BOAGA OCARM. - L. BORRIELLO OCD, *Dizionario carmelitano*, Roma, Città nuova, 2008.

<sup>37</sup> FERDINAND DE SAINTE THÉRÈSE, *Menologe du Carmel. Vie des Saints, Bienheureux, Vénérables, Serviteurs de Dieu et Personages Illustres par leur piété de l'Ordre de Notre Dame du Mont Carmel*, Lille, Société de Sr. Augustin, 1879, 32.

<sup>38</sup> *Flores Sanctitatis. Vita Ven. Rosae Mariae Serio (Ex processu Beatificationis)*, in «Analecta Ordinis Carmelitarum», III, vol. II, (1911) 22-31.

<sup>39</sup> P. T. QUAGLIARELLA, Pier Tommaso M., *Cenno biografico della serva di dio suor Rosa Maria Serio, (carmelitana) ...*, Tip. Arcivescovile, Taranto, 1927.

<sup>40</sup> R. VALABEK, *La preghiera nel Carmelo*, Roma, Ist. Carmelitano, 1993, 120-123.

<sup>41</sup> GRUPPO AMICI DI ROSA MARIA SERIO, *La Venerabile Suor Rosa Maria di S. Antonio: un'amica ritrovata*, in «Il Monte Carmelo» 15 (2016) 8. P. CANNONE, *Graffiti fasanesi. Donne monache, personaggi, tradizioni*, Fasano 2002, 23-55 (contiene un estratto del quinto tomo della *Platea: Platea o sia inventario dei beni di campagna...*, 28-36). STUDIO DI PROGETTAZIONE - ARCHITETTI - INGEGNERI ASSOCIATI, *Dal convento delle Monache verso un nuovo spazio*, in «Fasano: rivista di cultura» 7 (1989), 109-118. Esiste anche una sitografia che, pur divulgativa, pare interessata alla ricerca di elementi storici (non sono stati presi in considerazione siti o blog con prospettive apologetiche o fondamentaliste): <https://rosamariaserio.blogspot.com/>; <https://maddalenedepazzi.jimdofree.com/diffusione-del-culto/rosa-maria-serio-ven-e-il-carmelo-di-fasano/>; <http://www.carmelitaneostuni.it/ven-rosa-maria-serio/> (consultati al 01.03.2021).

<sup>42</sup> Fasano fu prima dipendente dal Monastero Benedettino di S. Stefano dall'XI sec.; fino al 1317 fu concessa da Giovanni XXII agli Ospedalieri di S. Giovanni di Gerusalemme non mancando con i presu-



sua collocazione periferica, a tutelare materiali dell'archivio e della biblioteca monastica. Ancora più difficile era garantire oltre a qualche rara pubblicazione divulgativa già segnalata, una produzione scientifica atta a valorizzare nel tempo, pure al di là del percorso canonico, la memoria della testimonianza evangelica della Venerabile.

Nel corso del XX secolo, ci sono stati dei tentativi di studio connotati da un accentuato pluralismo di metodi e competenze da parte dei soggetti produttori, non sempre del tutto adeguate. In qualche caso, forse per rendere appetibile la pubblicazione su un mercato editoriale in difficoltà, si ha l'impressione che abbia prevalso la lettura attraverso stereotipi sociologici del femminile (santa/strega/folle/passione/irrazionalità, ecc.) o psicologismi. Altri contributi, più significativi anche se più remoti nel tempo, si sono basati sulla consultazione delle fonti presenti in archivi locali<sup>43</sup>. Questi risultano senza dubbio utili, ma risultano inevitabilmente parziali, per la carenza di fonti dirette riguardanti direttamente la Venerabile. Rari sono i contributi di storia della Chiesa che si sono concentrati in modo quasi esclusivo sui problemi del processo canonico successivo, come è ovvio, alla morte della madre Rosa Maria<sup>44</sup>. In sintesi, si ritiene che la pubblicistica disponibile abbia, probabilmente, finito per non focalizzare l'attenzione sulla testimonianza effettiva della Venerabile, con una significativa assenza di ricerche di tipo teologico-spirituale.

### 3. Il Carmelo di Fasano

Storicamente, molti furono i monasteri sorti da fondazioni esclusivamente cittadine, patrocinati e finanziati attraverso l'impegno del clero secolare. Per essi, la dicitura dedicatoria (benedettine, carmelitane, ecc.) non comportava sempre l'assunzione di codici giuridici univoci da cui dipendevano i rispettivi caratteri carismatici del gruppo, particolarmente quando non era possibile una diretta filiazione da un monastero già esistente disponibile a mandare delle monache già professe. L'appartenenza ad un Ordine dipendeva piuttosto dall'indicazione del *Breve* papale di istituzione e dei successivi aggiornamenti. In base all'impostazione privilegiata, oltre ad un abito e ad alcune particolari devozioni, come nel caso in questione, la devozione alla Madonna del Carmine a S. Teresa e a S. Maria Maddalena de' Pazzi, si assumeva in genere un *Santorale* ma in una

li confinanti di Monopoli e Monopoli tensioni e questioni. Tali difficoltà finirono per favorire visite anche apostoliche da parte di vescovi vicini come quello di Ostuni o di Polignano come il Vinditti (1746) che ebbe poi un ruolo pesante nelle vicende non solo della Chiesa locale ma anche del monastero di San Giuseppe. Cf. G. SAMPIETRO, *Fasano. Indagini storiche* (1922), Schena, Fasano 1981<sup>2</sup>, 132.157.211.284-285.318-321.

<sup>43</sup> Cf. A. S. TRISCIUZZI, *La dote delle monache*, in «Fasano: rivista di cultura» 5 (1982), 99-122. G. GUARELLA, *Suor Rosa Maria Serio (1674-1726). Note e appunti*, in «Fasano: rivista di cultura» 6 (1982) 65-114. CORTE DI APPELLO DI TRANI, *Le Suore Teresiane di San Giuseppe di Fasano contro l'Amministrazione del Fondo Culto*, Fasano 1909, in «Fasano: rivista di cultura» 1 (1980), 37-57. G. SAMPIETRO, *Fasano. Indagini storiche* (1922), Schena, Fasano 1981<sup>2</sup>, 351-373. L. PEPE, *Memorie Storico-Diplomatiche Della Chiesa Vescovile di Ostuni*, Valle di Pompei, Scuola Tip. Editrice Bartolo Longo, 1891, 162-166.

<sup>44</sup> Cf. BL [Sono presenti alcune imprecisioni verificate su manoscritti originali. Ad es. l'asserto delle *Costituzioni* del Carmelo fiorentino di S. Maria degli Angeli del 1611 adottate nel Carmelo di Fasano]. G. ORLANDI, *Agiografia e censura*, cit.



varietà di *Costituzioni* o *Statuti* che, talvolta, venivano redatte da ecclesiastici locali per mandato papale oppure tratte da altri istituti del proprio o di altri ordini<sup>45</sup>. L'assunzione di *Costituzioni* omogenee è una realtà assai tardiva, più tipica del XX secolo.

Secondo gli storici locali, l'inizio remoto della comunità fasanese rimontava ad una giovane, Antonia o Anna Maria Semeraro († 1698)<sup>46</sup>. Dopo molte traversie di salute, da cui ritenne di essere stata guarita dalla Vergine Immacolata di Pozzofacete, in una data imprecisata della seconda metà del XVIII secolo (dopo il 1670), ascoltando le prediche del carmelitano scalzo, Cherubino della Croce, decise con le sue sorelle di diventare Terziaria carmelitana scalza, vestendo un abito religioso, ma rimanendo nella propria casa<sup>47</sup>.

Nel 1681, con l'ingresso di due anziane e benestanti concittadine, donna Palma e donna Francesca d'Itta y Loyo<sup>48</sup>, suor Cherubina di San Giuseppe, poté aprire un vero e proprio conservatorio che, rispetto ai monasteri, richiedeva rendite più ridotte, in riferimento alle *Costituzioni di S. Teresa* che non potevano osservare in toto non essendo un monastero, formulando un primo impegno religioso il 21 marzo 1682.

Salito il numero di sorelle, le terziarie scalze si trovarono nella situazione di prendere una decisione difficile. Se avessero scelto le *Costituzioni di S. Teresa* non potevano essere più di ventuno, mentre le richieste d'ingresso fioccarono. Tenendo conto che non sarebbe stato possibile fondare un altro monastero cittadino, diventava inevitabile orientarsi per una scelta diversa, anche se le terziarie scalze si sentivano ormai legate al Carmelo e alle sue Sante di cui leggevano le vite. Secondo la tradizione riportata dal Gentili, «in sogno», la stessa S. Teresa avrebbe suggerito in sogno a suor Rosa Maria Serio di passare alle *Costituzioni di S. Maddalena de' Pazzi*<sup>49</sup>. In realtà, secondo gli usi

<sup>45</sup> Le Carmelitane napoletane della S. Croce di Lucca ebbero, insieme alla *Regola dei Fratelli di S. Maria del Monte Carmelo*, come *Costituzioni*, degli estratti della *Regola di Urbano IV* per le Clarisse, Cf. C. VASCIAVEO, *Il giardino delle Carmelitane [Storia del Carmelo S. Croce di Lucca in Napoli]*, Cantagalli, Siena 2003, 74-76.

<sup>46</sup> *Platea o sia inventario*, in A. S. TRISCIUZZI, *La dote delle Monache*, cit., 119. VG, 10-11.

<sup>47</sup> Secondo l'uso del tempo cambiarono i loro nomi: Antonia o Anna Maria si chiamò suor Maria Cherubina di San Giuseppe; Vita Antonia, suor Maria Maddalena di S. Nicolò; Grazia Antonia, suor Michele della Santissima Trinità (†1685) la terza; e l'ultima, Anastasia, fu chiamata suor Giuseppa Maria dello Spirito Santo. *Platea*, in A. S. TRISCIUZZI, *La dote*, cit., 119-120.

<sup>48</sup> Suor M. Vittoria (†1702) e suor M. Battista (†1683) *Platea o sia inventario*, in A. S. TRISCIUZZI, *La dote*, cit., 120.

<sup>49</sup> «Figlia, non vi affliggete di dover vivere sotto altre *Costituzioni*. E per non mutare il Santo Abito della nostra gran Madre Regina del Carmine, vi offro per Madre Maria Maddalena de' Pazzi, perché noi siamo tutte e due una sola cosa». VG, 36. In questo caso era possibile superare il numero di ventuno sorelle, spesso aprendo un educandato interno alla clausura, prevedendo una sola ora di meditazione, laboratori comuni, un digiuno prolungato dal 14 Settembre alla Pasqua oltre all'astinenza dalla carne il Mercoledì, Venerdì e Sabato. Ma a Fasano non era prevista astinenza anche per il giorno di Sabato, il Lunedì era prevista l'astinenza dalla sola carne e non dai latticini, così come era stato ridotto il digiuno supplementare, oltre a quanto previsto dalla Chiesa, al solo tempo di Avvento Cf. A. VINDITTI, *Regola o sieno Costituzioni comuni per le religiose carmelitane del Monistero di San Giuseppe di Fasano...esaminate d'ordine della santità predetta [Benedetto XIV da] Gioacchino di Portocarrero e dallo stesso Santo Padre approvate, confermate, ed inserite nel suo special breve, che comincia: In supremo militantis Ecclesiae solio in data di Roma de' 18 agosto del sopradetto anno [1746] stabilite da Andrea Vinditti*, Giovanni di Simone, Napoli 1746, 36-37 [D'ora in poi: VR].



del tempo, come avvenne per altre fondazioni locali come il Carmelo di Camaioire<sup>50</sup>, se si voleva mantenere un monastero carmelitano superando le ventuno presenze delle *Costituzioni* teresiane, si asseriva per convenzione che fossero discepoli della “S. Madre Maria Maddalena de’ Pazzi”<sup>51</sup>.

Si trattava di un riferimento giuridico generico, non testuale, alle *Costituzioni* autentiche del Carmelo fiorentino di S. Maria degli Angeli e di S. Maria Maddalena de’ Pazzi in uso a Firenze. Infatti per Fasano furono prodotte delle costituzioni ad hoc, d’ispirazione carmelitana, senza nemmeno la necessità che la *Regola* dell’Ordine fosse esplicitamente associata all’atto della professione<sup>52</sup>. Per quanto tali prassi giuridiche possono suscitare più di una domanda, sarebbe anacronistico proiettare usi posteriori ad epoche precedenti. Allo stesso modo, articolata e complessa, non sempre lineare, è stata la relazione tra l’Ordine Mendicante dei Fratelli di S. Maria del Monte Carmelo e i relativi monasteri femminili nei secoli e nelle diverse aree geografiche. Di tali particolarità, non si può non tener conto in una ricostruzione storicamente accettabile.

### 3.1 La situazione della provincia pugliese dell’Ordine tra XVI e XVIII secolo

Come ricorda padre Smet, dal 28 maggio 1599, Clemente VIII sottrasse i ventitré monasteri sottoposti alla giurisdizione dell’Ordine ai carmelitani, sottomettendoli alla cura dei Vescovi<sup>53</sup>. Inoltre, malgrado i numerosi tentativi di riforma da parte dei generali, la provincia pugliese secondo Boaga, sarebbe riuscita ad esprimere alcuni conventi osservanti come Mesagne (1662) o Monopoli (1664)<sup>54</sup>. Più pessimista lo Smet che riteneva che in Puglia, ancora nel XVII sec., «non si fosse riusciti a stabilire un convento riformato»<sup>55</sup>. Ovviamente nei conventi non erano mai mancate le celebrazioni liturgiche

<sup>50</sup> Cf. *Fondazione del Monastero di Santa Teresa di Camaioire che prima fu fondato col titolo di Congregazione sotto l’invocazione dei Nomi di Gesù e Maria*, in *Memoriale delle cose Notabili*, Camaioire XVI sec., Archivio Monastero S. Teresa in Lucca San Colombano oppure *Costituzioni fatte compilare ed approvate per le Reverende Madri Carmelitane del Monastero di Santo Stefano di Ravenna sotto l’invocazione di S. Madre Maria Maddalena de’ Pazzi dall’E.mo e R.mo Signor cardinale Chiarissimo Falconieri Arcivescovo di Ravenna e Principe*, Ravenna, Tip. Angioletti e Pattonico 1850.

<sup>51</sup> VG, 36.

<sup>52</sup> Sintomatico il titolo delle varie edizioni: *Regole, Costituzioni e Statuti da osservarsi dalle monache carmelitane che vivono nella clausura la perfetta comunità sotto la Regola della S. Madre Maria Maddalena de’ Pazzi nella Terra di Fasano*, Lecce, 1715. L’edizione successiva, prodotta dal Vinditti, è provvista di un capitolo intitolato: *Fondamento della Regola Carmelitana. Massime Evangeliche*, in assenza della Regola stessa. VR, 6 Così anche la Platea: «Platea o sia inventario delle doti delle Religiose Coriste entrate in questo monastero di Fasano sotto il titolo di S. Giuseppe, e Regola di S. Maria Maddalena de Pazzis sin dall’anno 1681», cit. Come è noto per gli studiosi di teologia spirituale, non esiste una *Regola della S. Madre Maria Maddalena de’ Pazzi*. La Santa fiorentina, invece, aveva professato secondo la *Regola mitigata dell’Ordine dei Fratelli di S. Maria del Monte Carmelo* e le *Costituzioni* proprie del suo monastero fiorentino (1564). Inoltre il suo Monastero, dal 1520, era del tutto autonomo dall’Ordine Carmelitano.

<sup>53</sup> J. SMET, *I Carmelitani. Storia dell’Ordine del Carmelo*, III, Institutum Carmelitanum, Roma 1990, 364.

<sup>54</sup> E. BOAGA, *I Carmelitani in Terra d’Otranto e di Bari in epoca moderna*, in B. PELLEGRINO - F. GAUDIOSO (edd.), *Ordini religiosi e società nel Mezzogiorno moderno*, Congedo Editore, I, Galatina 1987, 184 [D’ora in poi BI].

<sup>55</sup> J. SMET, *I Carmelitani*, 320.



o i tempi devozionali dedicati alla Madonna del Carmine. Ad esempio nel convento di Lecce, nel 1650, furono celebrate 6154 messe, mentre nel convento di Nardò erano state 3620<sup>56</sup>. Già dal XVI secolo, durante la visita regolare, probabilmente del provinciale Alberto Mandaturizio, erano stati introdotti *Statuti* (1590) che proibivano ai frati di portare coltelli con punta o armi, vietando di recarsi nei monasteri di monache eccetto confessori e incaricati del provinciale per l'amministrazione<sup>57</sup>. Se si erano rese necessarie tali norme, qualche difficoltà si può ipotizzare. A parere del visitatore Iguanti (1590), invece, i problemi principali erano costituiti dall'ignoranza (fino a proibire la presidenza eucaristica ad alcuni frati) e dalla mancata osservanza della povertà religiosa<sup>58</sup> che continuarono nel tempo, sia perché diversi frati mantenevano una gestione privata dei denari ricevuti sia perché si trascurava l'aggiornamento dei libri contabili conventuali (*Platee*)<sup>59</sup>.

Se tra i frati non mancarono personalità di rilievo come Nicola Ricchiuti (1674-1747), primo priore generale del Regno di Napoli, o teologi carmelitani divenuti esaminatori sinodali come Benedetto Retimo di Brindisi o Elia Calogero a Nardò<sup>60</sup>, il quadro globale suggerisce un livello medio di vita religiosa non particolarmente elevato. Di fatto, gli storici carmelitani fanno notare che i soggetti pugliesi più motivati, spesso entrarono nella riforma di S. Maria della Vita in Napoli<sup>61</sup>. Non meno complessa si presentava la situazione a livello centrale, dalle dimissioni del Ricchiuti (1742) e le successive nomine ed elezioni ripetute del Laghi che guidò l'Ordine dal 1742 al 1756<sup>62</sup>.

Come si può immaginare, dopo il decreto clementino (1599), i problemi nelle relazioni dei frati verso le monache più che risolti furono limitati al massimo. In base ad esso, non erano più previsti legami organici con il rispettivo ordine maschile, ma era l'autorità pontificia a stabilire quale realtà ecclesiastica prossima (in genere l'ordinario del luogo), avesse facoltà di stilare e aggiornare le *Costituzioni*, visitare il monastero, autorizzare confessori e predicatori, confermare le superiori. Ad esempio, anche a Fasano, per l'ufficiatura era previsto il rito romano, non il carmelitano, eccetto che per le celebrazioni dei Santi Carmelitani<sup>63</sup>. Il *Rituale* in uso a Fasano, fu creato apposta per il monastero ma non fu quello dell'Antica Osservanza<sup>64</sup>, anzi pare ispirato a quello delle carmelitane scalze stampato nel 1611 e poi riedito nel 1693.

<sup>56</sup> BI, 184.

<sup>57</sup> BI, 128-129.

<sup>58</sup> BI, 133.

<sup>59</sup> BI, 140-141.

<sup>60</sup> BI, 143.

<sup>61</sup> Cf. J. SMET, *I Carmelitani*, cit., 319-320. BI, 133-142, in part. 137.139.142.

<sup>62</sup> Lo storico Ventimiglia, poi generale, riferisce che il Vaghi divenne vicario generale (1742) per nomina superiore, essendo eletto generale nel capitolo del 1744, eccezionalmente presieduto dal pontefice Benedetto XIV. Lo stesso rimosse il divieto di rielezione nel capitolo del 1750. Alla sua morte lasciò al convento di Forlì «l'eccedente somma di scudi ventimila romani». M. VENTIMIGLIA, *Il Sacro Carmelo Italiano*, Stamperia Raimondiana, Napoli 1779, 263-264.

<sup>63</sup> VR, 30.

<sup>64</sup> VR, 24.30. Cf. *Cerimoniale per la Vestizione e Professione delle Zitelle le quali saranno ammesse al Ven. Monastero delle Monache Carmelitane sotto il titolo di S. Giuseppe, e Regola di S. Maria Maddalena de Pazzis della Terra di Fasano Nullius Diocesis della sacra Religione Gerosolimitana*, da Fratelli Cannone, sd.



Per molte fondazioni femminili, soprattutto quando avviate senza la presenza di monache provenienti da altra comunità riconosciuta, l'autonomia del monastero era elevata, tanto che, nella formula di professione settecentesca delle monache fasanesi, non solo non era citata la *Regola* del Carmelo o il Priore Generale del relativo Ordine, ma la professione era emessa verso il Vicario di Fasano della Religione Gerosolimitana, detto «Superiore Ordinario»<sup>65</sup>, fatto giuridicamente singolare. Con il trasferimento dal palazzo d'Itta y Loyo, il 3 Maggio del 1694, in uno stabile più grande e idoneo, la comunità di terziarie carmelitane scalze divenne di clausura con un breve a firma di Innocenzo XII del 17 Febbraio 1698<sup>66</sup> posto in esecuzione da parte del Vescovo di Ostuni, mons. Benedetto Melazzi il 12 aprile 1698, sotto la *Regola dei Fratelli di S. Maria del Monte Carmelo*. Non è pervenuta la documentazione inerente il carattere delle prime *Costituzioni* in uso a Fasano dalla fondazione del monastero. Sembra verosimile che le monache avessero, sin dai tempi della Venerabile, degli *Usi* o *Consuetudini*, redatti dai loro superiori locali, sulla base dei loro usi di terziarie carmelitane scalze, appresi dai loro padri spirituali ed ispirati agli usi scalzi, come quelle note del 1715 e 1746 nella recensione del Venditti.

Malgrado la distanza che poteva esserci tra i frati carmelitani dell'Antica Osservanza, mai citati nella biografia del Gentili, pur commissionata dal postulatore generale dell'Ordine, nella prima metà del XVIII secolo, diversi esponenti dei religiosi si coinvolsero nella sua causa, diffondendo la biografia e traducendola<sup>67</sup>, ma con il prosieguo degli eventi, pare che le distanze si allargarono, tanto che in un *Memoriale* del padre Potenza, carmelitano, esistono una serie di rilievi in merito. Essendo questo contributo orientato prevalentemente a lumeggiare la testimonianza cristiana della Venerabile, in attesa di ulteriori elementi, si riporta brevemente il sommario di questo *Memoriale* presente negli archivi vaticani:

Era mio fermo proposito di non far parola di quanto è occorso circa l'affare della Ven. Rosa Maria sull'idea di documenti in favore di essa ed osservazioni fatte a tutto ciò che contro di essa s'è scritto e pubblicato lasciandoli in un Archivio, ne fosse in avvenire giudice la futura gente che, come non prevenuta da alcuna passione, avrebbe con più chiaro lume la verità conosciuta...1° O qui ha commesso un enorme fatto chi l'ha pretesa santa con formarne

<sup>65</sup> «In secondo luogo riconosceranno per loro Superiore Ordinario la Sagra Religione Gerosolimitana, e per essa i Vicari Generali, o Pro-Vicari, che *pro tempore* presiederanno a questa giurisdizione. Pertanto da essi dipenderanno tanto nel governo interiore, quanto esteriore del Monistero». VR, 9. «La Novizia alzandosi in piedi va in cornu Epistolae tenendo in mano la carta, in cui sarà scritta la professione, dirà con voce alta, e posatamente. In Dei Nomine Amen. Anno Nativitate Domini nostri Hesu Christi millesimo, septingentesimo... die vero... mensis... Pontificatus autem sanctissimi Domini nostri... divina providentia Papae...anno...Ego Soror N. in saeculo vocata N. filia N. N. Civitatis N. sacra vota profitero in mano reverendissimi Domini N. Generalis Vicarii huius Terrae Fasani Nullius, sacrae Religionis Ierosolimitanae: et coram Reverenda Matre N: huius Venerabilis Monasterii Priorissa: aliisque mei sororibus. Voveo, ac promitto Omnipotenti Deo, Beatae sempre Virgini Mariae de Monte Carmelo, et omnibus sanctis, obedientiam, castitatem, paupertatem, perfectam comunitatem, et perpetuam Clausuram, juxta regulas, et constitutiones quas pro hoc venerabili Monasterio Benedictis Papa decimus quartus specialiter approbavit, confirmavit, atque observari praecipit», *Cerimoniale per la Vestizione*, 25-26.

<sup>66</sup> *Platea*, 122. Diversamente il Gentili propone il 20: VG, 83.

<sup>67</sup> Cf. note 30.32.33.



tanti atti giuridici o chi si è adoperato [al contrario]. 2° Che ragioni abbiamo per la difesa della stessa. 3° Che gli sembra duro che una cospicua Religione [ossia: istituto religioso] e così esemplare come è quella de' Signori della Missione [Lazzaristi] si sia corrotta senza alcun fondamento. 4° Che non resta quieto e senza dubbio in contrario sapendo che la Religione del Carmine non solo non si è messa a difenderla [la Ven.], ma c'è stato chi abbia fatti passi per gli avversari come essi stessi lo decantano. 5° Che in verità dica se vi sia nella *Vita* di essa Serva di Dio cosa da correggersi<sup>68</sup>.

Per completare il quadro storico, val la pena ricordare come, sotto il profilo civile, le carmelitane di Fasano erano suddite del Regno di Napoli e, nelle pratiche con la S. Sede, dipendevano dal relativo Nunzio. Religiosamente e giuridicamente, invece, la sede apostolica le reggeva attraverso il Vicario di Fasano dell'Ordine di Malta che si definiva «ordinario di Fasano»<sup>69</sup>, in grande autonomia dal Vescovo di Monopoli. In caso di visite apostoliche o della nomina di giudici canonici intervenivano anche i Vescovi di diocesi confinanti, nominati caso per caso. Dalla *Vita* del Gentili sembrerebbe che i frati carmelitani avessero nei loro confronti una presenza molto defilata, mentre l'Ordine entrò in maniera più decisa nella gestione dell'avvio del processo canonico con posizioni differenziate nel suo prosieguo da studiare ulteriormente.

### 3.2 *Le tensioni in monastero dopo la morte della Venerabile*

A partire dal 1704, quando suor Rosa Maria divenne priora, gradualmente, l'intera famiglia Serio, particolarmente i due fratelli di cui si ha notizia, uno medico, Luigi, ed l'altro canonico, Marc'Antonio, vennero coinvolti in una collaborazione attiva con la priora che, di per sé, era coadiuvata, all'interno, dalle sorelle Benedetta e Michela. È possibile che tale situazione creò qualche tensione con la curia di Fasano che non vedeva di buon'occhio sia il superiorato del proprio monastero affidato ad una non fasanese, sia il rilievo complessivo della famiglia Serio nel locale monastero<sup>70</sup>. Durante la vita della madre Rosa, però, pur non mancando qualche mugugno, gli ostacoli sembrarono superati tanto che, alla sua morte, il processo canonico di santità si avviò con buona collaborazione tra Ordine e autorità ecclesiastiche locali.

Ma i continui ingressi di aspiranti monache, particolarmente dopo il 1730<sup>71</sup>, se da una parte portarono vivacità al gruppo e doti, dall'altra richiesero una difficile azione di educazione e adattamento tra persone diverse, particolarmente quando chiesero l'ingresso soggetti provenienti da Napoli, Probabilmente, alcune di queste ragazze non

<sup>68</sup> Cf. S. POTENZA, *Memoriale sui fatti riguardanti la causa della Ven. Rosa Maria Serio*, ms, (senza pagine), ACCS, fondo Q, Rosa Maria Serio.

<sup>69</sup> L. A. GATTI, *Notificazioni del Rev.mo Don Lionardo Antonio Gatti Vicario Generale ed Ordinario di Fasano Alle Religiose Carmelitane del Ven. Monastero di S. Giuseppe della stessa città...*, Napoli 1774.

<sup>70</sup> *Interrogatorio di suor Arcangela di San Leonardo*, in G. GUARELLA, *Suor Rosa Maria Serio (1674-1726). Note e appunti*, in «Fasano: rivista di cultura» 6 (1982) 65-114, n. 59, 95.

<sup>71</sup> Nel 1740, la comunità contava 77 sorelle, tra cui 38 monache coriste, 9 coriste novizie, 25 converse e 5 educande. G. GIUSTI, *Relazione mandata a N. S. P. P. Benedetto XIV della visita apostolica fatta dal Vescovo di Venosa nel Monastero di Fasano nel 1744*, ACCS, fondo Q, Rosa Maria Serio, 1v.



avendo trovato collocazione nei più esigenti e costosi monasteri cittadini, più per deliberazione della famiglia che per vocazione, si rivolsero al luogotenente o vicario dell'Ordine di Malta in Fasano, Marcantonio Palica<sup>72</sup>, responsabile della Chiesa fasanese in quanto feudo di tale Ordine. L'uso sociologico dei monasteri come «contenitori dell'ecedenza demografica»<sup>73</sup> per la salvaguardia dei patrimoni nobiliari, è stato ampiamente sondato nella storiografia laica. Probabilmente meno frequentato è lo stesso ambito da parte di studiosi/e con competenze teologico-spirituali, non solo in caso di presenza di donne canonicamente sante.

In qualche altro caso, a Fasano come altrove, fu accettato qualche soggetto già penitenziato per scandali nel Carmelo di Ostuni, come suor Crocifissa Falghieri, monacata per volere della famiglia tra le più nobili e ricche della sua città, considerata dal vescovo Giusti affabulatrice di persone e allergica ad ogni disciplina monastica. Quanto le donne responsabili fossero effettivamente autonome nel decidere l'ingresso di una monaca è difficile sapere, anche se il ruolo del superiore canonico non può essere sottovalutato. Così la poco convinta suor Crocifissa non solo entrò nel monastero osservante di Fasano ma, dotata di buona inclinazione per le relazioni, riuscì a guadagnarsi la fragile nipote della madre Rosa, suor Maria Luigia di S. Francesco (entrata 1739) insieme a suor Rosa Maria Petrini<sup>74</sup>, originaria di Napoli. Suor Rosa, pur essendo stata guarita, a quanto attestano le testimonianze, dalla Serio, portava avanti la sua vita monastica profondamente scontenta e inquieta. Entrambe queste giovani, indotte a diventare monache, risultavano casi problematici che poco apprezzavano lo stile osservante del Carmelo fasanese, costruito con pazienza e dedizione in molti anni dalle sorelle Serio e dalle monache più anziane. Diverse delle più giovani, costrette a vivere da monache senza averlo scelto, desideravano almeno uno stile "conventuale" più largo e capace di offrire qualche distrazione.

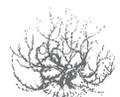
Le tensioni esplosero dopo la morte della madre Rosa Maria e con l'avvio del suo processo di beatificazione fatto che, inevitabilmente, sarebbe stato una sorta di conferma dello stile con cui era stata avviata la comunità. La volontà delle autorità locali di diminuire il prestigio delle monache ostunesi a partire dalla sorella Serio, si incontrò con le esigenze delle monache più giovani. Furono interpellati sia il vicario di Fasano che il visitatore Venditti, subentrato ai visitatori titolari Valenti, Vescovo di Conversano e Giusti, Vescovo di Venosa. Andrea Venditti, già vicario generale del Vescovo carmelitano di Narni, Gioacchino Oldi, godeva di ottime relazioni nella curia pontificia fino ai livelli più alti. Il postulatore generale Potenza annotava che in tutto: «cercava i suoi utili nel far peculio»<sup>75</sup>. Con l'aiuto di tali ecclesiastici, le monache scontente fecero arrivare le proprie esigenze fino alla sede apostolica che concesse nuove *Costituzioni* non troppo

<sup>72</sup> Tra costoro ci furono le sorelle Petrini Rosa Maria, M. Fortunata, M. Carmela e M. Celeste ancora educanda nel 1740, a cui il visitatore Giusti, inascoltato da Roma, avrebbe proposto, l'allontanamento da Fasano e come penitenza il passaggio da corista a conversa a partire da suor Rosa Maria tra le protagoniste degli intrighi. G. GIUSTI, *Relazione*, cit., 12r-v.

<sup>73</sup> G. ZARRI, *Recinti. Donne, clausura e matrimonio nella prima età moderna [Bologna]*, Il Mulino, Bologna 2000, 51.

<sup>74</sup> G. GIUSTI, *Relazione*, cit., 2v.

<sup>75</sup> Cf. S. POTENZA, *Memoriale*, cit.



austere di tipo “conventuale” (18 agosto 1746), solo quattro giorni dopo la messa all’Indice della biografia della Serio (14 agosto 1746) dietro la produzione di false accuse estorte con intimidazioni e percosse<sup>76</sup>.

Nelle nuove *Costituzioni* curate dal Venditti, la *Regola del Carmelo* non è mai nominata, ma appaiono in chiave parenetica solo i «santi Romiti del Monte Carmelo, i quali vivevano delle limosine»<sup>77</sup>; «gli abiti ch’esse porteranno, non saranno di ruvidi Cilizi, o di peli irsuti, come lo erano quei degli antichi Romiti del Monte Carmelo»<sup>78</sup>. I soli romiti, inoltre, sono citati per il fatto che «godevano nella loro dolce solitudine del Monte Carmelo»<sup>79</sup>. In compenso apparivano cinque voti: «Il primo colli voti della Castità e della perpetua Clausura: il secondo colli voti della povertà, e della vita comune: ed il terzo col voto dell’ubbidienza».

Intorno a S. Maddalena si formula l’indicazione: «A’ Santi Profeti Elia ed Eliseo primi Carmelitani ed a S. Maria Maddalena de Pazzi Madre loro, quale avranno per Regola, e norma in ogni loro operazione. A quest’effetto leggeranno spesso la di lei gesta e se ne farà leggere in tavola la vita almeno una volta l’anno circa il tempo della di lei Festività». L’orazione era limitata a due mezz’ore al giorno, al mattino e alla sera, comprensive di capitolo delle colpe al sabato<sup>80</sup>, mentre d’inverno le ricreazioni (o lavoro in comune) arrivavano fino a tre ore al giorno. Furono notevolmente attenuati il digiuno, di *Regola* dal 14 Settembre alla Pasqua, ridotto al solo tempo d’Avvento, le modalità dell’astinenza e le discipline in uso. Per l’impegno di vita comune non si prevedevano celle da abitare a vita, prive di chiavi, ed erano da cambiare una volta all’anno<sup>81</sup>. Era consentito, per il clima caldo, in deroga agli usi normali del Carmelo, l’uso di camicie di lino<sup>82</sup> e un semplice anello con il Crocifisso<sup>83</sup>. Furono limitate devozioni e cerimonie tradizionali legate al Natale o alla *Via Crucis* che sembravano risalenti ad usi introdotti dalla *Venerabile*.

La situazione, malgrado l’allontanamento delle sorelle della Serio, non si normalizzò del tutto se, ancora nel 1774, furono ottenuti dei *Capitoli di Moderazione e riforma delle loro Regole*, dopo reiterate e pressanti richieste durate trent’anni<sup>84</sup>. Il Gatti, Vicario di Fasano, che provvide alla loro redazione, precisa nell’introduzione che si trattava, per diverse monache, di abitudine inveterata, già consolidata nel 1746, con la complicità di autorità locali, che asserendo di consigliare, si erano arrogate poteri spettanti solo alla Sede apostolica sollecitando le monache a non avere scrupoli di coscienza<sup>85</sup>, nell’am-

<sup>76</sup> Cf. S. INNICO, *Supplica al Pontefice Benedetto XIV per la revoca del Decreto del 14 Agosto 1746*, ACCS, fondo Q, 7r.

<sup>77</sup> VR, 20.

<sup>78</sup> VR, 23.

<sup>79</sup> VR, 35.

<sup>80</sup> VR, 26-28.59.

<sup>81</sup> VR, 21.

<sup>82</sup> VR, 24.

<sup>83</sup> VR, 25.

<sup>84</sup> L. A. GATTI, *Notificazioni*, cit.

<sup>85</sup> «Tra le vie per cui ci raggiriam tuttodi sonovene molte, che di contrasto apparendo storte agli occhi di ognuno... gittar non vogliono una occhiata su quella luce... Di quest’ultima specie era la via, per cui coi camminaste, Madri e Sorelle in Cristo direttissime, allorché deviando dalla vita per ferramente



mettere anche per le religiose il peculio<sup>86</sup>, ossia una somma di denaro a disposizione, come era uso diffuso per i frati detti “conventuali” e non “osservanti”. In modo diverso da come era nato, il monastero che ormai si reggeva sulle proprietà e non sulle elemosine<sup>87</sup>, si era pienamente allineato allo stile “conventuale” e, gradualmente, andava scemando nella stima della popolazione vedendo diminuire gli ingressi di nuove leve.

A seguito delle soppressioni ottocentesche, il monastero che per due secoli aveva accolto numerose generazioni di donne pugliesi, si trovò in difficoltà crescenti, tanto che le ultime monache del Carmelo San Giuseppe di Fasano lasciarono il monastero soppresso con Rescritto della S. Congregazione dei Vescovi e Regolari del 22 maggio 1908, accolte dalle famiglie di origine il 1 giugno 1908.

#### 4. Temi spirituali nel cammino della Ven. Rosa Maria Serio

La madre Serio ebbe una spiritualità profondamente cristocentrica e liturgica, fatto raro nel suo tempo. Come appare evidente dalla sua biografia del Gentili, madre Rosa Maria aveva potuto avere una discreta conoscenza tanto della *Vita* di S. Maria Maddalena de' Pazzi<sup>88</sup> che almeno alcune delle *Opere* di S. Teresa. Infatti, numerosi sono i suoi riferimenti all'esperienza spirituale maddaleniana che mai sono stati finora notati. Non è noto quale fosse la sua comprensione del latino, ma le parole a lei attribuite fanno eco a vari elementi liturgici che poteva aver memorizzato. Numerose erano le testimonianze delle sorelle riguardo alla preparazione delle feste che madre Rosa Maria curava secondo lo stile del tempo, spesso con un sermone quando era priora, tempi di ritiro in cella e maggiore penitenza.

Il suo stesso stato d'animo sembrava risuonare sulla tonalità del mistero di Cristo contemplato lungo l'anno liturgico<sup>89</sup>. Da una parte pare indiscutibile il suo legame con la Passione del Signore e il suo Natale che sembrava rivivere in prima persona. Ma il cuore del suo cammino di fede si sintonizzò, come la sua maestra, S. Maddalena de'

comune qui in questo vostro Monastero espressamente comandata dalle vostre Sante Costituzioni e solennemente da voi precedentemente professata... Non tutte ne rimaneste del pari convinte: anzi qualcuna che mostrossi la più difficile a persuadersi, spacciando su ciò consigli di persone savie, credè che noi tirar volessimo la cos'all'estremità; e pretese che l'usanza introdotta di qualche peculio, e moderata particolarità non infrangeva il nerbo del voto... Il che niuno de' Vostri Superiori inferiori al Sommo Pontefice può aggiungere, levare, diminuire, o in qualsiasi modo alterarle in cos'anche minima, incon-sulta la S. Sede». L. A. GATTI, *Notificazioni*, cit., 3-5.

<sup>86</sup> L. A. GATTI, *Notificazioni*, cit., 17-18.

<sup>87</sup> L. A. GATTI, *Notificazioni*, cit., 14.

<sup>88</sup> Dai sondaggi effettuati, nonché per il più accentuato taglio interpretativo penitenziale, è possibile che uno dei testi più conosciuti dalla Venerabile perché in uso nella comunità, ricco anche di pratiche devozionali, sia stato: L. BRANCACCIO, *Opere di santa Maria Maddalena de' Pazzi carmelitana monaca del venerando monastero di s. Maria degl'Angioli di Firenze. Raccolte dal M. R. maestro fra Lorenzo Maria Brancaccio [...] e divise dal medesimo in cinque parti. Con la vita della medesima santa descritta dal signor Vincenzo Puccini*, I-II, P. Baglioni, Venezia 1712.

<sup>89</sup> VG, 211-283.



Pazzi, sulla Pentecoste. A più riprese, in tale circostanza, per circa sette anni<sup>90</sup>, visse particolari doni spirituali.

#### 4.1 Al cuore il dono dello Spirito Santo accolto nella Liturgia

Non sempre furono pronunciate delle parole, né sempre le sorelle registrarono gli avvenimenti. Ma è stato trasmesso che la madre ricevette una particolare effusione dello Spirito Santo che la arricchiva di doni d'orazione, di discernimento e di cardiognosia<sup>91</sup> di quanti si rivolgevano a lei, sia consorelle che laici ed ecclesiastici che chiedevano di incontrarla alla grata<sup>92</sup>. Esultante nella luce della Trasfigurazione, memoria del suo compleanno, era trasformata, come la mistica fiorentina, dal dono dello Spirito. Così pregava nella Pentecoste del 1714, meditando il *Veni Sancte Spiritus*:

Piega la mente rigida, perversa volontà dell'uomo. Piega ciò che è rigido. Distruggi, riscalda, Tu sei fiamma e Tu sei fuoco! Vieni, infiamma la volontà dell'uomo con la forza del divino amore!<sup>93</sup>.

«La Serva di Dio era zelantissima dell'esercizio del coro»<sup>94</sup>, ricordava suor Arcangela, un'anziana sorella di Fasano, poi fondatrice del Carmelo di Ostuni dove vi rimase come maestra delle novizie. La preghiera corale, come emerge dalle parole conservate della Venerabile, costituì la tessitura profonda della sua vita spirituale. S. Maria Maddalena esortava a più riprese le sue novizie, secondo lo stile antico del Carmelo, a formare la propria vita spirituale a partire dalla preghiera in coro<sup>95</sup>. Così suor Rosa Maria aveva imparato a sintonizzare il suo cuore con l'anno liturgico, a gioire, ad esempio, nel Natale, contemplando la piccola statuetta di Gesù Bambino ancora presente nel suo Carmelo di Fasano. Come era uso in diversi monasteri dell'Antica Osservanza del Carmelo, da Firenze a Napoli, era molto legata alla festa dell'Epifania, occasione in cui si rinnovavano i voti, oltre che nell'Esaltazione della Croce<sup>96</sup>, secondo l'uso tipico delle scalze. Una volta di più a Fasano, sembra che i diversi usi si siano fusi. Amava, inoltre, la madre Rosa, contemplare la Vergine Maria Madre di Dio come sua tenera madre e da lei si sentiva spinta a piangere i suoi peccati e quelli della Chiesa intera nella Passione del Signore<sup>97</sup> che celebrava con intense *Vie Crucis*. Particolarmente i Venerdì di Marzo e

<sup>90</sup> VG, 98.

<sup>91</sup> VG, 114-116.

<sup>92</sup> VG, 100. 197-200.

<sup>93</sup> VG, 97-98.

<sup>94</sup> *Interrogatorio di suor Arcangela di San Leonardo*, cit. 96.

<sup>95</sup> «Soleva ancora dir questa devota madre, quando incitava quelle date alle sue cure, nel celebrar con spirito le divine lodi nella Liturgia delle Ore, che questo era un così importante esercizio che gli stessi spiriti beati, la cui purità è ammirabile, con timore e riverenza appena ardiscono esercitarlo». S. MARIA MADDALENA DE' PAZZI, *Detti e preghiere*, C. VASCIAVEO (ed.), Firenze 2009, n. 2, 47. Cf. V. PUCCINI, *La vita di santa Maria Maddalena de' Pazzi vergine...*, Baglioni, Venezia 1712, in L. BRANCACCIO, *Opere*, cit., cap. 96, 120-121.

<sup>96</sup> VG, 128.

<sup>97</sup> Cf. V. PUCCINI, *La vita*, cit., cap. 27, 28-29. cap. 91, 111-113.



Aprile, trascorrevva l'intera giornata in questa meditazione<sup>98</sup>. Talvolta preferiva la solitudine della cella, anche per non mostrare alle altre sorelle i doni particolari che in alcuni casi si manifestavano anche a livello corporeo. In altre circostanze, prendeva parte alla *Via Crucis* che attraversava l'intero monastero, coinvolgendo anche le sorelle<sup>99</sup>.

Certo suor Rosa Maria non era donna particolarmente istruita ma rispetto alla media del tempo, è evidente che avesse una certa autonomia di lettura e scioltezza di parola. Le sorelle nei sermoni capitolari ricordavano suggerimenti concreti e immagini incisive, dando prova di conoscere i suoi limiti e sapendo anche chiedere perdono<sup>100</sup>. La base della sua meditazione era la memorizzazione di un breve passo della Scrittura o della Liturgia<sup>101</sup> che usava come giaculatoria privata o quale base della sua meditazione.

Durante l'Avvento, la Quaresima, le solennità della S. Croce assumeva un rigoroso regime penitenziale, con penitenze private e pubbliche in refettorio, rendendosi disponibile all'aiuto nei lavori più pesanti e dedicando alcuni giorni a ritiri o esercizi spirituali<sup>102</sup>. In sintesi, sulle tracce di S. Maddalena de' Pazzi e di S. Teresa d'Avila, suor Rosa Maria veniva sempre più considerata quale madre del Carmelo pugliese.

#### 4.2 «Per conoscere il vero amor di Dio»

Un linguaggio semplice e diretto la caratterizzava. L'attenzione alle persone, la capacità di mettersi in relazione era la prima dote che emergeva nel suo tratto: «Quanto mi sono consolata in sentire la sua buona salute!»<sup>103</sup> era uno dei suoi saluti preferiti. Aveva la capacità di leggere nell'animo delle sorelle: «Il Signore si degnò dotarla di un lume speciale, con cui vedeva i più reconditi segreti de' loro cuori [e] si accorgevano che fosse a lei per altra via, palese il loro interno, in modo che non si lasciassero vincere' dal timore o dalla vergogna»<sup>104</sup>.

Le bastava ascoltare o guardare chi si rivolgeva a lei, intuendo tante situazioni: «Godo che stia bene e, mentre il Signore gli ha concesso la vita, le leva ogni timore»<sup>105</sup>. Sentiva in sé la sofferenza dell'altro, il travaglio umano e spirituale e, senza promettere miracoli a buon prezzo, lo accoglieva nella sua preghiera e lo presentava al Cristo.

Persona di notevole esperienza, non si faceva illudere da atteggiamenti pii e devoti che poi si rivelavano impastati di ipocrisia e vanità. Non mancavano dei personaggi dal buon tratto umano che, meglio conosciuti, si rivelavano ingannevoli e capaci di trarre in inganno persone troppo semplici e di scarse conoscenze. Così non esitava a sostenere:

<sup>98</sup> VG, 87.104.119-123.

<sup>99</sup> VG, 91-93.96-98.

<sup>100</sup> VG, 107.

<sup>101</sup> VG, 83.

<sup>102</sup> VG, 156-157.

<sup>103</sup> ROSA MARIA SERIO, *Epistole Venerabile Madre Rosa Maria Serio Ordinis Carmelitarum antiquae Observantiae a Sacra Rituum Congregatione approbate in Congregatione Ordinaria habita coram Santissimo Domino Nostro Papa Benedicto XIV dei 22 Aprilis 1741*, Archivio Vaticano ACCS fondo Q Rosa Maria Serio, Lett. A. Per una migliore comprensione, sono state ritoccate in italiano moderno.

<sup>104</sup> VG, 114.

<sup>105</sup> ROSA MARIA SERIO, *Epistole*, cit., Lett. B.



«Ho già capito che il Signore l'ha fatto arrivare a conoscere l'inganno del demonio che, sotto specie di spiritualità, cerca ingannare quella povera creatura. Amico mio, per conoscere il vero amor di Dio, altro non ci vuole, se non il vedere se la persona desidera il disprezzo di se stesso e tutte le cose le attribuisce a Dio e agli altri Santi»<sup>106</sup>. E' un criterio ben conosciuto in tutta la storia della spiritualità: chi cerca la pubblicità, le grandi dichiarazioni, difficilmente potrà essere identificato tra i discepoli del Figlio Crocifisso. Aggiungendo che non sono veri discepoli del Signore: «quelli che vanno trovando profezie, fervori e altri inganni del demonio»<sup>107</sup>. Alla scuola di Giovanni della Croce questa era l'austera via per la quale incamminava le sue figlie e i suoi amici.

La sua salute fu spesso precaria e non solo la sua anima si ritrovava nell'aridità e nel dubbio della fede ma anche il corpo non la sosteneva. Senza farsi di se stessa un concetto troppo grande, confessava umilmente la sua pesante situazione di salute alle persone di cui si fidava: «Io poi mi trovo al solito e perché così mi vuole Iddio, faccio la sua santa volontà. Già fa un anno che mi ritrovo assettata in una sedia senza poter mettermi a letto. L'unico mio riposo è l'agonia del mio Cristo e così mi trovo anima purgante»<sup>108</sup>.

