

MYSTERION

Rivista di Ricerca in Teologia Spirituale

ANNO 15 NUMERO 2 (2022)

JUAN JOSÉ BARTOLOMÉ LAFUENTE

María de Nazaret, maestra en el arte del discernimiento
(Lc 1,29.34; 2,19.33.50-51)

ROSSANO ZAS FRIZ DE COL
Intimità cristiana secolarizzata

JESÚS MANUEL GARCÍA GUTIÉRREZ
TIZIANO CONTI
Spiritualità e Psicologia

MARIO LUPOLI
Una teologia del cuore e dello Spirito.
Direttrici carismatiche del pensiero di Thomas Müntzer

PIERCATELLO LICCARDO
Il BEM e la lettura ecumenica della prassi eucaristica

PETER GONSALVES
Il ‘Gandhi’ dei cristiani

EMILIO CACCIAGRANO
“Apriti cielo”
L’ermeneutica del mistero in Alessandro Mannarino



MYSTERION

www.mysterion.it

Rivista di Ricerca in Teologia Spirituale

ANNO 15 NUMERO 2 (2022)

Sommario

137 *Presentazione*

141 JUAN JOSÉ BARTOLOMÉ LAFUENTE

María de Nazaret, maestra en el arte del discernimiento
(Lc 1,29.34; 2,19.33.50-51)

161 ROSSANO ZAS FRIZ DE COL

Intimità cristiana secolarizzata

170 JESÚS MANUEL GARCÍA GUTIÉRREZ - TIZIANO CONTI

Spiritualità e Psicologia

188 MARIO LUPOLI

Una teologia del cuore e dello Spirito.
Direttrici carismatiche del pensiero di Thomas Mùntzer

195 PIERCATELLO LICCARDO

Il BEM e la lettura ecumenica della prassi eucaristica

209 PETER GONSALVES

Il 'Gandhi' dei cristiani

218 EMILIO CACCIAGRANO

"Apriti cielo"
L'ermeneutica del mistero in Alessandro Mannarino

132 *Indice*



Presentazione

L'articolo di **Juan José Bartolomé**, noto biblista spagnolo, che introduce questo numero di *Mysterion*, analizza anzitutto il racconto dell'Annunciazione per dimostrare come *Maria di Nazaret* diventa *maestra nell'arte del discernimento vocazionale*. Rileggendo infatti la cronaca della vocazione di Maria, si intravede ciò che Dio sarebbe disposto a fare con ognuno di noi, se ci trovasse disponibili e accoglienti come lei. Ogni vocazione è simile a quella di Maria: un dialogo in cui Dio si rivela, dichiarando il suo piano e facendo sapere al chiamato che conta su di lui. Nella seconda parte dell'articolo, l'autore si concentra sulla nascita, infanzia e adolescenza di Gesù come tappe significative di un cammino di discernimento che Maria percorre rimanendo sempre "credente". Invece di limitarsi a guardare ciò che accade, lo indaga e lo interpreta; invece di sentirsi improvvisamente sorpresa dal suo Dio, cerca di entrare nel mistero, attivando l'intelligenza del cuore per convivere con un Figlio che si sa, e così vuole essere, di Dio. Vivere con Dio senza capirlo è il modo mariano per non perderlo. In questo processo di discernimento i pastori acquistano un ruolo fondamentale perché solo i semplici possono identificare un Dio nel bambino che giace in una mangiatoia, senza perdere la fede. Si conclude con l'invito al credente a mantenersi in continua obbedienza ad un Dio forse incompreso, ma sempre più amato.

L'analisi che propone **Rossano Zas Friz De Col** col titolo *Intimità cristiana secolarizzata*, parte dal chiarimento di cosa si intenda per "secolarizzazione" e "intimità secolarizzata" per stabilire poi una relazione tra essa e l'esperienza esistenziale del mistero come ponte per la ricerca dell'intimità con Dio. L'autore si riferisce all'intimità quale dimensione dei sentimenti e degli affetti che si custodiscono gelosamente contro la curiosità e l'indiscrezione altrui e che implica rispettare e aprirsi, sulla base della fiducia, all'identità dell'altro. La prospettiva dell'articolo è quella di rendere possibile il passaggio dalla realtà visibile a quelle invisibili. In questo passaggio, il mistero dell'Incarnazione trasforma e permette alla realtà stessa di essere mediazione della santità divina: l'"antropologica capacità trascendentale di trascendenza" è sempre presente, anche se nascosta, perché Dio è diventato più intimo nel suo nido umano, dove avviene l'unione delle i(I)ntimità. Di seguito p. Rossano intraprende uno studio comparativo tra Ignazio di Loyola e Sigmund Freud, tra il discernimento degli spiriti e la psicoanalisi. Non li contrasta, ma li distingue. Secondo lui, nelle nostre società occidentali non soltanto si è rotto il legame tra relazione intima e istituzioni, ma anche tra intimità e apertura alla trascendenza. La relazione intima è assunta da un'intimità senza proiezione al di fuori di se stessa. In questo contesto diventa difficile oggi interpretare la vita intima come trascendente a se stessa e quindi cogliere l'amore come dono disinteressato, nucleo essen-



ziale dell'esperienza cristiana. E tuttavia la costituzione antropologica dell'intimità umana in quanto tale non è cambiata. Ancora oggi l'essere umano, grazie alla sua condizione trascendentale, è capace di trascendere se stesso verso l'incontro con qualcosa di più che trasforma radicalmente l'esistenza e che si presenta, a diversi livelli, come mistero. A supporto di questa tesi, vengono citati sia Karl Rahner che Giovanni della Croce.

Gli autori dell'articolo *Spiritualità e Psicologia*, **Jesús Manuel García e Tiziano Conti**, partono dal presupposto che il vero senso e la completa realizzazione dell'uomo/donna si trova Dio stesso. Ed è per questo che nell'essere umano abita l'inquietudine, mossa dalla perfezione d'essere, di apertura verso l'auto superamento di sé: l'autotrascendimento diventa apertura e tensione verso il fondamento del Totalmente Altro. La vocazione quindi dell'uomo è l'unità che, in chiave antropologica cristiana, si trova in Cristo. Fedeli al principio che ogni frammento della creazione è parte di un tutto e verso quel tutto deve camminare, le acquisizioni della spiritualità, come quelle della psicologia, devono contribuire all'unità della persona. A questo proposito, l'unità del sapere diventa riflesso dell'unità del progetto di compimento di tutto il creato in Cristo. La psicologia è quindi invitata ad aprirsi al "perché ultimo" e la spiritualità, che riconosce la complessità dell'oggetto studiato, non può fare a meno del contributo della psicologia. Essa, lungi dal mettere in pericolo la struttura della vita spirituale, incide positivamente perché l'interiorità della persona sia disponibile all'ispirazione divina. Bisognerà però trovare il giusto equilibrio tra psicologia e spiritualità, rispettando sempre la specificità dei due campi di studio, perché tutte e due contribuiscano a capire meglio l'oggetto comune: la promozione dell'uomo/donna integrale e unificato.