Fidarsi del Signore quando le cose vanno bene è semplice. Ma fidarsi del Signore quando ci si sente come in purgatorio, tribolata nell'anima e bloccati nel corpo, è una testimonianza che contraddistingue i discepoli. Nelle sue malattie, avrebbe potuto pregare per la sua salute o chiedere ad altri di farlo. Semplicemente una cosa chiedeva al Signore, che Lui, «l'amoroso Sposo Crocifisso»<sup>109</sup> le rimanesse vicino e che lei non lo abbandonasse.

Le persone tribolate trovavano in lei un saldo rifugio. Pratica e concreta, sapeva scrutare situazioni che potevano derivare da condizioni di temperamento o di depressione e così non esitava a raccomandare: «Quando si sente così travagliato nell'interno, faccia in modo di distrarsi»<sup>110</sup>. Con un pizzico di arguzia non mancava di fare segno alla situazione di priora di una comunità numerosa e non sempre pacifica, ancorata sempre però nella sua radice, nella confidenza in Dio: «Chi ha responsabilità, la compatisce e perciò le dico che si sollevi e confidi in Dio»<sup>111</sup>. Quando, negli ultimi anni della sua vita, più dura era diventata la sua vita, continuava a ripetere ai suoi amici di «confidare nel sangue del nostro amato Sposo, come diceva S. Caterina», dichiarando di dimorare nel «cuore sacrosanto del Crocifisso»<sup>112</sup>, unico vero gioiello che voleva donare a tutti coloro che amava.

### 4.3 Discepoli di S. Maddalena e S. Teresa

Come appare evidente dalla sua biografia, madre Rosa Maria aveva potuto avere una discreta conoscenza tanto della *Vita* di S. Maria Maddalena de' Pazzi che qualcuna delle

<sup>106</sup> ROSA MARIA SERIO, *Epistole*, cit., Lett. C.

<sup>107</sup> ROSA MARIA SERIO, *ivi*.

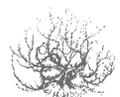
<sup>108</sup> ROSA MARIA SERIO, *Epistole*, cit., Lett. D.

<sup>109</sup> ROSA MARIA SERIO, *Epistole*, cit., Lett. E.

<sup>110</sup> ROSA MARIA SERIO, *Epistole*, cit., Lett. B.

<sup>111</sup> ROSA MARIA SERIO, *ivi*.

<sup>112</sup> ROSA MARIA SERIO, *Epistole*, cit., Lett. E.



*Opere* di S. Teresa. Infatti, numerosi sono i suoi riferimenti all'esperienza spirituale maddaleniana, raramente finora segnalati. È chiaro che, nei secoli, lo stesso carisma ha conosciuto incarnazioni diverse, secondo i tempi, lo stile della Chiesa e anche delle diverse società e luoghi in cui la Chiesa viveva. A partire dal Concilio di Trento, per le donne carmelitane il carisma, come per gli altri Ordini femminili, prese sempre di più la forma della vita claustrale, dedicata in modo particolare alla preghiera, alla penitenza e al silenzio.

Con S. Maddalena e S. Teresa venne maggiormente sottolineato il carattere apostolico della vita carmelitana, dedicata all'intercessione per l'intera Chiesa. Le Teresiane ebbero come caratteristica il vivere in piccole comunità di non oltre le ventuno sorelle, le due ore di ricreazione, le due ore di orazione silenziosa, il lavoro in cella, dando molto rilievo al ruolo della priora che poteva scegliere la maestra e altri uffici. Il Carmelo fiorentino, invece, segnato dalla spiritualità italiana ripensata da S. Maria Maddalena e dalle sue consorelle, era caratterizzato dal primato della vita comunitaria e l'attenzione alla celebrazione liturgica, permettendo l'esistenza di comunità più numerose, seriamente impegnate nella vita virtuosa e ascetica. Le cariche della comunità, compresa l'economia o la maestra delle novizie, erano elettive. Nella madre Rosa Maria, in qualche modo, entrambe le tradizioni s'incontrarono, in forza della storia della sua comunità fasanese. Emblematica una sua invocazione: «Sono eccessi della vostra grazia e del vostro amore. Sono coronate dallo stesso amore. Datemi la fortezza di Teresa e l'amore di Maddalena!»<sup>113</sup>.

Senza dubbio, nel settecento, il modello di santità prevalente era di tipo ascetico-penitenziale. Il Santo/a di frequente, viveva spesso dei fenomeni straordinari, nel contesto di un eroismo quotidiano, ben evidente nelle vite agiografiche. Nel caso della Serio, non manca nella sua *Vita* la possibilità di individuare il modello maddaleniano, anche se l'estensore gesuita, forse non particolarmente preparato riguardo agli scritti delle carmelitane, non ebbe modo di coglierli ed evidenziarli. Come per la mistica fiorentina, nel procedere dell'anno liturgico, il rilievo dello Spirito Santo veniva confermato da particolari doni mistici<sup>114</sup>, in momenti di intensa preghiera e in sacre rappresentazioni in cui le sorelle venivano coinvolte. Probabilmente nell'anno 1697, dopo la comunione, la Venerabile Rosa Maria Serio si alzò in piedi dicendo:

«Piovete, Signore, piovete sopra tutte queste anime, Fuoco d'amore». Giunta all'ultimo piano del monastero, all'angolo del primo corridoio, diede un salto, dicendo: «Passerò dentro questo fuoco, ma con te mio bene». Poi, alla svolta del secondo corridoio, messasi a terra, quasi dando l'idea di nuotare, diceva: «Tu, Signore, mi hai condotto per il fuoco e l'acqua». Alla svolta del terzo corridoio, con occhi ammirati, disse: «Olio [Profumo] versato è il tuo nome (Ct 1,3). Olio è la carità (cf. Rom 5,4). E chi rimane nella carità dimora in Cristo (cf. Gv 15,4-10; 1 Gv 4,16). Sorelle, spandete l'olio della carità verso il vostro prossimo. Spandete l'olio delle belle virtù. Spandete l'olio dell'amore. Amate, amate, amate. Chiamate, chiamate, chiamate. Vedete il vostro Sposo, impazzito per amore? E perché non l'amate?»<sup>115</sup>.

<sup>113</sup> VG, 205.

<sup>114</sup> VG, 73-74.92.145.

<sup>115</sup> VG, 114. Cf. S. MARIA MADDALENA DE' PAZZI, *Quaranta Giorni*, C. VASCIAVEO (ed.), Pubblicazioni dell'Archivio Arcivescovile di Firenze «Studi e Testi, 25», Pagnini, Firenze 2017<sup>2</sup>, Meditazione n. 17,34,127. Meditazione n. 16,27,317. V. PUCCINI, *La vita*, cit., cap. 19, 21-22.



Nel Natale del 1712, madre Rosa Maria partecipò all'ufficio notturno di Mattutino, ma giunta al canto del *Te Deum* fu costretta a lasciare il coro e ad andare in cella. Lì piangendo, sul modello di S. Maria Maddalena, elaborò una personale effusione lirica sul dono che Dio fa alla creatura nella sua incarnazione.

Intendo sì. Capisco sì, mio Dio! / Ardo! Non più Amore! / Collocata nel tuo amore, / nella tua bontà, nella tua Sapienza, / ascolterò! / Le fronde: i desideri. / Gli affetti d'amore: i fiori. / L'abbondanza delle grazie, i sospiri infuocati: i frutti! / T'intendo sì, mio Dio, / che voi volete per stanza quel petto, quel cuore, / dove altro non v'è / che il vostro amore, / la vostra grazia, il vostro affetto! / Mi struggo, mi consumo. / Tu sei l'Amante ed io l'innamorata. / Tu sei impazzito ed io resto piagata. / Pazzo per amor mio, un Dio Amante! / Fa' che io più ti ami<sup>116</sup>.

Nella solennità della Pasqua del 1714, dopo aver ricevuto l'Eucaristia, mentre la comunità si trovava nel cosiddetto "Cenacolo" per il ringraziamento, madre Rosa Maria ebbe in dono una luce particolare sul Signore risorto, cominciando a parlare, rievocando quasi alla lettera dei passi maddaleniani da *Quaranta Giorni* con qualche eco teresiano:

O che bellezza increata del mio Sposo Gesù! / Nella tua risurrezione / i cieli e la terra si rallegrano! / O vaghezza che mi consola! / O Lume che mi rischiara (cf. *Sal* 138,12)! / O Gesù! / Non più, ché moro<sup>117</sup>, / o Amore! / O forte Amore! / Amore possente! / O Amore, che mai si può diminuire! / O Amore / che mi ruba il cuore; / mi rapisce l'anima!... / Ti amo più di me, / perché tu mi hai creato e redento / col prezzo del sangue!<sup>118</sup>.

Nella prospettiva ascetica del tempo, forse anche ispirandosi alle stampe della carmelitana fiorentina, che la riproducevano talvolta sulla falsariga di S. Caterina da Siena con la corona di spine, la madre Rosa Maria ritenne, in una festa di Pentecoste, di aver avuto il dono dello Spirito Santo nel segno di una corona di spine che le causava un forte mal di capo e sanguinamenti<sup>119</sup>.

Dagli usi delle scalze, rimase in auge qualche semplice danza per la solennità del Natale<sup>120</sup>. Con echi maddaleniani, dopo il ballo in uso per il Natale, meditava: «Mio bene, voi siete tutto pietà e tutto amore; ed ora non vi muovete a perdonare? Fatelo per l'amore di vostra Madre, fatelo per la S. Umanità che assumeste, discendendo dal cielo in terra. Ingratitudine umana! Voi siete tutto bello e le creature non vi amano!»<sup>121</sup>. Ma, come a S. Maddalena e a S. Teresa, alla Venerabile si sarebbe presentato Gesù Bambino in più circostanze<sup>122</sup>, nel contesto familiare delle attività di tessitura. In una di queste manifestazioni, come nell'esperienza maddaleniana, oltre che nella profezia di Ezechie-

<sup>116</sup> VG, 163-164.

<sup>117</sup> S. TERESA DI GESÙ, *Poesia 1*, in S. TERESA DI GESÙ, *Opere*, Post. Gen Carmelitani Scalzi, Roma 1981, 1499-1501.

<sup>118</sup> VG, 177. Cf. S. MARIA MADDALENA DE' PAZZI, *Quaranta Giorni*, cit., Meditazione n. 18,2,327; 23,330.

<sup>119</sup> VG, 71. Cf. V. PUCCINI, *La vita*, cit., cap. 29, 30.

<sup>120</sup> VG, 81. Cf. S. TERESA DI GESÙ, *Poesia 11*, cit., n. 1, 1513.

<sup>121</sup> VG, 163. Cf. S. MARIA MADDALENA DE' PAZZI, *Quaranta Giorni*, cit., Meditazione n. 7,16,98; Meditazione n. 9,12,103.

<sup>122</sup> VG, 14.18.162-163.166.169. Cf. J. GICQUEL, *I fioretti di Teresa d'Avila*, Roma 2005, 12. V. PUCCINI, *Vita della veneranda Madre Suor Maria Maddalena de' Pazzi, fiorentina*, Firenze 1621, 47.



le (*Ez* 36,26), le avrebbe cambiato il cuore<sup>123</sup>. In altre circostanze le avrebbe gentilmente donato un anello come più volte era capitato a S. Maddalena che ben conosceva i gioielli fiorentini usati come spunto spirituale: una volta di diamante a forma di cuore, un'altra volta fatto da tre rubini in forma di croce dicendo: «Il primo è segno dell'incarnazione. Il secondo è segno della tua vocazione. Il terzo il segno della morte di croce»<sup>124</sup>.

A più riprese il tema dell'eccessivo amore da parte di Dio fino a volere l'incarnazione del Figlio tanto da essere definito «Pazzo per amor mio, un Dio Amante!»<sup>125</sup>, ritorna a fronte dell'ingratitude e indifferenza degli uomini.

Nello spirito del tempo e secondo il modello maddaleniano prevalente nella *Vita*, la Passione del Signore e le sue piaghe costituivano un oggetto eletto di meditazione, riuscendo a spiritualizzare anche l'austera pratica della clausura<sup>126</sup> e, a quanto pare dalle testimonianze delle sorelle, avesse ricevuto nella notte tra Giovedì e Venerdì Santo il dono delle stimmate<sup>127</sup>, poi invisibili. Allo stesso modo le piaghe del Signore costituivano un oggetto eletto di meditazione:

La mia clausura sia la piaga del piede sinistro, / da cui spero il perdono de' miei peccati. / La mia clausura sia la piaga del piede destro, / da cui spero la fermezza per non cadere in peccato. / La mia clausura sia la piaga della mano sinistra, / da cui spero la liberazione dalle pene dell'Inferno. / La mia clausura sia la piaga della mano destra, / da cui spero l'eterna gloria del Paradiso. / La mia clausura sia la piaga del sacro Costato, / ove racchiudo tutti i miei desideri, / sperando un ardente amore verso sua Divina Maestà / per goderlo eternamente nel Cielo<sup>128</sup>.

Più originale della Venerabile, invece, è la devozione al mistero della Trasfigurazione del Cristo, probabilmente associato al suo compleanno. Nel 1712 ebbe una particolare esperienza mistica che la confortava nelle sue prove grazie all'umiltà, la purezza e la forza donatale dal Signore<sup>129</sup>. Un altro anno, rendendo grazie a Dio per tutti i benefici ricevuti dalla nascita, si recò in sala di ricreazione e, accompagnatasi con la chitarra, intonò una lauda in onore del Signore e, forse evocando, S. Filippo Neri, cantava: «Paradiso! Paradiso! / Suonate, che suonano gli Angeli! / Ballate che ballano le Vergini! / Tre, dieci, in uno in concordanza! / Concordare l'interno con l'esterno. / L'anima concorda col Divino Amore!»<sup>130</sup>.

Tenera e sentita era la devozione della madre Rosa Maria verso la Vergine, che venerava in modo particolare come Immacolata oltre che come Madre del Carmelo. Come per S. Maria Maddalena de' Pazzi, anche la Venerabile Serio, amava rivolgersi alla Vergine nella comunione degli Angeli e dei santi, invitando a contemplare ogni evento della vita di Maria alla luce dell'Incarnazione del Verbo:

<sup>123</sup> VG, 149. Cf. S. MARIA MADDALENA DE' PAZZI, *Quaranta Giorni*, cit., Meditazione n. 15,1-3,115. V. PUCCINI, *La vita*, cit., cap. 31, 32-33.

<sup>124</sup> VG, 139. Cf. S. MARIA MADDALENA DE' PAZZI, *Quaranta Giorni*, cit., Meditazione n. 34,18-19,208.

<sup>125</sup> VG, 163-164. Cf. S. MARIA MADDALENA DE' PAZZI, *Quaranta Giorni*, cit., Meditazione n. 17,7,321.

<sup>126</sup> VG, 83.

<sup>127</sup> VG, 92.

<sup>128</sup> VG, 83. Cf. S. MARIA MADDALENA DE' PAZZI, *Quaranta Giorni*, cit., Meditazione n. 33,35,204.

<sup>129</sup> VG, 175.

<sup>130</sup> VG, 176.



Io vi amo, o Bella, / custodita dalla Santissima Trinità, / rivestita dagli Angeli, / onorata dai Santi. / Mia Signora, / ingrandisci il mio cuore / per amarti... E io misera ti do / il possesso del mio cuore, / per pegno d'amore. / Salve, Regina, / *ab aeterno* scelta! / Si t'intendo: / ama chi ti ama, / mentre l'amore / con l'amor si paga!<sup>131</sup>

## 5. Modelli iconografici

Presto, sin dal 1733, esistono dei riferimenti letterari che fanno ipotizzare la circolazione d'incisioni della Serio. Il Gentili, ad esempio, nella sua opera, riferisce che Donna Maria Concetta Greco, monaca nel monastero di S. Benedetto di Oria (dove erano presenti due sorelle della Serio), malgrado l'iniziale diffidenza verso l'intercessione della carmelitana, dopo la guarigione di sua zia, ne «fece fare un Ritratto (...) e quello con decente venerazione conserva appresso a sé»<sup>132</sup>.

La prima immagine sicuramente databile della Serio, risale al 1738, con la *Vita* del Gentili. Ma non è azzardato supporre che, a tale data, cioè alla stampa della *Vita*, esistessero già altre incisioni di Rosa Maria, prodotte a livello locale, che potrebbero essere state proposte come prototipo agli artisti di ambito romano cui il postulatore, successivamente, si era rivolto. Non si può escludere, inoltre, che in qualche luogo del monastero di Fasano tra il 1728, data di morte della Venerabile, e il 1738 fosse presente un ritratto della Serio (da viva o *praesente cadavere*), commissionato dalle monache. Circolavano, quindi, in particolare in Puglia, varie incisioni, presenti in collezioni private.

Si possono distinguere le incisioni note, in due gruppi: immagini per la diffusione della conoscenza della Serio a livello personale (più piccole), di probabile origine pugliese, che circolavano indipendenti; e incisioni ufficiali realizzate per l'edizione della *Vita* o per il processo canonico.

Dopo il 14 Agosto 1746, per la collocazione *all'Indice dei libri proibiti*, anche molte copie della biografia del Gentili furono distrutte o nascoste. Tra le incisioni edite sono state individuate quattro tra le immagine autonome: Anonimo (1728-1738); Baldi (1728-1738); Pissarri 1741; Rossi - Bombelli (seconda metà del XVIII sec.) e due tra le incisioni ufficiali: Billy - Sorbi (1738-1744); Pentini - Pilajia - Pascaletti (1742-1746), segni umili ma tenaci, di una prolungata devozione nel popolo cristiano alla Venerabile Serva di Dio pugliese.

<sup>131</sup> VG, 182. Cf. S. MARIA MADDALENA DE' PAZZI, *Quaranta Giorni*, cit., Meditazione n. 28,2-3,192.

<sup>132</sup> VG, 352-353. Nella *Ritrattazione* di mons. Luchino del Verme del 1747, i testimoni asseriscono che: «Tre giorni prima che spirasse, cercò a noi la figura, o sia effigie della venerabile Serva d'Iddio Suor Rosa Maria Serio di S. Antonio, la quale pendeva nella parete della di lui camera e con tenerissima divozione e fede viva la prese nelle sue proprie mani ed invocò caldamente lo di lei patrocinio» (p. 23). Nell'Archivio Diocesano di Oria, in un verbale datato 1742 referente fatti accaduti almeno un anno prima, viene citata una «figura di carta di detta Venerabile Serva di Dio (Rosa Maria Serio)», che la testimone dice «tengo avanti il mio letto». *Deposizione di Carmina de Tomaso in Contro Giustina Quaranta per magia*, 5/7/1742, Archivio Diocesano di Oria, Magia II.



### 5.1 Le immagini singole

Delle due incisioni recentemente riemerse nel XXI sec.<sup>133</sup>, una anonima pare di ambito napoletano e più adatta alla divulgazione a livello popolare per via delle ridotte dimensioni (cm 12x8). Questo elemento la accomuna a quella bolognese del Pisarri che appare, però, diversa per schema iconografico e fattura. La semplicità è la caratteristica principale di questa incisione. La postura è quella di una monaca che guarda il Crocifisso, senza segni di culto (tipo aureola) o accenni di beatitudine con Angeli oppure con sguardo elevato al cielo. La didascalia, in grafia settecentesca, fa riferimento alla Venerabile. Si sottolinea il carattere di *Vera effigies*, che fa ipotizzare un possibile confronto con un elemento biografico, dipinto o maschera mortuaria di cera.



Ven. Rosa Maria Serio  
(prima metà del XVIII sec.).

I caratteri del velo, del soggolo (sopra la cappa), dell'abito e dello scapolare sono coerenti con le caratteristiche di una monaca claustrale dell'Antica Osservanza nel '700. Uniche peculiarità riferite alla Serio sono la ferita del costato e un accenno di corona di spine sotto il velo, quindi, come indice di penitenza, occultata agli estranei, ma nota alle consorelle<sup>134</sup>, non è consueto nell'iconografia di altre monache/beate/sante. Interessante il fatto che non siano riportate stigmate sulle mani, ma solo la ferita del cuore<sup>135</sup>. La postura monastica in contemplazione del Crocifisso, l'assenza di dettagli devoti tipo stigmate o angeli, le corrette caratteristiche dell'abito fanno ipotizzare un'incisione riconducibile al contesto fasanese o al massimo ostunese anteriore alle immagini ufficiali e una datazione alta, tra l'inizio del processo diocesano (1728) e la *Vita* del Gentili (1738). Più matura appare l'incisione di Antonio Baldi (1692-1773), sia pittore che incisore di formazione napoletana, allievo del Solimena. La sua incisione è corredata da un'esauriva didascalia divulgativa della vita e delle virtù della Serio. Presenta quello che sembra essere un ritratto di Rosa Maria, contornato da una finta cornice mistilinea decorata a nastri e festoni di fiori. Aldilà dell'impostazione rigida della figura, il volto sembra troppo caratterizzato per essere un'idealizzazione di tratti somatici ormai persi. Il mento è largo e leggermente sporgente, diviso in due al centro da un accenno di fossetta, le guance scavate, sovrastate da zigomi piuttosto alti e pronunciati, la fronte ampia. Il naso si presenta regolare, con occhi grandi, distanziati, e occhiaie profonde; labbra sottili, sopracciglia molto pro-



Ven. Rosa Maria Serio,  
(prima metà del XVIII sec.).

<sup>133</sup> Presenti in collezioni private.

<sup>134</sup> VG, 94.184.321.16.88.209). Cf. V. PUCCINI, *La vita*, cit., cap. 29, 30.

<sup>135</sup> VG, 45-46, dove sono citate solo le ferite della testa e del cuore.



nunciate, la sinistra (destra per chi guarda) inarcata a punta. Tra tutte le immagini finora conosciute, questa, nonostante l'invenzione tradisca forzature d'artificio, nel volto risulta essere la più vivace. Le mani appaiono segnate profondamente dalle stigmate e nella mano destra è posto un Crocifisso mostrato ai devoti. La titolazione: *Vera Effigies Venerabilis Serve Dei Matris Rosae Mariae Serio*, fa ipotizzare un possibile confronto con un elemento biografico, dipinto o maschera mortuaria di cera.

A fronte di tali elementi caratteristici, altri risultano piuttosto incongrui e rendono difficile sostenere che l'incisione sia stata realizzata dinanzi ad un dipinto della Rosa Maria ipotizzabile presente in monastero o almeno nel contatto diretto con una committenza monastica di carmelitane. Ad esempio, molto strano risulta lo scapolare corto (più tipico di confraternite, non di monache claustrali) e sollevato (per far vedere la piaga del costato). Lasciano perplessi le maniche piuttosto strette al polso non comuni in un abito monastico; poco convincente risulta l'abito, stretto, che scende senza pieghe, quasi aderente al corpo (più simile a quello di terziarie e di scalze) provvisto di una sottile cintura e, nell'insieme, molto diverso da quello delle altre incisioni pure della Serio. La mancata conoscenza dei dettagli dell'abito suggerisce piuttosto l'area di Oria o Martina Franca, dove non erano presenti monasteri carmelitani, rispetto ad Ostuni/Fasano. Si ricorda che nel monastero Benedettino di Oria erano presenti due sorelle monache della Venerabile. Tanto fa ipotizzare un modello anteriore alle immagini ufficiali e una datazione alta, tra la fine del processo diocesano (1731) e la *Vita* (1738) del Gentili.

In un'altra piccola incisione (cm 11x9), destinata alla devozione privata, è nota ad opera di Carlo Antonio Pisarri (1720-1760), pittore e incisore, si nota la sottolineatura teologica del dono dello Spirito Santo rimarcata dalla doppia simbologia della fiamma sul capo e della colomba che mostrano l'evoluzione della trattazione della Serio nel corso degli anni.

Infine, un'ultima incisione (cm 13x9) destinata alla devozione privata ad opera di Pietro Leone Bonbelli, bulinista e stampatore (1737-1809) attivo a Roma, la Venerabile è effigiata a mezzo busto, non più in contemplazione del Crocifisso che addirittura è scomparso. Il volto è scavato, la corona di spine è posta sotto il velo. Le mani sono segnate da stigmate e da una ferita a forma di croce sotto il cuore. L'immagine conservata in Ostuni presenta, come quella del Pisarri, la fiamma sul petto, oltre che sul capo, come nella primitiva pala d'altare del monastero delle carmelitane della stessa città, settecentesca, in cui vi è una rara raffigurazione su tela della Serio, caratterizzata dal segno di una fiamma sul cuore che la rende riconoscibile tra i Santi Maddalena de Pazzi, Vito e Oronzo, anche se non si può specificare in quale epoca sia stata effigiata. Di recente, è stato ipotizzato un ritratto della venerabile in una tela di autore anonimo, probabilmente locale, presente nell'ex convento carmelitano di Presicce (LE) erroneamente, a volte, detta di S. Teresa. Si tratta di un' *Estasi di S. Maddalena*



*Estasi di S. M. Maddalena de' Pazzi*,  
Presicce, Chiesa del Carmine, (XVIII sec.).



de' Pazzi a committenza di Orazio Cara<sup>136</sup> nella cappella a destra del presbiterio. La Santa appare con soggolo esterno ed ampio, tipico dell'Antica Osservanza, con i simboli del libro aperto posto ai suoi piedi insieme al giglio della verginità/purità. Un dettaglio, però, appare ancora più interessante. Si tratta della figura monastica, un'altra carmelitana, posta alla sinistra della Santa. Non ha segni di santità canonica riconosciuta (non c'è aureola). Particolare, però è l'apertura della tonaca in prossimità del cuore, dettaglio poco consueto nell'iconografia carmelitana. Non si esclude che tale figura sia stata aggiunta in un secondo momento alla tela, richiamando assai da vicino le più antiche incisioni indicate. Potrebbe trattarsi di un inizio di proposta ai fedeli della nuova candidata di cui era in corso il processo, prima della sua conclusione, quindi databile, presumibilmente, tra il 1728 e il 1746.

### 5.2 Le immagini ufficiali

Due sono state le immagini ufficiali più diffuse della Serio. L'incisione di Nicola Billy incisore- Giovanni Sorbi pittore (1738-1744) si trova in alcuni volumi della prima edizione del Gentili del settembre 1738 (cm 22x16).



Ven. Rosa Maria Serio, 1903

Tale incisione, creata a corredo della biografia di Rosa Maria accompagnerà le varie edizioni sempre firmate Sorbi-Billy, eccettuata un'altra variante firmata C. Laponi - S. Mediolani (Roma - Milano del 1741). La postura non è molto tradizionale. E' parzialmente inginocchiata, ma ruotata verso l'osservatore, con la gamba sinistra piegata, non coperta dalla scapolare in modo da mostrare sia la piaga del costato che la mano sinistra piagata nel palmo. I caratteri del velo, soggolo, cappa e abito sono compatibili con le caratteristiche di una claustrale dell'Antica Osservanza nel '700. Questa immagine sarebbe stata ripresa dal Pisarri nel 1741 e da un anonimo acquerellista nel 1903 per un'edizione della *Vita* della Serio in tedesco, omettendo il libro e il teschio presenti ma aggiungendo la fiamma dello Spirito Santo sul capo.

Ad essa si può accostare quella realizzata da Paolo Pilaja (cm 27x17), su disegno di Domenico Pentini, è dedicata all'Infanta di Spagna e del Brasile ed è tratta da un «esemplare osservato presso i palazzi» del Cardinal ponente della Causa Carlo Maria Sacripante, designato a tale incarico solo dal settembre 1742. Si tratta quindi di un'immagine tratta da *invenzione* (dipinto?) di Giuseppe Pascaletti, pittore calabrese attivo tra Napoli e Roma. Questa incisione, per il suo carattere aulico e raffinato, per le dimensioni e per la datazione più tarda (1742), fu realizzata come ritratto ufficiale della Venerabile riprendendo la postura più tradizionale in contemplazione del Crocifisso.

<sup>136</sup> V. STENDARDO, *La Chiesa e il Convento dei Carmelitani di Presicce*, Presicce 2007, 34.



## Conclusione

La pur sintetica analisi dei vari materiali proposti, suggerisce il fatto che la madre Rosa Maria Serio fu, nella prima metà del XVIII secolo, una figura testimoniale ben conosciuta non solo nel Regno delle due Sicilie, ma nota a livello internazionale. Il buon avvio delle procedure canoniche, il successo della sua *Vita*, le varie e tempestive traduzioni, le numerose incisioni, rivelano un interesse diffuso nell'Ordine carmelitano, particolarmente nei suoi settori riformati, che sembrava volerla proporre come figlia spirituale di S. Maria Maddalena de' Pazzi, quale modello di monaca osservante. Forse tale attitudine impegnata e penitenziale, insieme alle traversie che resero la sua comunità più conforme alla linea "conventuale", rappresentarono una situazione imprevista tanto da ostacolare fino al blocco il suo processo. Ma al di là del possibile iter canonico, probabilmente difficile da riaprire dopo tanto tempo, rimane interessante la sua vita e la sua testimonianza, sotto il profilo storico, come indicatore di una vasta accoglienza/elaborazione del modello maddaleniano nel contesto settecentesco. Indubbiamente il quadro complessivo in cui la madre Rosa Maria è vissuta rimane quello di un'asceti rigorosa, ritenuta tipica del mondo scalzo-teresiano. Ma peculiare rimane lo sviluppo liturgico del suo vissuto, imperniato sulla Passione del Cristo e sul dono dello Spirito Santo. Meno visibile e più intimo, appare ormai un impegno diretto per la *renovatione* della Chiesa, ormai rientrato nei limiti del recinto monastico, prevalentemente attraverso la formazione di una comunità orante e penitente. In sintesi, l'esperienza spirituale della Serio, maturata in realtà socialmente e religiosamente distanti dal granducato di Toscana, rivela con sfumature proprie una sintesi nella ricezione della testimonianza delle più conosciute e celebri Sante carmelitane: Teresa de Ahumada e Maddalena de' Pazzi.



# Per uno sguardo generale sul rapporto tra anima e corpo a livello di ontologia fondamentale

Fabrizio Valenza\*

## 1. Il piano della contrapposizione sulla scorta di un filosofo e di un neurobiologo

Nel suo confronto con il neurobiologo Jean-Pierre Changeux, il grande filosofo Paul Ricoeur si interrogava, proprio in principio del testo che ne scaturì<sup>1</sup>, circa il rapporto tra la natura e la regola, ovverosia tra ciò che le scienze moderne possono dire riguardo all'essere umano, in modo particolare per quanto concerne il funzionamento del cervello e/o della mente, e quello che le scienze filosofiche si sono sempre ritenute nel pieno diritto di affrontare, ovverosia il complesso delle norme morali e di come esse nascano. All'interrogativo del neurobiologo se non sia oggi "possibile accedere a uno sguardo più unitario e più sintetico su ciò che, un tempo, era esclusivo dominio della filosofia, se non addirittura della religione, e sulle nostre conoscenze contemporanee riguardo al cervello e alle sue funzioni"<sup>2</sup>, il filosofo rispondeva di non poter evitare di prendere posizione riguardo "al problema ereditato dalla più antica tradizione filosofica, da Platone a Cartesio, da Spinoza e Leibniz a Bergson, quello dell'unione dell'anima e del corpo"<sup>3</sup>. Infatti, lo si voglia riconoscere oppure no, ciò che le neuroscienze e le filosofie della mente hanno quale necessario sfondo di riferimento per i loro interrogativi è la costante contrapposizione tra ciò che riguarda l'ontologia dell'umano, massimamente riferita al concetto di anima, e la geometria della natura, massimamente riferita al concetto di corpo.

Si tratta ancora oggi di questa dialettica, tutta giocata sul piano di un antagonismo che "si situa a livello delle entità ultime, irriducibili, primitive [...]. Il livello è quello dell'ontologia fondamentale"<sup>4</sup>. Ma come lo stesso Ricoeur si premura di chiarire,

bisogna, dunque, vietarsi di trasformare un dualismo di referenti in un dualismo di sostanze. Il divieto di quest'estrapolazione dal semantico all'ontologico ha come conseguenza che, sul

\* FABRIZIO VALENZA: Dottore in Filosofia e in Scienze Religiose. [valenza.fabrizio@gmail.com].

<sup>1</sup> J.P. CHANGEUX-P. RICOEUR, *La natura e la regola. Alle radici del pensiero*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1999.

<sup>2</sup> *Ib.*, 10.

<sup>3</sup> *Ib.*, 13.

<sup>4</sup> *Ib.*



piano fenomenologico in cui mi situo, il termine “mentale” non è sinonimo del termine “imateriale”, cioè “non corporeo”. Anzi. Il mentale vissuto implica il corporeo, ma in un senso della parola *corpo* irriducibile al corpo oggettivo così com’è conosciuto dalle scienze naturali. Al corpo oggetto si oppone semanticamente il corpo vissuto, il corpo proprio, il mio corpo (da dove parlo), il tuo corpo (di te a cui mi rivolgo), il suo corpo (di lui o di lei di cui racconto la storia). Così, il corpo appare due volte nel discorso, come corpo-oggetto e come corpo-soggetto o, meglio, come corpo proprio. Preferisco l’espressione corpo proprio a corpo soggetto, poiché il corpo è anche quello degli altri e non solo il mio. Dunque: corpo come parte del mondo e corpo *da dove* io (tu, lui, lei) apprendo il mondo per orientarmi e viverci<sup>5</sup>.

In queste poche frasi è già racchiuso il senso della problematica che affronto in questo testo: il desiderio di evitare un dualismo di sostanze (nella fattispecie, la sostanza “anima” e la sostanza “corpo”); l’implicazione tra vissuto mentale e corporeo, senza per questo ridurre il primo al campo semantico delle scienze o il secondo al campo semantico dell’ontologia; il tracciamento di una via possibile di dialogo che possa far fruttuosamente incontrare filosofia mistica e scienza.

Tale proposito programmatico nasce dagli sviluppi della *filosofia mistica della conoscenza*, che ho già presentato altrove<sup>6</sup>, nuovo paradigma che illustra una via per far dialogare fruttuosamente l’ambito narrativo-spirituale dell’essere umano con quello logico-razionale tipico della conoscenza scientifica e non solo. Lasciamoci guidare ancora dagli interrogativi posti da Ricoeur.

Innanzitutto, rimanendo nel solco tracciato dalle neuroscienze, “le nuove conoscenze che abbiamo sulla corteccia cerebrale aumentano ciò che già so attraverso la pratica del corpo, e in particolare tutto ciò che so delle emozioni, delle percezioni, di tutto ciò che è veramente psico-organico e appunto legato al possesso del mio corpo?”<sup>7</sup>. L’interrogativo non è di secondaria importanza, perché una spiegazione come quella neuroscientifica che illustri le attività corticali che sottostanno alla prassi cosciente, pre-cosciente o sub-cosciente, intese queste ultime come funzionalità, non aggiunge nulla sul piano dei *perché*, ma solo su quello del *come*. E sebbene Changeux sottolinei che le “attività elettriche o chimiche costituiscono il «collegamento interno» tra un’organizzazione anatomica di neuroni e di connessioni, da una parte, e il comportamento, dall’altra”<sup>8</sup>, aggiungendo subito dopo che si debba introdurre quel discorso, intuito da Spinoza, riguardante la “dinamica funzionale al fine di *unire* l’anatomico e il comportamentale, il descrittivo neurone e il percepito-vissuto”<sup>9</sup>, il filosofo controbatte che siamo comunque sempre all’interno della stessa contrapposizione, poiché anche tali considerazioni appartengono al piano cosiddetto della conoscenza oggettiva<sup>10</sup>. Un passo fonda-

<sup>5</sup> *Ib.*, 15.

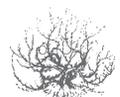
<sup>6</sup> Nello specifico, F. VALENZA, «Filosofia mistica della conoscenza», in *Rivista di ascetica e mistica* (2018), IV, 499-521; ID., *Filosofia mistica della conoscenza. L’unione degli ambiti conoscitivi nel mistero relazionale*, Mimesis, Udine 2020.

<sup>7</sup> J.P. CHANGEUX-P. RICOEUR, *La natura e la regola*, cit., 16.

<sup>8</sup> *Ib.*, 17.

<sup>9</sup> *Ib.*

<sup>10</sup> *Ib.*, 18.



mentale per un dialogo fruttuoso tra le discipline consiste, di conseguenza, nel superamento logico del dualismo anima-corpo o, se si preferisce, psiche-corpo, poiché “in un certo modo - che non conosco - è il corpo stesso a essere vissuto e conosciuto. È la stessa mente a essere vissuta e conosciuta; è lo stesso uomo a essere «mentale» e «corporeo»”<sup>11</sup>.

È, per dirla tutta, l’argomento dell’Unità dalla quale deriva la Molteplicità, laddove un’unità di origine divina, unicamente ipotizzabile, viene vissuta nell’esistenza come una molteplicità riconducibile, tuttavia, al senso di quell’Unità originaria. Anche Ricoeur vi fa riferimento, quando sottolinea che il discorso dell’unità della sostanza “va oltre la scissione tra i due attributi del pensiero e dell’estensione”<sup>12</sup>.

Di fronte a tale contrasto concettuale, vi è un modo di risolvere la questione che non condivido, ed è quello emergentista, che può essere descritto come un “*materialismo identitario* che suppone le funzioni mentali, e ciò che chiamiamo spirito, non essere che proprietà emergenti del cervello”<sup>13</sup>. Ciò che più infastidisce di questa visione, è il riduzionismo di cui si fa latrice, dal momento che i fenomeni tipici dello spirito umano, anche quelli più alti e che sono palesemente indipendenti da ogni sorta di considerazione riguardante la necessità e il bisogno, non sarebbero altro che emergenze della complessità fisico-scientifica della corporeità stessa<sup>14</sup>. Ora, al di là della problematicità dell’affermare sulle sole basi scientifiche che non esista altro rispetto alla *macchina-corpo*, per cui si giunge a posizioni indimostrate e indimostrabili come quella di Daniel Dennett, “campione della tesi eliminativistica”<sup>15</sup>, vi è però una questione capace di scardinare le teorie che di volta in volta si susseguono all’interno o in riferimento a questo filone riduzionista, ovvero la questione dei *qualia*: si tratta di una sorta di “cavallo di Troia nelle concezioni materialistiche correnti”<sup>16</sup>, rappresentato dalle qualità soggettive di un’esperienza per altri aspetti oggettivabile, interrogativo in reazione al quale si registrano soluzioni semplificative come quella di Dennett, per il quale “non è vero che i progressi della neurofisiologia ci diranno che cosa sono i *qualia*; non è vero che i *qualia* non sono funzionalizzabili né che sono destinati a rimanere in eterno epifenomeni dei processi cerebrali. I *qualia* non esistono, punto e basta”<sup>17</sup>.

<sup>11</sup> *Ib.*, 27.

<sup>12</sup> *Ib.*

<sup>13</sup> F. FABBRO, *Neuropsicologia dell’esperienza religiosa*, Astrolabio-Ubaldini Editore, Roma 2010, 167.

<sup>14</sup> Cf anche A. DE PALMA-G. PARETI, *Mente e corpo. Dai dilemmi della filosofia alle ipotesi della neuroscienza*, Bollati Boringhieri, Torino 2004, 12: “Gli emergentisti avevano adottato una concezione monistica dell’universo, per quanto stratificata su livelli irriducibili di realtà, grosso modo corrispondenti alle divisioni disciplinari tra fisica, chimica, biologia e sapere umanistico. Può darsi che l’emergentismo non fosse una concezione incoerente, e che non fosse inficiato da errori filosofici. Sta di fatto che venne travolto dagli sviluppi scientifici allorché fu possibile spiegare le proprietà chimiche (per esempio la valenza) in termini di meccanica quantistica e ricondurre i fenomeni biologici al livello della chimica.”

<sup>15</sup> Il materialismo eliminativistico, manifesto del quale può essere considerato *Scientific Realism and the Plasticity of Mind* (1979), di P. M. CHURCHLAND, prevede che “un resoconto neurofisiologicamente particolareggiato dell’attività cerebrale avrebbe prima o poi soppiantato la nostra comune concezione della vita mentale, nello stesso modo in cui la chimica moderna aveva liquidato il flogisto” (A. DE PALMA-G. PARETI, *Mente e corpo, cit.*, 16).

<sup>16</sup> A. DE PALMA-G. PARETI, *Mente e corpo, cit.*, 14.

<sup>17</sup> *Ib.*, 17.



A ben vedere, però, è proprio la questione dei *qualia* a mettere in evidenza un tracciato importante: esiste un nesso intrinseco tra qualità soggettive di un'esperienza e natura della coscienza, e una descrizione meramente fisiologica della mente esclude sia l'una che l'altra. Tuttavia, il problema nasce a monte, proprio nel porre in contrasto logico e in contraddizione mente e corpo, anima e materia, coscienza e funzionalità cerebrali<sup>18</sup>. Ciò che abbiamo sottolineato delle parole di Ricoeur, cioè che sia lo stesso uomo a essere per un verso mentale e per un altro corporeo, è ottimamente messo in luce da Solms e Turnbull. Li cito per continuare a non sotto-considerare l'aspetto neuroscientifico e neuropsicologico:

Il monismo dal duplice aspetto percettivo implica che il cervello sia costituito da una materia che *ci appare* fisica quando viene osservata dall'esterno (come un oggetto), mentre ci appare mentale quando viene vista dall'interno (dal soggetto). Quando mi percepisco dall'esterno (allo specchio, per esempio) oppure dall'interno (attraverso l'introspezione), sto percependo *la medesima cosa* in due modi diversi (come *corpo* e come *mente*, rispettivamente). Questa distinzione tra la mente e il corpo è perciò *un artefatto della percezione*.<sup>19</sup>

È proprio questo tema che vuole mettere in luce una parte della filosofia mistica della conoscenza, alla quale questa trattazione si richiama. Non si tratta di conciliare tra loro due modi differenti di vedere le cose e di spiegarli (ovverosia di cercare una spiegazione all'interno del piano logico del *come*, quello che indico come un piano logico di causa-effetto, oppure all'interno del piano logico del *perché*, quello che invece indico come il piano logico simbolico-narrativo), ma di avere a disposizione un differente modo di procedere, che parta dall'unità e sia in grado di spiegare il modo in cui ne deriva la molteplicità del cosmo umano, e che indichi al contempo un dato fondamentale e imprescindibile: se non ritorna al significato necessario dell'unificazione, il cosmo umano non può trovare il suo senso *completo*. Perciò, non due piani logici differenti e da conciliare, quello logico di causa-effetto e quello logico simbolico-narrativo, ma due piani logici da cogliere, comprendendoli, nella loro reciproca implicazione. Sulla base di questa considerazione vado a spiegare la mia proposta, per motivi di spazio qui appena accennata.

## 2. Una proposta concreta

Prendendo come punto di partenza la necessità del riferimento all'unificazione originaria, la mia ipotesi di lavoro non può che procedere da una considerazione preliminare che va considerata come necessaria essa stessa. Si suddivide in quattro passaggi,

<sup>18</sup> Sempre Ricoeur (in J.P. CHANGEUX-P. RICOEUR, *La natura e la regola*, cit., 52): “Non capisco la frase «la coscienza si sviluppa nel cervello»; la coscienza, si sa, si conosce (o s'ignora, ed è qui il problema dell'inconscio), ma il cervello rimarrà in maniera definitiva un oggetto della conoscenza, non apparterrà mai alla sfera del corpo proprio. Il cervello non «pensa» nel senso di un pensiero che si pensa. Ma Lei, Lei pensa il cervello”. Al che, Changeux, irriducibile a qualunque concessione che si spinga oltre il dato scientifico, risponde: “Certo, ma il pensiero non può pensarsi senza il cervello!”

<sup>19</sup> M. SOLMS-O. TURNBULL, *Il cervello e il mondo interno*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2004, 64.



delineati dalla logica dell'unificazione delle posizioni (corpo da una parte e mente dall'altra) fin qui considerate inconciliabili:

- a) non vi è differenza tra corpo e anima;
- b) l'anima corrisponde al concreto;
- c) l'Intelletto fa parte dell'anima;
- d) la vera problematicità non è nell'inesistente contrapposizione di corpo e anima, ma tra quella di esistenziale ed Essere.

### **a) Non vi è differenza tra corpo e anima**

Il principale problema nella storia del concetto di anima è la tendenza a considerarla un elemento immateriale, un'entità spirituale che è, perciò, immortale, e che si trova dentro il corpo. Il corpo ne costituirebbe una sorta di involucro che ne impedirebbe le funzioni, che la danneggerebbe o che la imprigionerebbe. Che l'anima sia differente dal corpo, è convinzione che nasce da un ragionamento filosofico ben preciso, sviluppato pienamente dal neoplatonico Damascio: "solo l'uomo, nella percezione di un oggetto, è simultaneamente conscio di se stesso. In questo movimento direzionale verso se stessa, l'anima umana manifesta la sua trascendenza rispetto al corpo. Infatti, il ritorno a sé non è possibile per il corpo"<sup>20</sup>. La modalità della filosofia – che è la capacità di ragionare su se stessi – mostra quale sia l'*essentia* dell'anima che fa filosofia. Dal momento che è *impossibile conoscere qualcosa senza conoscere se stessi*, allora ciò che conosce se stesso, quindi l'anima, "deve essere incorporeo, perché auto-conoscenza significa che il soggetto è diretto verso se stesso e, per così dire, coincide con se stesso nell'atto della conoscenza", attività che sarebbe impossibile per un essere corporeo, "in quanto il corpo consiste sempre di parti estese e poste una fuori dell'altra"<sup>21</sup>. Da qui l'impossibilità di coincidere con se stesso nella conoscenza: solo se l'anima è incorporea può vedere/conoscere il corpo nella sua interezza. Il corollario di questo ragionamento è pratico: per conoscere è necessario mettere distanza, separarsi, perciò se l'anima conosce deve potersi separare dalla materia, e così si giunge alla conclusione che "l'anima che fa filosofia è sia incorporea sia separabile dal corpo"<sup>22</sup>. Inoltre, Damascio asserisce di poter trovare il principio di tale ricostruzione dell'essenza dell'anima a partire dalle sue attività già in Platone<sup>23</sup> e in Aristotele<sup>24</sup>.

<sup>20</sup> C. STEEL, *Il Sé che cambia. L'anima nel tardo Neoplatonismo: Giamblico, Damascio e Prisciano*, Edizioni di Pagina, Bari 2006, 19.

<sup>21</sup> *Ib.*, 17.

<sup>22</sup> Questa dimostrazione è fondata sul pensiero di Giamblico, seppur tratta da Priscianus Lydus, *Solutiones eorum de quibus dubitavit Chosroes Persarum rex*, in modo particolare da 44,30 a 46,6.

<sup>23</sup> Precisamente nel *Fedone*, 99,14-18, dove Platone mostra che con il suo modo di vivere, il filosofo separa l'anima dal corpo.

<sup>24</sup> C. STEEL, *Il Sé che cambia, cit.*, 92: "Siamo capaci di conoscere la natura e l'essenza dell'anima, asseriva Aristotele, principalmente attraverso le varie manifestazioni della vita, di cui l'anima è l'origine. Partiamo dai dati direttamente accessibili a noi dall'esperienza e arriviamo, con un processo di ragionamento, all'ambito ontologico, che è relativamente oscuro. [...] Partendo dall'osservazione delle attività, possiamo dedurre la natura delle facoltà dell'anima. Lo stesso principio metodologico è applicato da



Tuttavia, il problema nasce dal far coincidere la corporeità con una materialità intesa in senso fisico, più che in senso concreto. Cerco di spiegarmi meglio, facendo riferimento a una ricerca più ampia che è necessario sviluppare in differente sede.

L'originaria contrapposizione tra corpo e anima nasce con l'orfismo. Come sottolinea Reale, "con l'Orfismo si introduceva una nuova concezione dell'uomo in senso 'dualistico', che contrapponeva l'anima al corpo fisico, e intendeva l'anima come un 'dèmone', che cadeva in un corpo per punizione di una originale colpa commessa"<sup>25</sup>. Tuttavia, "l'anima-dèmone divina non era identificata dagli Orfici con la personalità dell'uomo che conosce e vuole; era quindi posta totalmente al di là dell'intelligenza e della coscienza. L'identificazione della *psyché* con la coscienza richiedeva il pensiero proprio dei filosofi"<sup>26</sup>. Per gli orfici, si tratta dunque di "un percorso dell'anima, dalla vita alla morte a un'altra vita; uno scioglimento, dunque, dall'esistenza corporea e temporale, attraverso il passo obbligato della morte onde si accede a una vita diversa"<sup>27</sup>.

Tale convinzione nasce e si diffonde all'interno di un sistema religioso ben preciso, al centro del quale è la salvezza, una soteriologia che fonda se stessa in un privilegio altrettanto preciso riservato al protagonista di ogni pensiero religioso forte (ossia l'anima): "C'è, in primo luogo, l'estensione del privilegio dell'immortalità dagli dèi all'anima stessa, un privilegio che la divinizza a sua volta. Questa estensione è sicuramente di origine orfica ("l'anima immortale e incorruttibile viene da Zeus", fr. 228 Kern)"<sup>28</sup>. Se andiamo al di fuori dell'orfismo, infatti, ben diverso è il quadro. Vigeva, infatti, ancora il modo di pensare omerico: le facoltà e le attività che oggi consideriamo appartenere alla nostra interiorità psichica, erano divise tra le varie parti del corpo, legate a organi fisici e, di conseguenza, non esisteva un modo unificato di pensare la personalità: "Per Omero e per tutta la cultura antica che si rifece ad Omero, la personalità dell'uomo veniva fatta risiedere non nell'anima ma nel corpo, al punto che, una volta separato da esso, la *psyché* non era che una pallida «ombra» senza alcuna forma di coscienza"<sup>29</sup>. Anche presso i filosofi presocratici l'anima sarà considerata come un qualcosa di appartenente alla materia e al corpo. L'unificazione di funzioni psichiche personali e anima avviene solo con Socrate: "Dopo Socrate, invece, l'unità della vita spirituale, l'identità tra l'uomo e la sua anima, la coincidenza dell'anima con la coscienza razionalmente ed eticamente ope-

Aristotele nel rispondere alla difficile questione se l'anima, come entelechia del corpo, esista separata dal corpo stesso (*χωριστή*). Se una qualunque attività sembra essere esclusivamente propria dell'anima, senza che sia necessario il corpo, allora si può giustamente concludere che l'anima può esistere separatamente in se stessa."

<sup>25</sup> *I presocratici. Testo greco a fronte*, G. REALE (a cura di), Bompiani, Milano 2006, XXVII-XXVIII.

<sup>26</sup> *Ib.*, XLVII.

<sup>27</sup> M. VEGETTI, *L'etica degli antichi*, Laterza, Bari 2010<sup>4</sup>, 74-75.

<sup>28</sup> *Ib.*, 84. Inoltre, *Ib.*, 85: "L'unione di anima e corpo, di ciò che è divino e immortale con ciò che è mortale e terrestre, non può che venire pensata come il rapporto tra il "puro" e l'impuro: un rapporto, quindi, che costituisce un decadimento della parte superiore, una sua punizione per una qualche colpa che deve venire scontata. Questa svolta moralistica della dottrina della metempsicosi è attestata per i pitagorici da Filolao, che la fa risalire a origini antiche [...], il medesimo nesso fra soma e sema, corpo e tomba dell'anima che deve espriare, è riferito da Platone alla tradizione orfica".

<sup>29</sup> F. SARRI, *Socrate e la nascita del concetto occidentale di anima*, Vita e Pensiero, Milano 1996, 46.



rante sono un'acquisizione stabile e un patrimonio comune"<sup>30</sup>. È la modalità socratica di pensare l'anima, quella che si è diffusa fino all'attuale psicologia/psicanalisi.

Quando, perciò, parliamo di anima, lo facciamo solitamente utilizzando un paradigma arcaico greco, tramandatosi fino a oggi, ma dalle conseguenze tutto sommato differenti rispetto a modalità altre di pensare l'essere umano e la sua costituzione sostanziale. Un approccio diverso su tutti (e, direi, altrettanto storicamente importante e filosoficamente significativo di quello greco) è la risurrezione dei corpi sostenuta dal cristianesimo. La risurrezione, infatti, necessita un pensiero diametralmente opposto circa l'evento della morte e di cosa essa rappresenti per l'anima: se l'anima è immortale perché differente dal corpo e appartenente all'ordine intelligibile delle sostanze divine, e se essa pre-esiste al corpo nel quale cade e gli sopravvive reincarnandosi, che senso ha parlare di risurrezione dei morti? La morte fisica che sperimentiamo sarebbe soltanto una morte in qualche modo fittizia, poiché l'anima, centro della personalità, continuerebbe a esistere. Ecco, però, come un autore luterano, Cullmann, chiarisce la contrapposizione tra le due posizioni:

Poiché Gesù è realmente passato attraverso la morte in tutto il suo orrore, non solo nel corpo, ma proprio anche nell'anima («Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?»), egli deve e può essere, per il cristiano che vede in lui il redentore, colui che, morendo, trionfa della morte. [...] Egli non può vincere la Morte che morendo davvero, entrando nel regno stesso della Morte, la grande distruttrice della vita, nel regno del nulla, del distacco da Dio.<sup>31</sup>

Se vogliamo, dunque, trovare una definizione di anima che possa essere compatibile con l'esperienza umana, oltre che spirituale, di ciascuno, è necessario far riferimento a un paradigma differente, che non contempi più nel modo di concepire l'essere umano la contrapposizione tra ciò che sarebbe immateriale/immortale e ciò che sarebbe invece materiale/mortale. Crediamo che il paradigma della *filosofia mistica della conoscenza* possa rispondere a tale esigenza. In passato, d'altronde, sono già state presentate riflessioni filosofiche in grado di superare tale dualismo, in modo particolare nell'elaborazione scolastica del XIII secolo. Una su tutte, quella di Filippo il Cancelliere, che – come ben evidenzia il lavoro di Leonardo Sileo riguardante lo sviluppo del concetto aristotelico di anima nel dibattito della prima metà del Duecento – indica come modalità d'intendere l'anima oltremodo valida “quella che Filippo considera la *ratio theologica*: l'anima, sollecitata ad agire all'esterno con i sensi, è la stessa che riflette all'interno”<sup>32</sup>.

Nella *filosofia mistica della conoscenza*, del resto, l'essere umano è visto come esistenziale che si contrappone, nella comprensione-conoscenza-creazione di Sé, al Divino, visto come Origine narrativa e Principio logico al quale è necessario riunificarsi per ritrovare il senso completo<sup>33</sup>. Per sommi capi: quando l'esistenziale differenzia se stesso,

<sup>30</sup> *Ib.*

<sup>31</sup> O. CULLMANN, *Immortalità dell'anima o risurrezione dei morti?*, Paideia, Brescia 1986,., 25-26.

<sup>32</sup> L. SILEO, «La definizione aristotelica di anima», in R. Martinez (a cura di), *Unità e autonomia del sapere: il dibattito del XIII secolo*, Armando Editore, Roma 1994, 39.

<sup>33</sup> Mi permetto, in questa analisi, di non approfondire la tematica della “derivazione” dell'esistente dall'Uno che Tutto comprende. Per tale approfondimento, relativo in modo particolare all'epoca tardo-antica, rimando al testo di S. GERSH, *Da Giamblico a Eriugena. Origini e sviluppi della tradizione pseudo-dionisiana*, Edizioni di Pagina, Bari 2009, 44-75.



pone nella sua prima fase logica, quella dell'autocoscienza, gli elementi necessari alle successive amplificazioni narrative della Coscienza, che non sono altro che applicazioni in differenti ambiti conoscitivi della differenziazione dal Divino. Autocoscienza e Coscienza formano quello che chiamo esistenziale, che è la differenziazione dell'Essere da se stesso nella modalità dell'esistente. La Coscienza elabora delle narrazioni che rendono ragione della propria differenziazione dal Divino, sempre più percepito come atematico man mano che tali narrazioni si differenziano. La differenziazione dal Divino diviene differenziazione *tout court*, motivo di identità della Coscienza e, tramite la costruzione di personalità di volta in volta differenti seppur espressione del medesimo esistenziale, è la differenziazione stessa a dar vita alla Persona. Il "divino" presente nell'autocoscienza in qualità di riferimento implicito, è ciò che permette alla Persona di curare se stessa nella scoperta di tale Origine divina. L'esistenziale, tuttavia, percepisce la propria esistenza al di fuori dell'Essere, al di fuori del Divino: l'esistenziale, perciò, "esiste" perché è "fuori dall'Essere" (*ek-sistentia*), perché è di fronte al Divino stesso, che ormai coglie come qualcosa di oggettivo rispetto alla propria soggettività. Le narrazioni che l'esistenziale pone in essere con la Coscienza sono atti conoscitivo-creativi che corrispondono alle facoltà di produrre nuove modalità di esistenza. Tali narrazioni sono sostanziate da un'emo-affettività che giunge direttamente dall'energia del Divino, ed è sulla base di tale emo-affettività che le narrazioni vengono vissute come realtà concrete e irrinunciabili, seppur nella modificazione continua delle stesse. Un esistenziale procede in continuazione alla creazione di narrazioni che possano rendere ragione della propria differenziazione dal Divino, e tali ragioni sono per l'appunto "ragioni" perché *motivate*. La motivazione della narrazione deriva dalla e-mozione, energia che porta al movimento, caratteristica intrinseca dell'esistenziale secondo una linea temporale dettata dalla Coscienza stessa all'interno di uno Spazio che la rende concreta. La Coscienza si denota, così, come narrazione sostanziale (cioè che ne costituisce la sostanza) in continuo movimento all'interno dello Spazio e del Tempo, che non sono altro che gli aspetti concreti dell'esistenziale, pur capace di trascenderli nel coglimento dell'autocoscienza.

Di conseguenza, una prima acquisizione: l'esistenziale corrisponde all'anima. Sono proprio le caratteristiche di mutamento continuo nel tempo e nello spazio, malgrado il mantenimento delle sostanzialità narrative, a indicarci come l'esistenziale corrisponda a quell'anima di cui i filosofi di ogni epoca ci hanno parlato in termini di mutamento. In modo particolare, Damascio: "Cos'altro è l'essenza e l'essere dell'anima", si chiede Carlos Steel interpretando Damascio, "se non un continuo *mutar-si*? In quanto auto-mossa, l'anima è in cambiamento, perché è mossa, e simultaneamente rimane essa stessa immutata, poiché è richiesto un punto fisso per poter essere capace di muoversi. [...] L'anima possiede il suo *essere* proprio in ragione del perpetuo cambiamento della sua essenza"<sup>34</sup>.

<sup>34</sup> C. STEEL, *Il Sé che cambia*, cit., 178. Inoltre, *Ib.*, 188: "Meglio di qualunque filosofo greco precedente, egli [Damascio] comprende che l'essenza dell'anima non è immutabilmente fissa, ma anzi esiste proprio nella sua libertà di determinare se stessa come quella che *potrebbe* essere. Essa non *subisce* il cambiamento sostanziale, ma è sia il soggetto che l'oggetto del suo cambiamento. Cambiando sempre se stessa, rimane se stessa".



L'anima vuole essere tutte le cose, vuole divenire tutte le cose, e nel volerlo, lo diventa, creandole. Poiché tale divenire è mutamento della stessa *sostanza* dell'anima, ovvero sia mutamento delle *narrazioni* dell'esistenziale tramite la Coscienza, le narrazioni portano alla conoscenza, che non sono altro che creazioni differenziate secondo categorie narrative: il Mondo è così ordinato perché è l'esistenziale che lo crea ordinato; il Mondo è matematico perché è l'esistenziale che conosce-crea in modo matematico (peraltro caratteristica dell'intelligibile), e così di seguito, secondo tutte le modalità conoscitive dello scibile umano.

Il modo principale che l'esistenziale ha di cogliere se stesso è quello concreto-conoscitivo, che dà vita a un corpo, che non è altro che la modalità organica dell'anima: l'anima è il corpo perché l'esistenziale è il corpo. Tuttavia, non è solo corpo: l'esistenziale/anima è in grado di trascendere se stessa quale corpo, ma quando lo fa, non fa altro che cogliere gli elementi originari delle narrazioni, ovvero l'Intelletto (come vedremo al punto c), che corrisponde così all'autocoscienza. L'anima che coglie l'Intelletto fa un'esperienza trascendentale di sé, e ha così la possibilità di cogliere il Sé intero, ma è necessario comprendere come tale Sé intero non sia il Tutto originario unificato, bensì solo l'esistenziale al di là della contrapposizione delle idee di materiale e immateriale, corpo e anima, che sono, per l'appunto, narrazioni sostanziali dell'esistenziale. L'Intelletto è da porre, perciò, all'interno dell'anima, e l'anima è in grado di coglierlo nel momento in cui riesce a oltrepassare le narrazioni di modalità biologico-organica che caratterizzano la narrazione-di-sé-come-corpo.

A questo punto, verrà spontanea una domanda: può l'esistenziale/anima tornare a unificarsi con il Divino? La risposta non può che essere una: certamente, sebbene non sia nelle facoltà dell'esistenziale, poiché non ne sarebbe in grado. Il movimento dell'esistenziale/anima è possibile solo in quanto narrazione-conoscenza. Una conoscenza non può perciò risalire a una fase precedente la creazione di tali narrazioni e di ciò che le rendono possibili. Può al massimo giungere a cogliere gli elementi primevi in cui tali narrazioni, ricondotte alla loro origine, si dissolvono. Un esistenziale può, perciò, cogliere l'Origine divina di tali elementi<sup>35</sup>, ma non cogliere il Divino nel quale essi sono originati, perché il Principio dell'esistenziale, e perciò il Principio di tali elementi costitutivi, è al di fuori della dinamica conoscitiva dell'esistenziale. Tali elementi possono, al più, essere intuiti, ma non visti, poiché la visione dipende dalla possibilità di "immaginazione", facoltà posta all'interno dell'esistenziale. La visione che l'esistenziale può avere del Divino è sempre elaborazione successiva di ciò che non è comprensibile, il quale viene intuito in particolari situazioni estatiche o per induzione dalla realtà che l'uomo si trova a vivere. Se, tuttavia, un'unificazione è possibile, essa può accadere unicamente per un intervento del Divino, che opera un abbattimento totale della differenziazione. Questo è, però, il limite del dicibile, perché a questo punto intervengono interrogativi ai quali solo la fede può rispondere: cosa ne sarà, perciò, dell'identità dell'esistenziale?

<sup>35</sup> È probabile che una Coscienza capace di autotrascendersi riconosca le caratteristiche del Divino in quegli attributi che Rudolf Otto ha riconosciuto essere parte del *numinoso*.



Se la differenziazione verrà meno, ciò vorrà dire che non esisterà più la Persona che è sostanziata dalle narrazioni che, a loro volta, sostanziano la differenziazione?

Tuttavia, manca ancora la risposta all'interrogativo forse più insidioso: in che modo è possibile spiegare la differenza di concepibilità dell'anima rispetto al corpo? La risposta sta tutta in un aspetto iconico dell'esistente nei confronti di ciò che è, per così dire, superiore<sup>36</sup>. Tale iconicità è esattamente ciò che ci permette di spiegare il pensiero differenziale che nutriamo nei confronti della polarità corpo/anima. L'anima è capace di trascendere il corpo, si dice. Ma come farebbe, dal momento che essa corrisponderebbe, come già indicato, all'esistenziale, e l'esistenziale sarebbe corpo? Non significa forse che l'anima è il corpo? Certamente, l'anima è il corpo. Ma seguiamo un semplice ragionamento. La natura è iconica dell'esistenziale: ciò vuol dire che gli elementi naturali, così come tutto ciò che consideriamo Mondo-come-differente-dal-Sé (per esempio il Sole, un albero, un gatto), sono iconici dell'essere-umano, perché quando guardiamo il Sole, stiamo guardando anche l'essere umano nella sua facoltà intellettuale simboleggiata dal sole, poiché l'intelletto dell'uomo risplende tra le consapevolezze animali o di altro genere ed è capace di dar la vita proprio come è il sole a dar vita. Quando pensiamo a un albero, abbiamo la possibilità di pensare alle facoltà vegetative dell'uomo, cioè a quella capacità nutritiva e quant'altro che in passato veniva indicata, d'altronde, come anima vegetativa. Quando guardiamo un gatto, stiamo anche guardando al carattere felino di un essere-umano oppure, tramite la sua animalità, all'animalità impulsivo-passionale dell'essere-umano, cioè a quella che in passato veniva chiamata anima sensibile o concupiscibile. La maggior chiarezza circa ciò che chiamo iconicità la possiamo tuttavia avere pensando alla natura inorganica rispetto a quella organica. La sabbia del deserto, le rocce delle montagne, l'ossigeno dell'aria, pensati come elementi che non concorrono all'organicità vitale, divengono elementi che segnano la costituzione di animali, piante ed essere-umano nella considerazione della loro disorganicità, poiché il silicio della sabbia lo ritroviamo nel corpo degli animali, delle piante e dell'essere-umano se non considerati sotto una funzione organica, ma nell'ambito di una riduzione narrativa che fa riferimento a tali elementi come singoli *oggetti*. Non vi è dubbio che il silicio della sabbia sia il medesimo elemento che possiamo trovare nel nostro corpo a favore del metabolismo del calcio, così come nelle rocce delle montagne, ma nella natura organica sono presenti in una modalità complessiva eminente, che è per l'appunto quella vitale. Nel momento in cui riduciamo la narrazione a una parzialità dell'eminenza vitale che caratterizza il nostro organismo, cioè a quella *oggettuale*, allora l'esistenziale si riduce a corpo. Accade lo stesso nel momento in cui riduciamo la narrazione della nostra eminenza vitale rispetto all'inorganico alla mera *vitalità*, per cui possiamo considerare l'esistenziale nella sua qualità di anima e non di corpo. Ma l'esistenziale non è né riduzione al corpo né riduzione all'anima, poiché i due termini fanno riferimento unicamente a un pensiero ridotto di considerare la complessità dell'esistenziale.

<sup>36</sup> Fornisco una spiegazione più ampia di questo aspetto iconico nel cosiddetto *principio di similarità*, in F. VALENZA, *Filosofia mistica della conoscenza. L'unione degli ambiti conoscitivi*, cit., 65-69.



### **b) L'anima corrisponde al concreto**

È opportuno, a questo punto, interrogarsi sul significato del termine “concreto” con il quale si intende, normalmente, la fisicità di un corpo, e chiedersi se tale parola possa essere in realtà utilizzata anche in riferimento all'anima.

Sono riconoscibili alcuni nuclei di significato della parola. Partiamo dal significato generale di “*solido, consistente, condensato*”, come nel caso in cui una sostanza riacquista la solidità dopo essere stata disciolta. L'anima, abbiamo detto, è un esistenziale che si sostanzia di narrazioni. Tali narrazioni, inoltre, divengono sostanziali in forza dell'emo-affettività che giunge direttamente dal Divino tramite una delle categorie studiate da Otto, cioè quella dell'energico: se le narrazioni dell'esistenziale (cioè: se gli ordinamenti dell'anima) hanno concretezza per la vita della Persona, è perché esse sono determinanti per l'ingresso, l'uscita e la riuscita della vita stessa. L'esistenziale si forma grazie alle narrazioni caratterizzate emo-affettivamente ed è in questo modo, con queste caratteristiche originarie, che fa il suo ingresso nella vita; uscire dalla vita ha, per l'esistenziale, come conseguenza diretta il disciogliersi delle narrazioni e l'improvvisa insignificanza dell'energia emo-affettiva che le rendeva importanti per la vita<sup>37</sup>; affinché, infine, la vita della Persona riesca, è necessario che le sue narrazioni siano coerenti con il modo originario con cui l'esistenziale si è appropriato di se stesso nella propria Identità e che, d'altronde, la sua uscita dalla vita sia ugualmente coerente. L'esistenziale è perciò l'insieme (ma non solo) delle sue narrazioni condensate dall'emo-affettività, la quale emo-affettività le rende consistenti e vita solida.

Il secondo significato, la parola concreto lo trova nell'opposizione al termine astratto, rivelandosi perciò come “*ciò che è empiricamente individuabile o individuato*”. Ora, che le narrazioni di una Persona a se stessa siano empiricamente individuabili è messo in evidenza dalla capacità di un esistenziale di fare autobiografia: in ogni singolo istante della vita, in particolar modo allorquando una linea narrativa è più individuabile, l'essere-umano è capace di rendere ragione della propria esistenza, e dell'esistenza come corpo e come anima. Rendere ragione del proprio corpo diventa, oltretutto, un modo per dire che l'anima è empiricamente individuata, poiché qualunque narrazione la Persona faccia di se stessa, è sempre espressione dell'esistenziale intero, e come tale, sempre

<sup>37</sup> È comprensibile che in un'ottica greca pre-giamblichea, o verosimilmente per Plotino, l'anima umana non abbia bisogno di redenzione, poiché la salvezza è un movimento di ritorno al Divino pienamente ricostituito tramite la liberazione della stessa dal corpo. Per il grande filosofo, l'anima non necessita di alcuna redenzione o “di un aiuto soprannaturale, o di riti magico-religiosi”, bensì soltanto “di cercare di identificare gradualmente il nostro Sé empirico con il nostro vero, puro Sé che trascende *sempre* il sensibile” (cf C. STEEL, *Il Sé che cambia*, cit., 54). Per questo motivo, secondo Plotino e non solo, la catarsi perfetta con la quale trascendere il sensibile (cioè, in questo modo di intendere la realtà, il corpo) “consisterebbe nel ripudio di tutte le passioni e dell'intera conoscenza sensoriale, nel rifiuto di ogni opinione (*doxa*) e nel distacco di sé da ogni pensiero coinvolto con la materia, finché ci si colma di Essere e di Intelletto, e il percipiente diventa identico all'oggetto percepito” (*Ib.*, 57). Tuttavia, ciò non è realmente possibile: ripudiare le passioni, l'intera conoscenza sensoriale, ogni opinione e operare un distacco dai pensieri coinvolti nella materia sarebbe utile unicamente per raggiungere quello che i mistici chiamano *fondo dell'anima*, dove l'esistenziale ha inizio. D'altronde, un'esperienza diretta del Divino sarebbe, nella logica della filosofia mistica della conoscenza, ni-entificante, provocherebbe la morte dell'esistenziale. Peggio: la sua in-esistenza.



ridotto ad anima o a corpo. L'anima è empiricamente individuabile proprio nell'esistenza fisico-concreta attuale della Persona. Sotto l'aspetto di questo secondo significato, perciò, l'anima/esistenziale è sullo stesso piano dei cosiddetti nomi concreti grammaticali, sostantivi che indicano esseri, oggetti reali o considerati come tali. L'anima si definisce, perciò, tramite la consistenza concreta dell'oggettività, sebbene tale espressione di oggettività non sia mai un'espressione totale dell'esistenziale. Da quanto detto, si evince che l'anima è, parimenti alle cose del Mondo, oggetto tra gli oggetti, ambito in via di definizione progressiva e di oggettivazione crescente, motivo della possibile contrapposizione tra soggetto e oggetto.

Per estensione, poi, si dice concreto per dire “*sostanziale, determinato, precisamente stabilito*” e “*che ha fondamento su dati di fatto*”. Dal momento che l'anima è la summa dell'esistenziale e che l'esistenziale si sostanzia, come abbiamo visto, di narrazioni, l'anima è per definizione sostanziale, laddove è implicito che la sua sostanza siano le narrazioni. È determinata sebbene in modo sempre variabile<sup>38</sup>. Inoltre, l'anima è precisamente stabilita, dal riduzionismo cui accede ogni qualvolta essa si presenta all'intersoggettività con una maschera tra le altre<sup>39</sup>.

L'anima è perciò del tutto concreta, oltre che corrispondente a ciò che normalmente consideriamo a lei opposto, ovverosia il corpo. Rimane da comprendere in che senso si possano intendere altri due concetti che, spesso, vengono collegati a quello di concretezza, ovverosia *materialità* e *fisicità*. Per ciò che concerne la *materialità*, possiamo dire che può essere intesa in un senso più ampio della mera fisicità e in una direzione molto simile a quella della concretezza: materiale è tutto ciò che è suscettibile di determinazione e di trasformazione. Consideriamo materiale, solitamente, la natura per come è conoscibile da una filosofia della natura, anche nell'accezione di scienza della natura ed è il correlato intenzionale della determinazione dell'esistenziale in quanto oggettivazione<sup>40</sup>.

<sup>38</sup> A tal proposito, Steel precisa: “Quando Platone dice che l'anima è «perpetuamente in movimento», certamente non vuole significare che l'anima gode di un'interiezione perpetua, come asserisce Plotino. Il termine «movimento» non si riferisce qui all'attività intellettuale dell'anima, bensì al suo potere di produrre vita (*zoogona potentia*). L'anima non gode sempre dell'intellezione, ma è sempre principio di vita (*semper vivificat*)” (C. STEEL, *Il Sé che cambia*, cit., 71). Tuttavia, nemmeno questo è del tutto preciso, perché l'anima gode sempre dell'intellezione, essendo l'Intelletto interno all'anima, come vedremo più avanti. Troviamo una corretta definizione di come l'anima sia determinata in modo sempre variabile in Prisciano, che nella sua *Metaphrasis* (32,13-19) riporta il pensiero di Giamblico: “L'anima particolare, invece, essendo al centro, è divisa e moltiplicata insieme agli esseri mondani, e non solo rimane permanente, ma cambia anche, poiché vive attraverso tante vite divisibili. E non cambia solo nei suoi abiti, ma, in qualche modo, cambia anche nella sua sostanza”.

<sup>39</sup> Questa maschera corrisponde alla personalità che una determinata narrazione (o un nugolo di narrazioni tra loro coerenti, ma relative a un determinato ambito) costruisce alla Coscienza, utile per inter-agire con le altre inter-soggettività. Di norma, una Persona ha un numero limitato di personalità, ovverosia ha alcuni gruppi di narrazioni che sostanziano l'esistenziale.

<sup>40</sup> Esistono, ovviamente, dei correlati intenzionali dell'esistenziale anche sotto gli altri aspetti degenerativi: infatti, l'esistenziale sotto l'aspetto dell'*economizzazione* ha quale correlato intenzionale il concetto di valore; sotto l'aspetto del *riduzionismo* ha quale correlato intenzionale il concetto di corpo e di anima, e sotto l'aspetto del *conformismo* ha quale correlato intenzionale il concetto di vuoto. Cf F. Valenza, *Filosofia mistica della conoscenza. L'unione degli ambiti conoscitivi*, cit., 189-198.



Così l'anima ricade nel "regno della natura", come d'altronde abbiamo detto fin dall'inizio, sostenendo che la natura è parte del Mondo-come-differente-dal-Sé. Per quanto riguarda la *fisicità*, invece, non possiamo che pensarla come concretezza sotto l'aspetto della resistenza che si oppone all'intenzionalità generale dell'esistenziale in quanto Mondo-come-differente-dal-Sé.

Possiamo adesso passare a un ulteriore fondamentale aspetto della nostra concezione antropologica, costituito dal modo di intendere l'Intelletto e il suo rapporto con l'anima.

### c) *L'Intelletto fa parte dell'anima*

È molto importante chiarire l'antica questione circa la posizione dell'Intelletto rispetto all'essere umano concepito come esistenziale/anima, non prima di aver tracciato un sommario excursus storico: il primo filosofo a parlare di intelletto divino fu Anassagora, che lo concepì come un'intelligenza ordinatrice in seno alla caotica mescolanza di omeomerie. Il passo successivo fu compiuto da Platone, che distinguendo il mondo degli intelligibili (νοητά) da quello dei sensibili, elesse la conoscenza dei primi (νόησις) a suprema forma del conoscibile, aprendo così la strada per la concezione aristotelica, che distingue tra un intelletto in potenza, che è quell'intelletto per cui l'anima diviene tutto, e un intelletto agente, che è quell'intelletto per cui l'anima fa tutto. In epoca moderna, il passaggio fondamentale per la concezione dell'intelletto si ha con Kant (che tentò di "rappezzare" l'immanentismo della visione cartesiana del mondo), per il quale pur rimanendo l'intelletto la più alta funzione teoretica, non può che essere limitato nella sua attività dai dati dell'esperibile, cioè dall'esperienza che è possibile fare.

Per comprendere la posizione riguardante l'intelletto che vogliamo proporre in questa sede - e cioè che l'Intelletto sia parte dell'anima e che produca il tutto della conoscenza - è tuttavia necessario chiarire le varie possibilità nella modalità di pensarlo, ottimamente riassunte nelle parole con le quali Giamblico introdusse i diversi livelli della realtà intellettuale interpretando la posizione di Aristotele. Mi affido, ancora una volta, al prezioso testo di Steel.

Prima di tutto, vi è il *nous* impartecipato (ἀμέθεκτος), cioè l'Intelletto assoluto, universale, in cui si trovano tutte le forme ideali, e che è il principio dell'intera intelligibilità. Poi vi è l'intelletto che è *partecipato* dall'anima ed è unito a essa. Anche se l'essenza di tale intelletto consiste nell'essere unito all'anima che partecipa di esso, tuttavia esso continua a trascendere l'anima. Esso esiste in se stesso, senza essere mescolato all'anima, conferisce coerenza «dall'alto» alla vita razionale dell'anima e la porta alla perfezione. Infine, possiamo anche chiamare la stessa anima razionale un *nous*, in quanto essa possiede l'intellezione come *abito*.<sup>41</sup>

Intelletto assoluto, perciò; intelletto partecipato dall'anima, ma a questa trascendente; e intelletto interno all'anima, che è la stessa anima razionale. Tuttavia, dal momento che l'intelletto, anche nella sua forma assoluta, è il principio dell'intera intelligibilità in quanto contiene tutte le forme, per la nostra *filosofia mistica della conoscenza* esso non

<sup>41</sup> C. STEEL, *Il Sé che cambia*, cit., 198.



può essere esterno all'esistenziale, poiché la conoscenza (e, implicitamente, ogni elemento che la renda possibile, a partire dalle forme ideali) è sempre modalità narrativo-creativa dell'esistenziale<sup>42</sup>. Il principio ordinatore è interno all'esistenziale/anima, e non esterno: si tratta del principio tutto esistenziale di nomenclatura ordinatrice e di conseguente creazione relazionale del Mondo-come-differente-dal-Sé<sup>43</sup>. Sarà necessario, allora, intendere il riferimento all'anima all'interno del brano giambliceo or ora letto in questo modo:

- il *nous* impartecipato (ἀμέθεκτος), cioè l'Intelletto assoluto, universale, principio dell'intera intelligibilità, corrisponde a quella che abbiamo chiamato autocoscienza: l'esistenziale tutto è coinvolto in questo aspetto dell'Intelletto, il livello più alto di *logos* che "non ha bisogno della conoscenza che è comunicata attraverso il corpo e i sensi. Esso non è diretto verso l'esterno, ma rimane interamente in se stesso"<sup>44</sup>. Un simile livello di conoscenza intellettuale è considerato come del tutto separato dall'anima (intesa nel senso classico) poiché appare del tutto superiore alle deliberazioni conoscitive della Coscienza, che sono sempre concrete e legate al Mondo-come-differente-dal-Sé. Abbiamo, tuttavia, visto come non si tratti d'altro che d'un momento antecedente la formazione delle narrazioni conoscitive: una fase in cui le categorie di spazio e tempo non sono ancora sviluppate in schemi sostanziali<sup>45</sup>.
- *L'intelletto partecipato dall'anima*, che continua a trascenderla, non è altro che l'autocoscienza che si concretizza nella Coscienza, ovvero nella conoscenza sempre più settorializzata: ogni ambito del conoscere ha le sue modalità e più l'esistenziale si concretizza in una conoscenza specifica, meno esso è in grado di cogliere il Divino da

<sup>42</sup> D'altronde, già Aristotele nel suo *De anima* lo intese parte dell'anima stessa, come ben chiarisce Movia nel passo introduttivo dell'Anima di Aristotele, che citiamo per intero (ARISTOTELE, *Anima*, Rusconi, Milano 1996, 41): "L'intelletto in potenza richiede una «luce» intellettuale che attualizzi le immagini e di conseguenza lui stesso. Questa «luce» o Sole - un'espressione metaforica con cui Platone aveva raffigurato l'idea del Bene e i primi Principi - è l'intelletto produttivo. Questo intelletto - precisa Aristotele -, come l'intelletto in potenza, «si trova nell'anima». Non è legittimo interpretare quest'espressione nel senso che «la distinzione attivo-passivo si deve trovare 'anche nel caso dell'anima'», e ancor meno, con Alessandro di Afrodisia, nel senso che tale distinzione si verifica «nel caso dell'intelletto». L'intelletto produttivo o attivo è «nell'anima» e, quindi, non può essere Dio o un Intelletto separato, ma appunto è una «parte» o, meglio, una facoltà dell'anima umana".

<sup>43</sup> Per un ulteriore approfondimento di questo aspetto si può consultare F. VALENZA, *Filosofia mistica della conoscenza. L'unione degli ambiti conoscitivi*, cit., in modo particolare la Prima parte. Le creazioni-produzioni dell'Intelletto corrispondono all'astrazione degli intelligibili dalle immagini sensibili nella filosofia classica. Ma proprio perché il nostro pensiero, cioè la nostra anima nella sua funzione intellettuale, "con altre operazioni, elabora giudizi affermativi e negativi, ragionamenti induttivi e deduttivi e pertanto costruisce tutte le scienze" (Movia, in ARISTOTELE, *Anima*, cit., 42), in realtà crea tali giudizi e ragionamenti, e nel crearli crea la realtà alla quale essi si riferiscono.

<sup>44</sup> C. STEEL, *Il Sé che cambia*, cit., 214. Le parole di Steel esplicano il modo in cui Prisciano spiega i momenti razionali interni all'anima, a seconda che questa sia più o meno unita alle vite inferiori (sensitiva e vegetativa) che essa «proietta», ma per noi andranno benissimo per spiegare il modo in cui l'intelletto può essere inteso internamente all'esistenziale stesso, e perciò nell'anima.

<sup>45</sup> Per un approfondimento riguardante la formazione degli schemi di spazio e di tempo a partire dalla percezione nel Divino, rimando a F. VALENZA, *Filosofia mistica della conoscenza. L'unione degli ambiti conoscitivi*, cit., 43-48.



cui si è originato, sebbene possa perfezionarsi ulteriormente tornando a contemplare l'Essere sempre presente nell'esistente.

- Infine, *intelletto è anche l'anima razionale* in quanto possiede l'intellezione come *abito*: ciò vuol dire che “la conoscenza non è una caratteristica della sua essenza, ma solo un «abito» acquisito da «qualche altra parte» (ἐτέρωθεν), da un principio esterno a esso”<sup>46</sup>. Tuttavia, “*Esso stesso* contribuisce al proprio perfezionamento. La sua conoscenza è, fino a un certo punto, auto-attualizzazione”<sup>47</sup>. Non è altro che la forma organica dell'anima, quello che chiamiamo corpo biologico, in grado di imparare conoscendo tramite la fisicità che gli è propria, perciò in modo empirico: in quanto *espressione* dell'esistenziale (ovverosia in quanto *anima*), il corpo è anche intelletto, seppur in una forma che muove se stessa in modo limitato e che è sempre bisognosa dell'intelletto assoluto (l'autocoscienza), comunicante tramite l'Intelletto partecipato (la Coscienza).

Da qui si comprende, perciò, come l'Intelletto sia in realtà unico per l'esistenziale, seppur lo si possa distinguere per via analitica in tre modalità a seconda del legame che ha con quella che abbiamo definito, nel capitoletto precedente, *concretezza* dell'anima.

La sua conoscenza è auto-attualizzazione, dicevamo. È molto importante approfondire ulteriormente il concetto, sottolineando un aspetto dibattuto soprattutto in epoca di neoplatonismo: auto-attualizzazione dell'Intelletto non può essere intesa che nel modo seguente, ovverosia come Intelletto che “pone in se stesso le forme che non sono altro che esso stesso e la propria essenza”<sup>48</sup>. Tale concetto è sviluppato dal neoplatonico Siriano, e Damascio completa il ragionamento ricordando che l'Intelletto è produttore di forme. Le forme sono, potremmo dire, le regole percettive dell'esistenziale che pone l'esistente, o, detto in altro modo, il tramite per cui l'esistenziale si differenzia dal Divino ponendo il Mondo-come-differente-dal-Sé. Quando si fissa l'attenzione all'Intelletto e al modo in cui agisce nei confronti delle forme, si giunge a cogliere che la forma è di per sé sempre unita al concreto, cui conferisce, per l'appunto, una forma determinata<sup>49</sup>, ma vale ciò che, ancora una volta, sostenevano i neoplatonici, che “operano anche una distinzione che non è esplicita nell'originaria dottrina platonica, ma che è piuttosto un prodotto dell'esegesi medioplatonica: la divisione della forma in una varietà trascendente ed in una immanente”<sup>50</sup>. Per quanto riguarda la nostra riflessione, le forme *di* varietà trascendente non sono altro che forme *in* varietà trascendente, mentre quelle *di* varietà immanente sono, ovviamente, *in* varietà immanente. Essendo tutte le forme sempre interne all'Intelletto e l'Intelletto essendo sempre interno all'esistenziale, e perciò alla con-

<sup>46</sup> C. STEEL, *Il Sé che cambia*, cit., 219.

<sup>47</sup> *Ib.*

<sup>48</sup> S. GERSH, *Da Giamblico a Eriugena*, cit., 112.

<sup>49</sup> Nient'altro che il sinolo aristotelico che, nella nostra trattazione, diviene la modalità esplicativa del reale conoscibile. Sotto questo aspetto, perfino Dio quale *conosciuto* dall'intelletto diviene sinolo di forma e materia, poiché l'Intelletto umano unisce la forma percettiva dell'Essere al πλήρωμα (nel senso neoplatonico, non gnostico) di cui la concretezza e la materialità fanno parte. Questo rimane, comunque, un aspetto da indagare onde evitare che possa venir considerato anticamera di un panteismo.

<sup>50</sup> S. GERSH, *Da Giamblico a Eriugena*, cit., 117.



cretezza, le forme nella loro varietà trascendente non sono altro che regolative di ciò che viene fattivamente conosciuto tramite le forme in varietà immanente.

Rimane da fare un'ultima precisazione, prima di domandarsi cosa sia, allora, la divisione che l'anima percepisce a dispetto dell'unificazione sempre in atto dal punto di vista della totalità. Se le forme sono concetti creati dall'Intelletto, e se l'Intelletto fa parte dell'esistenziale, e dal momento che tali forme-concetti sono quelle che vengono utilizzate dalla Coscienza per la conoscenza-creazione del Mondo-come-differente-dal-Sé, allora l'esistenziale che utilizza tali forme corrisponde a quello che i platonici chiamavano *Demiurgo*. Torna perciò molto utile riportare ciò che alcuni neoplatonici sostenevano in merito all'epistemologia. In modo particolare Proclo, che nel suo *Commento al Parmenide* "si serve dell'indicazione di Socrate, secondo cui le forme sarebbero «concetti» (νοήματα), come base per un'ampia discussione sulla relazione tra mente ed oggetto. Proclo spiega che avrebbe senso concepire le forme come concetti, a condizione che si tenga presente che tali concetti sono nell'intelletto del Demiurgo, «nel quale le cose sono intellezioni e le intellezioni sono cose»<sup>51</sup>. Ma che le intellezioni siano "cose", è possibile a patto che chi possiede le intellezioni sia in grado di *renderle* "cose". Gersh ci soccorre ancora una volta: "In un passo, Proclo opera un confronto molto interessante tra la cognizione del Demiurgo e quella degli esseri umani, in merito al fatto che la prima, non solo conosce tutte le cose, ma altresì le produce, mentre la seconda è unicamente cognitiva"<sup>52</sup>. È evidente come la società in cui viveva Proclo non possedesse ancora quella consapevolezza pratica e concreta tipica di una produzione tecnologica fondata sulla conoscenza scientifica odierna. Che l'esistenziale coincida con il Demiurgo è oggi dimostrabile ragionando sulla nostra capacità tecnica, che tramite la scienza porta l'esistenziale stesso a creare, il che è conseguenza della sua intellezione, cioè della creazione di forme-concetti capaci di conoscere-creare in modo tecno-scientifico.

Per poter capire appieno il demiurgo che siamo in quanto esistenziali, si può far riferimento al concetto di *chora*<sup>53</sup> platonico: tale spazio-materia creativo-creativa non è altro che la nostra anima (ovverosia l'esistenziale considerato come anima) capace di creare il reale con l'Intelletto, laddove il reale è ciò che possiamo conoscere. Non si dà realtà che non giunga, in un modo o nell'altro, alla nostra percezione. Senza voler ridiscutere l'evoluzione dell'empirismo nella filosofia moderna, a partire da quello inglese per terminare in quello tedesco, possiamo comunque far riferimento al concetto di *appercezione* leibniziana, che ci aiuta a comprendere come i nostri pensieri non siano sempre chiari, ma possano essere composti da percezioni inavvertite, per rendere chiare le quali è necessaria una ricerca interiore. La dinamica della ricerca, che è essa stessa conoscenza, è tipica sia di ciò che chiamiamo spirituale sia di ciò che chiamiamo materiale.

<sup>51</sup> *Ib.*, 139.

<sup>52</sup> *Ib.*, 142.

<sup>53</sup> La *chora*, lo spazio ricettacolo platonico che permette la spazialità e la materialità dell'universo, è caratterizzata da duttilità e coniugabilità. Nel *Timeo* se ne parla adducendo un rapporto tra elementi maschili ed elementi femminili. In merito alla nostra trattazione, allora, potremmo pensare all'esistenziale sotto l'aspetto maschile, e allora sarà il corpo, e sotto l'aspetto femminile, per cui sarà l'anima: la generazione dell'esistente e l'aspetto vitalistico risulteranno dal rapporto tra maschile e femminile.



Man mano che la nostra percezione, in sé o tramite strumenti, si avvicina a quanto creato nella matrice, ovverosia l'anima vista come *chora*, si dice che i nostri pensieri divengono chiari e adeguati. Tale passaggio dall'inadeguatezza all'adeguatezza avviene perché la Coscienza è sempre improntata allo spazio e al tempo, perciò a un'evoluzione interna da ciò che è minore a ciò che è maggiore.

Come, però, pensare la conoscenza del Mondo-come-differente-dal-Sé in modo da non ricadere in una sorta di innatismo assoluto, o, peggio, in uno psicologismo, per cui tutto ciò che esiste lo possiamo considerare esistente soltanto nella nostra mente? È necessario uscire dalla considerazione della mente come di un fatto psicologico in senso moderno, ma bisogna riportarla alla sua considerazione "psicologica" in senso antico, cioè come manifestazione dell'anima. Illuminante diviene, da questo punto di vista, l'elaborazione che Nicola Cusano ha fatto delle dottrine della conoscenza tratte da Platone e Aristotele, rielaborando le quali è giunto alla sua posizione moderna, per noi condivisibile. "Per Cusano non basta pensare la mente come una mera «facoltà», ma bisogna considerarla appieno come una «sostanza viva, che sentiamo parlare e giudicare nel nostro interno e che è simile alla sostanza infinita ed alla forma assoluta più di ogni altra potenza, fra quelle spirituali che troviamo in noi»<sup>54</sup>. La mente è per lui "una *vis seminalis*, ovvero come «un certo qual seme divino» che è stato piantato da Dio nel terreno del corpo, affinché germogli e cresca rigoglioso: «nel momento in cui ha ricevuto l'essere da Dio, dal quale trae questa sua potenza, viene anche collocata in un terreno adatto, ove possa dar frutto»<sup>55</sup>.

**d) La vera problematicità non è nell'inesistente contrapposizione di corpo e anima, ma tra quella di esistenziale ed Essere.**

Da quanto detto fin qui risulterà ormai chiaro come non vi possa essere contrapposizione tra anima e corpo, perché questo secondo termine costituisce un modo differente e ridotto di pensare l'esistenziale, esattamente come accade per l'anima, ovverosia il corpo è la concretezza dell'esistenziale che conosce e crea nel suo correlato intenzionale riduzionistico, partendo dalle forme-concetti per giungere al sinolo organico/inorganico.

Quella divisione che l'anima percepisce in quanto esistenziale, allora, a cosa è dovuta, se non alla separatezza che l'esistenziale pone in essere nei confronti del Divino? La vera contrapposizione, perciò, non è quella tra interiore ed esteriore, dal momento che non esiste differenza tra interiorità ed exteriorità se non nella cognizione che l'esistenziale ha di se stesso e dei propri processi conoscitivi, ma è quella tra l'anima/corpo e il Divino. Se dal punto di vista – diciamo così – del Divino non vi è differenza alcuna che possa realmente separarlo dall'esistenziale e dall'esistente, dal punto di vista dell'esistenziale si dà, invece, contrapposizione a seconda che Dio venga considerato come causa trascendente e non, piuttosto, come causa immanente di essere. Abbiamo visto anche come tale contrapposizione non sia superabile dalla Coscienza con la sua narra-

<sup>54</sup> A. FIAMMA, «La questione dell'innatismo nel *De mente* di Nicola Cusano», in A. DALL'IGNA-D. ROBERI (a cura di), *Cusano e Leibniz. Prospettive filosofiche*, Mimesis, Udine 2013, 113-114.

<sup>55</sup> *Ib.*, 114.



zione conoscitiva, tanto meno dall'esistenziale intero trascendendo le narrazioni, poiché in tale trascendimento può giungere al massimo a toccare il *fondo dell'anima*, che corrisponde a quel momento in cui l'esistenziale si differenzia dal Divino acquisendo l'Identità che lo contraddistingue dall'Essere e dagli altri esistenziali. La riunificazione è opera unicamente del Divino, ma ciò non può che accadere nella predisposizione dell'esistenziale, il quale, come liberamente si è differenziato, altrettanto liberamente può tornare ad aprirsi all'azione definitiva di un Divino che sempre chiama e che chiede soltanto di essere ascoltato e accolto.



# Confronto del vissuto dell'iniziazione cristiana tra il percorso di fede di Fabio Rosini e il rito di iniziazione cristiana degli adulti (RICA)

*Alberto Erba\**

## Introduzione

Nel contesto di secolarizzazione avanzata nel quale ci troviamo l'impianto catechistico, che soleva sostenere la formazione alla fede delle generazioni cresciute in ambienti cristiani di antica tradizione, si trova in grande sofferenza. Il desiderio è di trovare nuovi paradigmi, non solo per l'educazione della fede, ma anche per il suo annuncio. Questa ricerca ha lo scopo di identificare i nuclei principali su cui oggi potrebbe fondarsi una solida proposta di evangelizzazione. Si vorrebbero trovare elementi utili per rispondere a domande del tipo: «Come si fa a portare una persona da una fede nulla ad una fede formata?»; «Quali sono le questioni centrali per un cammino adatto a gruppi di persone che manifestano un certo interesse per la fede cristiana?»; «È possibile trovare termini di confronto per valutare le positività e le lacune di proposte formative già in corso?». L'indagine intrapresa cerca delle risposte a partire dal vissuto cristiano di soggetti che hanno attraversato un reale cammino di trasformazione personale in conseguenza al rapporto con Dio, suscitato dall'opera evangelizzatrice della Chiesa. Si tratta quindi di una ricerca che rientra nel campo della teologia spirituale<sup>1</sup>.

\* ALBERTO ERBA: Prete della diocesi di Como, licenziato in teologia spirituale presso l'Istituto di Spiritualità della Pontificia Università Gregoriana, guidato dal prof. R. Zas Friz de Col. Dal 2020 insegna teologia spirituale nel seminario di Como, affiliato alla Facoltà Teologia dell'Italia Settentrionale, sede di Milano.[albertoerba@gmail.com].

<sup>1</sup> Mi baso sulla definizione che ne dà R. Zas Friz de Col, per il quale il nucleo della disciplina «è costituito dal vissuto della trasformazione interiore del fedele, come conseguenza del suo rapporto con il Mistero santo e trascendente rivelato nella tradizione giudeo-cristiana» (*La presenza trasformante del mistero. Prospettiva di teologia spirituale*, Roma 2015, 95).



## 1. Presentazione della ricerca

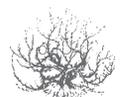
L'ipotesi di partenza è stata quella di analizzare i dati personali offerti da due percorsi per adulti. Essi costituiscono una prima evangelizzazione (o rievangelizzazione). Si è ritenuto indispensabile il raffronto fra due esperienze diverse per poter disporre, al termine della ricerca, di un risultato globale non più legato alle singole proposte e perciò estensibile al di fuori dei percorsi di partenza. Riteniamo di aver raggiunto lo scopo, quando siamo giunti ad identificare 7 punti di riferimento nodali per un cammino di seria e completa iniziazione alla vita cristiana. Questi ambiti vengono presentati nell'articolo al termine della lunga sezione in cui si descrive l'elaborazione dei dati raccolti.

Oltre ad essere indirizzati a soggetti che si avvicinano *ex-novo* alla fede, i due cammini da cui siamo partiti non richiedono alcuna appartenenza specifica se non il graduale inserimento nella Chiesa Cattolica.