Il contributo di **Mario Lupoli**, *Una teologia del cuore e dello Spirito. Direttrici carismatiche del pensiero di Thomas Mùntzer*, presenta alcune delle tesi della complessa teologia e della prassi pastorale socio-politica di Mùntzer. Infatti, sin da giovane, il "teologo dello Spirito, teorico della rivelazione diretta, pastore, eretico e grande riformatore", matura la convinzione che la rivelazione non sia conclusa con la morte dell'ultimo apostolo, ma che continui attraverso lo Spirito Santo, che parla al cuore dei cristiani eletti in cui vive la vera fede. Rifiutare la continua rivelazione rappresenta un rifiuto della Chiesa di Cristo, la cui venuta è per Mùntzer ormai prossima. Se non si riconosce che Dio parla al cuore degli eletti, si riduce la Bibbia a una qualunque raccolta di libri antichi e le stesse Scritture diventano lettera morta, se si alza questo muro di rifiuto davanti all'opera dello Spirito Santo. Un'altra forte convinzione di Mùntzer è quella della mistica della sofferenza: le persecuzioni e sofferenze, che hanno segnato sin dalle origini del cristianesimo la vita dei fedeli, diventano percorso necessario per purificare i cuori, e i cristiani non devono disperare, ma gioire del significato che le tribolazioni hanno. Infatti ogni tribolazione suppone un movimento che svuota l'anima, portandola a purezza. Anche la prova dell'essere provvisoriamente abbandonati da Dio consente di verificare che niente può allontanare il fedele dal suo Signore. La via della sofferenza si presenta dunque come l'unica via praticabile per il cristiano. Solo chi non conosce Dio e lo Spirito può temere la tribolazione. A conclusione si sottolinea che la parola è vivente perché continua a essere rivelata in via diretta, attraverso lo Spirito Santo, nel cuore dei fedeli. Dio



continua a iscrivere nel cuore dei fedeli; rifiutare questa verità è allontanarsi dal Dio vivente per rifugiarsi tra le pagine di un libro che, da solo, non ha vita. È nell'interiorità che gli uomini devono imparare a trovare Dio.

L'occasione dell'articolo di **Piercatello Liccardo**, *Il BEM e la lettura ecumenica della prassi eucaristica*, è il quarantesimo anniversario della pubblicazione del documento *Battesimo, Eucaristia e Ministero*. Si racconta in esso il cammino ecumenico che hanno compiuto le chiese cristiane in questi anni. Il documento si concentra sulla convergenza tra Eucaristia e Battesimo in chiave chiaramente ecclesiologicala. Infatti il grande contributo del BEM è stato quello di aver concorso alla riflessione teologica e liturgica delle diverse chiese cristiane, rimettendo al centro del dibattito il rapporto tra eucaristia e vita cristiana. Inoltre al BEM si può riconoscere il merito di aver contribuito a una riflessione sul ruolo dello Spirito Santo nella vita della Chiesa: è lo Spirito Santo che rende efficace le parole istituzionali di Gesù e la promessa di santificazione che in esse è contenuta. Il BEM ha influenzato e contrassegnato il cammino di convergenza e il clima di ascolto che in questi quaranta anni hanno caratterizzato il lavoro e la riflessione sui temi di comune interesse sia a livello teologico, sia a livello antropologico e sociologico. Il documento di Lima ha dato infatti un grosso contributo alla teologia eucaristica, soprattutto per aver sollecitato una visione più ampia e inclusiva. Secondo l'autore, tra i documenti ecumenici del ventesimo secolo è da considerarsi certamente quello che ha avuto maggiore risonanza in assoluto, come dimostrano non solo la mole di commenti, discussioni, interpretazioni, approfondimenti in ambito accademico ed ecclesiale, ma anche il fatto che ancora oggi esso è punto di riferimento per la ricerca teologica. Un ulteriore punto di riflessione viene offerto dal BEM e riguarda la dimensione etica della celebrazione che ha delle ricadute precise nella vita del credente. Tuttavia l'autore precisa che mentre il documento spinge per una ecclesiologia della prassi, d'altra parte non sviluppa sufficientemente la prassi stessa. L'articolo si conclude indicando alcune sollecitazioni, criticità e debolezze dello stesso documento.

Lo studio di **Peter Gonsalves**, *Il 'Gandhi' dei cristiani*, si presenta come continuazione del suo studio precedente su *Il Gesù di Gandhi* (*Mysterion* 2020/2) in cui mostrava come Gandhi aveva assimilato i Vangeli per ciò che riguarda il comportamento etico, ma, allo stesso tempo, rimproverava ai cristiani di non metterlo in pratica. In questo lavoro mostra come alcuni pensatori cristiani (Jacques Maritain, Dorothy Day, Lanza del Vasto, Dietrich Bonhoeffer, Martin Luther King Jr, Paolo VI, Giovanni Paolo II, Desmond Tutu, Papa Francesco) si professano seguaci o ammiratori di Gandhi. Purtroppo, conclude l'autore, Gandhi rimane un enigma anche per i credenti della sua stessa fede che preferiscono vedere in lui un traditore della causa indù perché ha cercato di fare la pace con i musulmani e ha contaminato la sacra gerarchia delle caste con l'equità e la giustizia cristiana. Per altri, com'è il caso del suo primo biografo, Joseph Doke, le opinioni religiose di Gandhi sono troppo strettamente legate al cristianesimo per essere interamente indù ed egli è troppo profondamente saturo di induismo per essere chiamato cristiano. Sono affermazioni paradossali che però descrivono bene l'atteggiamento ecumenico di Gandhi verso una fede basata sulla più ampia tolleranza possibile.



Come è stato fatto in altri numeri della rivista, anche in quest'occasione inseriamo la ricerca di un giovane studioso della spiritualità, **Emilio Cacciagrano**. Il lavoro che si presenta è un tentativo di mostrare come nei testi di un cantautore possano emergere le intuizioni riguardo l'apertura dell'umano alla trascendenza. Infatti nell'introduzione al suo studio "*Apriti cielo*". *L'ermeneutica del mistero in Alessandro Mannarino*, lo studente dichiara lo scopo del lavoro: quello di incontrare, in modo fraterno, la spiritualità laica nel contesto del mondo contemporaneo post-cristiano.

Continuiamo a ringraziare la vostra fiducia nella Rivista. Non abbiamo altra pretesa se non quella di far diventare *Mysterion* piattaforma, facilmente accessibile e usufruibile, di confronto e di condivisione delle ricerche dei docenti di Teologia spirituale. Grazie a tutti.



María de Nazaret, maestra en el arte del discernimiento (Lc 1,29.34; 2,19.33.50-51)

Juan José Bartolomé Lafuente*

«El discernimiento vocacional no se realiza en un acto puntual...; es un proceso largo, que se desarrolla en el tiempo, durante el cual es necesario mantener la atención a las indicaciones con las que el Señor precisa y especifica una vocación que es exclusivamente personal e irrepetible... María misma progresa en la conciencia de su vocación a través de la meditación de las palabras que escucha y los eventos que le suceden, también los que no comprende (cf. Lc 2,50-51)».¹

Lucas nos ha dejado un retrato de la madre de Jesús que detalla, de modo paradigmático, que no es posible mantener fe en Dios y fidelidad a su proyecto sin mantenerse atento a cuanto sucede, en continuo discernimiento. Antes de ser llamada a convertirse en madre del hijo de Dios (Lc 1,26-38), lo mismo que cuando lo dio a luz en Belén (Lc 2,1-20), lo presentó a Dios a los cuarenta días en el templo (Lc 2,22-40) o se le extravió, ya adolescente, en Jerusalén (Lc 2,41-52), María permaneció atenta a cuanto Dios le iba pidiendo, sin pasarlo por alto solo porque no lo entendía (cf. Lc 1,29; 2,19.33.48.50-51).