Si tratta di due esperienze che partono dal livello «zero» della fede, cioè che non presuppongono alcuna formazione previa, sebbene possa esserci stata. Prendo in esame anzitutto la proposta avviata 29 anni fa a Roma da Fabio Rosini e poi diffusasi a macchia di leopardo in altre diocesi d'Italia e del mondo, e qui chiamata *Percorso delle 10 Parole e 7 segni*<sup>2</sup>. A questa affianco l'itinerario formativo per iniziandi che la Chiesa cattolica si è data dopo il Concilio Vaticano II. Si tratta dell'*Ordo Initiationis Christianae Adultorum* del 1972 (OICA) che nella sua *editio tipica* italiana del 1979 è il *Rito dell'Iniziazione Cristiana degli adulti* (RICA). Rispetto al RICA che è strutturato specificamente per i simpatizzanti della fede cristiana, il percorso di Rosini è aperto a chiunque desideri un nuovo inizio della vita spirituale. Per questo motivo esso favorisce il coinvolgimento di un maggior numero di persone e l'avviamento fattivo ad una vita comunitaria.

La proposta di Rosini si articola in due fasi fondamentali della durata complessiva di circa quattro anni. Nella prima (che impiega almeno dodici mesi continuativi) agli interessati vengono annunciate le 10 Parole del decalogo – integrando i testi dell'Esodo e del Deuteronomio con altre pericopi bibliche e i Vangeli che, nel complesso, riescono a stimolare il desiderio di una vita alta e affascinante – e vuole portare ognuno di loro a chiedere con tutto se stesso la salvezza dal Signore. Segue una seconda parte, più laboratoriale, in cui gli iniziandi compiono il tragitto del vangelo di Giovanni attraverso i suoi «7 segni» (così vengono chiamati i miracoli nel quarto vangelo) in cui si appropriano della fede ecclesiale che gli viene offerta. Spartiacque del percorso è l'invocazione di aiuto rivolta a Gesù al termine della fase di annuncio. Essa apre all'accoglienza del lavo-

<sup>2</sup> Come fa notare A. Grazioli («L'io orfano. Una proposta di rievangelizzazione nell'Europa cattolica di oggi», in L. BIANCHI, ed., *Evangelizzazione e rievangelizzazione nell'Europa del XXI secolo*, Padova 2018, 203) esso è arrivato a coinvolgere una vasta gamma di persone: «giovani in ricerca vocazionale; cristiani «tiepidi» che scoprono la concretezza della sapienzialità della fede; adulti che già vivono realtà ecclesiali nelle parrocchie o nei movimenti, ma che sentono il desiderio di rifondare la loro fede su basi più autenticamente cristiane; coppie in crisi che cercano un nuova ripartenza o di separati e divorziati che riconoscono, in modo doloroso e pacificante, i loro errori personali e di coppia; uomini e donne che vengono dal freddo agnosticismo, dall'ateismo militante o dall'indifferentismo edonistico e che faticano a trovare una propria collocazione nella Chiesa».



ro di crescita e unione col Signore offerto in seguito. Sapientemente gli snodi fondamentali dell'itinerario, già nella fase delle 10 Parole, vengono offerti durante dei ritiri di pochi giorni, che favoriscono il contatto con Dio nel rapporto con la Parola in un clima di preghiera ed attesa.

La seconda esperienza corrisponde all'attuazione del RICA nella Diocesi di Como. È una proposta fedele al RICA e agli interventi in merito della Chiesa italiana, come ben visibile nel documento della Diocesi di Como dal titolo *Percorso di Iniziazione Cristiana degli Adulti*<sup>3</sup> (PICA). Si tratta di un itinerario della durata di due anni, ma che, secondo le esigenze, potrebbe protrarsi più a lungo<sup>4</sup>. Il RICA al n. 7 prevede di suddividere in quattro tempi l'accompagnamento degli adulti che vogliono diventare cristiani. La prima fase è quella del *precatecumenato* (1) in cui l'interessato prende contatto con la comunità cristiana e, in particolare, col parroco o il presbitero che accompagnerà il cammino. Si costituisce un piccolo gruppo parrocchiale di accompagnamento che si dedicherà al simpatizzante (o simpatizzanti) dalla sua prima evangelizzazione fino al tempo che auspicabilmente seguirà la celebrazione dei sacramenti dell'Iniziazione Cristiana (IC). L'*evangelizzazione* o *precatecumenato* mira soprattutto ad approfondire la conoscenza di Dio e di sé stessi alla luce del vangelo e del rapporto con Lui. L'approccio è di tipo orante e dialogante e vuole evitare il moralismo. L'*anno liturgico* costituisce la grande ossatura dell'intero percorso, sostenuto da catechesi, riti di passaggio, momenti di incontro e preghiera a livello parrocchiale e diocesano. Il periodo del *catecumenato* (2) è un tempo in cui si vuole curare la crescita integrale del catecumeno, il quale già appartiene alla Chiesa (RICA 18). Il tempo della *purificazione e illuminazione* (3), è particolarmente denso e significativo e culmina con la celebrazione dei *Sacramenti della Iniziazione Cristiana* nella Veglia Pasquale. Possibilmente sarà il vescovo nella cattedrale ad amministrare loro il Battesimo, la Cresima e porgere per la prima volta ai neofiti l'Eucaristia. L'itinerario di Iniziazione cristiana si completa con il *tempo della mistagogia* (4) che attraversa il Tempo di Pasqua. Si conclude alla Pentecoste, ma si chiede di inserire i nuovi cristiani in un gruppo parrocchiale di catechesi, insieme ad altri adulti in grado di accoglierli e fare insieme esperienza di vita ecclesiale. La vita cristiana prosegue, principalmente, nelle comunità di appartenenza, salvo alcuni incontri a livello diocesano.

Possiamo raccogliere i nuclei tematici o *item* dei due percorsi in una tabella che ne permetta un sintetico raffronto:

<sup>3</sup> Si può trovare il testo in: [http://catecumenato.diocesidicomo.it/wp-content/uploads/sites/15/2018/04/Percorso\\_catecumenato\\_adulti\\_newEd.pdf](http://catecumenato.diocesidicomo.it/wp-content/uploads/sites/15/2018/04/Percorso_catecumenato_adulti_newEd.pdf). Il documento rinvenibile nel sito diocesano è del 2010 a cui sono state apportate modifiche negli anni successivi. Conosco il percorso da vicino avendo partecipato all'attuazione del RICA per una famiglia albanese di quattro persone ed una donna di origini birmane. Per le informazioni sugli ultimi aggiornamenti ho intervistato il responsabile del Servizio al catecumenato in data 10-01-2020.

<sup>4</sup> Inoltre, ai neofiti viene riservata una certa attenzione durante il loro primo anno da battezzati; tempo che va dunque ad aggiungersi ai due anni di iniziazione.



Blocchi tematici del percorso 10 Parole - 7 segni	Blocchi tematici del percorso di attuazione del RICA (PICA)
1) Il desiderio di vita piena. 2) Il rapporto costante fra fede e vita (la sapienza biblica). 3) L'incontro con Gesù Cristo in quanto Salvatore. 4) La partecipazione alla vita di Cristo (intuendone anche le dimensioni trinitaria ed ecclesiale). 5) I contenuti e gli strumenti della fede: <i>i 10 Comandamenti (gratitudine, idoli, autenticità, riconciliazione con la propria storia, genitori, amore, imperfezione, sessualità, antropologia biblica, lavoro, verità, desiderio), la salvezza, il perdono, l'obbedienza e perdita della grazia, i sensi spirituali, la vocazione, il discernimento, la preghiera, la Parola di Dio, il Credo, i Sacramenti (in particolare l'Eucaristia), le opere di misericordia, l'evangelizzazione, l'amicizia, la figliolanza divina, il Padre nostro, gli scritti di santi e il magistero-documenti della Chiesa, Maria, le Beatitudini, la Chiesa-Corpo di Cristo.</i> 6) La redenzione della propria storia e della propria affettività. 7) La trasformazione divino-umana.	1) La propria motivazione e il cammino di conversione. 2) La Parola illumina la vita. 3) L'azione della liturgia e dei vari passaggi-gesti del RICA nella vita della persona ( <i>il nome cristiano, gli scrutini/esorcismi e le benedizioni, l'unzione dei catecumeni, le consegne del Credo e del Padre nostro, la consegna del giorno del Signore, la consegna delle Beatitudini</i> ). 4) La conoscenza e l'esperienza della Chiesa (sia durante il percorso che dopo). 5) La preghiera. 6) La carità vissuta. 7) I sacramenti dell'Iniziazione cristiana e la loro mistagogia. Ad essi si aggiunge una preparazione al sacramento della Riconciliazione.

## 2. Metodo utilizzato

Per cercare di raggiungere lo scopo desiderato mi sono avvalso del contributo delle *scienze sociali*, in particolare per quanto riguarda la *ricerca qualitativa*<sup>5</sup>. Essa ha richiesto un metodo<sup>6</sup> che riesco a sintetizzare nei passaggi seguenti:

- Occorre anzitutto un'appropriazione descrittiva dei percorsi di fede che erano stati scelti<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> Essa viene condotta attraverso l'*intervista discorsiva* «attiva, biografica, conversazionale, in profondità, dialogica, focalizzata, informale, [...] ermeneutica, qualitativa, comprendente, narrativa» (M. CARDANO, *La ricerca qualitativa*, Bologna 2011, 148).

<sup>6</sup> Per quanto riguarda la correttezza nella conduzione della ricerca è stato consultato il prof. Antonio Iannaccone che presso l'Università Gregoriana, facoltà di scienze sociali, tiene il corso di *Metodi qualitativi nella ricerca sociale*.

<sup>7</sup> Per quanto riguarda l'applicazione del RICA nella diocesi di Como ho già fatto riferimento nella nota 3 al documento reperibile *online*. Circa il percorso di Rosini – in modo più dettagliato sulla parte dei 10 comandamenti – si può consultare: A. GRAZIOLI, «L'io orfano», 187-228.



- Da qui, l'identificazione degli *item* o nuclei fondamentali del loro sviluppo (come da tabella precedente).
- Ciò costituisce la base per l'*invenzione*<sup>8</sup> delle *tracce*<sup>9</sup> di intervista rivolte ad alcuni fra quelli che hanno accolto uno o l'altro dei due percorsi e ne hanno felicemente assimilato la proposta.
- La modalità scelta per l'intervista all'interno di questa ricerca è stata quella del *face-to-face*. Più impegnativa dal punto di vista del tempo e degli spostamenti che comporta, ma col vantaggio di un'interrelazione fra chi la conduce e chi viene intervistato. In tal mondo al valore delle risposte consegnate si associa la forza comunicativa delle forme espressive verbali e somatiche. Inoltre, nella libertà di movimento, che la ricerca qualitativa suggerisce<sup>10</sup>, l'intervista in presenza permette di indagare più a fondo gli argomenti di interesse che possono emergere<sup>11</sup>.
- Successivamente le interviste sono state integralmente trascritte e catalogate, avvalendomi anche del *software NVivo*.
- Da qui si procede al raggruppamento ed elaborazione dei dati secondo le aree di maggior interesse che via via emergono.
- Vertice del processo è l'interpretazione delle informazioni raccolte, il cui fine è chiaramente quello di rispondere all'interesse che ha mosso la ricerca.
- Può seguire l'individuazione delle conseguenze pratiche – nel nostro caso pastorali – dei risultati raggiunti.

Sempre a livello metodologico occorre precisare che il *campione*<sup>12</sup> intervistato proviene da una *scelta ragionata*:

- Le persone sono state scelte fra quelle indicate dai *mediatori* della ricerca<sup>13</sup>; nel nostro caso sono coloro che hanno guidato l'itinerario di fede e che perciò sono in grado di riconoscere fra i partecipanti chi l'ha vissuto in maniera continuativa e approfondita, giungendo al suo termine, offrendo valide risonanze e testimoniando quanto ricevuto in modo equilibrato. Ti tratta di soggetti il cui cammino pare confermato da cambiamenti visibili dall'esterno e che, in alcuni casi, sono stati di aiuto per altri.
- Fra persone di entrambi i sessi che hanno aderito al percorso in età adulta, compresa fra i 18 e i 55 anni e quindi responsabili della propria vita.

<sup>8</sup> Cf. M. CARDANO, *La ricerca qualitativa*, 163.

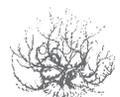
<sup>9</sup> Cf. M. CARDANO, *La ricerca qualitativa*, 165-170.

<sup>10</sup> Cf. M. CARDANO, *La ricerca qualitativa*, 159-160.

<sup>11</sup> Segnale che dalle risposte delle persone che venivano dal percorso rosiniano è emerso da subito un forte riferimento alle esperienze di gruppo e di accompagnamento ricevute, tale da rendere necessario inserire due domande di ripresa su queste tematiche. (Per la costruzione e la conduzione di un dialogo di intervista: M. CARDANO, *La ricerca qualitativa*, 165-174).

<sup>12</sup> Cf. M. CARDANO, *La ricerca qualitativa*, 174-176.

<sup>13</sup> Cf. M. CARDANO, *La ricerca qualitativa*, 176.



- Sia fra persone che quando aderirono inizialmente alla proposta non avevano ancora effettuato scelte di vita, normalmente i più giovani, sia fra coloro che erano già in uno stato di vita definito.
- Data l'*osservazione partecipante*<sup>14</sup> del sottoscritto, inizialmente ci eravamo proposti di contenere l'indagine a 18-20 persone, sebbene fosse prevista la possibilità di un *campionamento a valanga* che effettivamente ha portato a 24 il numero complessivo degli intervistati.
- Sempre per via *dell'osservazione partecipante*<sup>15</sup> la ricerca è stata condotta all'interno della Diocesi di Como perché consentiva all'intervistatore di muoversi in modo più mirato, entro esperienze note.

### 3. Analisi e interpretazione del vissuto

Presento qui, in modo esteso, ciò che sta al cuore della ricerca. Sarà possibile vedere come analisi e interpretazione dei dati si corrispondono al fine di soddisfare l'esigenza che ha mosso all'indagine.

#### 3.1. Analisi dei vissuti

Col primo corposo paragrafo mi propongo di mettere a conoscenza – in una forma che cerchi di conciliare le esigenze contrapposte della sintesi e della descrizione – quanto la ricerca ha fatto emergere dai vissuti delle persone che sono state coinvolte. Procederò attraverso due presentazioni successive: degli intervistati e delle interviste. Quest'ultima sarà quella fondamentale per cercare di rispondere all'intento che ha dato inizio alla nostra indagine qualitativa.

##### 3.1.1. Presentazione delle persone intervistate

Di seguito si trovano schematizzati su due colonne parallele i dati principali degli intervistati, presentando il loro nome (e origine, per il percorso PICA), età al momento in cui hanno ricevuto il percorso di fede, situazione personale-vocazionale attuale, provincia di residenza e il motivo per cui aderirono alla proposta sulla quale sono state intervistate.

<sup>14</sup> Cf. M. CARDANO, *La ricerca qualitativa*, 93-103.

<sup>15</sup> Ho personalmente condotto un *percorso 10 Parole-7 Segni* e preso parte all'applicazione del RICA per un gruppo di 5 adulti nella parrocchia di Livigno, nella diocesi di Como. Oltre a ciò, la ricerca si avvale della consultazione di esperti, in particolare Fabio Rosini, ideatore del suo percorso, e Rinaldo Valpolini che per la Diocesi di Como è il responsabile del Servizio al catecumenato ed ha elaborato l'intera proposta.



Interviste del percorso 10Parole-7segni	Interviste del percorso del PICA
Giulia, fidanzata a 30 anni <sup>16</sup> , ora sposata con figli, (SO). Fu mossa da una previa esperienza di un tratto del cammino di Santiago.	Agnese, italiana di famiglia albanese, 18 anni <sup>17</sup> , ha un ragazzo, (SO). Ha ricevuto l'IRC a scuola e condivideva la fede delle amiche.
Lidia, 50 anni, nubile, (SO). Iniziò perché in ricerca.	Anna, birmana, 27 anni, sposata con figli, (SO). In occasione del rito interreligioso con il marito cattolico e del battesimo del primo bambino, promise a Dio che avrebbe completato la sua iniziazione.
Pietro, 40 anni, sposato con figli, (SO). Fu spinto da un desiderio di approfondimento collegato alla "crisi dell'età di mezzo".	Mirco, italiano, 35 anni, sposato, (CO). "Spirituale, non religioso" giunse alla corrente "perennialista" e si diede alla lettura di Teresa d'Avila e Giovanni della Croce. Trovò incongruenze col pensiero precedente che lo aveva portato a quelle letture e, condividendo il pensiero dei due santi, volle farsi cristiano cattolico.
Laura, 25 anni, nubile, (SO). Fu mossa da una grave malattia del nipotino appena nato, conclusasi positivamente dopo aver pregato, come suggerito dai medici.	Mirco, italiano, 35 anni, sposato, (CO). "Spirituale, non religioso" giunse alla corrente "perennialista" e si diede alla lettura di Teresa d'Avila e Giovanni della Croce. Trovò incongruenze col pensiero precedente che lo aveva portato a quelle letture e, condividendo il pensiero dei due santi, volle farsi cristiano cattolico.
Maurizia, 35 anni, sposata con figli, (SO). Aveva desiderio di approfondire la fede.	Rachel, ebrea inglese, 53 anni, sposata in Italia con figli battezzati, (CO). Partecipando con la figlia alla Messa ha simpatizzato con la figura di Gesù e, desiderando la comunione, ha chiesto il battesimo
Bianca, 39 anni, sposata incinta e con figli, (SO). Iniziò il percorso perché le sembrava le mancasse qualcosa.	Mark, albanese, 38 anni, celibe, (LC). Abbandonò l'idea del catecumenato quando lo aveva chiesto per fare da padrino ad un nipote. Successivamente, potendoci pensare liberamente e con più tempo a disposizione, accettò.
Andrea, 20 anni, celibe, (SO). Accolse la proposta perché aveva già incontrato il Signore in precedenza.	Noemi, togolese, nubile a 19 anni, ora sposata con bambini, (SO). Educata come cristiana protestante in Togo senza ricevere il battesimo. Durante la sua infanzia pregava in solitudine. Si inserì molto bene nell'oratorio della parrocchia italiana dove venne ad abitare; lì accolse favorevolmente la proposta del catecumenato.
Teresa, 27 anni, sposata con figli. Ha iniziato "per curiosità", (SO).	Miki, giapponese, 48 anni, sposata con un italiano cattolico, (CO). Cantante lirica, le capitava di interpretare testi cristiani. Entrata in un "tunnel" di profonda pesantezza della vita, dopo aver incontrato un prete, le sorse la convinzione di chiedere il battesimo.
Caterina, 32 anni, sposata con figli, (SO). Ha iniziato perché trascinata dall'entusiasmo di chi aveva già iniziato.	Narmad, cingalese, 19 anni, celibe, (CO). Di madre buddhista, ha frequentato gli scout e la parrocchia fin da bambino. Quando gli venne fatta la proposta del battesimo, l'accolse favorevolmente.
Ambra, 32 anni, sposata con figli, (SO). Aveva nostalgia e curiosità verso la fede, a partire dall'adolescenza.	Marina, albanese, 45 anni, sposata con figli, (SO). Chiese il battesimo quando scoprì che esisteva un percorso anche per gli adulti.
Elisabetta, 43 anni, sposata con figli, (SO). Lesse sul bollettino parrocchiale l'articolo che presentava il percorso che stava per partire. Aderì, augurandosi di farlo insieme al marito.	Sara, albanese, 32 anni, divorziata, (LC). Durante un'infanzia difficile quando desiderava un po' di pace entrava in una chiesa cattolica. Arrivata in Italia, da adulta, le fu chiesto se volesse ricevere il catecumenato ed accettò.
Paola, 34 anni con figli, (SO). Ha iniziato perché affascinata dalla persona di Gesù.	
Margherita, 40 anni, nubile, (SO). Ha iniziato perché le "mancava qualcosa".	
Matteo, fidanzato a 30 anni, (SO), ora sposato con figli. Voleva capire di più la propria religione.	

<sup>16</sup> L'età per i frequentanti delle 10Parole-7Segni si riferisce all'inizio del percorso.

<sup>17</sup> Per i frequentanti del Percorso di iniziazione cristiana degli adulti l'età si riferisce alla conclusione del cammino, perché più certa rispetto a quella di inizio; le tempistiche, infatti, sono personalizzate.



Le persone che provengono dal percorso rosiniano (dalla tabella in avanti indicato anche come le 10P-7S oppure i 10C-7S) sono 14, divise in 3 uomini e 11 donne; 5 di loro avevano fatto il percorso all'interno del gruppo dei giovani<sup>18</sup>, le rimanenti 9 con quello degli adulti. Sono invece 10 i partecipanti del percorso di attuazione del Rito di iniziazione cristiana degli adulti nella diocesi di Como (PICA), divisi in 3 uomini e 7 donne, 3 giovani e 7 adulti. Come già accennato, le persone coinvolte durante la ricerca sono aumentate del 20% (da 20 sono diventate 24), in ragione del campionamento a valanga a cui era stato dato margine di possibilità dal momento in cui mi fossi recato presso i primi contattati per le interviste<sup>19</sup>. Le persone aggiunte sono state coinvolte a motivo della segnalazione che alcuni intervistati hanno fatto relativamente ad altri che avevano usufruito del loro stesso percorso. Avremmo potuto facilmente aggiungere ulteriori interviste significative fra coloro che provenivano dal percorso rosiniano, mentre sarebbe stato più difficile coinvolgere altrettanti protagonisti del PICA, perché più complicato rintracciarli; infatti buona parte di chi ha compiuto il cammino del catecumenato pare non avere più rapporti con la comunità parrocchiale in cui l'aveva svolto e nemmeno col responsabile diocesano che ne ha curato la formazione; ciò può essere dovuto sia ad un loro trasferimento territoriale, sia ad un successivo disinteressamento alla fede<sup>20</sup>.

### 3.2.1. *Presentazione dei dati*

I dati raccolti sono stati molti per ciascuno dei due ambiti di intervista<sup>21</sup>. Molte aree in cui ho potuto suddividerli possono essere confrontate insieme, altri ambiti vanno invece analizzati separatamente. Occorre soffermarsi su ciascun gruppo di dati e cogliere cosa emerge dalle loro interrelazioni:

#### *A) Salvezza e Presenza*

La prima area di dati proviene da domande il cui intento era quello di individuare quale esperienza di salvezza avessero fatto le persone entrate in contatto con la Rivelazione cristiana. Le domande erano volutamente aperte per non predeterminare la risposta dell'intervistato, anche se l'aspettativa di partenza era quella di individuare l'ambito di salvezza più ricorrente, presupponendo, secondo un'impostazione teologica, che fosse quello della salvezza dal proprio peccato<sup>22</sup>. Notevole è stata la sorpresa, poiché il

<sup>18</sup> Ove si riesce infatti i percorsi di Rosini si suddividono in due diverse fasce d'età per favorire un clima di conoscenza e condivisione.

<sup>19</sup> Non è superfluo precisare che tutti coloro a cui è stata chiesta l'intervista hanno acconsentito con interesse alla collaborazione; il che evidenzia una partecipazione attiva alla proposta.

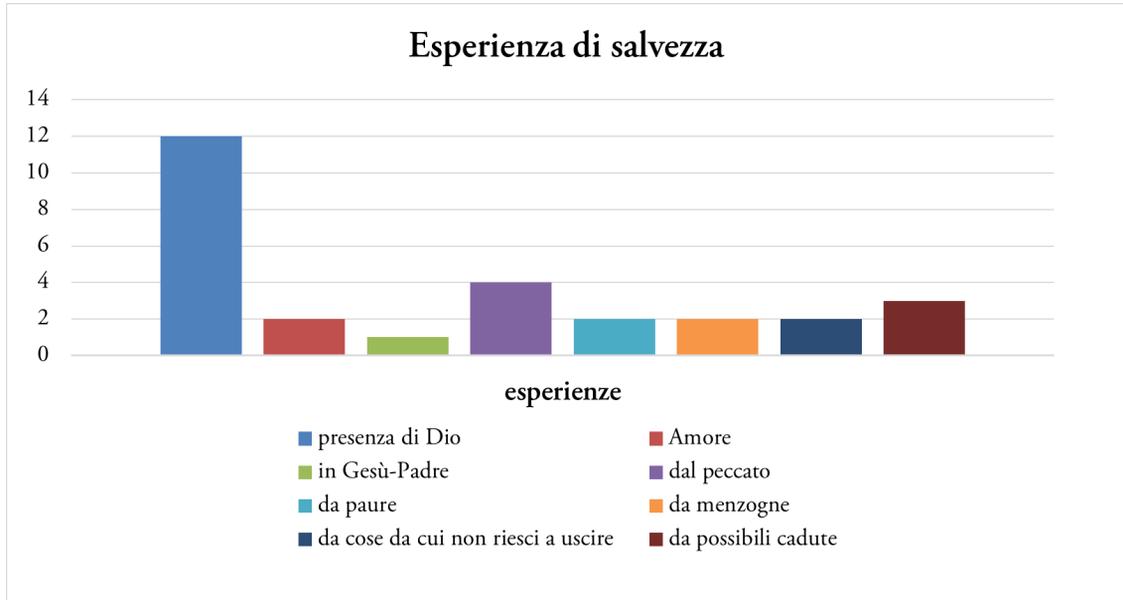
<sup>20</sup> Ai fini della raccolta dati ciò non influisce, perché qui interessa raggiungere persone tuttora motivate. Vale però la pena prendere nota di una situazione di fatto che presenta alcuni problemi e su cui cercare qualche lume durante l'analisi dei dati.

<sup>21</sup> I dati sono stati interpolati con il sistema *software NVivo* (trattandosi del mio primo uso non ho usufruito di molte sue possibilità).

<sup>22</sup> «Il peccatore [...] avendo rifiutato di ricevere la vita come dono [e] avendo constatato il suo fallimento nell'impadronirsi con le proprie forze, [...] si rivolge infine a colui dal quale viene la salvezza. Eccolo nuovamente nell'atteggiamento fondamentale della creatura [...]. Solo un atto salvifico



riscontro non ha dato questa conferma, bensì, pur non smentendola, andava in un'altra direzione: la salvezza, dal maggior numero degli intervistati, è stata percepita anzitutto come "presenza di Dio" nella propria vita. Il grafico offre una visualizzazione statistica dei dati raccolti:



L'istogramma dei dati raccolti illustra come la percezione primaria dell'esperienza di salvezza risieda anzitutto nell'aver accolto la presenza di Dio nella propria vita. I dati raccolti nel grafico non sono fra loro concorrenti: Andrea, ad esempio, viene registrato sia nella prima area che nell'ultima, mentre Giulia nella prima, quinta, sesta e ultima area. Peraltro, le prime tre esperienze potrebbero essere catalogate sotto un'unica raccolta (quella in cui Dio si fa percepire), così come le rimanenti cinque in un'altra (quella in cui Dio salva da qualcosa). Se così facessimo il confronto numerico fra le due aree sarebbe molto più equilibrato. Tuttavia la nostra ricerca non è di carattere quantitativo; in tal caso i dati raccolti sarebbero troppo esigui per pensare ad un'estensione dei risultati al di fuori dei gruppi indagati. Occorre addentrarci nell'analisi qualitativa e metterci in ascolto di alcuni testimoni, confrontando le due esperienze capofila: quella della salvezza percepita come Presenza e quella del perdono dei peccati. Alcune persone sono lapidarie nelle loro espressioni. Così ad esempio Maurizia:

**55. Se io ti dico «Gesù è il Salvatore» tu cosa rispondi, cosa mi dici?**

56. Eh, che è la verità. [...] già solo per il fatto che non ti senti più sola! (sorride) Entra con te nella tua sofferenza e ti cambia<sup>23</sup>.

di Dio può soccorrere la radicale impotenza umana» (E. ANCILLI – P. CHIOCCETTA, «Storia della salvezza», in E. ANCILLI, ed., *Dizionario enciclopedico di spiritualità*/3, Roma 1995<sup>2</sup>, 2233).

<sup>23</sup> Il numero corrisponde all'ordine in cui i due interlocutori intervengono. Le battute dispari e in grassetto saranno sempre le mie, quelle pari e in chiaro sono sempre quelle della persona intervistata. Le parti in maiuscolo saranno quelle su cui la persona pone delle sottolineature alzando il tono della voce (cf. M. CARDANO, *La ricerca qualitativa*, 192).



Mentre Paola alla stessa domanda – dopo aver raccontato una profonda esperienza di confessione – risponde:

56. Vero, sì! È il Salvatore! [...] assolutamente è il Salvatore e non esiste una cosa più grande. È poter avere una vita nuova: lui ha dato la vita per me. Per me che sono una peccatrice (spallucce).

Lidia invece aveva risposto presentando entrambe le opzioni. Una tuttavia mi sembrava risentisse della risposta da «brava scolara», allora le ho chiesto:

**23. Le due espressioni che hai usato non sono per nulla in contrasto, ma se dovessimo metterle sulla bilancia – la salvezza come «speranza che ti venga tolto il peccato» e salvezza come «Lui è con noi» – quale di esse sceglieresti? Quale senti proprio tua?**

24. Beh, «Lui è sempre con noi», sicuramente! (con tono sicuro e annuendo)

Con Miki che viene dal percorso del RICA:

**33. Cosa ha prodotto in te l'incontro con la Parola di Dio?**

34. [...] è sapere che... c'è qualcuno che mi capisce, almeno qualcuno, che mi dà aiuto e mi sta vicino. In questo... mi dà salvezza e mi dà serenità, mi faaa /ahahaha/ (riso di sollievo). Quando sento questo avvicinamento... mi sento anche più forte! Ecco, vado avanti (sorride soddisfatta chiudendo gli occhi).

Nello sviluppo delle interviste molte risposte assumono un quadro più composito e ci permettono di offrire una percezione dell'esperienza di salvezza più articolata e comprensiva. Maurizia ad esempio diceva anche che «senza di lui (Dio) non ne esci. Le ho provate tutte da sola, ma sono dovuta arrivare proprio all'ultima spiaggia». In questo modo la salvezza come presenza e come l'essere tirata fuori da una situazione impossibile coincidono; senza peraltro venire confuse e mantenendo la priorità sul fatto che la fondamentale esperienza è quella del non essere più sola (presenza). Per Ambra – che ha vissuto i 10 Comandamenti come un percorso che l'ha «sconvolta» e che ha «fatto nascere» la sua relazione con Dio – l'esperienza di salvezza corrisponde anzitutto al momento puntuale in cui si è confessata nell'estate intercorsa fra le 10 Parole e i 7 Segni. Ma riconosce che questo è inserito in un essere accompagnata in modo provvidenziale. È infine interessante come colleghi la sua salvezza anche all'esperienza di amicizia e a quella di Chiesa che ne è venuta. Ripercorriamo queste tappe:

**11. Come hai incontrato Gesù e cosa ti ha fatto?**

12. Mi ha fatto sentire amata! Io con le mie 1.000, 500.000 problematiche e difetti, mi sono sentita abbracciata, mi sono sentita perdonata. Ho vissuto proprio anche la prima confessione in modo diverso, in cui io mi sono perdonata di cose che mi portavo dietro da un po' e che facevano uscire sempre questo velo di... e sì di marcio. Ho sempre avuto sta' cosa che «visto che tu hai fatto questa cosa...», invece Lui... non lo so, mi sono perdonata. Lì è stata la confessione de *La Luce della Notte* [si tratta di un'esperienza di evangelizzazione di strada fatta alla fine dei 10 Comandamenti a cui anche lei ha partecipato come organizzatrice e poi come fruitrice] che ora mi ricorderò sempre. ... e sono cambiata, è cambiato il mio modo di vedere gli altri. Prima ero più giudicante ecco, quando invece ti senti ... perdonata, sei diversa. ...



**19. E quali sono stati i punti di svolta che questo percorso ti ha permesso di fare?**

20. Ricorderò sempre il PRIMO RITIRO sul quarto comandamento... Prima ero arrabbiata. Si è un po' trasformato IL MIO MODO di vedere le cose. ... E la cosa che ho ... è il «NON SENTIRTI SOLO»!

...

**73. E se ti dico «Gesù è il Salvatore» tu cosa rispondi?**

74. Sì! Sì, è vero. Ahahaha (ride)

...

**79. Perché è il tuo Salvatore? Perché dici: «sì, è vero»?**

80. È vero perché... Mi sono sentita presa così e in tante occasioni... O quando le cose poi succedono. Le cose... io non le vedo più come coincidenze. Prima non ci facevo neanche caso... adesso ogni tanto mi commuovo dalla gioia. Dico: «ma quanto cavolo di bene mi vuoi?». Cioè: «mi hai fatto arrivare adesso questa persona al momento giusto che mi dice la cosa giusta». [...] – perché cerchi un po' queste cose adesso, cerchi certe amicizie; non ti accontenti più... della superficialità. Io non la voglio più! – Quindi si è creata una famiglia; questo gruppo di preghiera che ci troviamo ogni tanto. Io torno a casa che è meglio di come sono uscita... sai quella con Laura, la Paola. Io a certe persone non le direi mai certe cose... ma mi sento proprio... anche con una nuova idea di Chiesa... C'è la Chiesa, siamo noi! ... è questa famiglia. Siamo in pochi, ma chissene frega! ... Cioè ho capito che sono tutte cose vere!

Si può concludere che Ambra ha sperimentato la salvezza all'interno di un tempo complessivo in cui Dio le è stato vicino, conducendola per nuove vie (presenza); si è accorta di farne esperienza quando l'amore di Dio l'ha sollevata dal peccato (concentrazione dell'esperienza di salvezza); da qui è stata guidata a gustarne la Presenza in mezzo agli altri, in una relazione viva con la Chiesa, fatta di amicizie significative. Anche Elisabetta articola in modo interessante il suo vissuto di salvezza:

**21. Se ti dico «Gesù è il Salvatore» tu cosa mi rispondi?**

22. Beh, molto semplicemente concordo. Se devo argomentare [...] sicuramente è il Salvatore dell'umanità, ma partirei più da quella che è la mia esperienza: per me lo è stato nel momento in cui io non sapevo dove sbattere la testa o comunque quando avrei fatto delle cose avventate. Cioè l'idea di non essere sola, ecco forse questa era la cosa! Sapere di essere comunque accompagnata. [...] Volevo dire che è colui che mi permette di non fare scelte sbagliate, ma non è giusto, non è esatto. Non esatto perché in realtà la scelta sbagliata la posso fare comunque. Però il sapere che Dio mi ama così tanto – diciamo – che Gesù non ha esitato d'aver dato la sua vita per me, eh, mi fa sentire accompagnata, non mi fa sentire sola. E questo fa sì che in qualche modo le mie scelte siano ... più serene... non più giuste perché poi sbaglio comunque... però sicuramente sono più serena, non sono con quel senso di oppressione del... «sono sola», ecco!

**23. Quindi più serena nel prendere scelte che si potrebbero scoprire sbagliate. E sulle scelte che si sono rivelate sbagliate, li la presenza del Signore?**

24. Lì la differenza è che da sola sarei molto più critica e forse io da sola a volte non mi perdonerei! Invece questa certezza di – tra virgolette – di essere perdonata non è che mi permette di dire «vabbè, allora chi se ne frega, sbaglio continuamente», [...] però in qualche modo mi fa dire: «va bene, ma si può ripartire». Ok, l'errore non può essere tolto. Ci sono errori purtroppo che non possono essere cancellati e che magari mi fanno sempre un po' portare dietro questa sensazione di rimorso. Eh, ma nonostante questo NON MI SENTO SCONFITTA. Cioè penso di essere... spero di essere abbastanza chiara [qui lo dice in un



modo che pare rendere l'idea di aver trovato la parola giusta: sconfitta]. Cioè sì, ok ho sbagliato, ho la sensazione del rimorso per aver fatto una cosa che non dovevo, ma posso in qualche modo ripartire, posso andare avanti. Quindi anche sulle scelte sbagliate questo... la differenza per me lo fa. Prima ero... meno disposta ad ammettere l'errore. Non ero disposta ad ammetterlo perché nel momento in cui lo ammettevo, poi avevo il problema di non essere capace di andare oltre.

Anche per Elisabetta quindi abbiamo una congiunzione fra salvezza come presenza (di Gesù) e salvezza come perdono del peccato. Più avanti nell'intervista si capirà che questa sua nuova situazione l'ha portata, nelle relazioni parentali e coi colleghi, ad essere attenta nel non cercare di ferire e più pronta ad affrontare l'errore altrui. Si è scoperta preferire il bene del marito al proprio, cosa che ha prodotto una relazione di coppia «più vera». Gesù è avvertito come salvatore perché, accompagnandola, la guida su vie buone e, nel momento in cui cade nel peccato o nell'errore, la sostiene. Paradossalmente nella sconfitta non rimane sconfitta, perché le è sempre data la possibilità di «andare oltre». In ogni caso descrive che è il grande amore di Gesù – l'aver dato la vita per lei – ciò che la salva e che la conduce ad una vita di attenzioni, di comunione, di relazioni più profonde. Anche quando l'«essere salvati da...» costituisce il momento originario della conoscenza di Dio, si rimane all'interno di un'esperienza diffusa di salvezza avvertita come Presenza<sup>24</sup>.

Concludendo questa prima analisi, dopo aver reso ragione della sorpresa davanti alla quale mi sono trovato, occorre offrire il quadro completo di come è stata percepita la salvezza. Il Dio consegnatomi nelle risposte è innanzitutto un Dio personale e amoroso. Il confine fra l'esperienza della salvezza come presenza di Dio e come percezione del suo amore (sono le prime due aree dell'istogramma) è molto labile e avrei potuto raggrupparle insieme. In modo analogo chi ha percepito la salvezza come azione divina che vince qualche impedimento superiore alle proprie forze (peccato, paure paralizzanti, interpretazioni sbagliate di sé, passati difficili, sbagli futuri), racconta altresì che ciò corrisponde a fare conoscenza del Dio vero che ama. Sintetizzando posso affermare che il vissuto della salvezza dai nostri testimoni viene consegnato come presenza personale di un Dio che è amore e che agisce nella vita umana. Ed anche che, così facendo, si rivela; tanto che Margherita racconta di essere stata salvata percependo il proprio essere figlia dinanzi a Gesù che finalmente le si svelava come Figlio e contemporaneamente le presentava il Padre.

### *B) Passaggio/svolta fondamentale vissuta durante il percorso*

Mentre le risposte precedenti andavano alla ricerca dell'azione di Dio nei vissuti degli intervistati – sorprendentemente portando l'attenzione anzitutto su un'azione di presenza –, la domanda che qui è stata posta voleva registrare quali conseguenze il per-

<sup>24</sup> Ad esempio, Paola era stata precisa nell'identificare la salvezza con l'esperienza del perdono, ma, a margine del suo racconto, riconoscerà che il Dio incontrato nei vari gradi di questo processo di misericordia corrispondeva a Colui che, fin da piccola, non l'aveva mai fatta sentire sola: «è come se durante il percorso scoprissi qualcosa che in realtà c'era già stato»; «mi sono proprio detta: "ma guarda un po', io fin da bambina questa cosa l'ho sempre sentita" e mi sono meravigliata del fatto che solo in quel momento la stessi riconoscendo».



corso di fede avesse avuto negli atteggiamenti degli intervistati, quale cambiamento fondamentale avesse portato nel loro modo di vivere. È il rovescio della medaglia della domanda precedente: prima si cercava cosa avesse fatto Dio nella vita di quelle persone, ora si pone in evidenza come esse siano cambiate in base all'azione di Dio in loro. È possibile suddividere le risposte ricevute in tre gruppi:

- passaggi in ordine all'interpretazione della propria vita con Dio: 21 risposte
- passaggi relativi al sé: 4 risposte
- passaggi in ordine ai rapporti con gli altri: 5 risposte

Alcune persone hanno dato risposte che implicavano più piani. Il confronto numerico permette facilmente d'identificare nella visione generale della vita in rapporto con Dio il tipo di trasformazione che hanno percepito come più significativa. Peraltro i cambiamenti in relazione alla percezione di sé e del proprio rapporto con gli altri sono comunque stati avvertiti come risultato di una nuova conoscenza di Dio. Alcune espressioni ci aiutano a riconoscere il grande valore che è stato dato ai passaggi narrati. I riscontri venivano dalla domanda «quali sono stati i punti di svolta che il percorso ha permesso di fare?»:

«la svolta è stata il fatto di sentire la presenza del Signore al mio fianco, nelle mie difficoltà sentire comunque la sua presenza, ecco sentirlo come un Padre [...] Ora prego un po' al pomeriggio ed è sentirmi come un amico con l'amico [...] ed è il vedere che si può vivere in un altro mondo, che posso vivere diversamente» (Pietro).

«Tutti questi passaggi per diventare pienamente figlia di Dio. [...] Ero felice ... e non aspettavo altro di partecipare alla comunione e sentirmi ...sentirmi /NUOVA/ (leggero riso gioioso)». (Noemi)

«Il primo punto di svolta è stato quando abbiamo fatto la catechesi sul libro di Giobbe [...] quando Dio non risponde alla sua domanda diretta, facendogli invece vedere tutte le cose belle [...] quello ha cambiato il quadro generale della mia vita [...] tutte quelle cose che io /avevo preso molto come punizione/ (si commuove e con le dita della mano afferra la pelle della gola) [...] la malattia non l'ho più vista così. [...] Quello è stato davvero una cosa che mi ha fatto assaporare un po' di gioia, nel senso che quella cosa là è stata molto importante e per la prima volta l'ho anche voluta condividere» [era stata colpita da un tumore] (Giulia).

«Il cambiamento è stato molto profondo, non pensavo. [...] mi ha dato sicurezza. [...] Il vangelo è stato un grande insegnamento di vita. [...] Mi ha dato serenità. [...] la parola di Dio è una lezione di vita umana [...] mi ha dato un senso di comunità [...] una bellezza di comunità [...]. Sapere che c'è qualcuno che mi capisce, almeno qualcuno, e che mi aiuta e mi sta vicino. Questo .... mi dà salvezza e mi dà serenità, mi faaa/ ahahaha/ (riso di sollievo)... quando sento questo avvicinamento... mi sento anche più forte!» (Miki).

«Io penso che il passaggio più grande forse è stato in famiglia con mio marito. Perché ho un matrimonio un po' difficile. E mi ha aiutata ad avere più misericordia e comprensione verso mio marito! Perché quando ci rendiamo conto di quanto Dio ci ama [...] questo aiuta ad amare. [...] Mentre all'inizio non volevo, ho iniziato a confessarmi e questo mi ha veramente aperto gli occhi, perché prima pensavo fossi una brava persona, che cercava di fare le cose giuste e di essere buona... e quindi ho smesso di darmi l'etichetta che "io sono buona e mio marito è meno buono di me"» (Rachel).



Come loro, ogni intervistato è sembrato essere molto consapevole dell'importanza insita nel passaggio personale attraversato in seguito al percorso di fede<sup>25</sup>. Offrirò una sintesi delle svolte personali registrate, parallelamente alla presentazione del prossimo gruppo di dati.

*C) Scelte a cui il percorso ha portato*

Nella trasformazione del vissuto «del fedele come conseguenza del suo rapporto con il Mistero santo e trascendente rivelato nella tradizione giudeo-cristiana», si può affermare che una parte è determinata dalla libera iniziativa della Trinità e un'altra dipende dalla libera adesione dell'uomo<sup>26</sup>. La persona aderisce riconoscendo quanto sta avvenendo intorno a sé e in sé, divenendone consapevole, e confermando (o smentendo) la sua risposta a Dio attraverso le proprie decisioni<sup>27</sup>. È con la propria scelta che la persona contribuisce alla trasformazione divino-umana di se stessa. Ecco perché ritengo interessante proporre un quadro comparativo in cui affiancare i passaggi fondamentali vissuti – o svolte di divinizzazione – e le scelte che le stesse persone hanno fatto durante o in seguito al percorso intrapreso. Purtroppo, nel questionario sul RICA mancava una domanda esplicita riferita alle decisioni<sup>28</sup>, mentre in quello del percorso rosiniano la domanda sulle scelte non era direttamente correlata ai cambiamenti vissuti. Nondimeno nel loro affiancamento si coglie agevolmente una corrispondenza<sup>29</sup>.

	<b>Passaggi vissuti</b>	<b>Scelte</b>
Giulia	Nuova visione della vita (si consideri quanto riportato sopra in riferimento alla sua recezione della catechesi su Giobbe)	- andare oltre le paure <sup>30</sup> - sposarsi - avere un figlio - lasciare la propria regione di origine - esprimere amore fraterno nelle relazioni difficili
Andrea	Desiderio di vocazione	- lasciare una ragazza - scegliere un'esperienza di missione - affrontare un percorso di psicoterapia per affrontare i propri blocchi

<sup>25</sup> Espressioni corrispondenti a quelle appena citate erano già state ricordate precedentemente per Ambra e Paola riguardo all'esperienza della salvezza.

<sup>26</sup> Il neonato metodo teologico-decisionale con cui studiare lo sviluppo della vita cristiana si basa precisamente su questa caratteristica fondamentale del rapporto uomo-Dio (cf. R. ZAS FRIZ DE COL, «Dall'ascetica e mistica alla vita cristiana. Novant'anni dopo», *Mysterion* <www.mysterion.it> 23 (2019), 38; L. PEREIRA DE OLIVEIRA, «Il metodo teologico-decisionale», *Mysterion* <www.mysterion.it> 24 (2019), 226).

<sup>27</sup> «È nella decisione, non nel fatto di sentire le mozioni, che si gioca il rapporto con Dio. Il sentire è in funzione del decidere» (R. ZAS FRIZ DE COL, «Dall'ascetica e mistica», 37).

<sup>28</sup> Lo svolgimento del colloquio d'intervista ha comunque permesso – non sempre – di rinvenirne alcune.

<sup>29</sup> Le esigenze di sintesi producono una perdita notevole della vitalità contenuta nelle auto-descrizioni delle svolte vissute.

<sup>30</sup> Le decisioni possono corrispondere a risoluzioni interiori oppure a scelte operative. In ogni caso le vere risoluzioni interiori non potranno rimanere senza ricadute concrete.