Y es que haberse puesto al servicio del proyecto salvífico de Dios la obligó a recorrer un camino de fe en el que, a medida que en él progresaba, le iba resultando menos obvias e inmediatas y mucho más exigentes y dolorosas, las decisiones de Dios. Llegó a ser su madre tras preguntarse qué significaba lo que escuchaba (Lc 1,29) y aceptarlo (Lc 1,38). Tuvo que hacerse contemplativa para poder seguir siendo sierva y madre (Lc 2,19.33.51).

Para actuar su proyecto de salvación Dios precisa de creyentes que den acogida a su Palabra y entrañas a su Hijo. Es lo que reveló a María, cuando comunicándole su deseo de dar un salvador a su pueblo la propuso hacerla madre aun siendo virgen. Lo que aún no sabía María – y lo tuvo que ir aprendiendo durante toda su vida – fue que, una vez hecha sierva de Dios y engendrado el hijo en sus entrañas, no se libraría ya nunca de ambos. Ni cuando dé a luz al hijo de Dios en Belén (Lc 2,19), ni cuando su primogénito se vaya haciendo todo un hombre (Lc 2,40.52). Haber aceptado el proyecto de Dios obligó a María a vivir en continuo discernimiento, «*conservando todo esto en su corazón*» (Lc 2,51).

* Juan José BARTOLOMÉ LAFUENTE: Docente emerito di Sacra Scrittura; juanjo.bartolome@gmail.com

¹ SINODO DE LOS OBISPOS, XV Asamblea General Ordinaria, *Los jóvenes, la fe y el discernimiento vocacional*. Documento preparatorio (=DP), II. 3.



1. Mientras era llamada (Lc 1,26-38)

«En su ‘pequeñez’, la Virgen esposa prometida a José, experimenta la debilidad y la dificultad para comprender la misteriosa voluntad de Dios (cf. Lc 1,34). Ella también está llamada a vivir el éxodo de sí misma y de sus proyectos, aprendiendo a entregarse y a confiar... Consciente de que Dios está con ella, María abre su corazón al ‘Heme aquí’ y así inaugura el camino del Evangelio (cf. Lc 1,38)».²

Es un error – bastante común, por cierto – considerar la maternidad divina como el culmen de la experiencia que María hizo de Dios. Nazaret no fue la meta del camino mariano de fe (cf. *Hch* 1,14) sino su punto de partida (*Lc* 1,26). Cuando Gabriel, emisario personal de Dios, confió a María su plan de salvación, la virgen de Nazaret se hallaba inmersa en una vida cotidiana de una humilde aldea rural (cf. *Jn* 1,46),³ ya comprometida en otro proyecto, «desposada con un hombre llamado José» (*Lc* 1,26; *CF.* 2,5; *Mt* 1,23; *Dt* 22,23).⁴ Supo que Dios pensaba en salvar a su pueblo en el mismo momento en que conoció que Dios estaba contando con ella para hacerla madre de su Hijo.

El anuncio del nacimiento de Jesús coincidió, pues, con la invitación a ser madre de Dios. La salvación del pueblo, proyectada por Dios, concurría con la vocación de María, elegida de Dios. Que a Dios no le importara el obstáculo de su actual virginidad ni su compromiso matrimonial ya tomado, la privó de excusas en las que apoyar su resistencia. Y la ignorancia sobre cómo sería posible esa anunciada maternidad hizo ciega su obediencia en la omnipotencia divina (*Lc* 1,34-37). La bienaventuranza de María no estuvo en lograr ser madre de su Dios, sino en haberse fiado de él (cf. *Lc* 1,45; 11,27-28).⁵ *Quien cree totalmente en Dios, lo crea, generándolo, de modo entrañable (Lc 1,38).*

1.1. Crónica de un discernimiento

El relato de la anunciación presenta una estructura formal clara. A la presentación de los personajes (*Lc* 1,26-27) sigue aparición del ángel y su saludo (*Lc* 1,28-29); reacciona María preguntándose y el ángel le da a conocer el proyecto divino (*Lc* 1,30-34); una nueva pregunta de María motiva la aclaración del ángel y ésta, el asentimiento en María (*Lc* 1,35-38a). La entrada en escena del ángel (*Lc* 1,26a) y su salida (*Lc* 1,38b) cierran un

² *DP*, III. 5.

³ «Pueblo pequeño de unos 500 habitantes, situado en la baja Galilea..., en un entorno muy fértil. Sus moradores eran seguramente agricultores, por cuenta ajena... Los que no se dedicaban a la agricultura eran modestos artesanos» (Isabel GÓMEZ ACEBO, *Lucas*, Estella, Verbo Divino, 2010, 39).

⁴ La tradición evangélica menciona a José *siempre* en relación con el origen de Jesús (*Lc* 1,27; 2,4.16; 3,23; 4,22; *Mt* 1,16-24; 2,13.19; *Jn* 1,45; 6,42). El linaje davídico del esposo de María (*Lc* 2,5; cf. 2 *Sam* 7,1-17), legítima, anticipadamente, la filiación davídica de Jesús (*Mt* 9,27; 12,23; 15,22; 20,30.31; 21,9.15; *Mc* 10,47-48/*Lc* 18,38-39). Ningún autor del NT afirma que María fuera de la estirpe de David.

⁵ Dios llama a María «como instrumento de su plan y la lleva por un proceso para el que no ha tenido formación o preparación previas. Dios simplemente le promete estar con ella durante toda la experiencia y ella responde con su buena disposición» (Darrel L. BOCK, *Lucas. Del texto bíblico a una aplicación contemporánea*, Miami, Editorial Vida, 2011, 57).



episodio donde el enviado de Dios ha tenido siempre la iniciativa y María ha reaccionado en continua progresión, reflexionando en silencio (Lc 1,29), inquiriendo abiertamente (Lc 1,34) y terminando con el más completo asentimiento (Lc 1,38).

²⁶ En el mes sexto, el ángel Gabriel fue enviado por Dios a una ciudad de Galilea llamada Nazaret, ²⁷ a una virgen desposada con un hombre llamado José, de la casa de David; el nombre de la virgen era María.

²⁸ El ángel, entrando en su presencia, dijo:

«Alégrate, llena de gracia, el Señor está contigo».

²⁹ Ella se turbó grandemente ante estas palabras y se preguntaba qué saludo era aquel. ³⁰ El ángel le dijo:

«No temas, María, porque has encontrado gracia ante Dios. ³¹ Concebirás en tu vientre y darás a luz un hijo, y le pondrás por nombre Jesús. ³² Será grande, se llamará Hijo del Altísimo, el Señor Dios le dará el trono de David, su padre; ³³ reinará sobre la casa de Jacob para siempre, y su reino no tendrá fin».

³⁴ Y María dijo al ángel:

«¿Cómo será eso, pues no conozco varón?».

³⁵ El ángel le contestó:

«El Espíritu Santo vendrá sobre ti, y la fuerza del Altísimo te cubrirá con su sombra; por eso el Santo que va a nacer será llamado Hijo de Dios. ³⁶ También tu pariente Isabel ha concebido un hijo en su vejez, y ya está de seis meses la que llamaban estéril, ³⁷ porque para Dios nada hay imposible».

³⁸ María contestó:

«He aquí la esclava del Señor; hágase en mí según tu palabra».

Y el ángel se retiró.

Tres veces el enviado le descubre a María el plan divino (Lc 1,26.30-33.35-38) y otras tantas ella reacciona, preguntándose, preguntando y aceptando (Lc 1,29.34.38).⁶ A la ulterior explicación de la propuesta por parte del Gabriel (Lc 1,35-37) corresponde María con una más completa aceptación de la demanda (Lc 1,39).

«Ella se turbó grandemente y se preguntaba qué saludo era aquel» (Lc 1,29).

Gabriel (cf. Lc 1,19)⁷ abre el diálogo vocacional con María con un «alégrate» (Lc 1,28), que más que saludo (cf. Mt 26,49; 27,29; 28,9) es invitación a estar alegre (cf. Lc

⁶ “La respuesta normal al saludo del ángel es un silencio desasosegado (v. 29), y «no temas», el estímulo esperado (v. 30). Las dudas (o, como aquí, la pregunta, v. 34) son una reacción habitual a un mensaje divino, que forzosamente pilla a uno de sorpresa. Según las reglas, el ángel promete un signo (v. 34), que es al mismo tiempo la respuesta a la pregunta” (François BOVON, *El evangelio según San Lucas*. I. Lc 1-9, Salamanca, Sígueme, 1995, 105).

⁷ Gabriel se aparece a Zacarías para decirle, sin haberlo saludado, que su ruego ha sido escuchado y tendrá un hijo (Lc 1,11-13); en cambio, es enviado a María y, tras saludarla, llega a decirle, que, sin pedirlo, ha encontrado gracia ante Dios (Lc 1,26-28). La diferencia es notable.



1,14; 2,10),⁸ por una salvación que se anuncia (cf. *Is* 12,6; *Sof* 3,14-15; *Zac* 3,14-17; 9,9). Antes de que se le anuncie a ella un hijo y la salvación al pueblo, se le impone la dicha. La razón, haber encontrado gracia ante Dios. «*Llena de gracia*» es la parte del saludo angélico más sorprendente y prometedor. La dicha de la agraciada es el sentimiento apropiado de quien va a conocer que ha sido elegida por un Dios que está *con* ella antes – y para que – él esté *en* ella. «*El Señor está contigo*», que puede ser un simple saludo (*Rut* 2,4), expresa aquí la asistencia activa de Dios a personas que van a actuar en su nombre y son así sostenidas en el empeño; se le asegura la protección divina, porque se le va asignar una misión (cf. *Éx* 3,12; *Jue* 6,12.15-17).⁹

El saludo del ángel es tan insólito como la misión que va a introducir. Antes de desvelar a María lo que Dios quiere de ella le ha expresado cuánto la quiere: previo a darle la encomienda, le ha descubierto la elección. Gabriel habla de la gracia de Dios que la llena, no de los méritos de María;¹⁰ descubre así un comportamiento sorprendente, paradójico incluso, de un Dios, cuya benevolencia choca con las expectativas de sus fieles.

Las palabras, que no la visión, del ángel (cf. *Lc* 1,12), perturban a María (*Lc* 1,29); no entiende el motivo de tanta alabanza. Su reacción es compleja, emotiva («*se turbó grandemente*») y racional («*se preguntaba*») al mismo tiempo; se intranquiliza pero pondera. La benevolencia divina, inesperada, le da que pensar. Un Dios tan gratificante la extraña: al barruntar lo que se le va a pedir – y esa es la gracia que Dios le ha hecho – María ha comenzado a preocuparse (cf. *Gén* 15,1; 26,24; 28,30; *Jer* 1,8).¹¹

Su reacción, sin paralelo en los relatos de anunciación (cf. *Jue* 6,13), evidencia la madurez de su fe. Se pone a buscar el sentido de lo escuchado, afronta la nueva situación con mayor reflexión, considera las circunstancias en búsqueda de una conclusión (cf. *Lc* 3,15). No hay angustia, desazón o incredulidad. No entiende bien lo que se le ha dicho; se lo toma en serio. Mudo estupor y deseo de comprender señalan el inicio del discernimiento vocacional.

«¿Cómo será eso, pues no conozco varón?» (*Lc* 1,34).

A su deliberación responde el ángel revelándole lo que Dios espera de ella (*Lc* 1,30-33). Dios está por iniciar un diálogo con María que ella no había pedido; ni se lo hubiera podido imaginar siquiera. Antes de conocer lo que Dios dispone, María conoce que

⁸ Cf. Juan J. BARTOLOMÉ, “‘Alégrate, agraciada’ (*Lc* 1,28). La alegría de ser llamada”, *Ephemerides Mariologicae* 60 (2010) 217-229.

⁹ “Both as a woman and a young person, Mary had virtually no social status. Neither the title (‘favoured’ or ‘graced one’) nor the promise (‘the Lord is with you’) was traditional in greetings, even had she been a person of status” (Craig S. KEENER, *The IVP Bible Background Commentary*. New Testament, IVP Academic, Downers Grove, Ill., 2004, 181).

¹⁰ La palabra «gracia» “carga el acento en la fuente de la bondad más que en sus efectos. Por lo que se refiere a María, en concreto, señala que es objeto de la gracia y el favor de Dios” (Carroll STUHLMEYER, “Evangelio según san Lucas”, Raymond E. BROWN - Joseph A. FITZMYER - Roland E. MURPHY, eds., *Comentario Bíblico San Jerónimo*. III, Nuevo Testamento 1, Madrid, Cristiandad, 1971, 314).

¹¹ Semejante reacción podría indicar también que María intuyera, al menos inicialmente, lo que tales palabras implicaban. Y es que, de otro modo, no se entendería bien su turbación (cf. *Mt* 2,2-3).



dispone de su benevolencia: «*has encontrado gracia ante Dios*» (Lc 1,30; cf. Gén 6,8; 19,16; Éx 33,12). Puede, pues, contar con Dios, sin saber aún para qué cuenta Dios con ella. *La gracia dada precede la tarea por realizar*: concebir, alumbrar e imponer el nombre al hijo de Dios.

El mensaje angélico se centra en el hijo por nacer de María. Dios lo tenía ya pensado antes de que la virgen pueda concebir; pero no “exige de ella nada que vaya en contra de su conciencia”.¹² María reacciona sobriamente, sin entusiasmo ni dudas. No pide pruebas ni indaga sobre la posibilidad (cf. Lc 1,18); se pregunta sobre el modo en que se realizará la concepción en su actual estado: «*¿cómo será eso, pues no conozco varón?*» (Lc 1,34; cf. Gén 4,1.25)¹³. Permaneciendo virgen, no cree viable la propuesta de ser madre. Si se realiza, será puro don. Toma en serio el anuncio, tanto como para cuestionar el modo de realización.