Teresa	Nel rapporto con gli altri: da giudicante a non giudicante	<ul style="list-style-type: none"> <li>- accogliere una difficoltà col marito</li> <li>- accogliere una gravidanza</li> <li>- cambiare registro nel modo di fare la catechista</li> </ul>
Lidia	Nuova visione della vita (anche in rapporto ad una sua possibile missione verso gli altri)	<ul style="list-style-type: none"> <li>- confermare un cambio lavorativo</li> <li>- prendersi un impegno di preghiera (per sé e per altri)</li> <li>- iniziare un servizio di volontariato</li> </ul>
Elisabetta	Un nuovo ordine di priorità valoriale	<ul style="list-style-type: none"> <li>- dare ordine alle proprie giornate</li> <li>- decidere cosa dire e cosa tacere fra colleghi</li> </ul>
Ambra	Un nuovo sguardo sulla propria esperienza di vita	<ul style="list-style-type: none"> <li>- vivere diversamente il matrimonio e l'educazione dei figli</li> <li>- fare scelte sul lavoro non in base all'utile, ma alla prospettiva escatologica</li> <li>- partecipare a nuovi ritiri spirituali e ad un pellegrinaggio</li> <li>- ascolto dei colleghi per poter testimoniare</li> <li>- coltivare nuove amicizie</li> <li>- dedicarsi a nuove letture</li> </ul>
Pietro	Sentire la presenza di Dio e voler corrispondere	<ul style="list-style-type: none"> <li>- relativizzare il peso dato al lavoro e darsi un tempo quotidiano di preghiera</li> <li>- pregare il rosario con la moglie per affidare le difficoltà della famiglia</li> <li>- ogni tanto leggere il vangelo insieme ai suoi figli</li> </ul>
Paola	Nuova luce dell'accorgersi che Dio è davvero Padre	<ul style="list-style-type: none"> <li>- decisione di credere veramente (da cui una scelta di preghiera e confessione regolari)</li> <li>- di non ritenere più la vita solo per sé</li> <li>- verso i figli più piccoli: quali esperienze favorire e quali evitare</li> </ul>
Laura	Fiducia in Dio	<ul style="list-style-type: none"> <li>- castità, anziché consumare possibili relazioni con ragazzi ('per vedere come andrebbero le cose')</li> <li>- pazientare e farsi accompagnare anziché voler cambiare le situazioni scomode</li> <li>- partecipare annualmente a un corso di esercizi spirituali</li> <li>- entrare in un gruppo di mutuo-aiuto per meglio sostenere un amico alcolista</li> </ul>
Caterina	Fiducia in Dio che si rende presente nel momento giusto e nel modo giusto	<ul style="list-style-type: none"> <li>- perdonare un tradimento</li> <li>- rimanere insieme al coniuge</li> <li>- andare via da casa</li> <li>- accogliere senza giudicare</li> <li>- costanza nella preghiera</li> </ul>
Margherita	Visione luminosa dell'essere davvero amata da Dio	<ul style="list-style-type: none"> <li>- spezzare il ritmo frenetico della giornata per pregare</li> <li>- servizio da ministro dell'eucaristia</li> <li>- servizio in parrocchia coi migranti</li> <li>- ascoltare gli altri in contesti complicati anziché reagire agitandosi</li> </ul>
Maurizia	Mettersi in discussione	<ul style="list-style-type: none"> <li>- scegliere una guida spirituale</li> <li>- partecipare annualmente a un corso di esercizi spirituali e ad altre occasioni di ritiro</li> <li>- leggere libri di spiritualità</li> </ul>
Matteo	Una diversa visione sugli altri e una relativizzazione del lavoro	<ul style="list-style-type: none"> <li>- dare più tempo ed energie al proprio matrimonio</li> <li>- pregare di più</li> <li>- dare il meglio di sé al proprio figlio</li> </ul>



Bianca	Stupore per il continuo agire di Dio (da lei associato al «timor di Dio»)	- lasciare un'attività lavorativa portata avanti per orgoglio - accoglienza di un percorso sulla Parola condotto da un prete «umile»
Sara	Riempita e rafforzata (dall'«amore puro» di Dio nei suoi confronti)	- Respingere la tentazione di non andare agli appuntamenti della comunità cristiana
Noemi	Diventare nuova	
Agnese	Diventare figlia di Dio	
Narmad	Diventare parte della Chiesa	- partecipare ad iniziative della Caritas in favore dei poveri
Mark	Interessarsi davvero alla fede	- non nascondere per vergogna la sua fede
Anna	Vedere il lato positivo e sperimentare la serenità	
Marina	Sperare dove non si vede soluzione	
Rachel	- senso del proprio limite e peccato - misericordia e comprensione verso gli altri	- confessarsi
Mirco	Dal teorizzare la fede al vivere la fede (accorgendosi di venirne «trasformato»)	- abbandonare la preoccupazione del conoscere e del leggere continuamente.
Miki	Nuova visione della vita che produce serenità in se stessa e nei rapporti, ricevendo forza	

Molti riquadri della tabella riportata mostrano una corrispondenza evidente fra scelte e cambiamenti personali. Nella maggior parte delle situazioni le decisioni sono la conseguenza dei passaggi di consapevolezza interiore avvenuti ed aprono ad un prosieguo della vita con Dio; essa potrà produrre ulteriori svolte di coscientizzazione e nuove scelte. In altri casi è la decisione ad aprire a una nuova consapevolezza. Per Rachel, ad esempio, è stata la scelta di avvicinarsi alla confessione ad aiutarla a vedersi in maniera più adeguata e a far cadere le sue pretese di giustizia nei confronti sia del marito che di un'amica, come più tardi racconterà; questo ha rilanciato la possibilità di scoprire la presenza di Dio nel suo matrimonio e nelle amicizie.

Con alcune persone non sembra esserci una correlazione fra il passaggio vissuto e le scelte effettuate. A questo punto occorrerebbe indagare più a fondo per comprenderne le ragioni. Così nel caso di Bianca in cui non sembra esserci un collegamento diretto fra lo stupore per il continuo agire di Dio nella vita e nelle persone intorno a lei e la scelta di abbandonare un lavoro infruttuoso, a cui era legata per orgoglio personale e dei suoi genitori. Tuttavia il passaggio di stupore che lei definisce «timor di Dio» riguarda il suo ultimo anno di vita (2019), mentre la scelta di lasciare il lavoro è stata fatta nel 2014, nel mezzo del percorso di fede. Molta più consonanza c'è invece tra la meraviglia per l'agire di Dio in tutti e la recente scelta di un'assidua partecipazione a delle condivisioni sulla Parola guidate da un prete che le è esempio di umile fatica.



In conclusione, il raffronto fra passaggi e scelte personali ci consente di verificare la bontà dei cammini di fede delle persone intervistate. Dove, pur approfondendo l'analisi del vissuto, non vi si trovasse corrispondenza ci sarebbero buone ragioni per dubitare della verità esistenziale del percorso descritto. Invece l'adesione alla vita che l'annuncio ha prodotto consente di parlare di concretezza della fede e ritenere che gli intervistati stiano realmente sviluppando una vita cristiana.

#### *D) Liturgia e pienezza*

Ho intitolato così il gruppo di dati che vado ad analizzare perché suggerito, nelle interviste, dall'accostamento spontaneo tra tema liturgico e vocabolario della «pienezza» e «completezza». A proposito di liturgia questi due termini<sup>31</sup> li troviamo associati in 2 ricorrenze, mentre le altre volte le sono attribuiti singolarmente: pienezza 2 volte; completezza 3 volte. Vicine all'area semantica appena riportata sono altre espressioni utilizzate per raccontare il passaggio ad una situazione di completezza; si tratta delle formule «fare parte» e «diventare parte» per descrivere il coinvolgimento prodotto dall'esperienza liturgica. Anche qui un'osservazione analoga a quella fatta per il gruppo precedente di dati in cui – abbiamo detto – mancava una domanda diretta sulle scelte nelle interviste di coloro che arrivavano dal catecumenato. In questo caso mancava invece una domanda esplicita sulla liturgia nel canovaccio d'intervista per i provenienti dalle 10P-7S. Solo in pochi dialoghi con loro ho fatto un affondo sul presente tema; in quei casi ne è sempre emersa una corrispondenza coi vissuti dei loro fratelli del RICA. Sintetizzando i dati raccolti ci troviamo di fronte a questa situazione:

- Pienezza/completezza associati alla liturgia: 7 persone
- Linguaggio del «fare parte» associato alla liturgia: 2 persone
- Sviluppi sul tema: 3 persone

Ho ritenuto di poter raccogliere in un'unica area i differenti termini di «pienezza» e «completezza» assecondando quelle persone che, nelle interviste, hanno usato le due parole per descrivere il vissuto di alcune celebrazioni liturgiche a cui erano giunte con un'adeguata preparazione. Anche il vocabolario della lingua italiana Treccani utilizza il termine «pieno» per spiegare l'aggettivo «completo» e viceversa. Il dizionario inoltre descrive la «completezza» come la proprietà di un essere finito in sé, che (matematicamente) non può essere compreso in un insieme più grande, mentre attribuisce a «pienezza» ciò che è «giunto al suo punto o grado massimo, alla sua massima attuazione»<sup>32</sup>. Possiamo ritenere che i due termini si corrispondano e si integrino: «pienezza» fa riferimento ad una proprietà interiore che raggiunge la sua massima estensione, «completezza» fa riferimento ad una dimensione esteriore a cui non risulta possibile aggiungere altro. Quando associate possiamo parlare di «plenitudine»: «pienezza, completezza, perfezione, pieno e totale possesso e godimento»<sup>33</sup>. Con ciò «fare parte» appartiene

<sup>31</sup> Al di fuori del tema liturgico invece sono poco utilizzati.

<sup>32</sup> Cf. <http://www.treccani.it/vocabolario/pienezza>.

<sup>33</sup> <http://www.treccani.it/vocabolario/plenitudine>.



all'area semantica della «completezza». Mi sembra utile questa introduzione perché aiuta a cogliere la ricchezza delle esperienze trasmesse nel linguaggio semplice e quotidiano con cui sono state raccontate. A proposito della celebrazione dei sacramenti dell'iniziazione cristiana alcuni nostri testimoni si sono espressi in questi termini:

«mi sono sentita di dire “oh finalmente adesso sono completa”. [...] Mi sono sentita agitata e con tutte le emozioni, ma completa! (tono pacato). Una volta che ho finito il rito, li ho detto: «oh... finalmente!». Mi sentivo [...] sì, completa» (Agnese); «con i sacramenti ricevuti [...] ti senti più completa e ti senti più forte nell'affrontare e vivere la vita nel miglior modo possibile» (Marina); «mi sentivo... completa, piena. [...] è quello che mi sentivo: proprio piena. Questa è la parola: completa. Gioiosa» (Rachel); «diventavo pienamente figlia di Dio [...] ero felice e non aspettavo altro di [...] partecipare alla comunione e sentirmi... sentirmi /NUOVA/» (Noemi); «mi sentivo di più... parte di una comunità! Finalmente anch'io ero completa!» (Anna).

Anche Giulia, che non viene dal RICA, utilizza lo stesso tipo di linguaggio, non applicato ai sacramenti dell'iniziazione cristiana, ma alla liturgia nuziale: «il matrimonio era una cosa che non pensavo per me [...] invece proprio dal giorno dopo che ci siamo sposati ne sto godendo a pieno, nel senso che ha dato proprio completezza al nostro rapporto, al nostro amore».

Le espressioni del «fare parte» sono state utilizzate da Miki, Narmad e Mirco. La prima per esprimere l'unità con Dio a cui i sacramenti l'hanno portata; il secondo per raccontare dell'incorporazione alla Chiesa; per il terzo ci sono entrambe queste valenze ed inoltre consegna alcuni passaggi sull'importanza riconosciuta alla liturgia quale principale strumento che Dio usa per la sua «trasformazione». Sempre Mirco, infine, ci parla di uno speciale rapporto fra la sua preghiera privata e la liturgia:

«Quello che mi succede più facilmente nella liturgia è che, se magari non sono proprio in sintonia in quel periodo con la fede, solitamente la liturgia tende a riallineare le cose, a ripristinare una prospettiva. [...] Prima del battesimo la preghiera privata per me era una risorsa incredibile, letteralmente. Eh, dopo c'è stata più prevalenza della ... dell'azione liturgica. [...] Vedo il fatto che la preghiera privata mi serve, facendola tutti i giorni, per capire che magari in quel momento sono un po' fuori fase con il discorso fede, con il discorso spiritualità. E mi capita di arrivare un po'... un po' così, un po' scorbutico alla liturgia domenicale. E poi dire: “No, ok. Io sono meglio”».

In pratica Mirco ci consegna un rapporto preghiera-liturgia che fa da eco in lui a due situazioni che si richiamano, quelle della povertà e della ricchezza. Nel corso del colloquio racconta che dopo una fase esaltante la preghiera privata ha cominciato a renderlo edotto della sua povertà di spirito, della sua incapacità di rimanere nel Signore. Ma è questa situazione di indigenza spirituale che gli permette di aprirsi all'azione liturgica che lo ripristina nella sua pienezza. Qualcosa di simile mi ha consegnato Elisabetta e alcuni amici del percorso rosiniiano. Insieme a Pietro, Giulia, Bianca e Caterina, lei racconta anzitutto come durante e dopo il percorso abbia vissuto una nuova svolta: inizialmente c'era molta fierezza per l'itinerario compiuto, sia per i contenuti appresi che per i primi cambiamenti registrati. Quasi un voler ostentare dinanzi ad altri la sua nuova consapevolezza e stato di vita. Poi diverse situazioni esistenziali l'hanno ridimensiona-



ta<sup>34</sup>. È lei che a un certo punto dice di non voler parlare di «pienezza» a proposito della sua vita cristiana. Occorre qui seguire lo sviluppo del dialogo:

48. ... mi sento di essere ancora in cammino per arrivare a vivere a pieno... che poi questa parola «a pieno» non mi piace. Mi piace di più «veramente»: arrivare a vivere «veramente», che può essere al 100% o può essere al 60%, ma in verità. Non «in pieno». «Pienezza» non mi piace perché mi dà l'idea di una corsa come un traguardo che è un po' quello che avevo in mente prima. Cioè: «dovevo arrivare fin lì». Invece non è una corsa, non un traguardo, almeno non per me. Non un traguardo dove arrivare e lì dire: «bene sono arrivato, sono a posto».

**49. Quindi preferisci «in verità» piuttosto che «in pienezza» riguardo alla parola «vocazione»** [questo è l'argomento di cui stava parlando]. **E invece ti chiedo: la parola «pienezza», rispetto al percorso che noi abbiamo fatto, a cosa l'assoceresti?**

50. Lo puoi riferire all'amore che Dio ha per te, che è un amore in pienezza, però non riesco ad attribuire quella parola a me stessa.

**51. E rispetto agli argomenti specifici di tutto il percorso fatto?**

52. E forse a eucaristia... (lunga pausa). Sì, penso l'eucaristia.

Anche Elisabetta dunque mostra una sorta di corrispondenza fra la propria pochezza e la ricchezza divina che la può raggiungere anzitutto durante l'azione sacramentale. Laura, sviluppando il tema, anziché parlare di completezza utilizza l'espressione «a tre dimensioni»<sup>35</sup> e quando cerca di spiegarla utilizza un'immagine che integra ciò a cui Mirco ed Elisabetta hanno fatto cenno:

46. Vedo questa cosa adesso mentre stavamo parlando del battesimo; ad esempio essere presenti al battesimo di un bambino. Dico: «tutti quanti siamo fragili! Per di più un bambino!». Nell'essere avvolto in questa cosa della... di questo sacramento; che può essere l'acqua benedetta piuttosto che l'unzione con l'olio dei catecumeni (sorridente)... tutte queste cose che dici: «ecco prima non sapevo che c'erano, però non sapevo neanche il loro senso, il loro vero significato». Adesso posso viverli ... e vederli su un bambino che dici: «sì è vero, può essere... è proprio COSÌ FRAGILE, così... può essere sotto pressione del mondo, delle mani del nemico o che cosa», ma lo vedi lì e dici: «oh, c'è una bella difesa, c'è una bella corazza. È con la Chiesa... che si unisce a lui» [...]. Provi proprio anche questa cosa dell'essere CHIESA in tutti questi sacramenti, in questa comunione che c'è; che c'è alla fine anche tra di noi (48).

Laura dunque esplicita che nella ricchezza con cui Dio viene incontro alla nostra indigenza, attraverso la liturgia, vi è anche l'azione della Chiesa. La dimensione ecclesiale associata alla liturgia è contenuta anche nelle due ultime testimonianze che sottolineano

<sup>34</sup> Nella mia raccolta dati entriamo qui nel tema dell'umiltà che è una questione emersa, anche se non sollecitata direttamente dalle interviste. Sono convinto che tutte queste persone, cui si aggiungono Rachel e Lidia, ci parlino di un passaggio nello sviluppo della vita di fede che appartiene alla fase della maturità: «mentre la fede infantile è instabile e bramosa di carismi vistosi, la fede matura è caratterizzata da saldezza di convinzioni e da fiduciosa adesione di tutto l'essere alla persona di Gesù» (S. DE FIORES, «Itinerario spirituale», S. DE FIORES - T. GOFFI, ed., *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, Roma 1979, 804).

<sup>35</sup> Nel suo parlato «a tre dimensioni» corrisponde «a più dimensioni»; ecco perché associo l'espressione al tema della pienezza e completezza. Ma è curioso che, prima di entrare nell'esempio che riporto, nel tentativo di spiegarmi perché avesse detto così, senza accorgersene enumera tre elementi con cui è entrata in contatto nella liturgia: 1) la componente emozionale associata alla bellezza, 2) i gesti liturgici che hanno un peso, una ricaduta concreta, 3) la dimensione comunitaria.



ano aspetti diversi. Anna unisce la Chiesa peregrinante a quella celeste e si esprime in questi termini:

**53. Cosa ti ricordi dei sacramenti che hai ricevuto quel Sabato Santo?**

54. Oh è volato, mi è volato veloce il tempo! (sorride) Vedevo... quella sensazione che scendono gli angeli che ti portano, non so! Quando entri nella zona dell'altare e c'è tutta questa luce e la musica e tutti che ti aiutano e tu entri all'interno lì. E procedo verso l'altare (lunga pausa). C'era – mi ricordo – che c'era tanta gente... e io nonostante che c'era tutta questa gente, io non riuscivo a vedere loro, vedevo solo me e i miei compagni che hanno fatto il cammino con me e... e Gesù. Io vedevo solo loro, anche se c'era tutta quella gente lì, io non riuscivo...

**55. Quindi eri tranquilla?**

56. Sì, io non riuscivo a... a valorizzarlo completamente! Ma ero... rilassata, più tranquilla! (lunga pausa) Ero felice.

...

77. *Quando hai parlato di quella notte santa hai detto che era come se gli angeli scendessero, mentre tutti cantavano e tu salivi verso l'altare*

78. Sì, ti immagini quasi che avviene. [...] è la sensazione! (82)

**83. Da dove ti è venuta quell'immagine? Te l'avevano spiegata prima o è venuta a te?**

84. Eh no, è venuta a me! Beh, a volte ti immagini che scendono gli angeli e quel giorno lì mi sono sentita che sono scesi e mi hanno portata su! È un'immagine che mi faccio!

**85. Ti è più ricapitato di avvertire o avere quella consapevolezza lì o una cosa simile in qualche altra Eucarestia meno solenne? O è capitato soltanto quella volta?**

86. Quella sera lì l'ho sentita di più, però nelle notti di Pasqua lo sento quando vado alla Messa! Oppure anche alla Messa della Vigilia di Natale così... lo percepisci di più... (muove un po' le mani che poi congiunge).

Anna ha una fede ancora fragile, non sempre perseverante, è fra gli ultimi arrivati nella comunità cristiana in cui ha ricevuto i sacramenti e ha alcune difficoltà di espressione nella lingua italiana. Ciononostante, la sua testimonianza è degna di essere presa in considerazione; come ricorda san Benedetto quando afferma che spesso il Signore «rivela la soluzione migliore»<sup>36</sup> proprio al più giovane» (*Regola di San Benedetto*, 3,3). Infatti, il narrato di Anna corrisponde perfettamente alla mistagogia del *Sanctus* della celebrazione eucaristica quando il canto angelico entra in sintonia con quello dell'assemblea, aiutandola a progredire e fare il suo ingresso nella liturgia dell'altare<sup>37</sup>. Invece Sara dopo aver ricevuto i sacramenti ha attraversato una crisi di fede che è durata circa un anno. Quando ha ripreso la frequentazione della comunità cristiana e la pratica del proprio Credo le è capitato di recarsi nel duomo di Como dove alcuni anni prima aveva celebrato la sua iniziazione. Ecco il racconto:

**107. Cosa ti ricordi dei sacramenti che hai ricevuto il Sabato Santo?**

108. Pensavo d'averlo dimenticato. Sono tornata tre anni fa e sono entrata in Duomo a Como, nell'occasione in cui i sacerdoti ritirano gli oli per le proprie parrocchie. C'erano anche i

<sup>36</sup> Nel nostro caso: la descrizione migliore.

<sup>37</sup> È una mistagogia profondamente attestata nelle sue origini ebraiche e nella liturgia cristiana del primo millennio; cf. C. GIRAUDDO, *In unum corpus. Trattato mistagogico sull'eucaristia*, Cinisello Balsamo 2001<sup>2</sup>, 305-309.



nostri e sono andata anch'io con la mia amatrice [si tratta di una fra le persone che l'avevano accompagnata durante il catecumenato] ... ho rivisto tutto il film! Ho visto cose che avevo dimenticato ed è stato fantastico. È come se tu sei lì dentro e rivivi tutto il film. Ti scorre davanti. È stato bello. È stato bello cominciare dall'inizio. Quando fai il battesimo /con l'acqua/ (spalanca gli occhi) e rivivere tutto... il camminare, il fare... È stato come un sogno. Io avevo avuto la crisi, ma è stata una cosa fantastica per me quella sera. Non so come descriverti perché anche se non mi sono ricordata tutto, avevo la stessa emozione... una sensazione forte, fortissima [...]. Tu sei quella a cui sono perdonati tutti i peccati e sei un uomo nuovo. Come se cominciasse una vita nuova. È stato bello, ma non posso dirti con precisione tutto.

Pare che l'esperienza di Sara consista nell'aver ricordato di colpo una situazione che aveva rimosso, ove il ricordo si è composto anche dei sentimenti provati durante il suo Battesimo. Fatto degno di nota è che Sara, non avendo custodito il mistero celebrato, è stata da esso custodita. L'esperienza del sacramento, sepolta in lei, è riemersa nel momento del risveglio della sua fede dandole nuovo vigore. Proprio come Laura aveva intuito potesse avvenire non solo a proposito dei bambini<sup>38</sup>.

*E) Temi di interesse specifico di ciascun percorso*

Una domanda rivolta ai provenienti dal percorso 10P-7S passava in rassegna i temi trattati (vedi *item 5* nella tabella sopra riportata) e chiedeva loro di scegliere quali, in quel momento, ritenessero importanti, offrendone un commento. Durante la carrellata che presentavo dovevo spesso aggiungere un breve riassunto dell'intero percorso – allargando i confini oltre un puro elenco degli argomenti incontrati – per favorirne la memoria. Ciò spiega perché nelle loro riprese si possono registrare argomenti non compresi nell'elenco di partenza. Ecco sinteticamente cosa ne è emerso:

Discernimento (12 persone); Vocazione (11); *ritiri* (9); *preghiera* (8); Padrenostro (7); sacramenti/eucaristia (6); Maria (6); *Scritture* (4); Beatitudini (4); testimonianza/evangelizzazione (4); sensi spirituali (3); idoli (3); Giobbe (3); Chiara Corbella (3); Opere di misericordia (3); Chiesa (3); perdono (2); vita divino-umana (2); perdite della grazia (1); redenzione affettiva (1); grido (1).

Non basta la comparazione numerica per trasmettere l'importanza che i partecipanti hanno attribuito ai contenuti ricevuti. Per valutare la portata esistenziale si devono accostare i loro commenti perché allargano il quadro di riferimento. Sicuramente sono ritenuti fondamentali i due argomenti che hanno ricevuto il maggior numero di adesioni. Il tema della vocazione – a cui si associa quello del discernimento – è stato spontaneamente ripreso dagli intervistati in molti momenti del colloquio. Ed è stato inteso sia in

<sup>38</sup> Nelle interviste, sul tema liturgico sono emersi riferimenti anche alla Riconciliazione, a cui è stato associato il linguaggio della totalità perché «tutto» viene perdonato (Rachel e Giulia). È stato evidenziato come sacramento specifico per la cura del peccato a cui subentra l'esperienza dell'amore di Dio e della comunione ecclesiale (Mirco). Si ripresenta dunque lo schema povertà-ricchezza. Tutto ciò ha risvolti di misericordia nei confronti delle persone vicine. La sua forza di guarigione a volte deriva dalla sua ripetizione, come nel racconto di Paola. Il narrato di quest'ultima mi suggerisce di stare attento a non etichettare immediatamente come scrupolosa la persona che, in confessione, ripete un proprio peccato, specie se grave; potrebbe invece trovarsi in un processo di guarigione.



termini generali, per chiarire la propria posizione davanti a Dio e davanti all'esistenza, sia in termini particolari come scelta di vita. Anche altri argomenti, non molto gettonati nell'elenco di cui sopra, hanno trovato profonda risonanza in successivi momenti d'intervista; ad esempio il tema della Chiesa, come vedremo più avanti. Gli argomenti ritiri e Scritture (e in parte la preghiera), presenti nell'elenco, non rientrano nei contenuti offerti, ma costituiscono strumenti-metodi adottati e fonti-sorgenti a cui attingere per offrire i contenuti e renderli assimilabili. A questi temi si associa quello dell'accompagnamento spirituale personalizzato, su cui si è resa necessaria una domanda a parte e rispetto al quale sono state evidenziate le seguenti caratteristiche:

accompagnamento/direzione spirituale: sostegno imprescindibile o di grande valore per compiere un reale cammino nella fede (10 risposte); luce per riconoscere quanto si sta attraversando e dargli il giusto valore (7 risposte); aiuto nel discernimento e nel compiere scelte (5 risposte); comporta la fatica del mettersi allo scoperto (2 risposte); è dono di condivisione (4 risposte); risponde al bisogno di una guida e del confronto (6 risposte); positività di venire corretti (1 risposta); possibilità di essere davvero ascoltati (1 risposta); personalizzazione e approfondimento di temi trattati (2 risposte); iniziazione o sostegno per una proficua confessione frequente (4 risposte).

Ai provenienti dal PICA si è chiesto invece un parere su alcuni argomenti tipici del percorso. Di seguito i quadri riassuntivi:

Parola di Dio, da tutti percepita come maestra di vita, ma da comprendere con qualcuno che aiuti a decodificarla per poi entrare in un rapporto personale: da «pezzo di plastica» diventa «porta» per incontrare Dio e conoscere te stessa (Rachel); un aiuto coinvolgente che ti rende parte di una comunità, supera le differenze, suscita il desiderio di incontrare Dio e corrispondergli (Anna); rinfrancante in sé e con un ulteriore passaggio quando la si incontra nella liturgia in cui se ne diviene partecipi e dove ci si trova a casa (Mirco); emozionante, insostituibile per affrontare la vita diversamente (Marina); da sconosciuta e irrilevante a luce per la vita quotidiana e motivo di serenità (Agnese); insegnamento universale sulla vita umana, letta ripetutamente cambia la vita e mette in contatto con una comunità (Miki); insegnamento sulla vita e guida per accogliere gli imperfetti, fra i quali se stessi (Narmad); scoperta e conoscenza del Signore, della sua persona, di come è veramente (Sara); un arricchimento che insegna a vivere, importante per il rapporto con Dio (Mark).

Nota che ogni persona aggiunge sfumature proprie per descrivere il rapporto con la Parola, come riflesso della relazione personale con Dio a cui essa apre.

Riti di passaggio, davanti alla comunità: imbarazzanti (Rachel, Anna, Mirco, Marina, Mark); emozionanti (Miki, Mark); essenziali per un passaggio interiore (Mirco), per passare dalla teoria alla pratica della fede (Marina), come reale benvenuto e accoglienza nella comunità (Miki); come occasione di testimonianza *per* e *davanti* alla comunità (Rachel, Mark); preparazione progressiva a diventare pienamente figli o parte della comunità (Noemi, Anna, Narmad, Sara); costituiscono una presa di responsabilità davanti alla comunità (Narmad; Mark).

In continuità coi riti di passaggio e con i sacramenti dell'iniziazione cristiana ci sono i sacramenti ripetuti dopo essere diventati neofiti.

L'eucaristia è percepita come: nutrimento che fa crescere l'unione (Rachel, Anna), ritmo che porta avanti la vita nuova (Miki), unione con Dio nell'unione con la comunità (Narmad),



incontro con lo sposo scelto che dà vita (Sara), incontro e ascolto della Parola (Rachel, Anna, Noemi, Mirco), festa (Sara), progressiva trasformazione personale, appartenenza alla Chiesa e trasfigurazione dei singoli (Mirco). Mentre la confessione è vissuta come: liberazione (Anna), conversione personale e verso il prossimo (Rachel), misericordia della Chiesa in quanto il penitente e il confessore entrano in comunione (Mirco); da due persone risulta non essere ben compresa (Marina, Miki), per cui richiederebbe un'ulteriore iniziazione.

È interessante come Sara esalti la partecipazione eucaristica e subito dopo la relativizzi rispondendo ad una domanda che a due settimane dall'intervista sarebbe diventata molto attuale a motivo della pandemia del virus Covid-19<sup>39</sup>:

**123. Oggi che esperienza hai dei sacramenti?**

124. Sto capendo meglio la parola di Dio e il resto. Quando partecipo all'Eucarestia sono in festa con il Signore, perché è colui che ho scelto. È come lo sposo per me; allora partecipo perché c'è lo sposo. Se tu non vai alla sua festa quando vuoi andare? A me aiuta tanto nella fede, perché cresco. Per me è una crescita, ma occorre fare le cose non perché costretti. È così quando ricevi i sacramenti da adulta; non è la stessa cosa.

**127. Se oggi non ci fossero i sacramenti, se non venissero celebrati o tu non potessi andare per qualche motivo... cosa cambierebbe, cosa mancherebbe?**

132. La parola di Dio, la gioia che ti dà Lui! Se tu non... non saresti in comunione! Se mancherà... mancherà il pane, che è Lui. ... Sarei come una pianta... morta, in poche parole. Ma se tu credi davvero, forse faresti come facevano i nostri anziani di un tempo; perché io vengo dall'Albania, no? Nel tempo di comunismo io mi ricordo mia nonna... mia nonna cantava. A Pasqua o in altre ricorrenze. Quando era Pasqua faceva le uova, ma non ti diceva per cosa erano. «Festa» – diceva – ma guai se lo sapeva qualcuno che si faceva questo... Se non si potessero avere i sacramenti, mancherebbero molto, ma troveresti – io credo – troveresti un altro sistema di fare, per stare con il Dio.

Prima di passare alla prossima raccolta preme una sottolineatura. Per i 10C-7S colpisce come non vi sia un fortissimo riferimento al ritiro sul IV comandamento<sup>40</sup> che consiste in un primo fondamentale affondo sulla redenzione delle proprie storie e affettività. Ciò non significa che non sia un tema ritenuto importante. A riprova dell'ampiezza del suo valore per la fede – che spesso costituisce un tutt'uno con la basilare esperienza di salvezza – tre testimonianze provenienti dal PICA hanno raccontato la redenzione delle proprie infanzie a contatto con l'amore paterno di Dio<sup>41</sup>. Potrebbero, di buon grado, essere prese d'esempio per ciò a cui conduce la quinta Parola (IV comandamento) del percorso rosariano. La risposta al perché molte persone delle 10P-7S non abbiano fatto riferimento a quel passaggio mentre gli veniva presentata la panoramica degli argomenti trattati non sta nella non incidenza di quel tema nella loro vita, bensì nel fatto che, in genere, è stato ben digerito e viene dato come bagaglio acquisito. Rispondendo a quella domanda (in realtà a

<sup>39</sup> Le interviste sono state condotte nei mesi di gennaio e febbraio 2020.

<sup>40</sup> Tre sono state le ricorrenze in cui è stato esplicitamente citato, contro le cinque del ritiro sull'Annunciazione. Il primo ritiro mariano riguarda la dialettica fondamentale fra paure e fiducia; inoltre, nel momento dell'intervista, la figura di Maria è stata percepita come più vicina a ciò a cui le persone vorrebbero tendere.

<sup>41</sup> Vedi, più avanti, l'ultima raccolta di dati circa "il rapporto con gli altri" (gruppo H).



tutto il questionario), mi sono accorto che le persone hanno posto l'accento non sui temi del percorso ritenuti importanti in sé, ma su quelli sentiti più attuali e pregnanti per la vita quotidiana nel momento in cui veniva fatta l'intervista. Ecco allora che emergono come centro del loro interesse gli argomenti della vocazione e del discernimento che, al presente, costituiscono il maggior ambito di approfondimento della fede. Ciò è utile per capire il motivo per cui molti provenienti dal PICA rischiano di abbandonare la pratica della fede dopo esservi stati iniziati. Alcuni dei temi che per i loro colleghi del percorso rosiniano sono il pane quotidiano della vita cristiana – quali appunto discernimento e vocazione – non sono stati trattati nel PICA, se non in modo embrionale (l'aggancio potrebbe essere colto nella scelta del nome cristiano che costituisce uno dei passaggi del loro percorso)<sup>42</sup>. A questa considerazione sulla relativa debolezza del percorso PICA ne segue un'altra durante l'analisi dei dati circa le relazioni ecclesiali<sup>43</sup>.

### *F) Relazione con Dio*

Per i 10C-7S l'assimilazione del percorso ha cambiato la percezione di Dio. Si è partiti da considerazioni su Dio in termini di:

moralità, il Dio delle preghiere e delle punizioni, insegnato, padrone (Giulia, Teresa, Elisabetta); dei doveri e pesante (Lidia, Matteo, Maurizia); distante, anche se buono (Lidia, Andrea, Caterina, Paola, Margherita); un conoscente (Matteo); giudice, giusto, freddo (Lidia, Caterina, Margherita); bacchettone (Paola, Margherita); astratto (Lidia, Ambra); ideale-teorico (Teresa); del bisogno (Laura); cattivo o, davanti alle malattie, con una cattiva volontà (Laura); appartenente alla fede della paura apocalittica (Caterina); scaramantico (Elisabetta).

Per arrivare a un Dio riconosciuto come:

Padre (Giulia, Teresa, Elisabetta, Paola, Margherita, Maurizia); di misericordia/amore (Lidia, Laura, Teresa, Margherita, Ambra, Maurizia); che ti ama come sei (Giulia); di relazione, vicino, concreto, familiare (Lidia, Andrea, Caterina, Elisabetta, Matteo); umano (Ambra); presente, guida, protettivo, che non ti giudica (Lidia, Laura, Elisabetta, Margherita); paziente, buono, sorridente (Laura, Caterina); Gesù come sposo, guida e grande amico (Bianca); conosciuto e sentito/sperimentato per com'è veramente; che porta ad una fede libera (Caterina); al desiderio di Dio di cui si prova la mancanza (Matteo, Margherita); trasformante (Maurizia).

Ecco invece la considerazione di Dio per chi ha vissuto il PICA:

Padre (Mark, Narmad, Noemi, Anna, Marina, Miki, Sara, Rachel, Agnese); Gesù come porta verso Dio e verso te stessa (Rachel); Gesù centrale rispetto al resto della Trinità (Rachel); sperimentato in un rapporto confidenziale (Rachel, Floria); che scende in te (Miki); creativo e all'opera (Rachel); amico (Agnese, Sara); sposo e fratello (Sara); presente fra noi (Narmad); che è salvezza (Miki); guida/sostegno/aiuto che mette alla prova (Miki); che aiuta, accoglie e perdona (Narmad); incontro salvezza nel Paradiso (Rachel, Anna); a cui voler corrispondere (Anna); provvidente e trasformante (Mirco); nella Trinità comunione d'amore (Mirco);

<sup>42</sup> Un altro momento del PICA in cui si tocca l'argomento è durante un incontro a Como con i neofiti, quando ci si interroga sul proprio posto nella Chiesa, davanti alla facciata della cattedrale.

<sup>43</sup> Si tratta del tentativo di offrire una risposta all'interrogativo esplicitato nella nota n. 20.



un solo Dio (Agnese); amore puro che riempie (Sara); amore che dà energia nuova (Mark); bello e riconciliante con la propria storia (Narmad; Noemi, Sara).

Nelle riposte del PICA viene messa più in risalto la figura di Gesù come origine della fede. Per tutti si coglie una qualità del rapporto con Dio che – vedremo fra poco – si esprime nella preghiera. In pochi vi è un profondo addentrarsi nel mistero trinitario. Alcuni provenienti dal RICA parlano di una difficoltà di comprensione che li porta ad accantonare l'argomento. Per Mirco, invece, pur in un'oscurità del Mistero, l'amore trinitario diventa luce per affrontare le fatiche del quotidiano:

**159. Questo continuo riferimento dell'Uno all'Altro, che Dio sia così nella sua entità, questo ha un valore?**

160. Sì. Non l'ho ancora capito pienamente. Però, è qualcosa che nei momenti di difficoltà mi è tornato in mente. Cioè che persino in Dio c'è una dinamica, non è un Essere statico; che, quindi, anche ... il mondo che ha creato è un mondo di dinamica, non di stasi. Questo in certi momenti mi ha permesso di riprendermi – diciamo – da magari situazioni di tristezza o – così – di dubbio. È un grande valore, perché se quel ... quel motore del mondo... è l'amore in un senso che non so neanche... [...] se per motore c'è l'amore, allora la ... la struttura, la base è buona: non c'è niente di cui avere davvero paura.

Se si cerca di tenere conto dell'insieme delle risposte, appare che le persone che vengono dai 10C-7S si trovano più a loro agio nei confronti delle tre Persone divine; tuttavia anche per loro l'assimilazione del rapporto trinitario potrebbe essere approfondita<sup>44</sup>. Questo ci informa di un'importante direzione contenutistica che potrebbe prendere una successiva iniziativa di educazione cristiana rivolta a coloro che già hanno partecipato a uno dei nostri due percorsi. È invece degna di nota la differenza dei punti di partenza fra di essi: nelle 10P-7S vi è quasi sempre un'idea cristiana di Dio da demistificare<sup>45</sup> – e i 10 Comandamenti con la loro carica tradizionale fungono *ad hoc* in proposito –; nel RICA le persone spesso provengono da zone culturali lontane dal cristianesimo, a volte con una vaga conoscenza di Dio. A riprova di questo, la maggioranza dei catecumeni che a Roma si inseriscono nel percorso rosiniiano sono italiani, mentre i catecumeni dei vari percorsi diocesani del RICA sono normalmente di origine straniera, come ben attestato dalla lista dei nostri testimoni. Questo giustifica e conferma le due differenti modalità di annuncio offerte nei rispettivi percorsi. Nel RICA occorre un accompagnamento molto personale, fatto di conoscenza reciproca, accoglienza e ascol-

<sup>44</sup> In merito ad una spiritualità trinitaria (e quindi cristiana) L. Touze sintetizza: «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 Cristo» («Come la ricerca contemporanea presenta la crescita spirituale», *Mysterion* <www.mysterion.it> 20 (2017), 219). Se pensiamo ad esempio che l'intero itinerario dei 7 segni nel percorso di Rosini vuole essere un'immersione in Cristo e nei suoi misteri, perché in lui l'uomo rinasca alla vita filiale – seguendo l'espressa intenzione del quarto vangelo (cf. Gv 1,12; 20,30-31) – notiamo che le interviste manifestano persone che si sono aperte a tale vita, la riconoscono e sarebbero pronte ad una più assidua frequentazione del Mistero della Trinità.

<sup>45</sup> Lo testimonia il fatto che nella sintesi sopra riportata si evidenzia una concezione di Dio precedente al percorso ed una successiva.



to delle più svariate domande che il simpatizzante può recare in sé. Può invece caratterizzarsi come annuncio alle folle, o semina ad ampio raggio, la prima fase del percorso rosiniano che consegna alla spontaneità delle amicizie un primo spazio di condivisione, mentre apre alla possibilità della guida spirituale quando se ne avvertirà la necessità.

In entrambi i percorsi un ruolo fondamentale è stato riconosciuto alla preghiera<sup>46</sup>. Se volessi rintracciare ogni racconto in proposito – in particolare per il gruppo delle 10P-7S – il lavoro prenderebbe uno spazio forse superiore a qualsiasi altro tema sviluppato. Posso invece cercare di evidenziare la centralità di questo aspetto per lo sviluppo della fede sottolineando alcuni punti emersi. Per alcuni ha costituito il luogo sorgivo dell'incontro col divino, della sorpresa di avere a che fare con il Dio che si manifesta facendosi presente (Laura, Caterina, Teresa, Margherita); è pane per la vita quotidiana (praticamente tutti i testimoni fanno riferimento ad una dimensione quotidiana della preghiera); è il luogo e il tempo in cui trovarsi per affrontare le crisi, fare discernimento e prendere nuove scelte gravide di conseguenze (Andrea, Caterina, Elisabetta, Maurizio, Pietro, Giulia); insieme all'azione è possibilità di amare il prossimo (Lidia, Laura<sup>47</sup>, Margherita, Pietro, Andrea, Marina, Rachel, Anna, Noemi, Miki); è il cuore di un'esperienza viva di Chiesa, fatta di aiuto fraterno, condivisione della Parola e spunto per servire a nuove necessità del mondo<sup>48</sup>. È percepita come fonte di ricchezza (Rachel) che

<sup>46</sup> Due esempi fra gli altri: «il ritmo della preghiera... è stata la cosa che più mi ha cambiata. Questa piccola goccia di tutti i giorni [...] Se fra tutti gli argomenti trattati e le esperienze fatte dovessi scegliere uno, direi la preghiera!» (Ambra); «l'adorazione è bellissima! Mi ha dato tanto e mi è capitato di ricevere dei suggerimenti interiori. Mia figlia mi dice "come fai a sapere che non sono i ragionamenti della tua testa?". Io le rispondo: "perché stona, perché è una voce che stona, perché è sempre una frase che mi corregge... perché mi mette in difficoltà e mi fa rendere conto che ho sbagliato" ... penso proprio che là il Signore mi tocca il cuore» (Rachel).

<sup>47</sup> Appare quasi una nuova forma di vocazione laicale all'interno della Chiesa. Lidia (adulta), scoprendosi chiamata alla preghiera (qualcosa di analogo è stato consegnato anche da Margherita), sembra avere recuperato e dato senso ad una condizione di verginità in fondo non scelta e forse proveniente da un blocco o una mancanza di coraggio che ha contraddistinto la fase giovanile della vita. Laura (giovane) invece pare assumere il suo ruolo di preghiera e servizio molto consapevolmente dentro un cammino di direzione ed esercizi spirituali volti al discernimento. La sua posizione davanti ad una scelta di vita non è conclusiva e potrebbe aprirsi al matrimonio. Questo non contraddice quanto l'attuale fase della sua vita cristiana ci consegna: la possibilità di vivere la sua condizione di castità in una vita laicale, senza appartenenze, definitività, né voti riservati. La sua appare come una scelta vocazionale, consapevole e feconda nel quotidiano del lavoro e delle amicizie, nei gruppi di preghiera e accompagnamento, nell'accostare situazioni di difficoltà o disagio fra altri giovani; ciò l'ha portata a: partecipare a un gruppo di mutuo-aiuto in soccorso di un conoscente alcolista e offrire sostegno ai preti della parrocchia in vari ambiti del loro ministero (sostegno ai poveri: malati, depressi, disturbati dal maligno; vita di oratorio e servizio educativo). [Si tratta di dati raccolti anche al di fuori dell'intervista, provenienti sia da lei che dai preti della comunità].

<sup>48</sup> Dalle testimonianze raccolte a microfono spento emerge che alcune mamme, fra le intervistate, si sono raccolte in preghiera e dopo un tempo di discernimento hanno deciso di costituire un gruppo parrocchiale che accogliesse altre donne a rischio di soffrire una certa solitudine trascorrendo tutta la giornata in compagnia dei soli figli più piccoli. Laura invece ha coinvolto altri per formare un piccolo gruppo disponibile ad entrare nelle case di chi soffre solitudine o malattia, con una presenza di conforto e in particolare di preghiera. Da qui, insieme al prete con cui ha condiviso la proposta, sono iniziati due accompagnamenti di malati gravi che sono giunti alla celebrazione del sacramento dell'Unzione degli



sommerge (Noemi), come aiuto (Anna) che trova un approdo nella liturgia (Mirco). Pur in maniera conflittuale, ha mantenuto il rapporto con Dio nella crisi dovuta ad un'esperienza traumatica di lutto (Agnese) o ha permesso che riprendesse dopo una fase di distacco (Sara). È il sostegno quotidiano della fede e occasione di educazione verso i figli (Pietro). È salvezza personale, del proprio matrimonio ed è la sorgente del perdono (Caterina). È propizia per il discernimento (Mirco, Rachel). Le modalità in cui si esprime la preghiera sono numerose: l'affidamento, il colloquio personale, la sosta sul vangelo del giorno o sulla Parola (da soli o in condivisione), la preghiera salmodica o la liturgia delle ore, l'Eucaristia, la contemplazione (del creato, di un'icona o del crocifisso), l'adorazione eucaristica, il canto, le pratiche tradizionali (fra le quali il rosario e le nove-ne), il Padrenostro, la partecipazione a ritiri o esercizi spirituali, l'invocazione allo Spirito Santo, la Parola vissuta.

Infine l'insieme delle interviste ci consegna la consapevolezza che il rapporto con Dio permette di addentrarsi in un mondo misterioso, quello della conoscenza di sé stessi. La scoperta di chi si è di fronte a Dio corrisponde alla verità su di sé. La pertinenza delle risposte a questa domanda viene ad essere un chiaro segnale della qualità di relazione con l'Altissimo.

### *G) Relazioni ecclesiali*

Per i partecipanti al percorso rosiniano il tragitto delle relazioni ecclesiali non è stato sempre lineare. Elisabetta racconta che in tutta la fase delle 10 Parole i confronti con gli altri partecipanti sono stati demotivanti, in quanto la riportavano alle proprie incapacità e per una specie di rivalità sorta su chi fra loro stesse meglio acquisendo la dinamica di fede che veniva consegnata. Non è la sola che ha segnalato un inizio eccessivamente orgoglioso, come ho già riferito quando ho fatto cenno al tema dell'umiltà subentrata a percorso terminato (vedi i dati su liturgia e pienezza). Le dinamiche esterne al tragitto di fede hanno interagito con la nuova vita che le persone stavano ricevendo e hanno riformato le relazioni entro e fuori l'ambito dei partecipanti. Il tipo di esperienza ecclesiale che ne emerge ora può essere riassunta nel seguente quadro:

è stato un sostegno pratico e motivazionale per affrontare l'impegnativo percorso (Elisabetta); ha offerto la possibilità di fare nuove conoscenze (Giulia, Paola); ha rinnovato relazioni antiche e sorpreso per la novità di quelle emergenti (Pietro, Giulia, Laura, Bianca, Caterina, Elisabetta, Paola, Ambra); è stata di arricchimento e sostegno nelle condivisioni (Maurizia, Bianca, Ambra, Giulia, Elisabetta); ha permesso di prendersi cura gli uni degli altri (Margherita, Bianca, Andrea, Ambra, Paola, Laura, Caterina); ha sviluppato la gioia di relazioni più profonde (Margherita); ha offerto sintonia e comprensione, facendo percepire un senso di comunità (Laura, Bianca, Teresa, Margherita, Maurizia); ha permesso intimità e una bella complicità (Caterina); il gruppo è diventato esperienza di Chiesa: base per trovare Dio (Lau-

infermi entro le mura domestiche, alla presenza di una piccola porzione della comunità e soprattutto percepiti, dagli infermi e dai loro familiari, come assunzione vocazionale della propria situazione di indigenza. Noemi, chiedendo a Dio cosa potesse fare per trasmettere ad altri l'amore ricevuto, si è trovata a consigliare e sostenere una giovane donna messa incinta da un ragazzo tossicodipendente e tentata di abortire. Ancora oggi la neomamma non cessa di ringraziarla.



ra), per la profondità di relazioni in cui Dio è presente (Bianca, Andrea), per la fraternità sviluppata (Margherita); occasione di preghiera insieme (Laura, Bianca, Margherita, Paola, Caterina, Ambra, Pietro, Andrea, Teresa) e di vera amicizia (Bianca, Matteo, Andrea, Caterina, Ambra, Paola), commovente (Teresa).

Nonostante gli elementi positivi che tuttora permangono, l'esperienza di relazione nel tempo successivo al percorso ha anche rivelato un certo rammarico per il potenziale non sfruttato e per alcuni rapporti rientrati nell'anonimato (Lidia, Matteo, Bianca, Teresa, Caterina, Paola, Margherita). Nel complesso sia i dati che esaltano la dimensione ecclesiale dell'esperienza sia le segnalazioni dell'occasione perduta – o forse rimandata (Lidia) – raccontano la rilevanza delle relazioni nella Chiesa quale elemento imprescindibile di un reale cammino di trasformazione cristiana. Nelle parole di Caterina a inizio e fine intervista si trova una testimonianza riassuntiva di ciò con cui il gruppo, in gradi diversi, è entrato in contatto:

### 3. Consigliaresti ad altri questo percorso?

4. Sì, perché mi è sembrata di cogliere questa visione di una Chiesa viva. È come se – alimentata nel passo del Vangelo che abbiamo letto del taglio del costato di Gesù – come se questi acqua e sangue scorressero come fonte eterna di questa Chiesa viva. Non so come spiegarti, però io penso che c'è ancora, che c'è questa Chiesa viva e che però è un po' sotto, un po'... non è così evidente... non è entrando in chiesa... non in ogni chiesa; non è che con ogni prete sento questa cosa qua.... però credo tanto in questa essenza della Chiesa che è... legata a Lui. Che la intravedi. Quindi consiglio il percorso perché c'è! C'è il non giudizio, c'è l'ascolto, c'è stato.

...

### 115. Prima di chiudere l'intervista vuoi segnalare ciò che ti pare più importante fra tutto ciò che hai raccontato?

116. Sì, il desiderio di testimoniare l'esperienza... di invitare – forse non te l'ho comunicato abbastanza – il desiderio di invitare altri, potendo fare questo percorso, a farlo, a scoprire che esiste la Chiesa e che non dipende da chi ha guidato il percorso.

Per molti provenienti dal PICA la partecipazione al percorso è invece coincisa con una prima vera conoscenza della Chiesa. L'esperienza si presenta articolata:

Il piccolo gruppo di catechesi domestica è stato percepito come: condivisione e aiuto per comprendere la Parola (Rachel, Marina, Miki, Mark, Sara); di fondamentale importanza per l'accompagnamento personale (Narmad, Rachel, Anna, Mark); di fraternità, vicinanza, amicizia, unità, confidenza (Rachel, Noemi, Anna, Marina, Agnese, Mark, Sara); sostegno e protezione durante il tragitto (Anna, Narmad); per capire chi sono i cristiani (Mirco).

La parrocchia: lontana (Agnese, Mark e inizialmente anche per Rachel); vicina (Rachel, Anna, Miki, Narmad); un sostegno (Noemi); festa e gioia nella comunione con gli altri (Sara); con esperienze vitali in alcuni gruppi al suo interno: scout (Narmad), Rinnovamento nello Spirito (Sara), oratorio (Noemi), un gruppo di preghiera (Rachel).

Il parroco è: un riferimento per Sara. Nella nuova fase iniziata al termine del percorso e con il cambio di parroco, Rachel ha scoperto un padre e una guida spirituale. Secondo Narmad, il prete responsabile del suo gruppo scout è una guida spirituale con cui avere chiarimenti, per entrare in comunione e per la conversione verso gli altri. In relazione a Mirco il referente diocesano per il servizio al catecumenato è diventato un direttore spirituale.



Le soste con il gruppo diocesano costituito dagli altri catecumeni si sono dimostrate: sostegno e occasione di approfondimento (Rachel, Miki, Narmad); motivazione che viene dall'ascolto delle storie di conversione degli altri (Mirco, Rachel, Narmad, Mark). Per Mirco sono stati momenti caotici, compensati dalla componente liturgica e sono serviti per comprendere diverse motivazioni di partenza ed una Chiesa variegata nella sua realtà (non il monolite ideologico che poteva avere in mente all'inizio).

Diocesi e Chiesa universale offrono: senso di appartenenza e uguaglianza (Anna, Miki); occasioni importanti per vivere la fede e la preghiera (Miki, Narmad); una famiglia (Sara); la possibilità di trovare il Dio cristiano in ogni chiesa del mondo (Mark); un arricchimento per il reciproco aiuto fra le realtà ecclesiali e la persona (Narmad). Mirco si è legato in particolare al monastero di clausura della Visitazione di Como e dice di aver sviluppato poco senso di appartenenza all'insieme della Chiesa cattolica, da lui riconosciuta come quella voluta da Cristo e di cui è felice di esserne parte facendone esperienza.

Curiosamente il resoconto delle esperienze relative al piccolo gruppo domestico col linguaggio adottato per descriverlo richiama da vicino parte dei commenti che i partecipanti alle 10P-7S hanno fatto sulla guida/direzione spirituale (vedi *supra*). Anche lì si parla di: un accompagnamento di fondamentale importanza per personalizzare la fede; aiuto per comprendere i contenuti che il percorso offre; spazio per una proficua condivisione. Mirco, che nel suo PICA ha solo sfiorato la dimensione del piccolo gruppo domestico, racconta chiaramente d'averla sostituita con il confronto avuto con il responsabile diocesano del catecumenato che per lui è divenuto un vero e proprio padre spirituale. Questa sovrapposizione conferma la vicinanza dei due ruoli di accompagnamento e consente un'ulteriore luce sull'allontanamento dalla pratica della fede da parte di molti neofiti che terminano il RICA. Quando è diventata neofita, Sara ha attraversato un anno di crisi radicale:

«Le persone del gruppo di accompagnamento sono state importanti e mi hanno aiutato tantissimo. Durante il percorso ci sono, il problema è dopo. [...] È importante avere qualcuno che ti aiuti perché tu sei ancora troppo fragile. Credi, ma sei ancora fragile nella fede. [...] Il giorno dopo aver ricevuto i sacramenti per me è stato come passare da un estremo all'altro. In quel momento non avevo nessuno! [...] Forse ho sbagliato io a scegliere la madrina. Avrei dovuto cercare qualcuno che viene con te a Messa, che ti chiama, che ti invita a partecipare ai vari appuntamenti che ci sono. [...] È importante che questo venga detto al responsabile del catecumenato».

Le sue parole ci fanno capire che una forma di accompagnamento deve proseguire. Non è immediatamente sostituibile con la direzione o paternità spirituale. Quella potrebbe essere stata introdotta in precedenza – come per Mirco – o subentrare successivamente – così per Rachel –, ma non si può dare per scontato un naturale inserimento dei neofiti in comunità parrocchiali entro cui, fino a quel momento, potrebbero essere state vissute ben poche relazioni personali.

#### *H) Rapporti con gli altri*

Infine il percorso ha avuto ripercussioni nei rapporti con gli altri. Mentre i dati del gruppo precedente riguardavano le esperienze ecclesiali associate direttamente all'itinerario di fede di cui gli intervistati hanno riferito, ora si mettono in luce i cambiamenti



avvenuti in famiglia e col parentado, con colleghi ed amici, negli incontri in genere e con chi è nel bisogno. Per i partecipanti ai 10C-7S i dati possono essere suddivisi in tre ambiti:

La famiglia d'origine: rispetto alla quale si è acquisita una libertà interiore che si è poi manifestata in una rinnovata capacità di voler bene (Giulia, Lidia, Laura, Elisabetta, Paola, Bianca, Teresa, Caterina, Ambra), nella scoperta di poter vivere bene la morte del proprio padre (Pietro, Margherita) e nella quotidiana riconciliazione (Andrea).

La nuova famiglia costituita: come rapporto di coppia rinnovato nell'accoglienza e nell'amore (Bianca, Paola, Matteo, Ambra, Teresa, Giulia, Pietro) e obbedienza (Bianca); nella possibilità di perdonare e nell'ammissione del proprio bisogno d'amore (Caterina); fatto di una relazione più vera e dove l'altro è messo al primo posto (Elisabetta); in un rinnovato e più sereno impegno educativo (Teresa, Pietro, Paola, Bianca, Matteo, Giulia), fatto di non giudizio e collaborazione con altre figure adulte (Caterina), e libero dalla possessività (Paola).

In generale con gli altri: desiderio di portare l'amore e l'apertura di sguardo ricevuti (Lidia); accoglienza, misericordia e perdono (Giulia, Lidia, Caterina, Ambra); compassione ed empatia (Giulia); passaggio dall'invidia all'apprezzare la bellezza dell'altro (Lidia); affettività più libera di esprimersi (Lidia, Caterina); scoprire nella propria fragilità un aiuto per incontrare l'altro (Lidia); percepire il bisogno dell'altro in una crescente profondità di rapporto (Bianca); prestare maggior attenzione ai propri atteggiamenti (Andrea, Matteo, Pietro), non giudicando (Teresa, Caterina, Elisabetta, Pietro); aprirsi a nuove relazioni (Elisabetta, Paola, Maurizia); uscire dal ripiegamento su se stessa e contemplare l'altro come figlio di Dio (Paola); stile di fraternità (Margherita); servizio o volontariato (Laura, Margherita, Lidia, Andrea).

Per i provenienti dal PICA le risposte possono essere agevolmente contenute in un unico elenco. Per cui le relazioni si sono arricchite di:

accoglienza, misericordia, benevolenza, perdono e compassione (Rachel, Mirco, Agnese, Mark, Sara, Anna); profondità e non giudizio (Rachel, Marina); umiltà nel bisogno di perdono (Rachel); desiderio di servire (Noemi) e offrire la parte migliore di sé (Rachel); aiuto e volontariato (Narmad, Mirco); desiderio di testimonianza (Noemi, Rachel, Mark); nuove amicizie (Noemi); tentativi per risolvere presto i problemi (Noemi); preghiera per gli altri (Mirco); riconciliazione (Mirco, Narmad); speranza di comunione nel Signore (Marina); maggior apertura, dando agli altri la precedenza (Miki); superamento della vergogna rispetto alla propria fede (Mark); maggior libertà dalla e nella famiglia d'origine, sperimentando la redenzione della propria infanzia (Noemi, Narmad, Sara<sup>49</sup>).

Insieme ai rapporti ecclesiali, questi dati – così come quelli sulle scelte concrete – andranno tenuti presenti da chi voglia verificare la verità di un percorso di fede: «chi non ama il proprio fratello che vede, non può amare Dio che non vede» (1Gv 4,20; cf. Mt 25,40).

### **3.2. Interpretazione dei vissuti**

L'analisi dei dati raccolti permette di prendere coscienza delle dinamiche di fede attraversate dall'insieme degli intervistati. Come mostrato, su alcuni punti i due percorsi

<sup>49</sup> Sono i tre a cui ho già fatto cenno in occasione della nota 41.



si sono chiariti reciprocamente. Il bagaglio delle informazioni analizzate consente ora di tentare una risposta alla domanda che aveva mosso la ricerca. L'ipotesi di partenza era che dal confronto fra i vissuti di due diversi percorsi di fede fosse possibile recuperare alcuni elementi comuni – quindi generalizzabili – per una qualsivoglia proposta di iniziazione alla vita cristiana.

### 3.2.1. *L'approdo della ricerca: 7 punti di riferimento per un percorso di fede oggi*

L'elenco che viene presentato è accompagnato da una domanda: "Perché proprio questi 7 punti?". Per rispondere occorrerà fondare questo argomento per ciascuno dei 7 elementi. Sono sorti senza forzature a mano a mano che venivano confrontati i dati. Costituiscono un tracciato semplice, senza alcun rimando vincolante ai percorsi da cui le interviste erano state tratte. Presi nella loro iniziale semplicità, questi argomenti dipendono dal linguaggio e dalle esperienze di coloro che li hanno trasmessi e di Colui che ha agito in essi. Ecco il possibile elenco:

- A. Precedenza (di Dio)
- B. Presenza (di Dio)
- C. Pasqua/passaggio (o concentrazione dell'esperienza della salvezza)
- D. Preghiera
- E. Liturgia
- F. Chiesa
- G. Vocazione/Missione

I commenti che seguono fungono da fondamento per la loro scelta e vogliono stimolare la riflessione.

#### *A) La precedenza*

Chiamo «punto zero» la precedenza di Dio per il fatto che l'azione divina precede qualsiasi azione ecclesiale ed evangelizzatrice. È Dio stesso che suscita l'iniziativa missionaria e, ancor prima, la disponibilità ad accoglierla da parte di chi ne entra in contatto. Sia nel caso di chi ha raccontato di una sorta di profonda nostalgia divina, come Miki che proviene da un contesto socio-religioso shintoista, sia in quello di chi si affaccia ad un nuovo percorso perché, come Teresa, è mosso da una superficiale curiosità, la scintilla che produce un incontro vero col divino non è sotto il controllo dell'annunciatore. Egli dovrà ricordarlo anche in corso d'opera; infatti non sa se e quando la Parola o i contenuti di fede annunciati prenderanno corpo in colui che li ascolta, né di cosa egli abbia bisogno perché a un certo punto ci sia uno scatto che cambi il suo sguardo, la sua mentalità e il suo assetto attitudinale. Per Margherita questa trasformazione è avvenuta ricamando nella sua stanza, per Andrea passeggiando in montagna, per Caterina pregando sulle Scritture durante il primo appuntamento riservato a questo esercizio nel percorso rosiniiano. Insomma, l'evento trasformante del fedele che entra in relazione con il Mistero santo e trascendente del Dio trinitario è favorito e suscitato dall'opera dell'annunciatore e a volte potrà avvenire esattamente all'interno di un'esperienza che egli ha preparato a tale scopo, ma l'appuntamento che Dio inventa per in-



contrare chi vuole ha sempre precedenza su ogni apparato che venga predisposto dalla buona volontà umana.

### B) *La presenza*

Come visto nell'analisi dei dati, il fatto che gli intervistati trasmettessero la propria basilare esperienza di salvezza anzitutto come presenza di Dio nella propria vita, è stata la prima grande scoperta della ricerca. Nello sviluppo della salvezza la Presenza precede la Pasqua e l'accompagna. Non si tratta solamente di un'annotazione di carattere logico: realmente per una persona l'apertura prodotta dal venire in relazione con Colui che è presente porta ad una vita nuova, ben diversa dalla precedente. Questa esperienza di salvezza è data anche senza essere salvati da qualche situazione invincibile per le sole forze umane, come il peccato o le altre circostanze che sono state ricordate<sup>50</sup>. Inoltre, se Dio entra nella vita umana anzitutto come Presenza ne consegue che la persona umana necessita di un tempo per potersi educare alla relazione costante con lui<sup>51</sup>. In alcuni suoi documenti magisteriali papa Francesco ripete che: «il tempo è superiore allo spazio»<sup>52</sup>. Colgo qui questa superiorità nel fatto che la prima dinamica della salvezza si sviluppa in una reciproca conoscenza fra l'uomo e Dio (dunque nel tempo); solo all'interno di questa relazione Dio visita la «zona» di estremo bisogno della persona (cioè il suo spazio interiore). L'educatore cristiano dovrà rimanere all'erta circa una sorta di efficientismo che vuole arrivare a risultati immediati e contingentati; ciò contraddirebbe la logica della presenza costante di Dio<sup>53</sup>. Quanto i papi Francesco e Benedetto XVI ci hanno trasmesso a proposito di una diversa impostazione della dinamica economica ai fini della salvezza integrale della persona e dell'ecologia è molto legato allo sviluppo della vita cristiana di ciascun credente. Nei loro documenti i pontefici chiedono un rallentamento dell'economia<sup>54</sup> ed una lungimiranza che non si concentri sui benefici di medio-breve periodo<sup>55</sup>. Dal

<sup>50</sup> Anche RICA 18 considera i catecumeni appartenenti alla Chiesa – quindi alla comunità dei salvati – già prima della celebrazione del battesimo per il perdono dei peccati.

<sup>51</sup> Mirco, Ambra, Narmad, insieme a Matteo e Sara (che pure dicono che deve essere contenuto) hanno sottolineato l'importanza che il percorso di fede abbia una durata consistente. Negli altri testimoni questo dato era implicito nel narrato di uno sviluppo della propria vita cristiana, accompagnato da chi se ne stava prendendo cura, non altrimenti pensabile che in un tempo disteso in più anni.

<sup>52</sup> «Vi è una tensione bipolare tra la pienezza e il limite. La pienezza provoca la volontà di possedere tutto e il limite è la parete che ci si pone davanti. Il “tempo”, considerato in senso ampio, fa riferimento alla pienezza come espressione dell'orizzonte che ci si apre dinanzi, e il momento è espressione del limite che si vive in uno spazio circoscritto. I cittadini vivono in tensione tra la congiuntura del momento e la luce del tempo, dell'orizzonte più grande, dell'utopia che ci apre al futuro come causa finale che attrae. Da qui emerge un primo principio per progredire nella costruzione di un popolo: il tempo è superiore allo spazio» (*Evangelii Gaudium*, 222).

<sup>53</sup> Una presenza trinitaria che è sempre all'opera (cf. Gv 5,17).

<sup>54</sup> «Si dimentica [...] che “il tempo è superiore allo spazio”, che siamo sempre più fecondi quando ci preoccupiamo di generare processi anziché dominare spazi di potere» (*Laudato si'* 178).

<sup>55</sup> «Va poi ricordato che l'appiattimento delle culture sulla dimensione tecnologica, se nel breve periodo può favorire l'ottenimento di profitti, nel lungo periodo ostacola l'arricchimento reciproco e le dinamiche collaborative. È importante distinguere tra considerazioni economiche o sociologiche di breve e di lungo termine» (*Caritas in Veritate* 32).



dato che emerge nella nostra ricerca, l'inizio di un'esistenza teologale e il suo impegno nella società e nel cosmo, di cui è parte, non conosce soluzione di continuità. Avere chiaro il tema della presenza di Dio nella vita delle persone consente infine di sintonizzarsi con un argomento ricorrente della spiritualità contemporanea: «la prova contro la fede», come assenza o abbandono da parte di Dio<sup>56</sup>. La società individualista produce una solitudine alla quale la vita cristiana può offrire una risposta<sup>57</sup>; trattandosi di un punto cruciale della nostra epoca<sup>58</sup> anche il tema della presenza di Dio non sarà privo di lotta.

### C) *La pasqua*

È il passaggio in cui la presenza di Dio è fortemente esperita come azione. È quando Dio compie qualcosa nella vita umana. Non una qualsiasi manifestazione della sua quotidiana provvidenza, bensì un atto nel quale la persona percepisce di essere stata salvata da qualche situazione ben superiore alle proprie forze. Potrei dire che costituisce l'esperienza della salvezza in senso stretto. È ciò che fonda la relazione di profonda gratitudine fra la persona umana e Dio. Nelle risposte alle interviste di entrambi i percorsi, il tema del «passaggio personale fondamentale» (vissuto durante il percorso di fede) viene sempre ancorato ai temi della salvezza (in senso stretto) e/o della presenza. Questo permette di concludere con maggior forza che entrambi i temi in elenco sono ritenuti questioni centrali per il proprio vissuto teologale. La pasqua personale o esperienza in cui si concentra la presenza di Dio è ciò a cui porta l'incontro col Signore Gesù. Il nome *Yēšūa'*, variante aramaica dell'ebraico *Yehōšua'* (in greco diventa *Iesous*), significa «Dio salva», «Dio è salvezza», dalla radice *y.š.*, «salvare», «liberare». È un nome teoforo, in quanto le prime due lettere della versione lunga (*yod* ed *he*, in ebraico) sono le lettere di *Yah*, iniziali del tetragramma sacro YHWH, il cui senso misterioso, all'interno della triplice rivelazione del nome divino nell'episodio del rovetto ardente (Es 3,14-15), nasconde l'identità di Dio e simultaneamente la rivela come «esserci», come presenza. Ecco dunque che fare esperienza del nome di Gesù è accogliere questa duplice realtà della salvezza: a) presenza-di-Dio che b) agisce-salva-libera. Le interviste hanno portato a considerare questi due aspetti uniti, ma, allo stesso tempo, invitano a dedicare a ciascuno di essi una cura particolare.

### D) *La preghiera*

Il tema della preghiera è stato probabilmente quello che ha occupato più spazio nel corso dei colloqui di ricerca. Non tanto per le definizioni che sono state date, quanto per i racconti in cui protagonista era la propria vita di preghiera. Viene presentata come una sorta di pane per la crescita quotidiana e, allo stesso tempo, cibo per i giorni di afflizione.

<sup>56</sup> Accomunate da questo tema sono tre sante del nostro tempo: Teresa di Lisieux, Teresa Benedetta della Croce e madre Teresa di Calcutta. La messa in scacco della presenza di Dio al centro della vita di alcuni cristiani esimi, come paradossale modo di sviluppare la loro vocazione, non fa che confermare la centralità di questo argomento in riferimento alla cultura odierna che nega l'esistenza di Dio; cf. L. PEREIRA DE OLIVEIRA, «Il metodo teologico-decisionale», nota 34, 231.138. Sulla questione della *mistica dell'assenza di Dio*, vedi anche: J. M. GARCIA, *Teologia spirituale. Epistemologia e interdisciplinarietà*, Roma 2013, 433-442.

<sup>57</sup> Dall'analisi dei dati, inoltre, la presenza o relazione con Dio apre alle relazioni reciproche nella Chiesa, fino a diventare un'unica realtà.

<sup>58</sup> C. Taylor parla di «umanesimo esclusivista» (*L'età secolare*, P. COSTA, ed., Milano 2009, 33-35).



Nel rapporto con gli altri è collante di relazioni profonde, segno di un nuovo livello di amicizia e ambito d'esperienza per la vita ecclesiale. Parrebbe addirittura configurarsi come una promettente dimensione di vocazione laicale<sup>59</sup>. Negli adulti, infatti, può portare ad una chiarificazione del proprio trascorso attraverso una nuova interpretazione di sé stessi. Per i giovani si presenta come scelta per un particolare tratto della propria vita lasciando aperte possibilità di ulteriori sviluppi. Per una riflessione più precisa e generalizzabile occorrerebbe attingere a ricerche che vadano oltre i limiti della mia indagine. Tuttavia un'ipotesi vocazionale di questo tipo sembra accordarsi bene con il clima del sentito attuale che è fatto di provvisorietà. Significherebbe che la precarietà diventi abitabile dalla vocazione cristiana, anche come chiamata specifica<sup>60</sup>. Lascio quest'ultima come ipotesi da verificare, mentre stringo nuovamente il cerchio sul tema della preghiera quale ambito imprescindibile per un educatore cristiano. Se è vero che la capacità di relazione con Dio è innata nell'animo umano – tanto che quando i discepoli chiedono a Gesù di insegnare loro a pregare (Lc 11, 1-13) lui non risponde dicendo *come fare* (questo in fondo essi l'hanno già messo in pratica, ciascuno a suo modo, ogni volta che hanno dialogato con lui), ma consegnando loro una preghiera: *La preghiera* – è altrettanto vero che tale capacità va educata e indirizzata secondo i fini che una determinata modalità di orazione si prefigge. In questo senso si potrà attingere sia allo sterminato campo che la tradizione consegna sia alle nuove forme che lo Spirito può suggerire alla Chiesa.

### E) *La liturgia*

Il modo in cui le varie interviste hanno confermato una trasversale esperienza liturgica è ciò che ha prodotto la seconda grande sorpresa della mia ricerca. La liturgia è percepita come l'ambito proprio della vita cristiana in cui c'è «pienezza». In cammino, attraverso un tempo personale segnato da fragilità<sup>61</sup> e umiliazioni<sup>62</sup>, i sacramenti, celebrati con un'adeguata preparazione, diventano la sosta in cui nutrire il quotidiano di «plenitudine». Se, a tal proposito, confrontiamo i dati delle nostre interviste con le parole sopra riportate di papa Francesco nella *Evangelii Gaudium* 222 (in nota 52), vi troviamo una piena corrispondenza. Anzi l'interpolazione fra i nostri dati e l'esortazione apostolica conferma quanto la liturgia dice di se stessa: nell'esperienza liturgica si entra già in con-

<sup>59</sup> I dati dell'analisi hanno offerto tre esempi femminili in cui la preghiera era associata ad una condizione di verginità/castità.

<sup>60</sup> «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» (L. TOUZE, «Come la ricerca contemporanea», 204).

<sup>61</sup> La fragilità personale e sociale è un'altra delle note caratteristiche nel nostro tempo (come ben attesta lo sviluppo contemporaneo della psicoterapia in numerosissime sue forme); cf. J.-C. LARCHET, *L'inconscio spirituale. Malattie psichiche e malattie spirituali*, Cinisello Balsamo (MI) 2021<sup>2</sup>, 7; B. GIORNANI, «Direzione spirituale», L. BORIello – E. CARUANA – M.R. DEL GENIO – R. DI MURO, ed., *Nuovo dizionario di mistica*, Città del Vaticano 2016, 672; A. ROSINA, «Introduzione. Oltre l'emergenza della pandemia», ISTITUTO GIUSEPPE TONIOLO, ed., *La condizione giovanile in Italia. Rapporto giovani 2021*, 9.

<sup>62</sup> Anche benefiche, a giudizio degli intervistati.



tatto con la vita eterna, con l'*eschaton*. Ecco allora che una Iniziazione cristiana alla vita eterna sembra non poter prescindere dall'educazione ed esperienze liturgiche. Non solo, come evidenziato in sede di analisi, posso dire che i sacramenti trasformano il fedele in cammino e lo portano ad un diverso rapporto con se stesso e con gli altri. Hanno quindi una forte incidenza sulla vita attiva o morale. Infine abbiamo visto che aprono alla comprensione mistagogica degli stessi misteri celebrati e della vita. Un'adeguata preparazione liturgica, ricevuta in età adulta, sembra quindi in grado di riportare l'uomo di oggi alle straordinarie ricchezze che l'età patristica ci ha consegnato. Senza peraltro imporre un'assolutizzazione della liturgia che, pur nella sua dimensione di «completezza», rimane sempre un mezzo e non un fine; tanto che Sara nella sua intervista ci stava prendendo per mano per mostrarci come, in tempi di impossibilità a celebrare, alcuni gesti della vita quotidiana possono sostituire i rimandi ai misteri santi della tradizione cristiana.

#### *F) La Chiesa*

È questo un tema che nelle interviste è stato collegato a tutti i punti precedenti e al successivo. Già questo motiva il suo inserimento fra i riferimenti di una proposta di educazione alla fede. Inoltre l'appartenenza a Dio e alla Chiesa a volte è coincisa. Sia quando è stata raccolta la gioia di farne parte che quando è stato consegnato il rammarico o il dolore per alcune incongruenze nell'esperienza ecclesiale attraversata, la sottolineatura sottostante riguardava la gravidanza della vita comunitaria per lo sviluppo della fede personale. Effettivamente, nei vissuti degli intervistati, la dimensione ecclesiale si è rivelata feconda, evidenziando l'aiuto imprescindibile che in molteplici forme essa ha fornito: decodificazione e introduzione alla Parola, accompagnamento di gruppo o personale, aiuti provvidenziali ricevuti da altri. Soprattutto è emersa la gratitudine per la scoperta di una Chiesa viva (Caterina) e vera (Mirco), in cui sono interconnessi comunione, preghiera e servizio, sia reciproco che verso i bisogni del proprio contesto. Non sarebbe forse nemmeno il caso di citare il Concilio Ecumenico Vaticano II per evidenziare la rilevanza del tema ecclesiale nella formazione cristiana odierna.

#### *G) La vocazione/missione*

Qui per vocazione intendo l'orientamento personale del proprio vissuto in relazione con Dio. Dai dati emersi si riconosce una dimensione vocazionale fondamentale che consiste nella scoperta di chi si è di fronte a Dio; è la nuova percezione di sé stessi. D'altra parte è stata prestata grande attenzione alla dimensione particolare delle proprie scelte di vita. I temi correlati del discernimento e della vocazione sono stati quelli ritenuti più immediatamente interessanti per l'attuale fase di vita dei partecipanti alle 10P-7S. Con ciò ho proposto quanto la loro assenza nel percorso del PICA possa incidere su una successiva disaffezione alla vita ecclesiale. Dal confronto sui dati raccolti emerge come il tema non possa venire dimenticato dall'educatore cristiano.

All'argomento vocazione associo quello della missione, cioè l'evangelizzazione e servizio affidati da Gesù alla Chiesa. Dalle risposte dirette degli intervistati non parrebbe esserci un interesse forte e generalizzato per l'evangelizzazione, tale da giustificarne l'inserimento fra i temi costitutivi di un percorso di fede. Tuttavia i metodi di ricerca qualitativa ci informano di prestare grande attenzione ai dati impliciti delle interviste rilasciate.



te, primo fra tutti la motivazione con cui le persone hanno deciso di aderire al progetto<sup>63</sup>. Un ritornello quasi costante che ho sentito nel contatto con gli intervistati è stato «spero possa servire ad altri», affidando a me – percepito come ricercatore e, insieme, figura ecclesiale – il compito di far fruttificare le esperienze consegnate. Per alcuni la risposta motivazionale includeva l'intenzione di offrire qualche indicazione utile ad un miglioramento del percorso ricevuto, in tutti era insita la speranza che il loro contributo servisse affinché altri ricevessero la fede che ha cambiato le loro vite<sup>64</sup>.

### 3.2.2. *Un possibile sviluppo*

Ritengo conclusa l'indagine svolta col metodo sociologico della ricerca qualitativa. Per ottenere nuovi dati da analizzare si sarebbero potuti organizzare dei *focus group*<sup>65</sup> in cui gli far lavorare insieme gli intervistati; tuttavia quanto raccolto con l'intervista *face-to-face* ha consentito – anche tramite gli approfondimenti in diretta a cui si presta – di raccogliere informazioni sufficienti per rispondere alla richiesta di partenza. Ciò su cui, invece, potrebbe dirigersi un ulteriore approfondimento starebbe nell'applicazione del *neonato metodo teologico-decisionale* al vissuto degli intervistati<sup>66</sup>. Per raggiungere i suoi scopi, il metodo si concentra sugli elementi che concorrono al processo di scelta con cui la persona asseconda la grazia di Dio. Essi consistono ne: l'esperienza di base, in cui si riscontra l'intervento divino nella vita del soggetto (è l'insorgere della mozione spirituale); la consapevolezza, con cui ci si rende consci di quanto avvenuto (si tratta di un'operazione psicologica della persona sul piano cognitivo e affettivo); la riflessione, in cui si elabora il processo avviato (è un passaggio propriamente teologico); la decisione vera e propria e, infine, le conseguenze della scelta fatta<sup>67</sup>.

<sup>63</sup> Cf. M. CARDANO, *La ricerca qualitativa*, 151.

<sup>64</sup> Oltre alla conoscenza pregressa che personalmente avevo di molti di loro ed alle difficoltà linguistiche di alcuni non italiani, la consonanza di intenti fra intervistati e intervistatore è ciò che ha portato la quasi totalità dei dialoghi al registro del “tu” anziché a quello del “lei”.

<sup>65</sup> Cf. M. CARDANO, *La ricerca qualitativa*, 199-239.

<sup>66</sup> Il metodo, recentemente descritto da Rossano ZAS FRIZ DE COL e da Licia Pererira de Oliveira, consta di tre momenti:

a) quello fenomenologico in cui si identificano le scelte principali del soggetto in base alla propria relazione con Dio (vedi note 25 e 26). Per ciascuna di esse si analizza nel dettaglio il processo con cui si perviene alla decisione (analisi sincronica). Dopodiché si descrive lo sviluppo diacronico di tali scelte; cf.: L. PEREIRA DE OLIVEIRA, «Il metodo teologico-decisionale», 228-229; R. ZAS FRIZ DE COL, «Dall'ascetica e mistica», 38-39;

b) un'analisi mistagogica, anch'essa divisa in due momenti: anzitutto «si prende consapevolezza di come la provvidenza di Dio sia alla base delle decisioni prese dal fedele, evidenziando così la pedagogia divina che orienta il fedele tramite il mistero della sua Presenza. Chiarita questa pedagogia, si mette in luce [...] come [essa] abbia trasformato la vita del fedele, precisamente per l'influsso divino che sta alla radice delle decisioni prese» (R. ZAS FRIZ DE COL, «Dall'ascetica e mistica», 38-39);

c) la sintesi contestuale, suddivisa in: un'indagine antropologica e sociologia che consegna una più precisa comprensione della situazione ambientale di interesse; la ricaduta dei momenti precedenti in tale contesto; cf. L. PEREIRA DE OLIVEIRA, «Il metodo teologico-decisionale», 236; R. ZAS FRIZ DE COL, «Dall'ascetica e mistica», 38-39.

<sup>67</sup> Cf. R. ZAS FRIZ DE COL, «Dall'ascetica e mistica», 38.



A tratti, nei dialoghi con gli intervistati, è stato consegnato materiale utile ad un'indagine sincronica e diacronica delle loro scelte all'interno della relazione con Dio<sup>68</sup>. Tuttavia occorrerebbero dei dialoghi di approfondimento per poter attingere con esautività all'intero sviluppo della loro vita teologale. Il contributo dell'applicazione del metodo mi pare andare in una duplice direzione. Da un lato potrebbe offrire un aiuto agli stessi intervistati nell'interpretare il filo rosso di vita divina con cui si sta tessendo il proprio sviluppo teologale. Si tratta di un ausilio che, successivamente, potrebbe essere riportato in sede di direzione spirituale. Da un'altra prospettiva, ai fini di una maggiore precisione nell'individuare risposte attuali per l'opera di evangelizzazione della Chiesa, il confronto dei dati ottenuti entro il secondo e terzo momento del metodo (pedagogia divina e ricaduta contestuale) potrebbe aiutare chi esercita il triplice *munus*<sup>69</sup> a far tesoro di tre aspetti strettamente connessi all'educazione della fede. Si raccoglierebbero, anzitutto, le molteplici forme in cui si manifesta la precedenza di Dio lungo l'intero percorso avviato. Secondariamente, sarebbe più agevole identificare modalità attuali per lo sviluppo di capacità di scelta nelle persone che si vanno a servire e con cui si entra in comunione di fede. Infine saremmo più pronti a riconoscere le nuove forme di vocazione-missione all'interno della Chiesa che la Trinità sembra suscitare nel mondo laico di oggi. Questi, in partenza, paiono i guadagni più immediati che sarebbe lecito attendersi; a cui, non è detto che non se ne possano aggiungere altri.

### 3.3. Sintesi conclusiva della ricerca

La ricerca entro i vissuti di coloro che hanno ricevuto un significativo percorso di fede ha portato alla luce i riferimenti che costituiscono l'approdo dello studio. Il fatto che in questi sei temi più uno non vi siano agganci a doppia corda con i percorsi da cui siamo partiti e con i loro snodi fondamentali è stato la sorpresa a cui la metodologia della ricerca qualitativa mi ha condotto, come racconto nell'appendice. Ritengo che la sempli-

<sup>68</sup> Ad esempio con una di loro è già stato possibile delineare la concatenazione di tre momenti fondamentali del proprio sviluppo di vita cristiana, contrassegnati da altrettante scelte. Molto brevemente posso indicare che si tratta di (1) una scelta iniziale in termini di apertura ad una prospettiva di fede, seguita, a qualche mese di distanza, da una diversa visione del mondo e di quanto le era, fino a quel momento, accaduto; ciò le ha consentito di (2) scegliere di vivere in una nuova prospettiva, non basata sulle proiezioni oscure che le venivano dal passato. È una decisione interiore che è stata immediatamente gravida di conseguenze: uno spostamento geografico-affettivo, la scelta del matrimonio cristiano e quella successiva di aprirsi ad una gravidanza. Infine, nella nuova condizione di vita, si è trovata a fronteggiare una situazione di profonda difficoltà con la cerchia di affini acquisita. L'interpretazione di quanto Dio stesse facendo con lei e il riconoscimento, pur nel dolore, di una mozione spirituale, l'hanno portata alle soglie di una (3) ulteriore scelta nella rinnovata accoglienza del parentato del marito che ha prodotto riconciliazione intorno a sé e un nuovo assetto personale nella vita familiare e lavorativa. È, inoltre, curioso come nella descrizione di quest'ultimo passaggio siano identificabili tutte le tracce in cui è possibile descrivere lo sviluppo sincronico di una decisione: «*percezione della mozione* spirituale di base; presa di *consapevolezza* della mozione mediante la sua risonanza cognitiva e affettiva; *riflessione* sul senso della mozione; presa della *decisione* in base alla mozione spirituale; e infine, assunzione responsabile delle *conseguenze* della decisione» (L. PEREIRA DE OLIVEIRA, «Il metodo teologico-decisionale», 228).

<sup>69</sup> Non è implicato il solo *munus docendi* in un'opera ampia di nuova evangelizzazione.



cità di questo elenco costituisca il suo punto di forza. Sono proprio le caratteristiche di semplicità e genericità (nel senso di un non aggancio ad esperienze di annuncio determinate) che possono renderlo facilmente spendibile dinanzi a un pubblico di educatori cristiani interessati a ricevere precisi riferimenti per la propria azione di iniziazione alla fede. Di per sé questi temi si presentano come quegli elementi che non vanno ignorati per un itinerario di trasformazione cristiana. Non ne sono stati aggiunti altri perché la ricerca non sembra fornire ulteriori gruppi di dati stringenti da interpretare in tal senso. Paiono adatti per un attuale sviluppo della vita cristiana, non fosse altro, perché consegnati da persone viventi oggi. Ciascun educatore o gruppo di educatori che vorrà condividere questa impostazione potrà verificare se le proposte a cui sta dedicando le proprie energie permettono alle persone di entrare in reale contatto con quanto è stato indicato. Nel commento ai sette elementi presentati ho aggiunto alcune considerazioni per sottolinearne la pertinenza in un'iniziazione alla vita cristiana nella Chiesa di oggi. Va precisato che i punti di riferimento offerti non costituiscono in sé un «percorso» di fede. Chi propone un'iniziazione dovrà valutare a quali aspetti dare la precedenza. La sequenza nella quale si sono succeduti è solo indicativa e il possibile lavoro su una delle dinamiche innescate da ciascuno di essi non esclude la possibilità di toccarne contemporaneamente altre. Sicuramente molto lavoro rimane da fare per l'evangelizzatore che volesse tenerne conto. L'organizzazione dei contenuti in cui articolare una proposta è un'opera sapiente, sia per delineare quale cammino compiere (quali argomenti e la loro concatenazione), sia per adottare quegli strumenti che meglio permettono di avere una reale e sana incidenza nella vita delle persone. In realtà è la cernita dei contenuti e delle modalità con cui offrirli ciò che può rendere attuale un percorso. Saranno ogni volta da aggiornare; mentre i temi presentati nell'elenco – a ben vedere – hanno un valore che perdura più a lungo nel tempo. Capacità personali, doni dello spirito, condivisione con altri possono essere spesi per trovare le linee attuative più promettenti. I ricchi impianti delle due proposte da cui siamo partiti – 10P-7S e PICA – possono essere assunti in toto o come spunto per altri itinerari di educazione cristiana. Alcuni elementi emersi dalla ricerca potrebbero stimolare ulteriori sviluppi delle due proposte di partenza. I dati analizzati, infatti, suggeriscono interventi migliorativi rispetto alle proposte di partenza.

In particolare, per il PICA si ritiene auspicabile un accompagnamento delle persone che prosegua oltre la fase mistagogica con cui praticamente si conclude il cammino dei neofiti; l'indicazione più chiara per la prosecuzione è in direzione del tema vocazionale e missionario, all'interno delle relazioni ecclesiali che, per grazia di Dio, si sviluppano nel tempo. Per il percorso rosiniano mi trovo, invece, a consigliare un approfondimento dell'approccio liturgico alla vita, in termini mistagogici e simbolici. Dalle interviste, l'esperienza sacramentale emerge come chiave ermeneutica dell'esistenza cristiana. Mi pare che il suo potenziale potrebbe essere ulteriormente sfruttato – durante la fase dei 7 Segni – come riferimento a cui attingere per l'interpretazione e la trasformazione della vita quotidiana, in particolare in direzione vocazionale-missionaria; l'*ars celebrandi* del fedele laico potrebbe includere la capacità di trasportare nei gesti ordinari la carica simbolica acquisita nella liturgia.

Oltre ai contenuti e ai percorsi da organizzare, occorre prestare attenzione agli strumenti a cui attingere. La ricerca svolta ne conferma alcuni di insostituibile valore: la



Parola di Dio, i ritiri e l'accompagnamento spirituale. La *Parola* è stata riconsegnata come strumento divino rivelativo in sé; c'era entusiasmo nelle riposte che raccontavano di come essa porti alla conoscenza di Dio e sveli all'uomo la sua stessa vita. I *ritiri* vengono invece a costituire un tempo ed uno spazio privilegiati per ritrovarsi all'interno di ciò che viene annunciato, per assimilare l'itinerario fin lì svolto e per entrare in una profonda dimensione di dialogo con il Signore; sono quindi una vera iniziazione alla preghiera. L'*accompagnamento spirituale personalizzato*, individuale o nel piccolo gruppo, pare non avere sostituti per un vero percorso di fede, se non la libera iniziativa del Maestro che decide di guidare interiormente i suoi discepoli. Peraltro, è a questo fine che tende l'accompagnamento ecclesiale. *Tre strumenti* infine sono emersi *per la verifica* del cammino che nuovi (o rinnovati) cristiani stanno compiendo: la corrispondenza fra le scelte compiute e i cambiamenti interiori di cui beneficiano; una rinnovata qualità di relazione con gli altri, dentro e fuori la Chiesa; la percezione di chi si è dinanzi a Dio e la capacità di esprimerlo.

## 4. Ricaduta della ricerca nella pastorale ecclesiale

Concludo presentando una proposta per la prassi ecclesiale che tenga conto del lavoro svolto e di alcuni contributi interpretativi della realtà contemporanea che giungono a noi dalla ricerca storico-filosofica e sociologica.

### 4.1. Sintesi della ricerca filosofico-sociologica applicata alla religiosità

All'interno della sua corposa trattazione il filosofo canadese Charles Taylor, descrivendo la società contemporanea secolarizzata, ritiene qualificante la caratteristica del pluralismo nell'approccio al religioso<sup>70</sup>. Una prima ricerca sociologica di Garelli, uscita nel 2011, conferma questa democratizzazione religiosa per il contesto italiano, fornendo un quadro percentuale della situazione<sup>71</sup> correlato con un'analisi che indica un ulteriore sviluppo nel tempo<sup>72</sup>. Il filosofo canadese parla inoltre di ricerca di pienezza e realizzazione che non passi necessariamente per la via della superficialità e abbia l'esito dell'individualismo, ma che potrebbe aprirsi alle proposte della Chiesa che superano le esperienze piacevoli di breve durata<sup>73</sup>. Alle sue convinzioni fanno eco i dati del sociologo italiano che riconoscono la propensione all'impegno anche fra coloro che non sono chiusi aprioristicamente alle proposte ecclesiali<sup>74</sup>. Sia la riflessione di Taylor che l'analisi di Garelli portano a pensare che molte persone ascolterebbero la proposta ecclesiale qualora essa si ponesse in una relazione di maggior simpatia rispetto alla ricerca intentata da ciascuno. È infatti possibile valorizzare la ricerca dell'autenticità religiosa che –

<sup>70</sup> Cf. C. TAYLOR, *L'età secolare*, 11-15.

<sup>71</sup> Cf. F. GARELLI, *Religione all'italiana. L'anima del paese messa a nudo*, Bologna 2011, 148-149, 152.

<sup>72</sup> Cf. F. GARELLI, *Religione all'italiana*, 140-147.

<sup>73</sup> Cf. C. TAYLOR, *L'età secolare*, 644-645.649-650.

<sup>74</sup> Cf. F. GARELLI, *Religione all'italiana*, 140-147.



talvolta aperta alle dimensioni del *milieu* olistico – chiede di prendere contatto con il proprio io profondo nella scoperta di se stessi. Con ciò, secondo lo studioso australiano David Tacey, l'uomo contemporaneo è simultaneamente alla ricerca del fondamento di tutto ciò che vive, ma lo fa attraverso strade che non sono quelle dei concetti predefiniti che costringono al prendere o lasciare. Piuttosto occorrerebbe offrire loro la possibilità di entrare in contatto con la dimensione del Mistero che abbraccia ogni forma di vita<sup>75</sup>.

Le ricerche sociologiche in campo giovanile<sup>76</sup>, entro la complessità della situazione descritta, confermano queste riflessioni e aggiungono la richiesta di un radicale rinnovamento dell'educazione della fede e della catechesi<sup>77</sup>, che possa costituire un reale «percorso» di vita, a partire dalle proprie opzioni e ricerca previa<sup>78</sup>. Inoltre, in un contesto pluralistico e secolarizzato l'appartenenza alla Chiesa e la partecipazione ai riti cristiani non potranno costituire il dato di partenza. Alla Chiesa è chiesto di mostrare il proprio volto di vicinanza, sia agli interessati che si vogliono accompagnare, sia verso i bisogni del contesto sociale circostante. Su questo sfondo, le riflessioni del sociologo e filosofo polacco Zygmunt Bauman vengono a suggerire che vi sono persone a cui oggi è fondamentale rivolgere una proposta educativa centrata sulla scelta<sup>79</sup>. Chi è in grado di scegliere bene, con conseguenze positive nel proprio vissuto, può fungere da apri-via a una nuova qualità di vita fra le strettoie della contemporaneità. È ciò che, agli occhi di Bauman, appare come unica soluzione per uscire da un processo di massificazione e inconsistenza umana. Le riflessioni del sociologo polacco possono venire applicate ad un contesto religioso costituito da una pluralità di opzioni. Precisamente è quello che viene proposto nell'analisi sincronica e diacronica della dinamica del prendere decisioni nel neonato *metodo teologico decisionale* (a cui ho fatto riferimento circa un possibile sviluppo della ricerca precedentemente esposta); in esso si ha l'applicazione in chiave religiosa di ciò che Bauman esprime a livello sociale<sup>80</sup>. Su queste basi suggerisco un'indicazione per l'evangelizzazione.

<sup>75</sup> Cf. R. ZAS FRIZ DE COL, «Contesto socio-religioso attuale e vissuto cristiano», *Ignaziana* <www.ignaziana.org> 23 (2017), 18-19.

<sup>76</sup> A tal proposito ho confrontato dati e riflessioni presentati in tre ricerche: D. BARBERIS, «Da Religione a Spiritualità. Un cambio di paradigma nelle ricerche sulla religiosità giovanile», *Archivio Teologico Torinese* 23 (2017); P. BIGNARDI, «Fede e valori religiosi», ISTITUTO GIUSEPPE TONIOLO, ed., *La condizione giovanile in Italia. Rapporto giovani 2018*; F. GARELLI, «La fede vista dai giovani: un panorama in evoluzione», *Aggiornamenti Sociali* 69 (2018), 211-221.

<sup>77</sup> «Una pastorale sbilanciata sull'iniziazione cristiana dei ragazzi non aiuta a intercettare i nuovi modi di accedere alla fede, delegandoli alla sensibilità di singole persone oppure di associazioni e movimenti. Nello stesso tempo, il continuare a puntare sulla continuità dell'educazione religiosa e l'attribuire l'abbandono dopo la cresima alla responsabilità di come viene impostata l'iniziazione è una posizione miope di fronte al fatto che il distacco è non necessariamente traumatico, anzi fisiologico, perché è la non credenza stessa un eventuale passaggio verso l'interiorizzazione della fede e la sua personalizzazione» (D. BARBERIS, «Da Religione a Spiritualità», 159.).

<sup>78</sup> A tale proposito sono interessanti le pagine di: P. BIGNARDI, «Fede e valori religiosi», 223-226.

<sup>79</sup> Cf. R. ZAS FRIZ DE COL, *Iniziazione alla vita eterna*, Milano 2012, 21-24.

<sup>80</sup> Cf. R. ZAS FRIZ DE COL, «Dall'ascetica e mistica», 31-32, 40-41.



#### 4.2. Proposta per l'evangelizzazione nel contesto attuale

Ciò che richiede la diagnosi filosofica e sociologica del contesto culturale e religioso attuale è un forte cambio di paradigma nel modo ecclesiale di formare alla fede. Se si vuole rispondere ai segni dei tempi, alla Chiesa non basterà applicare qualche espediente innovativo mantenendo la prassi che ha seguito negli ultimi decenni. Occorre un rinnovamento profondo dell'approccio e delle modalità di trasmissione della fede. Sono quindi consapevole della portata ampia (e di difficile accoglienza) della proposta che vado a offrire; tuttavia l'ascolto dei contributi presentati e i vissuti indagati nella sezione precedente, mi convincono della pertinenza di una proposta innovativa<sup>81</sup>.

Il primo fortissimo passaggio dovrebbe consistere nell'abbandono della prassi catechistica per bambini e ragazzi che come esito, nella maggioranza dei casi, ha l'abbandono della pratica della fede, accompagnato da un senso di noia per i contenuti ricevuti e per l'obbligatorietà imposta dall'istituzione religiosa<sup>82</sup>. Si tratta di un passaggio che deve essere condiviso, le cui modalità non competono al mio scritto, e che dovrebbero essere valutate entro un concreto contesto ecclesiale capace di discernimento. Il punto di arrivo vorrebbe essere quello dell'offerta dei sacramenti dell'iniziazione cristiana a persone in gran parte adulte o giovani. Si tratterebbe di tornare davvero ad annunciare la fede ed offrire percorsi che i soggetti possano scegliere con profonda libertà e dove le esperienze pregresse vengano valorizzate e/o redente<sup>83</sup>. Non sarebbe infatti possibile educare ad una scelta, anche in materia di adesione a Cristo e alla Chiesa, se non a partire dalle

<sup>81</sup> Proseguendo nella lettura del paragrafo occorre avere in mente la situazione che è stata decifrata dai contributi filosofico-sociologici appena presentati e, possibilmente, accostarli per intero. Man mano che espongo la proposta farò accenni ad alcuni dati emergenti dai vissuti dei nostri intervistati, analizzati in precedenza o rimasti ancora in ombra.

<sup>82</sup> «I giovani intervistati nell'indagine del 2013 ricordano prevalentemente con insofferenza le esperienze nelle quali sono stati coinvolti nel percorso di preparazione ai sacramenti dell'iniziazione cristiana. Identificano quindi la religione con la costrizione, con l'apprendimento di nozioni astratte ed estranee alla loro vita, con la noia di certe esperienze. Giunti alla soglia della giovinezza hanno rifiutato quella esperienza religiosa e la religione *tout court*, con i suoi ritmi lenti, ripetitivi, insopportabili per giovani abituati alla velocità delle nuove tecnologie. Identificano la religione con una dimensione vecchia e superata e la rifiutano in nome del loro bisogno di essere persone di oggi incamminate verso un futuro che vedono, tendenzialmente, più carico di rischi che di opportunità» (P. BIGNARDI, «Fede e valori religiosi», 223). L'analisi della Bignardi conferma la percezione comune (a sua volta suffragata dall'esposizione di Barberis) secondo cui dopo tanti anni di catechesi, pur valorizzando singoli casi positivi, ci si trova globalmente di fronte ad un esito fallimentare.