Con su pregunta, pues, María no cuestiona el mensaje recibido, ni rechaza la tarea asignada; porque lo asume, se interroga. Piensa, y lo expresa preguntando, que no la puede llevar a cabo. Su impotencia confesada la hace “capaz” de acoger a Dios. La maternidad será, pues, pura gracia: el Espíritu, poder creador de Dios, se encargará de hacerla realidad: “el hijo de María es engendrado por Dios mismo... Jesús sigue siendo, desde luego, el hijo de María, es decir, un ser humano”¹⁴.

«*He aquí la esclava del Señor; hágase en mí según tu palabra*» (Lc 1,38)

Pero sigue preguntando para mejor discernir; y preguntando, hace necesaria una ulterior explicación. Aún en medio de la revelación, María continúa discerniendo, pues no logra comprender el mensaje angélico, que se ha centrado en definir la personalidad del niño (Lc 1,32) y describir su misión futura (Lc 1,33).

Gabriel, yendo más allá de lo requerido, aclara el modo de la concepción del hijo prometido a María, declarándolo hijo del Altísimo (Lc 1,35). Confirma, además, lo extraordinario del nacimiento, aportando como confirmación la maternidad de Isabel (Lc 1,36), que ejemplariza el poder omnímodo de Dios (Lc 1,37; 18,27; cf. Gén 18,14; Jer 32,27; Zac 8,6). La pregunta de María, que no había pedido señal alguna, no demandaba apoyo para creer en el mensaje. Dios no le pide fe ciega. Y el ángel concede un signo que ratifica el mensaje: proclama el estado de buena esperanza de Isabel.

Emparentadas también por su incapacidad para la procreación,¹⁵ la maternidad de Isabel prueba, ahora que es visible, la posibilidad de la concepción virginal, pero nada

¹² Joseph SCHMIDT, *El evangelio según San Lucas*, Barcelona, Herder, 1968, 63.

¹³ María no publica su intención de permanecer virgen. La fórmula no expresa propósito para el futuro, más bien levanta acta del estado actual (cf. Gén 4,1). Ni la virginidad era una ideal de vida para una mujer judía, ni es lógico suponer que María, que estaba ya desposada (Lc 1,28), lo habría adoptado. Más inverosímil aún, por no tener apoyo alguno en los datos bíblicos a disposición, sería suponer que antes del anuncio se hubiera puesto de acuerdo la pareja (cf. Mt 1,18.20).

¹⁴ BOVON, *Lucas*. I, 115.

¹⁵ Lc 1,7.36: Isabel era estéril y es anciana; Lc 1,34: María es virgen. Ambas, y mientras lo sean, son incapaces de procrear, es decir, de realizar por sí mismas lo que les había prometido el ángel.



más. Para que se realice, no basta la omnipotencia de Dios. Se precisa el consentimiento de su sierva; a ella corresponde la última palabra. *Si creída, la palabra de Dios se vuelve creadora.*

La fórmula con la que María asiente («*be aquí la esclava del Señor*», cf. Gén 30,34; Jos 2,21; Jue 11,10; Dan 14,9) revela su total aceptación. Pasa de depender del hombre de su vida a estar al servicio de su Dios, que en ella se hace hombre. Su «*hágase*» es un optativo, que expresa un intenso deseo. La virgen asiente a cuanto ha escuchado y deja que Dios, haciendo su querer, sea su Señor. *El proyecto divino se verifica en el momento en que obtiene el consentimiento de su elegido.* De hecho, a los pocos días será ya proclamada públicamente «*la madre de mi Señor*» (Lc 1,43).

Con todo, y hay que notarlo, el relato no se cierra mencionando la concepción del hijo. Termina declarando la disponibilidad de una virgen a ser madre. Es con lo que Dios omnipotente aún no contaba. Cuando obtuvo su consentimiento, inició su plan. Jesús no fue, como cualquier otro hombre, fruto de un encuentro de amor humano, sino de la confianza de Dios en una virgen (Lc 1,30-31) y de la obediencia de una sierva a su Dios (Lc 1,38).

1.2. Una relectura

En la crónica de la vocación de María Dios nos desvela cómo es. Recuerda no tanto lo que había hecho María¹⁶ cuando Dios la llamó a su servicio. Deja ver, más bien, qué estaría dispuesto a hacer él por nosotros, si nos encontrara tan dispuestos como María. *Dios ha dejado al alcance de sus siervos concebirlo. E invita a cuantos quiere a que se arriesgan y lo intenten.* Repasando la vocación de María, podríamos sentirnos invitados por ese mismo Dios a echarle una mano, facilitándole de nuevo su entrada en el mundo. ¿O es que no necesita nuestro mundo a Dios? María lo logró escuchando a Dios sin entenderlo del todo, pero sin dejar de intentar comprenderlo.

El anuncio del nacimiento de Jesús coincidió con la invitación a ser madre de Dios. El relato descubre, pues, rasgos esenciales de toda vocación cristiana. Revela que *Dios, cuando propone a alguien una misión especial, en realidad, está programando salvar a su pueblo.* Por tener un proyecto de salvación, lo confía a quien quiere. Como la de María, toda vocación es, básicamente, un diálogo en el que Dios se revela, declarando su proyecto y dándole a conocer al llamado que cuenta con él. Cuanto el ángel dice a María, más que estupendas afirmaciones sobre su persona, que lo son, manifiesta la decisión que Dios ha tomado de salvar a su pueblo.

La de María, como cualquier auténtica vocación, comenzó y se realizó dialogando.¹⁷

¹⁶ “Joseph is a son of David, but Mary has not yet joined his household and thus has no claim on his inherited status... She is not introduced in any way that would recommend her to us as particularly noteworthy or deserving of favor divine... Nothing has prepared her (or the reader) for this visit from an archangel or for such exalted words denoting God’s favor” (Joel B. GREEN, *The Gospel of Luke, Grand Rapids* - Cambridge, W. E. Eerdmans, 1997, 86).

¹⁷ Todos los relatos bíblicos de vocación se presentan – con mayor o menor claridad – como diálogo que Dios abre con quien elige y encomienda una misión. Es él quien se compromete con el llamado y le



Y culmina cuando – y si – se termina obedeciendo. María no inició la conversación; pero tampoco la rehuyó. Reaccionando siempre a las palabras de Gabriel, primero, se preguntó turbada (Lc 1,29); después, confesó que era incapaz de asumir la propuesta (Lc 1,34); para acabar, declarándose al servicio de un Dios que todo lo puede (Lc 1,37-38). En el corazón mismo de su diálogo vocacional María ha caminado desde el asombro sin palabras a la aceptación sin reserva, pasando por el reconocimiento de su propia ineptitud. Sin atenta escucha y discernimiento continuo, la virgen no hubiera llegado a ser madre..., ni Dios a tener el planeado hijo.

Antes de saberse llamada por Dios, María se supo agraciada. Previo a que ella optara por Dios, tuvo que aceptar que Dios había optado por ella. ¿Llama Dios porque nos quiere o nos llama para querernos? Si la gracia precede a la tarea, ¿no será cierto que toda vocación auténtica reconoce que el querer divino precede a sus exigencias? ¿Es, pues, legítimo el temor? (Lc 1,30) ¿Dónde surgen y se alimentan nuestros temores en nuestra vivencia vocacional? ¿Por qué no logra entusiasmarlos que Dios haya contado con nosotros y que contemos tanto para él? Quien se sabe llamado, se sabe agraciado; como María, encontrar la propia vocación es haber encontrado la gracia de Dios (cf. Lc 1,30).

Dios no llama para naderías. Llamó a María para lo imposible: ser madre permaneciendo virgen y dar a luz a su primogénito que era, en realidad, el unigénito de Dios. ¿Qué debería admirarse más la necesidad de Dios por encontrar una persona que se fíe de él, o la aceptación inmediata que hizo María del plan de Dios?

Dios propuso a María una maternidad, que ni cuadraba con sus intenciones, estando ya prometida (Lc 1,27), ni estaba entre sus posibilidades, pues era aún virgen (Lc 1,34). El hijo que le fue anunciado no iba a ser, en realidad, de ella («hijo del Dios Altísimo»: Lc 1,32.35.76) ni para ella («mesías de Israel»: Lc 1,32-33). El primer extrañado por los planes de Dios es quien primero los escucha. ¿Puede un llamado vivir su vocación sin que Dios lo extrañe, sin que le llame mínimamente la atención? Un Dios que no extraña es un Dios que no ha dado a conocer su designio salvífico.

Aceptada su designio y presente ya Dios en el seno de María, sale de su presencia el mensajero de Dios (Lc 1,28). *Cuando Dios encuentra siervos, le sobran los enviados.* Cuando el proyecto divino encuentra acogida, lo imposible se realiza: la virgen sierva empieza a ser madre de su Señor.¹⁸ La razón de la bienaventuranza mariana (Lc 1,45) no está, pues, en la maternidad divina, sino en su capacidad de acoger a Dios: no fue su proeza darlo a luz, sino asumir su incomprensible querer. Aunque le fue dada una señal (Lc 1,36-37), María era “una creyente a quien basta la palabra de Dios”.¹⁹ *Para hacerse con Dios hay que acogerlo:* fe, que es obediencia de sierva, es la forma de hacer propia la vocación a la que hemos sido llamados. Y en ello radica la felicidad (cf. Lc 1,45).

facilita incluso la respuesta que de él pide. Responder a ese diálogo posibilita acceder a Dios Padre, tener a Dios por hijo y poseer a Dios como Espíritu que facilita lo imposible. Ni más ni menos.

¹⁸ “In describing herself as the Lord’s servant (cf. 1:48), she acknowledges her submission to God’s purpose, but also her role in assisting the purpose” (GREEN, *Luke*, 92).

¹⁹ Raymond E. BROWN – Karl P. DONFRIED – Joseph A. FITZMYER – John REUMANN, *María en el Nuevo Testamento*. Una evaluación conjunta de estudiosos católicos y protestantes, Salamanca, Sígueme, ²1986 127.



Como en los días de María, *Dios sigue buscando a quien le preste fe y entrañas*. No tiene el Dios de María otro modo de salvar al mundo que encarnándose. Ayer como hoy. El creyente, como María, no necesita para concebir a su Dios más que de fe. Para darle carne y hogar, para, haciéndolo humano, darlo a luz y darlo al mundo, no es preciso milagro mayor que una obediencia propia de siervos. Sólo poniéndonos totalmente a su servicio, lo haremos nuestro familiar: *con el Dios de María, el siervo es el amo; el criado, el señor; la esclava, la madre*.

2. Mientras realizaba la llamada (Lc 2,19.33.50-51)

*“Cada joven puede descubrir en la vida de María el estilo de la escucha, la valentía de la fe, la profundidad del discernimiento y la dedicación al servicio (cf. Lc 1,39-45) [...]. En sus ojos cada joven puede redescubrir la belleza del discernimiento, en su corazón puede experimentar la ternura de la intimidad y la valentía del testimonio y de la misión”.*²⁰

La presencia y el protagonismo de María son más evidentes en Lc 2 que en Lc 1. Los hechos que se recuerdan, centrados en la infancia y adolescencia de Jesús, silencian por completo a Juan Bautista y a sus padres, centrados como están en la familia de Jesús. Y son menos prodigiosos; ahora se anota con precisión, y repetidas veces, que la vida de la familia del hijo de Dios queda sujeta a la ley, sea de los hombres (Lc 2,1-5), sea de Dios (Lc 2,22-24.39.41-42). La salvación de Dios entra de lleno en la historia mundial. *Nacimiento, infancia y adolescencia de Jesús señalan los hitos de un camino de discernimiento, que tuvo que recorrer María para mantenerse creyente*. Dios le irá diciendo lo que de ella espera de forma siempre más tenue e indirecta, pero cada vez mucho más exigente.

2.1. Un discernimiento que no hay que dar nunca por acabado

La relación de María con Dios, iniciada tras la aceptación de su vocación, no acabaría, como hubiera sido de esperar, dando a luz al hijo de Dios. Prestado su consentimiento – y el propio cuerpo – una sola vez, la sierva de Dios no logrará ya verse jamás libre de su Señor. María, que se había declarado dispuesta *solo* a gestar al hijo de Dios, irá descubriendo poco a poco, y sin muchas luces, nuevas tareas y penas mayores.

Apenas había dado a luz al Hijo de Dios (Lc 2,1-20)

Lucas narra el nacimiento de Jesús con “una concisión, sencillez y sobriedad, que queda en sensible contraste con la significación del hecho”²¹ (Lc 2,4-7). El contraste se hace así más evidente: en Belén (cf. Mt 2,1-6) no hay vecinos ni parientes que se alegren con la madre (cf. Lc 1,58) y en la ciudad de David (Miq 5,1) no hay sitio para un recién nacido, a pesar de ser proclamado como «*el Salvador, el Mesías, el Señor*» (Lc 2,11). Más

²⁰ DP, III.5.

²¹ SCHMIDT, *Lucas*, 92.



que en el hecho mismo, el narrador se centra en las circunstancias que lo rodearon, sea el censo imperial que motiva el viaje a Belén (Lc 2,1-3),²² sea la presencia de los pastores que velaban esa noche (Lc 2,8-20). No puede ser más neta la disparidad entre el triunfal anuncio de los ángeles (Lc 2,9-14) y las circunstancias del nacimiento (Lc 2,6-7). Para el narrador, es decisivo que “María ha tenido un verdadero embarazo y Jesús, un verdadero nacimiento”.²³

La estructura del relato es sencilla. Al nacimiento en Belén (Lc 2,1-7; cf. Mt 2,1) sigue la proclamación angélica a los pastores (Lc 2,8-14), quienes constatan lo sucedido y testimonian su alcance (Lc 2,15-20). El signo que se les da enlaza las tres escenas (Lc 2,7.12.16: un recién nacido, «*envuelto en pañales y acostado en un pesebre*»). En el centro del relato está el mensaje angélico dirigido a los pastores (Lc 2,10-12), el tercero dentro del relato lucano de la infancia de Jesús (cf. Lc 1,11-20.28-37). Que el recién nacido, acostado en un pesebre, sea identificado como «*el Salvador, el Mesías, el Señor*» (Lc 2,11) supera todo lo imaginable.²⁴

Sucedió en aquellos días que salió un decreto del emperador Augusto, ordenando que se empadronase todo el Imperio.² Este primer empadronamiento se hizo siendo Cirino gobernador de Siria.³ Y todos iban a empadronarse, cada cual a su ciudad.