<sup>83</sup> Né va dimenticato che al clima culturale dell'approccio plurale al religioso corrisponde un contesto sociale sempre più multi-etnico e multi-religioso. I possibili percorsi a cui si indirizza la presente proposta costituirebbero un'iniziazione alla fede molto rispettosa del trascorso e delle tradizioni da cui i simpatizzanti provengono. A titolo di esempio basti ricordare che fra le persone del PICA nella nostra ricerca vi erano: un italiano che si era definito «spirituale, non religioso»; tre persone provenienti dal contesto albanese composto da un *mix* di ateismo-cristianesimo-islam; una togolese educata da piccola alla fede protestante; un'inglese di famiglia e tradizione ebraiche; una giapponese il cui riferimento culturale era allo shintoismo; un giovane di famiglia cingalese che si è trovato a scegliere fra la tradizione buddhista e la possibilità cristiana ammessa fra il suo parentado; una ragazza che ci teneva a definirsi italiana con genitori albanesi.



esperienze personali e dalla propria libertà e responsabilità<sup>84</sup>. Inoltre occorre che tale adesione sia frutto di un processo e non una risposta alla sola possibilità di accogliere una posizione di fede o respingerla. Quanto ho appena descritto è molto vicino ai vissuti che sono stati presentati, analizzati e interpretati più sopra. Un percorso come quello del RICA o come quello rosiniano, una combinazione fra i due o un'altra possibile soluzione che abbia come riferimento i 7 punti emersi nell'analisi al cuore della presente ricerca appaiono rispondenti alle necessità attuali di annuncio e trasmissione della fede.

Il paradigma fondamentale dovrebbe essere quello del RICA, secondo le indicazioni ecclesiali del post-concilio. Il modo migliore per rispondere all'appello di fare del RICA il paradigma di ogni educazione cristiana si otterrebbe qualora effettivamente la componente maggiore di coloro che chiedono i sacramenti dell'iniziazione cristiana fosse costituita da adulti<sup>85</sup>. Nelle loro interviste alcuni testimoni provenienti dal PICA hanno espresso chiaramente il desiderio che anche un cristiano dalla nascita possa sperimentare il percorso che loro hanno ricevuto<sup>86</sup>. Tuttavia, una reale esperienza in tal senso sarebbe ipotizzabile solo trovandosi all'interno di quel paradigma. Per di più i provenienti dal RICA sono coloro che meglio hanno raccontato la possibilità di scoprire la liturgia come esperienza di pienezza o plenitudine di vita. Insieme ai colleghi dei 10C-7S ne hanno messo in risalto il valore come risposta alla quotidiana percezione del proprio limite. Vi è in questo una interessante corrispondenza con un'esigenza raccolta nelle analisi filosofiche e sociologiche (in particolare da parte di Tacey; vedi sopra).

Da un lato esse evidenziano la ricerca di esperienze di pienezza che mettano in contatto con il mistero della vita e con il proprio sé autentico, dall'altro raccomandano un'iniziazione ai riti che sia graduale. A proposito dei sacramenti cristiani, i nostri testimoni hanno riferito la loro esperienza in termini mistagogici. I misteri celebrati sono stati presentati come: trasformazione e trasfigurazione personale di sé e dell'altro (Mirco), ricchezza che sostiene la propria piccolezza e povertà (Laura, Elisabetta, Giulia, Caterina fra quelli che lo hanno espresso in modo più chiaro), potenza che custodisce e si custodisce nel cristiano (Sara). Infine Anna ha raccontato dell'incontro fra le due assemblee, quella terrestre e quella celeste. La potenza della sua testimonianza consiste nel fatto che non si tratta di una comprensione concettuale, pur gustata, della vita liturgica, ma di una reale esperienza mistagogica di cui nulla sapeva e che trova invece conferma nelle testimonianze rabbiniche e patristiche. La liturgia, dunque, apre la possibilità di un'educazione alla fede cristiana nella vita eterna, costituita da un contatto anticipato con essa e non fatta di soli contenuti. Sapendo dello sfondo culturale immanentista

<sup>84</sup> Mark, Narmad, Sara hanno ribadito chiaramente che libertà e responsabilità sono state costitutive per il loro percorso e che dovrebbero essere presenti in ogni itinerario di fede.

<sup>85</sup> Nelle premesse della CEI all'edizione italiana del Rito si afferma: «è importante quindi richiamare l'attenzione sul fatto che l'itinerario, graduale e progressivo, di evangelizzazione, iniziazione, catechesi e mistagogia è presentato dall'«Ordo» con valore di forma tipica per la formazione cristiana». Nella mia proposta il RICA – con la possibilità di integrazioni, modifiche e adattamenti, peraltro già previsti (vedi l'Introduzione generale nn. 30-35) e di cui il PICA ne è frutto – diverrebbe il punto di riferimento principale per la trasmissione della fede perché davvero rispondente ad una situazione di fatto.

<sup>86</sup> Noemi e Sara in modo esplicito.



su cui poggiano oggi le proposte di fede<sup>87</sup>, qualsiasi possibilità che renda ben percepibile la vita eterna ed introduca alla realtà trinitaria va adeguatamente valorizzata. Ecco, perciò, un altro motivo utile alla considerazione che le persone siano iniziate ai sacramenti da adulte. In tal modo si prenderebbe in contropiede la posizione – sempre più frequente nei genitori che rifiutano il battesimo per i figli – di coloro che dicono di «volerli lasciare liberi di scegliere da grandi». L'atteggiamento comune nella pastorale ecclesiale è di sminuire questa posizione rispondendo che, in quanto credenti, il battesimo, come la vita, è un dono e che i loro figli potranno riscoprirlo più avanti. Successivamente a ragazzi o cresciuti adolescenti che manifestano un approccio pluralistico di fronte alle credenze religiose, si replica che la fede, come la propria vita, non è un semplice bene di consumo da scegliere al supermercato: «così come non si ha la possibilità di cambiare i propri occhi o i propri genitori o fratelli, ma piuttosto quella di riscoprirli come un dono, così dovrebbe essere con la fede ricevuta nel battesimo di cui non si conosce l'inestimabile ricchezza». I ragionamenti esibiti davanti a genitori e figli sono corretti e le intenzioni profonde, ma il problema – come ben evidenziato dalla ricerca storica e socio-filosofica – è che non corrispondono al sentire del mondo secolarizzato attuale che è orientato in termini di esperienza, scelta e autenticità della ricerca personale. Ciò che in fondo ragazzi e genitori offrono alla Chiesa è anzitutto l'occasione di essere ascoltati e, di riflesso, la presa in considerazione di una novità profonda nell'annuncio di fede che può essere rivolto a loro.

Si tratta di *accogliere pienamente la possibilità che la fede cristiana corrisponda ad una decisione*. Da un lato ciò appassiona l'educatore che ne auspica la gioia per una scoperta personale e per i frutti di una convinta appartenenza e testimonianza di vita, dall'altro gli chiede di accogliere la possibilità che l'opzione vada in un'altra direzione o rimanga in sospeso. Si tratta di un passaggio nella mentalità della trasmissione della fede in cui il percorso d'iniziazione cristiana coincide con l'educazione ad una scelta di vita. Se una tale dinamica fosse al centro dell'iniziazione teologale, non sarebbe difficile impostare il prosieguo del cammino cristiano in termini di atteggiamento discernente, in cui la capacità di scegliere toccherebbe progressivamente tutti gli ambiti della vita<sup>88</sup>. Ciò che auspica Zas Friz<sup>89</sup> verrebbe così assunto nell'operato ecclesiale di trasmissione della fede e i nuovi cristiani si troverebbero a rendere una testimonianza di maggior servizio al bene della società in cui abitano. Il cambiamento nella prassi di iniziazione non potrebbe essere scollegato da altri passaggi nella vita ecclesiale. Richiederebbe, infatti, uno snellimento dell'aspetto burocratico della catechesi in favore di un tipo di accompagnamento più personale, rivolto a gruppi e singoli che ne fossero interessati.

Occorrono, secondo i nuovi paradigmi ripresi da Barberis, reali «percorsi» di vita nella fede<sup>90</sup>. Pare che, in fondo, si stia parlando di qualcosa molto simile a quanto rice-

<sup>87</sup> Cf. R. ZAS FRIZ DE COL, *Iniziazione alla vita eterna*, 32-34.

<sup>88</sup> Si ponga attenzione ai partecipanti al percorso rosiniiano che hanno posto il «discernimento» al primo posto fra i temi di attuale interesse per il prosieguo della loro vita cristiana.

<sup>89</sup> Cf. R. ZAS FRIZ DE COL, «Dall'ascetica e mistica», 40; R. ZAS FRIZ DE COL, *Iniziazione alla vita eterna*, 131.

<sup>90</sup> Cf. D. BARBERIS, «Da Religione a Spiritualità», 152-158.



vuto dai nostri intervistati. Tali percorsi richiedono tempo, energie e attenzione affinché ne siano colte tutte le potenzialità. Una Chiesa irretita da scadenze e programmi annuali da rispettare<sup>91</sup> difficilmente riuscirebbe ad entrare in una mentalità in cui dare priorità a un diverso modo di procedere. Smantellare l'impianto burocratico della catechesi per fanciulli e ragazzi consentirebbe inoltre di liberare risorse umane per un servizio aderente alle reali necessità del contesto in cui la comunità cristiana vive. Si tratta di un approccio che produce un'immagine di Chiesa più appetibile per i giovani<sup>92</sup> poiché verrebbe conosciuta e incontrata nel suo modo di vivere la fede e la morale, piuttosto che nella costretta ricezione degli stessi contenuti al fine di ricevere i sacramenti<sup>93</sup>.

Non si tratta dunque di una strategia di *marketing*, ma di una maggior aderenza alla vita. La logica sottostante è quella dell'incarnazione e andrebbe a sostituire una forma di indottrinamento. Il mutamento di paradigma non impedirebbe un'educazione religiosa di bambini, ragazzi e adolescenti che fossero interessati; essa tuttavia avverrebbe secondo una modalità libera da schemi, in cui, di norma, i sacramenti potrebbero essere rimandati ad una fase successiva della vita<sup>94</sup>. Emblematico a tal proposito sembra il caso

<sup>91</sup> A questo proposito si può parlare di burocrazia ecclesiale. Il paradigma burocratico per scadenze ritenute improrogabili è andato in crisi durante la presente pandemia da SARS-CoV-2. Una buona domanda da porsi, nella prospettiva della pedagogia divina, è sul come Dio si serva di quanto accade per guidare la Chiesa e l'intera umanità. A tal proposito, il primo soggetto discernente potrebbe davvero essere la sua Sposa. Il Papa ha rilasciato un'intervista in tempo di pandemia, in cui riflette sui temi di: una conversione ecologica dell'economia; uno sguardo contemplativo verso i poveri; un'educazione alla profezia per i giovani, come attualizzazione dei sogni degli anziani; e una Chiesa capace di creatività nell'azione dello Spirito Santo: «[Chiesa] meno aggrappata alle istituzioni? Direi piuttosto agli schemi. Infatti la Chiesa è istituzione. [...] Una tensione tra disordine e armonia: è questa la Chiesa che deve uscire dalla crisi. Dobbiamo imparare a vivere in una Chiesa in tensione tra il disordine e l'armonia provocati dallo Spirito Santo» (A. IVEREIGH, «Il Papa confinato»). Nella mia Chiesa di Como – in cui la pandemia aveva sospeso la celebrazione del sinodo diocesano – a più riprese il vescovo Oscar Cantoni ha chiesto di ripensare la pastorale a partire da quanto è emerso nella situazione di confinamento e dalla ripresa che ne verrà (si veda ad esempio: *Bollettino ecclesiastico ufficiale Diocesi di Como 2020*, 81.85; e varie omelie tenute dalla sua cattedra, fino a quella del 1° aprile 2021 in occasione della Messa crismale). Il vescovo ausiliare di Roma, Daniele Libanori, in una lettera ai parroci del suo Settore ha consigliato una vicinanza alle angosce e povertà di questa contingenza che non saranno da scordare e guarda ad un rinnovamento nell'educazione alla preghiera e al rapporto con la Parola e la liturgia (D. LIBANORI, «La fede al tempo di Covid-19»). Il risvolto ecclesiale della pandemia in corso è un argomento di estrema attualità, difficile da cogliere nella sua interezza, ma che vale la pena annotare per i possibili sviluppi anche in ambito di formazione alla vita di fede.

<sup>92</sup> «Si tende a rivalutare la Chiesa di base, i preti di strada e quelli che si spendono sul territorio e le figure religiose non conformiste. In particolare la Chiesa locale che si occupa dei giovani, tiene aperti gli oratori ed è prossima alle vicende degli ultimi, agisce nei luoghi di frontiera e nei quartieri degradati. Ecco la Chiesa che molti giovani (anche non credenti) intendono salvare, in forte contrasto con quella ufficiale, che sentono distante dalla gente comune» (F. GARELLI, «La fede vista dai giovani», 219-220). Quanto riportato dalla ricerca di Garelli a proposito dei giovani è probabilmente estendibile ad altre fasce d'età perché in generale la Chiesa verrebbe percepita come più vicina ed attenta.

<sup>93</sup> Cf. P. BIGNARDI, «Fede e valori religiosi», 224-225.

<sup>94</sup> Ripristinare il catecumenato degli adulti come prassi consueta dell'iniziazione cristiana, per certi versi, accomunerebbe il nostro tempo ai primi secoli di vita ecclesiale. Occorre tuttavia precisare che tra i due periodi vi è una differenza sostanziale. Allora il Cristianesimo era una novità assoluta nel panorama



di Caterina (vedi sopra) che metteva al cuore della sua intervista la possibilità di comunicare ad altri l'esistenza di una «Chiesa viva». In un altro passaggio del nostro dialogo raccontava del suo disagio come catechista, nel momento in cui i «suoi» ragazzi erano cresciuti e, non avendo voglia di andare al catechismo – ma frequentandolo in quanto obbligati – la portavano ad un atteggiamento autoritario per poterli dirigere. Esprimeva rammarico non tanto per essere stata definita un «Satana» da alcuni di loro, ma per il suo stesso percepirsi una «Hitler» che smentisce l'esperienza di Chiesa in cui crede e che le ha fatto bene. Pur riconoscendo la positività, recepita dai ragazzi, di alcuni momenti di vera preghiera insieme, denunciava un sistema generale di programmi da rispettare ed obbligatorietà alla partecipazione che ne deteriora i possibili sviluppi.

Infine, tornando a porre attenzione ai cammini in età adulta o giovanile, i testimoni delle nostre interviste ci hanno consegnato un itinerario di fede memorabile, nel senso proprio del termine. Hanno infatti raccontato di come continuano a ricordare ciò che hanno ricevuto, incrociandolo con le nuove realtà ed esperienze che attraversano. In tal modo riscoprono i contenuti ricevuti, approfondiscono alcuni passaggi vissuti, aprendosi a quelli nuovi che si presentano, e relativizzano o personalizzano quanto era stato assunto indiscriminatamente in precedenza. Si tratta di una dinamica che ha incidenza nelle relazioni con gli altri e con Dio, nelle proprie scelte<sup>95</sup> e nella consapevolezza di sé. Autenticità e sviluppo vocazionale si fondono così in una dinamica del vissuto teologale che risponde al bisogno della persona, in particolare nella società contemporanea<sup>96</sup>.

religioso ed era in espansione esponenziale; si ritiene che alla fine del I secolo i battezzati fossero dai 7.000 ai 10.000, alla fine del II secolo poco più di 200.000, mentre alla fine del III secolo la stima si aggira fra i 5 e i 6 milioni (cf. L.W. HURTADO, *The Destroyer of the Gods: Early Christian Distinctiveness in the Roman World*, Waxo TX (USA) 2016, 3). Quando due sposi accedevano ai misteri cristiani, nella stessa celebrazione ricevevano i sacramenti anche i loro figli. Oggi, invece, il numero e l'incidenza dei cristiani tende a ridursi numericamente in mezzo ad una società multireligiosa. Il Cristianesimo, di partenza, non ha lo stesso fascino che esercitava in quei secoli. Ecco che, per cogliere le potenzialità insite nella nostra epoca, individuate dalla ricerca socio-storico-filosofica, mi trovo a consigliare il differimento dei sacramenti dell'iniziazione in età adulta anche per i bambini di genitori cattolici. In tal modo essi potranno desiderare ed accedere a quei «percorsi» personali che sembrano contraddistinguere le esigenze del nostro tempo.

<sup>95</sup> In questi percorsi – ci dicono le interviste – nasce spesso la richiesta o l'orientamento ai sacramenti del matrimonio, dell'unzione degli infermi e della confessione ripetuta. I percorsi rosiniani vissuti dai giovani aprono spesso a prospettive di scelta religiosa o presbiterale (cf. A. GRAZIOLI, «L'io orfano», 203).

<sup>96</sup> Aggiungo una nota per coglierne la pertinenza dal punto di vista ecclesiale, oltre che da quello sociologico. Ipotizzando un paradigma generale di evangelizzazione con l'iniziazione cristiana spostata in età adulta e su richiesta motivata di chi partecipa, molte situazioni di difficoltà disciplinare e pastorale, relative a convivenze, separati, divorziati e risposati, problematicità nell'orientamento sessuale, pur nella loro complessità, verrebbero accolte in un'adatta condizione di partenza. Infatti, per le persone non battezzate che iniziassero un percorso cristiano, le possibili incongruenze tra fede e vissuto – nella morale sessuale, come in quella sociale o della vita – sarebbero integrate nel cammino di conversione e discernimento personale, bisognoso di accompagnamento. Anche in questo trovo un'indicazione a favore di un diverso modo di trasmissione della fede, più rispondente alle reali circostanze di molte persone nel contesto attuale.



## Appendice

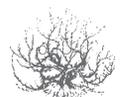
### *Breve nota personale sull'esperienza della ricerca intrapresa*

Io, l'autore della ricerca, sono un prete quarantanovenne della diocesi di Como con esperienza pastorale. Nel 2020 ho conseguito la Licenza in Spiritualità presso l'Università Gregoriana di Roma.

Durante gli anni dei corsi ho assunto la posizione teorica della teologia spirituale come disciplina aperta alla collaborazione con le scienze umane per la ricerca di principi teologici spirituali con criterio induttivo, partendo quindi dal vissuto. Ciononostante, all'inizio della presente indagine mi sono scontrato con la difficoltà di ritenere realmente possibile, attraverso l'analisi di un campione ragionato di trascorsi esperienziali, il rinvenire delle informazioni in qualche mondo nuove o diverse rispetto a quanto avrei potuto fare indagando più a fondo gli impianti delle due proposte. Immaginavo che dal confronto delle due, cercando convergenze fra i loro punti di forza e studiando più a fondo le rispettive impostazioni teoretiche, avrei potuto riconoscere gli snodi chiave di un buon percorso di fede. La difficoltà che sto descrivendo era ancora quella di abbandonare un'impostazione che dà la priorità ad un approccio deduttivo. Mi preme esprimere una conversione metodologica che ho avuto occasione di sperimentare nell'elaborazione della ricerca. Infatti il lavoro di intervista e le successive analisi mi hanno offerto una prospettiva nuova.

Nell'analisi ed interpretazione dei dati non appare immediatamente chiara l'importanza che i contenuti hanno avuto per le due proposte di evangelizzazione a cui gli intervistati aderirono. O meglio: questo avviene, ma soltanto di ritorno, dopo che altri elementi vengono evidenziati perché aderenti al percepito delle persone. Emergono anzitutto le «pietre miliari» del loro percorso di vita, così come loro tengono a raccontare. Attorno a questi punti saldi si articolano i contenuti e solo così se ne coglie l'importanza. Se nell'analisi teorica saremmo partiti dai contenuti principali per individuare i passaggi di vita a cui mirano, nelle risposte alle interviste le persone offrono anzitutto i guadagni vitali ricevuti, sostenuti dai contenuti assimilati. Questa inversione non manca di conseguenze; ciò che viene alla luce è esattamente ciò di cui andavo alla ricerca: la possibilità di focalizzare l'attenzione su alcuni punti/passaggi di riferimento fondamentali per educare alla fede cristiana oggi. Poiché infatti i contenuti sono posti in secondo piano, i termini di riferimento che emergono sono presentabili a qualsiasi educatore che si domanda come e su cosa impostare un cammino di fede. Lo stesso educatore potrà poi scegliere di attingere alla sapienza che gli viene offerta in alcuni cammini già avviati nella Chiesa (come quelli esaminati in questa ricerca) oppure strutturare una proposta personale per coloro che già sta guidando. Tuttavia avere ben presente quelle che sembrano essere questioni centrali nella crescita della fede non sarà per lui senza valore.

Il processo descritto costituisce la mia sorpresa come ricercatore; in altre parole, ero preoccupato del fatto che le interviste non avrebbero potuto che darmi, come ritorno, i contenuti che erano stati offerti alle persone durante il loro cammino. Siccome i soggetti intervistati erano coloro che – a giudizio dell'esperto che li aveva guidati – avevano tratto frutto dall'itinerario intrapreso, mi aspettavo di non poter constatare altro che la



bontà del percorso sperimentato, evidenziandone magari qualche lacuna e raccogliendo prove su quali argomenti o momenti del percorso fossero fondamentali. Provo a esprimermi con un paragone. Mi sembrava che porre un'intervista sarebbe stato come chiedere a una persona a cui è stato offerto di cucinare e gustare un'ottima pasta alla amatriciana – fatta col guanciale e non con la pancetta, cotto a parte invece che nel sugo e con qualche altro segreto del mestiere – cosa ne pensasse di quell'esperienza. Mi aspettavo di ascoltare con maggiore o minore dovizia quanto fosse stato bello imparare quella ricetta e gustare quella pasta che non scorderà mai, fatta col guanciale al posto della pancetta, cotto a parte e non nel sugo.... Dal confronto fra le due esperienze di cucina, come dal confronto di due diversi menù settimanali adeguati alla cultura di oggi, mi aspettavo che venisse detto quanto effettivamente convenisse mangiare verdura prima del pasto, equilibrare le proteine della carne con le vitamine della frutta, offrire carboidrati a pranzo piuttosto che a cena, ecc.

Invece le risposte alle interviste mi hanno detto altro: le persone mi hanno parlato di quanto avesse fatto loro bene mangiare quello che hanno mangiato ed avere imparato a cucinare, di come abbiano digerito lentamente il cibo ricevuto e ne siano state fortificate; di come magari si siano dovute abituare a quel gusto e come abbiano poi impiegato nella loro vita le energie ricevute mangiando. Mi hanno raccontato come la loro vita fosse cambiata, piuttosto che dilungarsi nell'elogio della scuola ricevuta, pur collegandosi bene a quanto lì fosse avvenuto. In fondo mi hanno detto come si vive mangiando e cucinando in quel modo. A partire da questa scoperta sarà possibile per me trasferire le risposte acquisite ad un qualsiasi collega; il quale, avendo di riferimento i benefici effetti a cui è importante condurre le persone, in base alla propria sapienza, esperienza e capacità oppure collaborando con altri *chef*, potrà pensare ad una scuola di cucina che abbia come obiettivo lo specifico bene delle persone che nutrirà ed istruirà. È questa la conversione metodologica che felicemente ho sperimentato.



# Carlo Acutis: Una espiritualidad eucarística transformadora

*Francisco M. López\**

El 3 de mayo pasado, Carlo Acutis<sup>1</sup> hubiera cumplido 30 años. Su vida fue breve, pero intensa: plenitud de vida y duración de ésta no van necesariamente de la mano. En Carlo contemplamos una existencia llena de fe, de esperanza y de amor; de alegría, generosidad, profundidad, relaciones e ideales. Una existencia plena capaz de dar y comunicar sentido a las vidas de los demás.

No se entiende su persona, ni la repercusión de su vida y mensaje, sin el íntimo y afectivo trato que tenía con Cristo, que experimentaba realmente presente en las especies de pan y vino: «Estar siempre unido a Jesús, ese es mi programa de vida», afirmaba con convicción.<sup>2</sup>

Carlo es un regalo de Dios para la Iglesia y para el mundo. En estas páginas deseo hacer una relectura de su vida para evidenciar la presencia de Dios a través de su persona y, en un segundo momento, captar el “secreto” que transformó su existencia para poder comunicarlo a los jóvenes de hoy.

## 1. Carlo Acutis: una vida eucarística

Cuando la existencia ha sido vivida coherentemente en torno a un eje, dicho foco ofrece una potente luz sobre toda la persona. En el caso de Carlo Acutis su centro fue la vivencia de la Eucaristía. Esta será la clave de lectura para la presentación de su vida.

### 1.1. Vida plena en quince años

Carlo, primogénito del matrimonio entre Andrea Acutis y Antonia Salzano, nació en Londres el 3 de mayo de 1991. Quince días después fue bautizado en la Parroquia de Nuestra Señora de los Dolores con el nombre de Carlo Maria Antonio Andrea. La dig-

\* FRANCISCO M. LÓPEZ: Dottorando presso l'Università Pontificia Salesiana, guidato dal prof. Jesús Manuel García. [fmlopez00@gmail.com].

<sup>1</sup> Nacido en Londres el 3 de mayo de 1991, fallecido en Monza el 12 de octubre de 2006 y beatificado en Asís el 10 de octubre de 2020.

<sup>2</sup> N. GORI, *Un genio de la informática en el cielo*, Madrid, Ciudad Nueva, 2020, 17.



nidad de hijo de Dios y miembro de la Iglesia que ofrece el Bautismo fue siempre valorado por el joven beato.<sup>3</sup>

A los pocos meses la familia se trasladó a Milán. Aunque cambiará progresiva y significativamente, el ambiente inicial del matrimonio Acutis no era religioso. La madre lo describe así:

«Yo venía de una familia bastante “laica”. Había ido a Misa el día de la primera Comunión, el de la Confirmación y el de mi boda. Ciertamente no era un ejemplo de católica y mi marido también tenía una fe tibia. Cuando lo conocí y fuimos novios no lo vi frecuentar nunca una iglesia; quizá iba con los padres alguna vez».<sup>4</sup>

Carlo se sitúa en un contexto familiar económicamente alto. Aun así, los padres supieron ofrecer a su hijo una educación basada en el esfuerzo y en el valor las cosas. Fue creciendo como un muchacho sencillo, sobrio y generoso. La presencia de personal de servicio en la residencia familiar era algo habitual. Carlo compartió su vida con ellos, estableciendo relaciones de amistad. De entre estas personas merece la pena destacar las figuras de Beata Sperczyńska y de Rajesh Mohur.<sup>5</sup>

El 16 de junio de 1998 hizo la primera Comunión. Sin duda constituyó uno de los acontecimientos más decisivos de su vida. Recibió el último de los sacramentos de iniciación, la Confirmación, el 24 de mayo de 2003. La plenitud del Espíritu Santo supuso para él la madurez de vida cristiana.

Sus referencias escolares significativas fueron el Colegio Tommaseo, donde realizó los estudios propios de la escuela primaria y el primer ciclo de la secundaria, y el Colegio León XIII, donde cursó el primer año del Liceo clásico. A nivel académico, si bien era trabajador y estudioso, no se encontraba entre los mejores de la clase. Los docentes coincidían en definirlo como educado, humilde y autónomo. Durante el Liceo se implicó en actividades de voluntariado y servicio, destacando a ojos de educadores y compañeros por sus cualidades humanas.

Desde el 2000 comenzó a pasar en Asís sus largas vacaciones estivales. La presencia de san Francisco, el contacto con la naturaleza y la facilidad para acceder a santuarios llenos de espiritualidad fueron algunas de las razones que le hicieron enamorarse de esta pequeña ciudad.

Encontrarse con la persona de Carlo supone captar rápidamente una afabilidad serena, adornada con la frescura de su natural sentido del humor. Le gustaba el deporte y

<sup>3</sup> Afirmará: «Las personas no se dan cuenta de qué infinito es este don y aparte de la fiesta, la comida y el vestido blanco, no se preocupan en lo más mínimo de comprender el sentido de este gran don de Dios para la humanidad»: GORI, *Un genio de la informática*, 50.

<sup>4</sup> G. PARIS, *Carlo Acutis. Il discepolo prediletto*, Padova, Edizioni Messaggero, 2019, 24. [La traducción en español de los textos originales en italiano ha sido realizada por el autor del artículo].

<sup>5</sup> Beata era una joven polaca que ejerció como niñera de Carlo cuando este tenía entre tres y seis años, siendo considerada por la señora Antonia como una segunda madre para él. Con una fe muy viva, fue ella quien le enseñó algunas prácticas religiosas y le inició en la vida cristiana. El doméstico Rajesh vivió y sirvió en la casa familiar desde que Carlo cumplió cuatro años. La unión entre ambos fue muy fuerte, convirtiéndose en punto de referencia para el niño. Como veremos más adelante, el testimonio de Carlo fue decisivo para la conversión a la fe cristiana de Rajesh, que pertenecía a la religión hindú.



la música. Era un muchacho muy normal y, al mismo tiempo, muy especial. Michele del Vecchio, amigo suyo desde los siete años, afirma que era simpático y alegre pero, al mismo tiempo, profundo en sus convicciones. Esta combinación de profundidad y frescura vital llamaba mucho la atención y posiblemente fue una de las principales causas de la gran capacidad que tenía de atraer a la gente.

Muchos de los que conocieron a Carlo Acutis destacan su mirada como elemento que llamaba poderosamente la atención y cautivaba. Traspasaba sencillez y, a la vez, una estructura armónica interior no habitual en jóvenes de su edad.<sup>6</sup> Otro rasgo significativo de su personalidad era el amor que experimentaba hacia la naturaleza. Sus frecuentes paseos por el monte Subasio, el poder hacer volar su cometa o simplemente contemplar el paisaje que se divisa desde Asís eran algunas de las actividades que lo conectaban con el Creador y le daban enorme paz interior. Era costumbre en él, cuando iba a la montaña o al mar, recoger todo aquello que pudiera contaminar estos ambientes.

Nadie podía imaginar que lo que se consideró una simple gripe, en realidad fuera una leucemia promielocítica M3 que le arrebató la vida en apenas diez días. Internado en el Hospital san Gerardo de Monza, el 11 de octubre se produjo la muerte cerebral parándose su corazón al día siguiente.

Un par de días antes de ser hospitalizado, intuyendo lo que debía afrontar, dijo a su familia:

«Ofrezco todos los sufrimientos que tendré que padecer al Señor, por el Papa y por la Iglesia, para no estar en el Purgatorio y para entrar directamente al Cielo».<sup>7</sup>

Dio sentido a su dolor haciéndose solidario con la Iglesia. La virtud de la esperanza, que siempre lo había caracterizado, en estos momentos cobró un significado especial en él. Llegó a afirmar:

«Aunque todos nuestros sueños se desmoronen, nunca debemos permitir que la desesperación se apodere de nuestro corazón y lo paralice. De cada decepción siempre nacerá un nuevo sueño».<sup>8</sup>

El personal sanitario que lo asistió quedó enormemente impresionado por su comportamiento y su actitud ante el dolor y la enfermedad. Los médicos sabían los fortísimos dolores que provoca la leucemia M3. Ante la pregunta directa de una doctora, «con una sonrisa encantadora le respondió: “hay gente que sufre mucho más que yo”».<sup>9</sup>

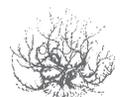
De una manera sorprendentemente rápida, empezó a crecer la fama de santidad de Carlo. La Iglesia confirma con su beatificación, el 10 de octubre de 2020, la ejemplaridad de su vida.

<sup>6</sup> Sirva como ejemplo el testimonio de su párroco, monseñor Gianfranco Poma: «Su mirada [...] tan franca y accesible; una mirada que por sí sola era una gran sonrisa a la vida; la mirada de un muchacho que no tiene nada que esconder y un gran deseo de comunicar». GORI, *Un genio de la informática*, 18.

<sup>7</sup> GORI, *Un genio de la informática*, 163.

<sup>8</sup> A. SALZANO ACUTIS - P. RODARI, *Il segreto di mio figlio. Perché Carlo Acutis è considerato un santo*, Milano, Piemme, 2021, 37.

<sup>9</sup> GORI, *Un genio de la informática*, 166.



### 1.2. *La Eucaristía: encuentro diario que vertebra la vida*

El denominado “primer santo milenial” edificó su vida sobre una profunda fe eucarística. La íntima convicción de la presencia real de Cristo en la Eucaristía fue la columna vertebral de su existencia. Su conocida frase: «la Eucaristía es mi autopista hacia el cielo»,<sup>10</sup> así lo muestra. Para él constituía el modo más rápido y seguro de llegar al Paraíso teniendo a Jesús, no solo como meta, sino como compañero.

Carlo, con seis años, solía acompañar a su madre en el servicio que realizaba como catequista de Comunión en la parroquia de san Gotardo. Ello le permitió conseguir anticipadamente la formación requerida. Esta circunstancia, unida a la actitud receptiva y a la sensibilidad religiosa que desde siempre había mostrado, posibilitó adelantar un año su primera Comunión.

El 16 de junio de 1998, en el monasterio de las monjas Romitas de Bernaga (Perego), Carlo recibió por primera vez a quien ya no abandonó nunca desde entonces. Ese día marcó profundamente su vida. Contó a su familia que tras recibir el Cuerpo de Cristo, dijo al Señor: «Jesús, ponte cómodo, siéntete como en tu casa».<sup>11</sup> Se convirtió en la jaculatoria que repetía cada vez que recibía la comunión.

El eje central de la espiritualidad de este adolescente fue el encuentro diario con el Señor en la Eucaristía. Desde que hizo la primera Comunión, salvo que motivos graves se lo impidieran, acudía diariamente a la celebración eucarística, dedicando también un tiempo a la adoración. Sostenía que allí podía contarle a Jesús todas sus cosas.<sup>12</sup>

### 1.3. “Ciberapóstol de la Eucaristía”

Si bien todas las acciones apostólicas y de entrega a los demás del beato Carlo Acutis tenían su fuente en la vivencia de la Eucaristía, se puede hablar de un apostolado específicamente eucarístico. Nació de dos convicciones: constatar la grandeza que suponía la presencia real de Cristo en la Eucaristía y considerar que acercar a las personas al Pan de la vida era el mayor bien que podía ofrecerles.

La primera y más genuina acción pastoral eucarística que realizó fue su propio testimonio. El hecho de participar diariamente en la Eucaristía, de invitar a ello y de hablar de los frutos que producía tal encuentro constituía una propuesta contracorriente. Fue determinante para la conversión de sus padres o del doméstico Rajesh.

Sentía la necesidad de hacer todo lo posible para que los demás descubrieran el tesoro que él había encontrado. Ponía bajo ese objetivo la vitalidad y entusiasmo propios de su edad, sus conocimientos informáticos y su tiempo. No en vano, es definido como el “ciberapóstol de la Eucaristía”.

<sup>10</sup> G.M. CARBONE - C. ACUTIS, *Originali o fotocopie? “Tutti nasciamo come degli originali, ma molti di noi muoiono come fotocopie”*, Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 2021, 70.

<sup>11</sup> N. GORI, *La mia autostrada per il cielo. Biografia di Carlo Acutis*, Milano, Edizioni San Paolo, 2007, 88.

<sup>12</sup> «Si reflexionáramos seriamente sobre este hecho [se refiere a la presencia real de Cristo en la Eucaristía] no lo dejaríamos tan solo en el tabernáculo mientras él nos espera amorosamente para ayudarnos y sostenernos en nuestro camino terrenal»: GORI, *Un genio de la informática*, 112.



Con el deseo de dar a conocer los milagros eucarísticos aprobados por la Iglesia realizó una *Exposición sobre los milagros eucarísticos*. Tras dos años de trabajo fue terminada e inaugurada en 2005. Posteriormente, Carlo creó un sitio web<sup>13</sup> para albergar toda la información digitalizada. En la actualidad, la citada *Exposición*, está traducida a 17 idiomas, se ha hecho presente en los cinco continentes, recorriendo miles de parroquias, y ha inspirado dos documentales.<sup>14</sup> Impresionan estos datos al saber que hacen referencia a una iniciativa realizada por un muchacho.

Carlo tenía la experiencia personal del efecto positivo que suscitaba la narración de estos milagros con el deseo de evangelizar. Estaba convencido de que estos signos estimulaban a acercarse al corazón de Cristo, a la Eucaristía.

#### 1.4. Caridad con todos

El ejercicio de la caridad fue una de las principales características de Carlo. Su entrega a los demás era desinteresada y sin distinciones. Familia, amigos y compañeros, sintecho, inmigrantes, personas alejadas de la fe o de otras religiones, todos eran destinatarios de una caridad que nacía de la vivencia eucarística. La fidelidad al encuentro con Jesús sacramentado fue generando en Carlo Acutis un corazón cada vez más sensible a las necesidades de los demás y un entusiasmo cada vez mayor en anunciar con la vida el mensaje evangélico.

Los primeros beneficiarios de la caridad de Carlo fueron sus padres. Propició su progresivo reencuentro con Dios. Padre e hijo se prepararon juntos para recibir la Confirmación. La madre hizo estudios teológicos y se comprometió como catequista. Realmente provocó una auténtica conversión en ellos.<sup>15</sup> Algo similar ocurrió con la abuela materna. El joven beato también ejerció una influencia notable en su familia en lo que respecta a actitudes y valores humanos. En su dedicación por los más pobres toda la casa estaba implicada. Su sencillez y desprendimiento de las cosas materiales ejercieron un influjo significativo.

Carlo estaba especialmente unido a Rajesh Mohur. Siendo un empleado doméstico, se refería a él como «mi amigo de confianza». Es significativo el testimonio de Rajesh:

«Debido a la profunda religiosidad y la gran fe que tenía Carlo, era normal que con frecuencia me diera lecciones de catequesis sobre la religión católica, siendo yo de religión hinduista, de la casta sacerdotal de los brahmanes. Decía que sería mucho más feliz en mi futuro si yo me acercaba a Jesús y a menudo, me enseñaba utilizando la Biblia, el Catecismo de la Iglesia Católica y las historias de los santos. [...] Ha sido para mí un maestro de vida cristiana auténticamente vivida y un ejemplo de moral excepcional. Me hice bautizar porque Carlo me contagió y me deslumbró con su profunda fe, su gran caridad y su gran pureza».<sup>16</sup>

<sup>13</sup> Sigue activo y actualizado: <<http://www.miracolieuucaristici.org>>.

<sup>14</sup> *Segni: miracoli eucaristici*, CECCARELLI M. (director), Officina della Comunicazione Vaticana, 2018; *Io sono con voi*, GURRUERU D. (directora), Cristiana Video - Ewtn, 2021.

<sup>15</sup> Afirma la madre: «Carlo ha sido para nuestra familia un salvador, como un “facilitador del reencuentro”». L.F. RUFFATO, *Carlo Acutis. Adolescente innamorato di Dio*, Padova, Edizioni Messaggero, 2018, 99.

<sup>16</sup> GORI, *Un genio de la informática*, 156-157.



Sorprende que un niño ejerciera esa fuerte influencia en un adulto que, además, se encontraba existencialmente en un mundo muy diverso al suyo.

Carlo era un muchacho al que le gustaba relacionarse con la gente. Con sus amigos de Milán y de Asís pasaba horas jugando, charlando y conviviendo.

La entrega a los compañeros de clase fue una constante en él y adquiriría diversas modalidades según las situaciones y necesidades: ofrecía su ayuda a quienes tenían dificultad en alguna materia; ponía a su disposición los conocimientos informáticos que poseía para ayudarles con la presentación de trabajos; se preocupaba de aquellos cuyos padres estaban pasando por un proceso de divorcio y por quienes tenían dificultad para las relaciones sociales; etc.

Otra manera de ejercer la caridad entre sus compañeros era exponiendo y defendiendo, cuando la ocasión lo requería, los planteamientos cristianos sobre el aborto, la eutanasia, las relaciones prematrimoniales, etc.<sup>17</sup> En el contexto de la clase de religión o de conversaciones entre amigos, a menudo se quedaba solo defendiendo tales postulados. Eso no le desanimaba.

También los pobres, los sintecho, los vagabundos... eran cercanos para Carlo. A los 11-12 años comenzó a dedicarse a ellos con acciones concretas. Su actividad caritativa era notable, como así se mostró el día de su funeral al llenarse la iglesia de su presencia para asombro de gran parte de los asistentes. Acudía como voluntario a los comedores sociales que tenían las Misioneras de la Caridad y los Capuchinos. Con frecuencia les llevaba alimentos y empleaba sus ahorros para comprarles lo que pudieran necesitar. Este es el testimonio de uno de ellos:

«Conocía al joven Carlo Acutis porque pedía limosna en la puerta de santa Maria Segreta. Todos los días veía a Carlo participar en la Misa, ya sea la de las seis o la de las siete de la tarde. Con frecuencia me daba dinero de su mensualidad y siempre se detenía a charlar conmigo para confortarme. [...] En este barrio, con excepción de Carlo, ningún muchacho se interesó por mí. Era demasiado bueno y puro para esta tierra, jamás lo olvidaré».<sup>18</sup>

La informática permitía que sus trabajos pudieran llegar a gran cantidad de gente. En este sentido, colaboró o diseñó diversos sitios web. La implicación en el grupo de voluntariado del Liceo fue también significativa. Puso sus conocimientos informáticos al servicio de esta causa, creando materiales digitales para motivar la participación de los estudiantes en estas propuestas. Es sugerente la comparación que realiza mons. Sorrentino, actual obispo de Asís, poniendo en relación los largos viajes a pie que realizó san Francisco de Asís para predicar y los nuevos caminos recorridos a través de la informática por Carlo para también anunciar a Jesucristo, encarnando así la santidad de los “nativos digitales”.<sup>19</sup>

<sup>17</sup> Cf. GORI, *Un genio de la informática*, 75.

<sup>18</sup> SALZANO, *Il segreto di mio figlio*, 75.

<sup>19</sup> Cf. D. SORRENTINO, *Originale, non fotocopie. Carlo Acutis e Francesco d'Assisi*, Perugia, Edizioni Francescane Italiane, 2019, 23-27.



### **1.5. Crecimiento espiritual bien diseñado**

Carlo tuvo desde siempre una predisposición hacia lo religioso, a lo que hay que añadir grandes dones desde el punto de vista humano. Pero él era conocedor de sus defectos, de los aspectos en los que debía mejorar, de su pecado. Se sometió a un exigente proceso de crecimiento interior para mejor responder a la voluntad de Dios sobre él. Su santidad de vida, siendo un don de Dios, necesitó de su disposición y del trabajo sobre sí mismo.

Cada vez que se despedía de su director espiritual le pedía oraciones para vivir en santidad, consciente que debía vencer las resistencias humanas que pudieran ir en otra dirección. Se conservan algunas anotaciones de la escuela media que indican que algún día no había llevado hechas las tareas o que alborotaba y se reía cuando no debía hacerlo. Él era consciente de que hablaba demasiado en clase, de que tenía cierta tendencia a la glotonería, de que en ocasiones era perezoso y de que se distraía durante la oración. En algunos aspectos, como el jugar con la videoconsola, debía estar vigilante para no dejarse envolver negativamente. Sostenía que la santidad: «no es un proceso de adicción, sino de sustracción: menos yo para hacer espacio a Dios. [...] No yo, sino Dios».<sup>20</sup> Estaba convencido de la necesidad de un camino ascético. Porque sabía lo que le hacía mal y lo que le ayudaba, cuidó concienzudamente su vida espiritual.

Además de la Eucaristía, recurría a otros medios para su crecimiento y madurez espiritual. Simplemente los enumeramos: una vida de oración concebida como diálogo entre la persona y Dios; la Palabra de Dios, leída y meditada a diario; la celebración frecuente del sacramento de la Confesión; una intensa devoción mariana; la hagiografía como fuente de espiritualidad; una opción clara por la pureza; una gran implicación en el acompañamiento espiritual; etc.

## **2. La vivencia de la Eucaristía como elemento fundamental para la configuración personal con Cristo**

Tras haber fijado nuestra atención en el dato histórico-fenomenológico, nos adentramos en el proceso espiritual de Carlo Acutis. Pretendemos poner en evidencia los elementos que el joven beato vivió de manera especial en su camino de configuración personal con Cristo.

Desde una perspectiva hermenéutico-teológica, analizaremos su vivencia eucarística como centro de unidad, elemento de transformación, vínculo de pertenencia eclesial, escuela de comunión y don recibido y ofrecido. Todos estos elementos, en la vida de Carlo, estaban en continua interrelación. Se complementaban y explicaban entre sí. El Concilio Vaticano II se refirió a la Eucaristía como la «fuente y cumbre de toda la vida cristiana».<sup>21</sup> Se profundizará en cómo esta afirmación se encarna en un muchacho que logró no solo tener momentos dedicados a la Eucaristía, sino convertir toda su vida en eucarística.

<sup>20</sup> GORI, *Un genio de la informática*, 23.

<sup>21</sup> CONCILIO VATICANO II, *Lumen Gentium*, 11.



## 2.1. Eucaristía, centro unificador

Evitar una vida licuada, sin un centro que unifique, implica tejer toda la existencia alrededor de algo que permita dar cohesión.<sup>22</sup> Carlo Acutis, desde el conocimiento y la interiorización de Jesús como Pan de vida (*Jn* 6), mostró una fe anclada en la presencia real de Cristo en la Eucaristía. En su vida, ésta fue centro unificador con Jesús y, por ello, estructurador de su persona.

Juan, en el capítulo sexto de su evangelio, presenta a Jesús como verdadero Pan de vida. Carlo anhelaba con gran intensidad la vida eterna. Aun con todas las facilidades que le daba su posición social, no encontraba la profunda felicidad en la vida presente. Sostenía: «Nuestra meta tiene que ser el Infinito, no lo finito».<sup>23</sup> Tenía claro que estaba llamado a algo más que al “pan de este mundo”.

Jesús afirma que comer el Pan vivo significa entrar en comunión íntima con Él ; y no hay nada que Carlo deseara más que eso. El Pan de la vida se convirtió en el eje de su existencia, de sus relaciones, de la organización de su tiempo, de sus esfuerzos por crecer espiritualmente, de su afán por ayudar y darse a los demás. Continuando su reflexión sobre lo finito indicó: «Si Dios posee nuestro corazón, entonces también nosotros poseeremos el Infinito».<sup>24</sup> Y el modo que tenemos para que Dios pueda poseer el corazón está claramente indicado en las palabras de Jesús: comer su cuerpo, beber su sangre (Cf. *Jn* 6,54-56).

Cuando algo se sitúa en el centro se convierte en referencia de aquello que gira a su alrededor. Si es la fe lo que se focaliza en dicha posición, la persona que así vive se conforma de manera unificada. Carlo Acutis descubrió el profundo vínculo que hay entre fe y Eucaristía, haciendo que su experiencia espiritual se fundamentara en la presencia real.

La promesa de Jesús de permanecer siempre junto al ser humano (cf. *Mt* 28,20), de ser para siempre el Emmanuel, el Dios con nosotros, se hace realidad de manera única y, al tiempo, multiforme. Cuando el Concilio Vaticano II<sup>25</sup> expone las diversas formas de presencia de Jesús Resucitado, sitúa en la cumbre a la Eucaristía.

La fuerza de atracción de la Eucaristía es equivalente a la de Jesús. El sacramento no da “algo”, ofrece a Cristo mismo.<sup>26</sup> Porque la persona se siente atraída existencialmente por Cristo, experimenta la misma atracción hacia el Pan de vida. Hay unanimidad en los testimonios a la hora de calificar a joven beato como un enamorado de la Eucaristía. El encuentro cotidiano con Jesús sacramentado era para él el centro y el corazón de toda

<sup>22</sup> Al inicio de la Exhortación Apostólica del Papa Francisco sobre la santidad, se afirma que Dios no desea que el ser humano lleve una vida licuada. Propone la santidad como alternativa a una vida mediocre o aguada. Cf. FRANCISCO, *Gaudete et exsultate*. Exhortación Apostólica del Santo Padre Francisco sobre la llamada a la santidad en el mundo actual, Madrid, San Pablo, 2018, 1.

<sup>23</sup> GORI, *Un genio de la informática*, 44.

<sup>24</sup> GORI, *Un genio de la informática*, 44.

<sup>25</sup> Cf. CONCILIO VATICANO II, *Sacrosanctum Concilium*, 7.