⁴ También José, por ser de la casa y familia de David, subió desde la ciudad de Nazaret, en Galilea, a la ciudad de David, que se llama Belén, en Judea,⁵ para empadronarse con su esposa María, que estaba encinta.

⁶ Y sucedió que, mientras estaban allí, le llegó a ella el tiempo del parto⁷ y dio a luz a su hijo primogénito, lo envolvió en pañales y lo recostó en un pesebre, porque no había sitio para ellos en la posada.

⁸ En aquella misma región había unos pastores que pasaban la noche al aire libre, velando por turno su rebaño.⁹ De repente un ángel del Señor se les presentó; la gloria del Señor los envolvió de claridad, y se llenaron de gran temor.¹⁰ El ángel les dijo:

«No temáis, os anuncio una buena noticia que será de gran alegría para todo el pueblo: ¹¹ hoy, en la ciudad de David, os ha nacido un Salvador, el Mesías, el

²² Es incierta la vinculación del nacimiento de Jesús en Belén con el censo de Cirino, que habría tenido lugar en torno al 6 d. C. (Hch 5,37; JOSEFO, *Ant.* 17,13,5; 18,1.1). No existe – aún – evidencia sobre un censo universal bajo Augusto (27 a. C. – 14 d. C.) ni sobre la obligación de los contribuyentes a empadronarse en el lugar de sus antepasados; usual era que se registraran en el sitio donde tuvieran posesiones o su domicilio. Cf. Joseph A. FITZMYER, *El evangelio según Lucas*. II. Madrid, Cristiandad, 1986, 208-218. Según KEENER, “pottery samples suggest a recent migration of people from the Bethlehem area to Nazareth around the period, so Joseph and many other settlers in Galilee may have hailed from Judea. Joseph’s legal residences is apparently still Bethlehem, where he had been raised” (*Commentary*, 185).

²³ BOVON, *Lucas*. I, 176.

²⁴ “En el nacimiento de Jesús reina la soledad. La sombra de la cruz se proyecta ya sobre estos primeros días de su vida” (Luis F. GARCÍA-VIANA, “Evangelio según san Lucas”, en Santiago GUIJARRO - Miguel SALVADOR (eds.), *Comentario al Nuevo Testamento*, Madrid, Casa de la Biblia, 1995, 196).



Señor. ¹² Y aquí tenéis la señal: encontraréis un niño envuelto en pañales y acostado en un pesebre».

¹³ De pronto, en torno al ángel, apareció una legión del ejército celestial, que alababa a Dios diciendo:

¹⁴ «Gloria a Dios en el cielo, y en la tierra paz a los hombres de buena voluntad».

¹⁵ Y sucedió que, cuando los ángeles se marcharon al cielo, los pastores se decían unos a otros:

«Vayamos, pues, a Belén, y veamos lo que ha sucedido y que el Señor nos ha comunicado».

¹⁶ Fueron corriendo y encontraron a María y a José, y al niño acostado en el pesebre. ¹⁷ Al verlo, contaron lo que se les había dicho de aquel niño. ¹⁸ Todos los que lo oían se admiraban de lo que les habían dicho los pastores. ¹⁹ María, por su parte, conservaba todas estas cosas, meditándolas en su corazón. ²⁰ Y se volvieron los pastores dando gloria y alabanza a Dios por todo lo que habían oído y visto, conforme a lo que se les había dicho.

El cronista apenas se demora narrando el nacimiento de Jesús. Anota con sorprendente neutralidad los detalles (*Lc* 2,6-7), tras haber justificado con mayor amplitud el traslado a Belén de María en estado (*Lc* 2,1-5) y alargando notablemente su relato con el anuncio de su nacimiento a unos pastores (*Lc* 2,8-20). Se narra el hecho de un nacimiento (*Lc* 2,6-7), que, como signo que dará sentido a la historia humana (*Lc* 2,11-12), es verificado por gente sencilla, unos pastores. Narrativamente la manifestación angélica sirve para dar por cumplida la promesa divina hecha a María (cf. *Lc* 2,11-13).²⁵ El mensajero de Dios lo anuncia, los pastores lo ven y lo proclaman. Pero la madre fue ella directa destinataria del anuncio evangélico. María tiene que oír «la buena noticia, que será de gran alegría para todo el pueblo» (*Lc* 2,10) de boca de unos desconocidos que, por su trabajo, pasaban en vigilia la noche y no eran, por ello, bien vistos.²⁶

Recién parido, el hijo de María no ha encontrado techo ni en una posada (*Lc* 2,7). Es acogido, pero no como el rey anunciado (*Lc* 1,32-33), tampoco como niño bien nacido (*Lc* 2,7). Cuando, y con razón, podría haberse ufanado de haber cumplido la misión, María no oye voces de ángeles, recibe información de unos pastores, gente considerada en su tiempo no muy merecedora de confianza (*Bill* 2,113-114). Son unos pastores que han sido evangelizados por ángeles, quienes, a su vez, ‘evangelizarán’ a los padres de Jesús. ¿Puede extrañar que tenga que guardar en el corazón, para allí escudriñarlo, cuanto sucede ante sus ojos? (cf. *Lc* 8,4-15).²⁷

²⁵ Los motivos paralelos son evidentes: aparición angélica (*Lc* 1,26; 2,10), no temas/temáis (*Lc* 1,30; 2,10), dar a luz (*Lc* 1,31; 2,11), Salvador (*Lc* 1,31; 2,11), Hijo del Altísimo, Mesías (*Lc* 1,32; 2,11), trono/ciudad de David (*Lc* 1,32; 2,11), signo (*Lc* 1,36; 2,12), desaparición angélica (*Lc* 1,38; 2,15).

²⁶ A diferencia de Mateo, quien hace que unos sabios paganos busquen al rey de los judíos con intención de adorarlo (*Mt* 2,1-2), Lucas, más sensible con los desclasados, prefiere que unos pastores, gente marginal en Israel, escuchen de un ángel la buena noticia (*Lc* 2,10).

²⁷ “Nothing very glorious is suggested by the circumstances of the Messiah’s birth. But that is Luke’s



«María, por su parte, conservaba todas estas cosas, meditándolas en su corazón» (Lc 2,19)

No es la madre de Jesús, ¡ya es curioso!, la protagonista en la crónica del alumbramiento. María aparece sólo al principio (Lc 2,5-7) y al final (Lc 2,16-19). Al encuadrar el nacimiento dentro del obligado viaje a Belén,²⁸ María tiene que dar a luz en la más completa soledad, lejos de los suyos y ajena a la habitual alegría que causa una nueva vida (cf. Lc 1,57-58). Más aún, si antes los anuncios angélicos se habían dirigido a quienes recibían la misión divina (Zacarías: Lc 1,11-20; María: Lc 1,28-33), ahora son unos desconocidos los destinatarios del mensaje de un enviado del Señor sin nombre (Lc 2,10; cf. 1,11.26).