<sup>26</sup> Cf. BENEDICTO XVI, *Sacramentum Caritatis*. Exhortación Apostólica postsinodal del Santo Padre Benedicto XVI sobre la Eucaristía, fuente y culmen de la vida y la misión de la Iglesia, Madrid, San Pablo, 2007, 7.



su vida. Porque creía firmemente que en la Eucaristía Cristo estaba realmente presente para acompañar en el camino de la vida a cada persona, sabía que Dios lo esperaba en cada sagrario, en cada celebración. Antes o después de la Misa dedicaba unos minutos a la adoración «para agradecer a Jesús el gran don que hace a los hombres al hacerse presente realmente en el sacramento de la Eucaristía».<sup>27</sup>

La atracción que ejercía en Carlo la presencia eucarística le llevó a rechazar un viaje a Tierra Santa que le habían propuesto. La explicación la ofreció él mismo: teniendo a Cristo realmente presente entre nosotros no hay necesidad, para acercarnos a Él, de ir donde vivió hace 2000 años.<sup>28</sup>

La Eucaristía le permitía estructurar su persona en Él y desde Él. Porque Jesús era el centro de su vida y porque sabía que la comunión acrecienta la íntima unión con Cristo,<sup>29</sup> puede afirmarse que su persona encontraba unificación desde el sacramento eucarístico. Todo lo vivía «en Jesús, con Jesús y por Jesús».<sup>30</sup>

## 2.2. Eucaristía, proceso transformante

Transformarse en lo que se celebra es la consecuencia última, profunda y auténtica del sacramento de la Eucaristía. Ese es el culto que Dios quiere (cf. *Rom* 12,1). La realidad antropológica hace que esto solo pueda realizarse en clave de proceso. Hay una oración escrita por Carlo que recoge bien su conciencia de estar en camino, la necesidad de conversión y la humilde disposición a la acción de Dios en él:

«Oh, Dios.

Hazme grano fecundo, grano productivo, grano eficaz.

Jesús, hazme un grano de trigo

para que pueda acercarme a tu realidad eucarística,

de la que verdadera y realmente vivo».<sup>31</sup>

La vida se hace sacrificio, en el significado más literal del término, se hace sagrada.

«La Eucaristía, al implicar la realidad humana concreta del creyente, hace posible, día a día, la transfiguración progresiva del hombre, llamado a ser por gracia imagen del Hijo de Dios».<sup>32</sup>

Esto fue exactamente lo que experimentó Carlo Acutis en su vida. Cada Eucaristía y cada momento de adoración frente al tabernáculo eran pasos hacia su configuración con Cristo. Una adecuada espiritualidad eucarística, como en su caso, no es principalmente una cuestión de participación frecuente o devoción, sino de vida transformada, misterio vivido y existencia “eucaristizada”.

<sup>27</sup> GORI, *La mia autostrada*, 87.

<sup>28</sup> Cf. GORI, *Un genio de la informática*, 89.

<sup>29</sup> Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*. Nueva edición conforme el texto latino oficial de 1997, Madrid, PPC, 2017, 1391.

<sup>30</sup> SALZANO, *Il segreto di mio figlio*, 157.

<sup>31</sup> PARIS, *Carlo Acutis. Il discepolo*, 86.

<sup>32</sup> BENEDICTO XVI, *Sacramentum Caritatis*, 71.



En la homilía que el Papa Francisco pronunció durante la fiesta del *Corpus Christi* de 2020 afirmó que la Eucaristía «nos transforma en portadores de Dios».<sup>33</sup> Dicho de otra manera, permite a Dios habitar de modo especial en las personas y éstas pueden llevarlo a los demás. Tomando esta idea y aplicándola a la vida de Carlo puede afirmarse que, al hacerse Eucaristía, se transformó en lugar de la presencia de Dios para todos los que se cruzaban en su vida.

Celebrar la Eucaristía supone revivir, de manera incruenta, la pasión de Cristo. Hace presente el sacrificio redentor de la cruz perpetuándolo sacramentalmente.<sup>34</sup> Posibilita trasladarse desde la fe a los últimos momentos del Maestro y contemplar sus gestos y palabras, entrar en el corazón de sus discípulos y percibir sus reacciones.<sup>35</sup> En el proceso de transformación que experimenta Carlo, esta vinculación entre Eucaristía y triduo sacro tiene una importante resonancia.

Se sentía especialmente querido por Jesús como lo era “el discípulo amado”. Esto no lo veía como una prerrogativa personal. Carlo Acutis sostenía que todos estamos llamados a sentirnos así, puesto que el amor de Cristo hacia nosotros es de intensa predilección.<sup>36</sup> Afirmaba que la vocación del cristiano consiste en seguir a Jesús, pero no de cualquier manera, sino entablando una relación de íntima amistad con Él. Acercarse a la Eucaristía suponía para Carlo apoyar su cabeza sobre el pecho del Maestro. No se convierte en un privilegio de alguien que vivió hace dos mil años, sino posibilidad para todos. Su apostolado eucarístico pretendía hacer comprender esta verdad. Sostenía:

«Como Juan, también nosotros podemos asociarnos a aquel mismo sacrificio de la cruz y demostrar de ese modo nuestro amor a Dios participando cada día en la Santa Misa. No podemos ignorar la invitación de Jesús a unirnos a Él».<sup>37</sup>

Juan Pablo II propuso la misma sugerente imagen para la vida espiritual. La transformación de la vida cristiana, la denominada madurez en Cristo, solo acontece cuando el corazón es tocado:

«Es hermoso entretenerse con Cristo y, reclinados sobre el pecho de Jesús como el discípulo predilecto, podemos ser tocados desde el amor infinito de su Corazón».<sup>38</sup>

<sup>33</sup> FRANCISCO, *Homilía durante la Santa Misa en la solemnidad del Santísimo Cuerpo y Sangre de Cristo* (Basilica de san Pedro, 14 de junio de 2020). <[http://www.vatican.va/content/francesco/es/homilies/2020/documents/papa-francesco\\_20200614\\_omelia-corpusdomini.html](http://www.vatican.va/content/francesco/es/homilies/2020/documents/papa-francesco_20200614_omelia-corpusdomini.html)> [Consultado: 3 de diciembre de 2020].

<sup>34</sup> JUAN PABLO II, *Ecclesia de Eucharistia*. Carta Encíclica del Santo Padre Juan Pablo II sobre la Eucaristía en su relación con la Iglesia, Madrid, San Pablo, 2003, 37.

<sup>35</sup> «En el Sacramento eucarístico Jesús sigue amándonos “hasta el extremo”, hasta el don de su cuerpo y de su sangre. ¡Qué emoción debió embarcar el corazón de los Apóstoles ante los gestos y palabras del Señor durante aquella Cena! ¡Qué admiración ha de suscitar también en nuestro corazón el Misterio eucarístico!»: BENEDICTO XVI, *Sacramentum Caritatis*, 1.

<sup>36</sup> «En este gesto [recostar la cabeza sobre el pecho de Jesús] hay un claro mensaje y una invitación dirigida a los hombres de todos los tiempos a convertirse en verdaderos discípulos de Cristo. Podríamos decir que es una prefiguración del discípulo amado, de la llamada universal que Dios dirige a todos para seguirle y convertirse en sus amigos íntimos»: PARIS, *Carlo Acutis. Il discepolo*, 8.

<sup>37</sup> PARIS, *Carlo Acutis. Il discepolo*, 9.

<sup>38</sup> JUAN PABLO II, *Lettera al vescovo di Liège per il 750° anniversario della festa del “Corpus Domini”* (Vaticano, 28 de mayo de 1996), 5.



### 2.3. Eucaristía, constructora de comunión

Por su propia naturaleza la Eucaristía es sacramento de comunión.<sup>39</sup> La *koinonía*, tanto en su dimensión vertical como horizontal, encuentra en la celebración eucarística su fuente.

Afirma el Papa Francisco: «En medio de la tupida selva de preceptos y prescripciones, Jesús abre una brecha que permite distinguir dos rostros, el del Padre y el del hermano». <sup>40</sup> Dicha “brecha” hace referencia a su mensaje, a su pasión, muerte y resurrección, concentrado todo ello en el sacramento del amor. Carlo Acutis percibió enseguida esta verdad de fe, experimentando en primera persona cómo la Eucaristía le permitía crecer en la comunión con Dios y con los hermanos.

La caridad de Carlo hacia Dios era profunda y poseía una nítida primacía en su vida. Cristo ocupaba el primer puesto, estando todo lo demás en un segundo plano. Los testimonios en este sentido son numerosos. Saberse en íntima comunión con Dios le hacía relativizar todo lo demás, afrontando todas las dificultades en clave de fe.

Entrar en comunión con Cristo, participar de su Cuerpo y de su Sangre, implica idéntica consecuencia respecto a los hermanos. Juan Pablo II afirma en este sentido:

«Esta comunión-“koinonía” de carácter “vertical”, que nos une al misterio divino, genera al mismo tiempo una comunión-“koinonía” que podemos llamar “horizontal”, es decir, eclesial, fraterna, capaz de unir en un lazo de amor a todos los participantes en la misma mesa». <sup>41</sup>

La base bíblica de tal afirmación la encontramos principalmente en san Pablo y en los Hechos de los Apóstoles. La Eucaristía no solo congrega a la Iglesia de Dios sino, sobre todo, la construye internamente. <sup>42</sup> La celebración eucarística quiere ser el origen, por fidelidad a Cristo, de una humanidad nueva, en comunión con Dios y con los hermanos.

Vivir la Eucaristía significa vivir en comunión con todo lo creado, con todos los hombres, especialmente con los que sufren. «Significa, en el fondo, mirar todo lo que existe, a todas las criaturas, no como a seres de los que aprovecharse, sino como amigos, según el estilo franciscano del cántico de las criaturas». <sup>43</sup> Este era el horizonte que Carlo tenía y deseaba vivir.

### 2.4. Eucaristía, vínculo de la Iglesia peregrina con la comunión de los santos

Lo expuesto en el punto anterior se complementa y clarifica desde los conceptos teológicos de la comunión de los santos y del cuerpo místico de la Iglesia. Éstos hacen

<sup>39</sup> «Los que reciben la Eucaristía se unen más estrechamente a Cristo. Por ello mismo, Cristo los une a todos los fieles en un solo cuerpo: la Iglesia»: *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1395.

<sup>40</sup> FRANCISCO, *Gaudete et exsultate*, 61.

<sup>41</sup> JUAN PABLO II, *Alocución durante la Audiencia General del 18 de octubre de 2000*, 4. <[http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/audiencias/2000/documents/hf\\_jp-ii\\_aud\\_20001018.html](http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/audiencias/2000/documents/hf_jp-ii_aud_20001018.html)> [Consultado: 3 de diciembre de 2020].

<sup>42</sup> Puede hablarse de una íntima relación entre el cuerpo de Cristo eclesial y el cuerpo de Cristo sacramental. Cf. A. GRILLO, *Eucaristia. Azione rituale, forme storiche, essenza sistematica*, Brescia, Editrice Queriniana, 2019, 322-324.



referencia al vínculo que se establece entre los tres estados que el Magisterio y la Tradición confieren a la realidad eclesial. La Eucaristía se constituye como vínculo entre la Iglesia peregrina, la purgante y la triunfante.

En Carlo Acutis encontramos un gran sentido de pertenencia a la Iglesia, solidariándose enormemente con todos los miembros de su cuerpo místico. Ha rezado y ofrecido sacrificios por ellos, especialmente por los más necesitados, tanto los que se encontraban en este mundo como aquellos que pudieran encontrarse en el Purgatorio, y deseado con gran esperanza unirse a quienes gozan de la presencia de Dios en el Paraíso. La Eucaristía le permitía todo ello.

La llamada a la santidad realizada en el Bautismo, se renueva en cada Eucaristía. Es desde ella que se ofrece Cristo a cada persona en la condición en la que ésta se encuentre, invitando a vivir la situación existencial concreta desde la novedad cristiana. En los fieles laicos supone un compromiso especialmente dirigido a la cotidianidad de la vida.<sup>44</sup>

La vivencia diaria de la Eucaristía por parte de Carlo, indica esa gran necesidad que él sentía por llenarse de la novedad que Cristo vino a traer al mundo. No hay mejor manera para vivir como Jesús, que, alimentándose de Él, acogerlo con la mayor receptibilidad posible. «Cuanto más recibamos la Eucaristía, más similares nos volveremos a Jesús»,<sup>45</sup> solía repetir. La consecuencia fue que la cotidianidad del joven beato estuvo imbuida de Eucaristía. Su tenor de vida, su entrega a los demás, sus planteamientos vitales y sus relaciones querían ser expresión coherente de un discípulo y comensal de Cristo.

La Iglesia siempre ha promovido la oración por los difuntos, las indulgencias y obras de penitencia a su favor y, especialmente, las Misas en sufragio. Conocedor de todo ello, Carlo afirmaba que la Eucaristía «es la oración más importante que se puede hacer para ayudar a las almas de los difuntos a salir del Purgatorio».<sup>46</sup>

El vínculo entre la vida eterna y la Eucaristía lo encontramos en el ya citado discurso eucarístico. Jesús se refiere claramente a ella relacionándola con el alimento especial que Él dará (cf. *Jn* 6,54). Queda configurada la Eucaristía como alimento necesario en el camino hacia la vida eterna. Ésta se posee ya en este mundo como primicia de la plenitud futura.<sup>47</sup> Carlo así lo creía, vivía y proponía cuando afirmaba: «Se va directo al cielo si nos acercamos a la Eucaristía todos los días».<sup>48</sup>

Pero la celebración eucarística no solo es medio para llegar al cielo, sino vínculo ya en este mundo con él. Se constituye como unión con la Iglesia triunfante. El Sacramento del altar posee una tensión escatológica que se manifiesta en la comunión de los santos. Carlo Acutis sabía que este sacramento lo unía a María y a los santos. Este vínculo con los miembros glorificados de la Iglesia suponía para él un fuerte estímulo.

<sup>43</sup> G. VENTURI, «Vivere il mistero dell'Eucaristia». *L'Eucaristia tra celebrazione e vita*, en «Quaderni di Spiritualità Salesiana» (2005) 4/2ª serie, 45.

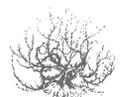
<sup>44</sup> Cf. BENEDICTO XVI, *Sacramentum Caritatis*, 79.

<sup>45</sup> GORI, *Un genio de la informática*, 37.

<sup>46</sup> GORI, *La mia autostrada*, 65.

<sup>47</sup> Cf. JUAN PABLO II, *Ecclesia de Eucharistia*, 18.

<sup>48</sup> GORI, *La mia autostrada*, 88.



## 2.5. Eucaristía, don que se ofrece

Entender la Eucaristía como don de Dios implica un doble movimiento: reconocerlo y donarlo. Vivir la Eucaristía desde esta clave implica reconocer con humildad que Cristo se dona. Acogerlo, comer el pan y beber del cáliz, implica portarlo a los demás, anunciar su muerte y resurrección con la propia vida. El sentido de la gratuidad es clave en este planteamiento: «Gratis habéis recibido, dad gratis» (Mt 10, 8).

Todo esfuerzo por comprender, analizar u organizar el misterio eucarístico, solo tiene sentido desde la admiración y el reconocimiento de su inconmensurable grandeza.<sup>49</sup> Todo don, por definición, podría no ser. El donante no tiene obligación respecto al receptor. Éste se sabe no merecedor y, por ello, altamente agradecido. No hay otra actitud válida ante la sagrada Eucaristía. Posicionarse desde aquí, implica un camino y conlleva unas consecuencias desde el punto de vista espiritual.

Carlo identificó desde bien pequeño el don que suponía la Eucaristía. Desde que tuvo conciencia de ello se dejó inundar de su grandeza, con docilidad, con humildad, con enorme admiración. La Sagrada Familia era para él ejemplo claro de lo que supone acoger el don sin otras pretensiones y, al tiempo, experimentar los efectos de tal actitud de vida.<sup>50</sup>

Una vez que se tiene conciencia del don recibido en la Eucaristía, se produce como fruto la donación de la propia vida. La enseñanza del Magisterio es clara al afirmar la vinculación existente entre Eucaristía y misión. «No podemos guardar para nosotros el amor que celebramos en el Sacramento».<sup>51</sup> La verdadera conciencia del don recibido lleva necesariamente a convertirse en don para los demás. Uno de los frutos fundamentales de la Eucaristía es una vida entregada, como la de Jesús. Acudir a la mesa eucarística convierte en testigos de aquello que se celebra. Carlo afirmaba:

«La vida es un don para que mientras estemos en este planeta podamos alimentar nuestro nivel de caridad. Cuanto más elevado sea, tanto más podremos gozar de la felicidad eterna de Dios».<sup>52</sup>

Fue capaz de poner en relación realidades como: la caridad, la vida como entrega, la felicidad y el Paraíso. No era un teórico, con su vida mostraba que la auténtica felicidad que abre las puertas de Dios es la caridad como criterio.

<sup>49</sup> «No podemos, ni siquiera por instante, olvidar que la Eucaristía es un bien peculiar de toda la Iglesia. Es el don más grande que, en el orden de la gracia y del sacramento, el divino Esposo ha ofrecido y ofrece sin cesar a su Esposa»: JUAN PABLO II, *Dominicae Cenaе*. Carta del Sumo Pontífice Juan Pablo II a todos los obispos de la Iglesia sobre el misterio y el culto de la Eucaristía (Vaticano, 24 de febrero de 1980), 12. <[http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/letters/1980/documents/hf\\_jp-ii LET\\_19800224\\_dominicae-cenae.html](http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/letters/1980/documents/hf_jp-ii LET_19800224_dominicae-cenae.html)> [Consultado: 3 de diciembre de 2020].

<sup>50</sup> «El Señor Jesús se encarnó eligiendo una muchacha pobre de apenas quince años como madre y un carpintero pobre como padre adoptivo. Cuando nació solo recibieron rechazo por parte de la gente que no sabía dónde alojarlos hasta que finalmente alguien les encontró un establo. [...] Seguramente era mejor que muchas casas de hoy donde el Señor es por cierto rechazado y a menudo también ultrajado, porque se lo recibe de manera indigna. Una muchacha de quince años junto a un carpintero pobre fueron los padres de Dios, que eligió la pobreza y no el lujo. ¡Para mí esto es increíble!»: GORI, *Un genio de la informática*, 89.

<sup>51</sup> BENEDICTO XVI, *Sacramentum Caritatis*, 84.

<sup>52</sup> GORI, *Un genio de la informática*, 38.



Presentado su recorrido vital y profundizada la interpretación teológica de su experiencia, nos queda convertir en propuesta lo que fue su vivencia personal. Esta tarea mistagógica será el objetivo del tercer apartado.

### 3. Rasgos esenciales de la vivencia eucarística de Carlo para diseñar hoy caminos de encuentro con el Señor

En la historia de la espiritualidad: cada época tiene sus acentos y características propias, cada santo supone un acceso particular y diverso a Dios, cada contexto genera una respuesta específica. Junto a ello, hay también ciertos «regalos de Dios» cuya fuerza transformadora nunca pierde actualidad. El Papa Francisco destaca a la Eucaristía entre ellos.<sup>53</sup> La propuesta que la experiencia espiritual de Carlo Acutis hace a toda la Iglesia se sitúa desde tal convicción.

#### 3.1. Voz que interpela a toda la Iglesia

La figura del joven beato es una voz interpelante no solo para los jóvenes actuales, sino para la Iglesia en su conjunto. Pertenece a la «nube de testigos» que, según el Papa Francisco, «nos alientan a no detenernos en el camino, nos estimulan a seguir caminando hacia la meta».<sup>54</sup>

Pese a ciertos prejuicios arraigados en la mente de muchos, este adolescente es una prueba palpable de que la propuesta de santidad no solo no quita fuerzas, vida o alegría, sino que posibilita vivir desde ellas de una manera plena. Llegar a ser lo que Dios ha pensado para cada uno libera de esclavitudes y conduce a la plenitud. El sueño de Dios es la santidad de sus hijos y en esa llamada no hay exclusión por razón de tener una edad temprana.

El testimonio de Carlo, si bien representa una referencia para los niños, adolescentes y jóvenes actuales, no lo es menos para el resto de creyentes, independientemente de su vocación o circunstancias vitales.

Desde la sencillez de su vocación laical, es inspirador para vida consagrada y sacerdotal. El padre Carlos Gonçalves Ferreira, franciscano capuchino y Rector del Santuario del Despojamiento (que custodia la tumba del joven beato) afirma:

«Él nos ayuda a los ministros ordenados de muchos modos. A pesar de su jovencísima edad tiene mucho que decirnos a sacerdotes y obispos. En muchos aspectos él me ha ayudado a ampliar el horizonte de mi vida, a abrir los ojos. Siempre me sorprende».<sup>55</sup>

<sup>53</sup> «Más allá de los cambios de la historia y de la sensibilidad de los jóvenes, hay regalos de Dios que son siempre actuales, que contienen una fuerza que trasciende todas las épocas y todas las circunstancias: la Palabra del Señor siempre viva y eficaz, la presencia de Cristo en la Eucaristía que nos alimenta, y el Sacramento del perdón que nos libera y fortalece»: FRANCISCO, *Christus vivit*. Exhortación Apostólica del Santo Padre Francisco a los jóvenes y a todo el Pueblo de Dios, Madrid, San Pablo, 2019, 229.

<sup>54</sup> FRANCISCO, *Gaudete et exsultate*, 3.

<sup>55</sup> A. VECCHIARELLI, *Carlo Acutis*, en «Agenzia S.I.R.». <<https://www.agensir.it/chiesa/2020/06/19/carlo-acutis-p-ferreira-rettore-santuario-spogliazione-la-sua-spiritualita-non-era-mai-pesante-ma-radical-e-profonda-ecco-perche-pace-ai-giovani/>> [Consultado: 29 de enero de 2021].



A simple vista, entre un adolescente y un consagrado o sacerdote hay poco en común. Sin embargo, cuando se pone el foco en la profundidad de vida y en la experiencia de Dios, vemos que en el caso de Carlo, sucede de otra manera. Su persona se convierte en referente para quienes, desde una vocación de especial consagración, buscan la radicalidad en Dios.

Su vida anclada en Dios, su vivencia de la Eucaristía, su dedicación a los últimos, su humildad o su afán evangelizador son algunos de los rasgos por los que creyentes de todas las edades lo perciben como alguien cercano del que aprender. Mención especial merece su testimonio frente a la enfermedad y la muerte, siendo su experiencia iluminadora para quienes están viendo un momento así.

Todo lo expuesto, ejemplifica la afirmación del Papa Francisco: «a través de la santidad de los jóvenes la Iglesia puede renovar su ardor espiritual y su vigor apostólico».<sup>56</sup> La santidad de vida de Carlo, junto a la de tantos jóvenes, supone un bálsamo para toda la comunidad eclesial. Su testimonio se dirige a todo creyente, con el deseo de ayudar a centrarse en el amor primero y fundante de Dios.

### **3.2. Elementos para un camino de espiritualidad juvenil**

Dando por supuesto los componentes esenciales de toda experiencia religiosa,<sup>57</sup> en general, y de la cristiana,<sup>58</sup> en particular, no se pretende aquí elaborar una propuesta sistemática, ni diseñar un plan de pastoral.

Se trata de poner en evidencia algunas constantes que en la experiencia espiritual eucarística de Carlo Acutis tienen tal importante densidad que puedan convertirse en elementos integrantes de un camino mistagógico de espiritualidad juvenil.<sup>59</sup>

#### *3.2.1. Capacidad de reconocer, admirar y revalorizar el misterio*

Reconocer el misterio y hacerlo desde la admiración son actitudes necesarias para encontrarse con Dios.<sup>60</sup> Carlo Acutis propone una revalorización de lo sobrenatural. Veía en los milagros eucarísticos, las apariciones o los fenómenos místicos de los santos medios privilegiados para acercarse al misterio, a lo que va más allá de “lo natural”. Se situaba desde la conocida afirmación de Chesterton: «Si suprimimos lo sobrenatural, lo que nos queda es lo antinatural».<sup>61</sup> Sin caer en reducir la fe a lo “inexplicable”, tampoco

<sup>56</sup> FRANCISCO, *Christus vivit*, 50.

<sup>57</sup> Componente voluntario, afectivo, comunitario, dinámico y de la mediación. Cf. J.M. GARCÍA, *Manual de teología espiritual. Epistemología e interdisciplinariedad*, Salamanca, Sígueme, 2015, 342-345.

<sup>58</sup> Cristocentrismo, referencia a la Palabra de Dios y los sacramentos, conciencia de ser creatura y de la necesidad de salvación, visión de la historia desde Cristo e integración en la Iglesia. Cf. GARCÍA, *Manual de teología espiritual*, 362-371.

<sup>59</sup> Obviamente, si se desean tenerse en cuenta en una posterior programación pastoral, deberán ser adaptados al contexto particular correspondiente.

<sup>60</sup> «Dios nos supera infinitamente, siempre es una sorpresa y no somos nosotros los que decidimos en qué circunstancia histórica encontrarlo»: FRANCISCO, *Gaudete et exsultate*, 41.

<sup>61</sup> J.K. CHESTERTON, *Herejes*, Barcelona, El Cobre Ediciones, 2006, 86.



es adecuado eliminar esta característica. De hecho, cada sacramento es en sí mismo algo que supera la razón y la lógica humanas. Carlo no tenía miedo de afrontar la irrupción de lo “sobrenatural” de Dios en la vida y la historia.

El misterio busca ser contemplado, no explicado.<sup>62</sup> Ha de ser vivido introduciéndose en él. Implica conciencia y aceptación. Desde esta perspectiva deben verse la vida, la fe, los milagros, los sacramentos y, más concretamente, la Eucaristía. Contemplar implica escuchar al Señor, meditar su Palabra, permanecer en silencio y dejarse hacer por Él.

### 3.2.2. Escala de valores donde Él está en lo más alto

A través de la Eucaristía Carlo Acutis vivió una auténtica experiencia de enamoramiento con el Señor que, de manera natural, le llevó a situarlo en lo más alto y a obrar en consecuencia.

Con una claridad y profundidad sorprendentes, Carlo afirmaba que «poner a Dios en el primer puesto significa separarse de todo, para reencontrar todo en Dios».<sup>63</sup> Lo que se presenta como renuncia, se transforma en plenitud cuando el criterio es Dios. Esta experiencia de Carlo se convierte en propuesta provocativa en medio de un mundo donde no siempre es fácil diseñar una escala de valores adecuada y enriquecedora para la persona.

### 3.2.3. Gran deseo de alcanzar el Paraíso

Carlo tenía un poderoso deseo de alcanzar el Paraíso. Esta meta, que pregustaba en la Eucaristía, constituía un potente motor en su vida.

Con sentido crítico y constructivo, manifestaba que en la catequesis y la predicación no estaba presente esta temática todo lo necesario. Afirmaba que el ser humano no puede quedarse en los límites inmanentes; ese no era el plan de Dios.<sup>64</sup> Convencido de que estamos llamados al Infinito consideraba la vida terrena como una preparación para tal destino de amor. No es adecuado improvisar, es por ello que insistía en la necesidad de pensar, hablar y desear el Paraíso. Afirmaba: «cuantas más Eucaristías recibimos, más logramos asimilarnos a Jesús y ya sobre esta tierra pregustamos el Paraíso».<sup>65</sup>

### 3.2.4. Necesidad de vivir la fidelidad del encuentro

No hay santidad ni vida cristiana sin una relación personal y explícita con Él. «La santidad está hecha de una apertura habitual a la trascendencia, que se expresa en la

<sup>62</sup> Cf. A. CENCINI - A. MANENTI, *Psicología e teología*, Bologna, EDB, 2017, 37-38.

<sup>63</sup> RUFFATO, *Carlo Acutis. Adolescente*, 118.

<sup>64</sup> El padre de Carlo afirma: «Mi hijo vivía una vida absolutamente normal, pero siempre tenía presente que más tarde o temprano iba a morir. De hecho, muchas veces, cuando se le preguntaba algo acerca del futuro, respondía: “sí, si todavía estamos vivos, porque el futuro, solo Dios lo conoce”».

GORI, *Un genio de la informática*, 123.

<sup>65</sup> PARIS, *Carlo Acutis. Il discepolo*, 72.



oración y la adoración». <sup>66</sup> Es fundamental no solo tener momentos de encuentro con Dios, sino experimentar la necesidad de ser fieles a tal encuentro.

El joven beato muestra que es un valor celebrar la Eucaristía, rezar el rosario u orar con la palabra de Dios; pero evidencia con fuerza que la clave es no tanto la acción concreta, sino que todo ello nazca de la necesidad gratuita, genuina y desbordante de hacerlo. Desde esta perspectiva, Carlo señala que los esfuerzos pastorales deberán ir encaminados a despertar en el joven dicho deseo.

### 3.2.5. *Hacer propia la celebración de la Eucaristía*

La propuesta de Carlo es introducirse en la Eucaristía de tal manera que se haga experiencia en primera persona de todo aquello que tiene lugar en ella. El objetivo de todo creyente será el encontrarse con Dios en la celebración. <sup>67</sup> Carlo no hacía depender de que la celebración fuera atractiva, adaptada o bien preparada para aprovecharla realmente. Esta expresión de madurez espiritual se convierte en propuesta y reto para cualquier creyente: más allá de los condicionantes externos (lugar, personas, afinidades, etc.) ser capaz de vivir la celebración en su dimensión más profunda y genuina.

Unos de los desafíos de la pastoral juvenil litúrgica es lograr que las celebraciones sean significativas. Para ello la clave no es sólo ocuparse de lo externo (cantos, símbolos, talante...), sino sobre todo de lograr que el joven haga suya en un plano más profundo dicha celebración. Se requiere conocer qué sucede en ella y sobre todo amarla. <sup>68</sup>

### 3.2.6. *Vida donada a los necesitados*

La espiritualidad eucarística de Carlo Acutis posee una fuerte llamada a donar la vida a quienes más lo puedan necesitar. El encuentro con el Señor le llevaba a comprometerse con el otro y, a su vez, su entrega le remitía de nuevo a Cristo. Una vida eucarística se mueve en estos dinamismos.

A la hora de convertir este elemento en propuesta mistagógica es importante no desligarlo de Aquel que se dio así mismo hasta el extremo. No se trata de filantropía, sino de lograr vivir desde los mismos sentimientos de Cristo (Cf. *Flp* 2,1-11).

Carlo muestra cómo el amor no puede sino traducirse en servicio, la Eucaristía en caridad.

<sup>66</sup> FRANCISCO, *Gaudete et exsultate*, 147.

<sup>67</sup> «La celebración no tiene éxito cuando la gente está contenta, todo se ha dado bien, nuestra capacidad organizativa ha triunfado... Es auténtica cuando hemos encontrado a Dios en medio de nosotros, para nuestra vida y nuestra esperanza»: R. TONELLI, *Educare i giovani all'eucaristia*, en «Note di Pastorale Giovanile» 36 (2002) 8, 23.

<sup>68</sup> «Para que de ella [la Eucaristía] emane la alegría que necesitamos, debemos aprender a comprenderla cada vez más profundamente, debemos aprender a amarla». BENEDICTO XVI, *Homilía durante la Santa Misa con motivo de la XX Jornada Mundial de la Juventud*, (Colonia - Explanada de Marienfeld, 21 de agosto de 2005). <[http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2005/documents/hf\\_ben-xvi\\_hom\\_20050821\\_20th-world-youth-day.html](http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2005/documents/hf_ben-xvi_hom_20050821_20th-world-youth-day.html)> [Consultado: 3 de diciembre de 2020].



### 3.2.7. Fuerte sentido de pertenencia eclesial

Puesto que la Eucaristía nace en la Iglesia y para la Iglesia no puede desligarse de su realidad más íntima una intensa experiencia eclesial. Carlo era consciente de que la vida cristiana es siempre un camino comunitario. Amaba realmente a la Iglesia, considerándose hijo de ella y deseando comportarse como tal en cualquier ambiente. Ya fuera en conversaciones en el ámbito escolar o familiar, mediante su apostolado parroquial o en sus expresiones cotidianas, se situaba siempre desde un fuerte sentido de pertenencia a la Iglesia Católica.

La suya es una espiritualidad con una intensa dimensión eclesial, fruto de su vivencia eucarística y vivida a través de un sinfín de pequeñas concreciones. Podemos recordar su constante oración por quienes no estaban en sintonía con la Iglesia, su dolor cuando no se vivía según sus preceptos o el altísimo valor que daba al sacramento del Bautismo.

### 3.2.8. Gran paciencia y exigencia en los procesos personales

Pueden parecer dos actitudes contradictorias pero, lejos de ello, son una de las claves del proceso vivido por Carlo Acutis que se convierte también en propuesta para otros.

Los rasgos de su vida muestran cómo consigo mismo era por naturaleza exigente y como, gracias al trabajo sobre su persona, fue creciendo en una actitud de paciente respecto a su propio proceso personal. Por el contrario, cuando se trataba de ayudar a otros, espontáneamente surgía en él la paciencia, constituyendo la exigencia una característica que lograba implementar de una manera enormemente sutil a ojos de los demás.

El contacto diario e íntimo con Cristo eucarístico le fue modelando para mirar a los demás, incluso también así mismo, bajo la guía del Espíritu y no desde las categorías humanas que fácilmente juzgan, excluyen y desean ver resultados inmediatos. Era capaz de adaptarse a la persona que tenía delante para que sus palabras u obras pudieran ser recibidas con receptividad.<sup>69</sup> Esto le llevaba a saber cuándo era oportuno ser explícito y directo en temas de moral o de fe y cuando ser prudente dejando que sus actitudes hablaran por él.

### 3.2.9. La fuerza evocativa de algunas metas de peregrinación

En la experiencia espiritual de Carlo Acutis, ciertos santuarios y lugares sagrados tuvieron gran importancia. Al joven beato le permitían situarse física y afectivamente más cerca del misterio, posibilitando el convertirse en auténtica mediación de lo sagrado. Así, La Verna, Padua, Lanciano o Fátima, por citar algunos de estos lugares, constituyeron una significativa fuente de inspiración.

<sup>69</sup> Su madre afirma que «Carlo con los compañeros era poliédrico», en el sentido de que intuía la receptividad del interlocutor y se adaptaba a ella. No con todos hablaba de manera explícita sobre temas de fe, ya que sus intereses eran muy diversos. El anuncio evangélico lo ofrecía sobre todo con la vida. Cf. Entrevista realizada a Antonia Salzano el 25 de enero de 2021 (minuto 38 en adelante). <[https://www.youtube.com/watch?v=Wvx-ozLw4RM&ab\\_channel=AlleanzaCattolicaCristianit%C3%A0](https://www.youtube.com/watch?v=Wvx-ozLw4RM&ab_channel=AlleanzaCattolicaCristianit%C3%A0)> [Consultado: 17 de abril de 2021].



El valor de las peregrinaciones está presente en la Iglesia desde sus inicios. El reto pastoral y espiritual consiste en hacer que los lugares “hablen” (y que lo hagan respecto a Dios y su amor). También los lugares corrientes y habituales eran significativos en la vida de Carlo y pueden serlo en la experiencia de cualquiera. El sagrario de la propia parroquia, por poner un ejemplo, debería ser fuente de crecimiento espiritual para cualquier creyente.

Se hacen necesarios mistagogos que, desde estos lugares que inspiran, conduzcan al joven al encuentro con Cristo.

### ***3.3. Lo cotidiano como lugar de la vivencia espiritual***

Cuando sorprende el modo en el que alguien vive la cotidianidad suele ser porque tal persona ha descubierto algo en ella que puede permanecer oculto para el resto. Carlo nos muestra que es posible vivir el día a día con una profundidad tal que permita descubrir y encontrarse con Dios. Su experiencia nos propone un doble movimiento: de la vida a la Eucaristía y de ésta a la primera. Porque todo remite a Dios, el encuentro intenso con su presencia real, posibilita posicionarse ante lo ordinario de manera extraordinaria.

La encarnación convierte la vida en lugar teológico. Es en ella donde el creyente se encuentra con Dios porque percibe que la existencia, propia y ajena, remite al creador. La redención de Cristo abraza toda existencia humana y en ella se manifiesta. La vida permite al creyente profundizar en su relación con Dios y en su experiencia espiritual. La persona, de una manera natural, es capaz de abrirse a las mediaciones, especialmente a aquellas más intensas. Surge aquí la Eucaristía como acontecimiento que se da en la vida y que rebosa sus propios límites.

La experiencia espiritual de Carlo Acutis muestra cómo es factible, también en la actualidad, partiendo de lo cotidiano, llegar al encuentro con Cristo realmente presente y huésped de este nuestro mundo. Tal recorrido no siempre es intuitivo, requiere de mistagogos que lo faciliten. Carlo tuvo los suyos.<sup>70</sup>

Cualquier camino de encuentro con el Señor debe partir de la vida y remitir al fundamento de esta. La Eucaristía es en sí misma un continuo diálogo entre ambas realidades que requiere ser descubierto por cada creyente para poder introducirse en él.

Celebrar la Eucaristía introduciéndose en su dinámica interna, supone dejarse renovar por el Espíritu, que no solo desciende sobre el pan y el vino, sino también sobre el pueblo congregado. Una vida “eucaristizada”, no anula la limitación humana y el pecado, pero permite a Dios hacerse presente a través de ella. El camino del amor y la apertura a la acción divina, elementos centrales del misterio eucarístico, llevan a la persona a vivir el cotidiano con un sentido y una profundidad diversos.

Carlo, un simple quinceañero, fue capaz de producir novedad en su propia persona y en los demás porque vivía la vida ordinaria de manera extraordinaria. Su encuentro con Cristo le llevó a posicionarse ante la cotidianidad desde unos parámetros que la hacían nueva.

<sup>70</sup> De manera especial destacan: la niñera Beata Sperczynska y su director espiritual don Ilio Carrai.



## 4. Conclusión

La experiencia espiritual de Carlo Acutis muestra cómo una vida planteada como la suya no solo permite la propia configuración con Cristo, sino que se convierte en revulsivo que interpela a otros para vivir del mismo modo.

A quienes desean vivir desde las claves vitales del joven beato, éste les pide tres actitudes necesarias para recorrer el camino que él transitó: perseverancia, profundidad y gratitud. Se perciben como retos posibles de asumir y atractivos por los frutos que generan.

Porque su propuesta es exigente, requiere perseverancia. Diariamente buscaba la manera de poder adorar, comulgar o, por lo menos, unirse a Él espiritualmente. Durante años fue fiel al encuentro con Cristo eucaristía, no estando determinado por apetencias del momento. Vivir desde la profundidad significa tomarse realmente en serio la propia vida y la de los demás, yendo al sentido y fundamento de las cosas y no dejándose envolver por lo superfluo y lo inconsistente. La Eucaristía le ayudaba a ir más allá de las apariencias, sabedor de que Dios se manifiesta cuando uno es capaz de mirar lo sencillo con sabia profundidad. Su vivencia del don le llevó a vivir desde la gratitud. Dar lo recibido sin esperar más beneficio que el hecho mismo de vivir desde la lógica de la gracia.

El camino espiritual de Carlo Acutis se ha convertido en una vía atrayente; válida para cualquier creyente que busca vivir coherentemente su bautismo y generadora de santidad probada. La suya es una espiritualidad que sabe integrarse en lo valioso del mundo y que es capaz de transformarlo en Cristo; donde las prácticas de piedad son capaces de generar una auténtica vida en Cristo; accesible a todos, independientemente de su punto de partida o circunstancias vitales; de profunda comunión, tanto en su dimensión vertical como horizontal.

Este joven beato no crea nada nuevo. No hay en su experiencia métodos, técnicas o esquemas que ofrezcan originalidad a la historia de la espiritualidad. El potente mensaje de este adolescente radica en mostrar que ciertos elementos presentes desde siempre en la tradición cristiana siguen siendo válidos hoy en día; que es posible compatibilizar santidad y juventud; que Dios sigue llamando a la puerta de nuestro mundo actual para ofrecer su salvación a todos los que deseen abrazarla; que la Eucaristía es mucho más que un rito o un precepto que cumplir. Todo ello vivido y ofrecido con la frescura y originalidad propias de un joven del siglo XXI.



# Indice

<b>Sommario</b> .....	186
-----------------------	-----

<b>Presentazione</b> .....	187
----------------------------	-----

## **La questione metodologica della teologia spirituale negli scritti di *Ciro García Fernández*, ocd**

<i>Jesús Manuel García Gutiérrez</i> .....	190
1. L'evoluzione del metodo della Teologia spirituale nel secolo scorso .....	191
2. Il rinnovamento generale della Teologia spirituale determinato dal Concilio Vaticano II .....	192
3. La questione metodologica oggi .....	193
4. Rilievi conclusivi .....	193

## **La spiritualità nell'orizzonte teologico attuale: Prospettiva interdisciplinare**

<i>Ciro García Fernández</i> .....	195
1. Alcune caratteristiche .....	195
2. Congressi e simposi .....	196
3. Parole di ringraziamento .....	199

## **Contemplar a Dios en su Palabra, oficio y deber de apóstoles *Dejarse evangelizar por la Palabra de Dios, etapa previa y prioritaria de la evangelización***

<i>Juan José Bartolomé Lafuente</i> .....	200
1. Inmersos en un 'eclipse de Dios' .....	200
1.1. Escasez de oyentes de Dios .....	201
1.2. Irrelevancia social del creyente .....	203
2. "¡No nos dejemos robar la alegría de evangelizar!" .....	204
2.1. ¿Nueva evangelización o evangelizadores nuevos? .....	204
2.2. Orar para evangelizar .....	205
2.3. Retornar a la contemplación .....	206



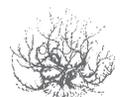
<b>3. La pedagogía de la escucha</b> .....	207
3.1. La Palabra, vía de acceso de Dios a nosotros y de nosotros a Dios .....	208
3.2. Dos vías de aprendizaje para escuchar a Dios .....	208
- Vivir como si se viera al Invisible .....	209
- Toparse con Dios en el corazón de la vida .....	209
<b>4. Criatura de la Palabra y su criado</b> .....	210
4.1. Silencio y contemplación de Dios .....	210
4.2. La vida común, casa para la escucha .....	211
<b>5. Cuidarse del hermano, la respuesta debida</b> .....	212

## Lebreton, il mistico del *Je t'aime* di Dio

<i>di Margherita D'Aquino</i> .....	214
<b>1. Quali sono gli elementi di teologia sponsale che emergono?</b> .....	215
<b>2. Quale riflesso, quale risonanza hanno avuto gli scritti e l'esperienza di Lebreton nel suo ambiente e in quello cristiano in genere?</b> .....	219
<b>«Mon corps est pour la terre, mon cœur est pour la vie, mes mains pour le travail»</b> .....	224
- «Mon corps est pour la terre, / mais s'il vous plaît / pas de préservatif / entre elle et moi» .....	224
- «Mon cœur est pour la vie, / mais s'il vous plaît / rien de manières / entre elle et moi» .....	225
- «Mes mains pour le travail / seront croisées / très simplement» .....	225
- «Pour le visage / qu'il soit absolument nu / pour ne pas gêner le baiser» .....	225
- «et le regard / laissez-le voir. / P.S. - merci» .....	225

## Una figlia spirituale di S. Maria Maddalena de' Pazzi in Puglia Ven. Rosa Maria Serio

<i>di Chiara Vasciaveo</i> .....	226
<b>1. I dati biografici</b> .....	226
<b>2. Fonti e studi</b> .....	229
2.1 La biografia del Gentili e le opere minori .....	230
2.2 Ricerche e studi .....	232
<b>3. Il Carmelo di Fasano</b> .....	233
3.1 La situazione della provincia pugliese dell'Ordine tra XVI e XVIII secolo .....	235
3.2 Le tensioni in monastero dopo la morte della Venerabile .....	238
<b>4. Temi spirituali nel cammino della Ven. Rosa Maria Serio</b> .....	241
4.1 Al cuore il dono dello Spirito Santo accolto nella Liturgia .....	242
4.2 «Per conoscere il vero amor di Dio» .....	243
4.3 Discepola di S. Maddalena e S. Teresa .....	244
<b>5. Modelli iconografici</b> .....	248
5.1 Le immagini singole .....	249
5.2 Le immagini ufficiali .....	251
<b>Conclusione</b> .....	252



## Per uno sguardo generale sul rapporto tra anima e corpo a livello di ontologia fondamentale

di *Fabrizio Valenza* ..... 253

### 1. Il piano della contrapposizione

sulla scorta di un filosofo e di un neurobiologo ..... 253

### 2. Una proposta concreta ..... 256

a) Non vi è differenza tra corpo e anima ..... 257

b) L'anima corrisponde al concreto ..... 263

c) L'Intelletto fa parte dell'anima ..... 265

d) La vera problematicità non è nell'inesistente contrapposizione  
di corpo e anima, ma tra quella di esistenziale ed Essere ..... 269

## Confronto del vissuto dell'iniziazione cristiana tra il percorso di fede di Fabio Rosini e il rito di iniziazione cristiana degli adulti (RICA)

di *Alberto Erba* ..... 271

**Introduzione** ..... 271

**1. Presentazione della ricerca** ..... 272

**2. Metodo utilizzato** ..... 274

**3. Analisi e interpretazione del vissuto** ..... 276

3.1. Analisi dei vissuti ..... 276

3.1.1. Presentazione delle persone intervistate ..... 276

3.2.1. Presentazione dei dati ..... 278

A) *Salvezza e Presenza* ..... 278

B) *Passaggio/svolta fondamentale vissuta durante il percorso* ..... 282

C) *Scelte a cui il percorso ha portato* ..... 284

D) *Liturgia e pienezza* ..... 287

E) *Temi di interesse specifico di ciascun percorso* ..... 291

F) *Relazione con Dio* ..... 294

G) *Relazioni ecclesiali* ..... 297

H) *Rapporti con gli altri* ..... 299

3.2. Interpretazione dei vissuti ..... 300

3.2.1. L'approdo della ricerca:

7 punti di riferimento per un percorso di fede oggi ..... 301

A) *La precedenza* ..... 301

B) *La presenza* ..... 302

C) *La pasqua* ..... 303

D) *La preghiera* ..... 303

E) *La liturgia* ..... 304

F) *La Chiesa* ..... 305

G) *La vocazione/missione* ..... 305

3.2.2. Un possibile sviluppo ..... 306

3.3. Sintesi conclusiva della ricerca ..... 307

**4. Ricaduta della ricerca nella pastorale ecclesiale** ..... 309

4.1. Sintesi della ricerca filosofico-sociologica applicata alla religiosità ..... 309



4.2. Proposta per l'evangelizzazione nel contesto attuale .....	311
<b>Appendice</b> .....	316
Breve nota personale sull'esperienza della ricerca intrapresa .....	316

## **Carlo Acutis: Una spiritualidad eucarística transformadora**

<i>Francisco M. López</i> .....	318
<b>1. Carlo Acutis: una vida eucarística</b> .....	318
1.1. Vida plena en quince años .....	318
1.2. La Eucaristía: encuentro diario que vertebra la vida .....	321
1.3. "Ciberapóstol de la Eucaristía" .....	321
1.4. Caridad con todos .....	322
1.5. Crecimiento espiritual bien diseñado .....	324
<b>2. La vivencia de la Eucaristía como elemento fundamental para la configuración personal con Cristo</b> .....	324
2.1. Eucaristía, centro unificador .....	325
2.2. Eucaristía, proceso transformante .....	326
2.3. Eucaristía, constructora de comunión .....	328
2.4. Eucaristía, vínculo de la Iglesia peregrina con la comunión de los santos .	328
2.5. Eucaristía, don que se ofrece .....	330
<b>3. Rasgos esenciales de la vivencia eucarística de Carlo para diseñar hoy caminos de encuentro con el Señor</b> .....	331
3.1. Voz que interpela a toda la Iglesia .....	331
3.2. Elementos para un camino de espiritualidad juvenil .....	332
3.2.1. Capacidad de reconocer, admirar y revalorizar el misterio .....	332
3.2.2. Escala de valores donde Él está en lo más alto .....	333
3.2.3. Gran deseo de alcanzar el Paraíso .....	333
3.2.4. Necesidad de vivir la fidelidad del encuentro .....	333
3.2.5. Hacer propia la celebración de la Eucaristía .....	334
3.2.6. Vida donada a los necesitados .....	334
3.2.7. Fuerte sentido de pertenencia eclesial .....	335
3.2.8. Gran paciencia y exigencia en los procesos personales .....	335
3.2.9. La fuerza evocativa de algunas metas de peregrinación .....	335
3.3. Lo cotidiano como lugar de la vivencia espiritual .....	336
<b>4. Conclusión</b> .....	337

*www.mysterion.it*

ANNO 14 NUMERO 2 (2021)

Rivista web semestrale di Ricerca in Teologia Spirituale

*Direttore responsabile:* Jesús Manuel García Gutiérrez

Piazza dell'Ateneo Salesiano 1 - 00139 Roma - e-mail: [garcia@unisal.it](mailto:garcia@unisal.it)