Evangelizados, los pastores no buscan algo desconocido, siguen una indicación precisa, un signo: un bebé sobre un pesebre (Lc 2,12).²⁹ Dejan de ser simples oyentes y, sin dilación y por su pronta obediencia, se tornan testigos oculares: solo gente sencilla puede identificar un niño arropado en un establo como *el Salvador* (Lc 2,11; cf. 2,30; Hch 5,31; 13,23). Comprobada su veracidad, se convierten en evangelizadores, los primeros (Lc 2,17.10), de los padres de Jesús.

Tras dar a luz, María no ha recibido de Gabriel anuncio alguno. Ni entenderá lo que le transmitan los pastores, que representan a esos pobres que serán destinatarios prioritarios de la misión evangelizadora de Jesús (cf. Lc 4,18). Pero, a diferencia de todos, que se maravillan (Lc 2,18), ella mantiene una actitud de permanente búsqueda de sentido (Lc 2,19). Más que meditar o atesorar lo que acontece, lo indaga e interpreta. No rechaza lo que no comprende. Soporta lo que no alcanza a entender. En lugar de quedarse simplemente sorprendida por su Dios, busca entrar en el misterio, activando la inteligencia del corazón.³⁰

Antes de concebir al hijo de Dios, Dios le había enviado un enviado. Tras el alumbramiento, cumplida la misión, se le envían unos hombres. La evangelizada por Gabriel para ser madre, es evangelizada por unos pastores ahora, tras serlo. *A mayor familiaridad con Dios, menor cercanía de él experimenta*. La madre de Jesús tendrá que guardar con cuidado los hechos, lo visto y oído, y evaluarlos detenidamente: “María no interpreta con su entendimiento (noûs), sino con su voluntad y afectividad: en su corazón”.³¹

manner, to show how God's fidelity is worked out in human events even when appearances seem to deny his presence or power” (Luke T. JOHNSON, *The Gospel of Luke*, Liturgical Press, Collegeville, 1991, 52).

²⁸ Lc 2, 1-5 sitúa el nacimiento de Jesús en Belén dentro de la historia universal y, a diferencia de Mt 2,5-6, en cumplimiento de una decisión política, no del anuncio profético (*Miq* 5,1-3).

²⁹ “Mediante los signos, se respetan la transcendencia de Dios y la independencia de su acción; pero el signo presenta al mismo tiempo... que Dios actúa ciertamente en medio de este mundo” (BOVON, *Lucas*. I, 184). La diferencia con los magos del relato de Mateo, es evidente: los pastores en Lucas no tienen necesidad de preguntar (Mt 2,1-2), porque se les ha revelado (Lc 2,11); no caminan, inciertos, siguiendo estrellas en el cielo (Mt 2,9-10), porque sabían que lo encontrarían «*envuelto en pañales y acostado en un pesebre*» (Lc 2,12).

³⁰ “‘Amazement’ is not tantamount to faith... This is the response of the undifferentiated crowds in 2:18, but not of Mary. For her, more reflection is needed in order to appreciate fully the meaning of this concurrence of events” (GREEN, *Luke*, 138).

³¹ BOVON, *Lucas*. I, 191. María “oyó la palabra de la manera que Dios quiere” (Alois STÖGER, *El evangelio según San Lucas*. I, Barcelona, Herder, 1979, 87).



Parece como si, dando a luz a Dios, María tuviera que hacerle de madre sin muchas luces: *alumbrar a Dios ha entenebrecido su vida*. Es un paso más en su proceso personal de discernimiento: en *Lc* 1,29 se preguntaba; en *Lc* 1,34 interrogó; ahora aquí, en *Lc* 2,19, penetra, dándole vueltas en su cabeza;³² finalmente, en *Lc* 2,51 guardará en la memoria.

Al presentar a su primogénito a Dios (Lc 2,22-40)

De la infancia de Jesús, propiamente dicha, Lucas elige sólo tres acontecimientos significativos: su circuncisión e imposición del nombre (*Lc* 2,21; cf. 1,59;³³ *Gén* 17,10-13),³⁴ su presentación (*Lc* 2,22-40) y su pérdida y hallazgo, ambos en el templo (*Lc* 2,41-50). Su crónica remata con un sumario que vuelve a insistir en la actitud contemplativa de María, al acompañar el crecimiento de Jesús (*Lc* 2,51-52).

La presentación del niño en el templo a los ocho días no era preceptiva (*Lv* 12,3), como tampoco la visita anual por pascua antes de la mayoría de edad. Pero Lucas insistirá en que, siguiendo la normativa legal (*Lc* 2,22.23.24.27), es como María tiene que discernir la voluntad del Dios del que se ha declarado esclava. María debe aprender a ver y tocar, como Simeón (cf. *Lc* 2,30.28), la salvación de Dios a través del fiel cumplimiento de la ley. Lucas, además, tiene interés en que sea en Jerusalén (cf. *Lc* 9,51.53; 13,22.23; 17,11; 18,31; 19,11; 24,47.49.52; *Hch* 1,8), donde se reconozca al infante el «Salvador», luz de las naciones y gloria de Israel (*Lc* 2,30) y que, ya adolescente, Jesús se proclame hijo de Dios (*Lc* 2,49).

La presentación de Jesús en el templo tiene tres escenas, encuadradas por una introducción (*Lc* 2,21) y una conclusión narrativa (*Lc* 2,39-40). Ambos extremos se refieren a la vida del niño y la presentan del todo normal. Lo que se narra entre ellos descubre el plan de Dios, que solo captan ojos de quien esperan ver la salvación de Dios y corazón de quien tiene su Espíritu.

La primera escena (*Lc* 2,22-24) sitúa la acción en el templo y justifica la presencia de la familia de Jesús en él, preparando el encuentro con los dos ancianos. El narrador da más relieve a la imposición del nombre que a la circuncisión; los padres le ponen el nombre elegido por el ángel. La segunda (*Lc* 2,25-35) presenta a Simeón y su oración profética, en realidad un himno a Dios (*Lc* 2,29-32) y una profecía para María (*Lc* 2,34-35). En la tercera (*Lc* 2,36-38), la anciana Ana, que vive ante Dios y para él, aparece como alabado a Dios y proclamando a Jesús como el esperado libertador.

³² "This last expression has sometimes been interpreted as coming to a right understanding of its significance. More likely, however, is Luke's narrative it retains the idea of puzzlement. Here and in the episode in the temple, Mary has not yet come to a complete understanding of the significance of Jesus" (E. FRANKLIN, "Luke", John BARTON - John MUDDIMAN, eds., *The Oxford Bible Commentary*, Oxford, University Press, 2001, 929).

³³ A diferencia de Juan, que recibe el nombre de Zacarías, su padre, una vez nacido (*Lc* 1,63), los padres de Jesús le pusieron el nombre que el ángel les había dado, antes de ser concebido (*Lc* 2,21). Lucas, además, silencia el ritual del rescate de Jesús como primogénito (cf. *Éx* 13,2.12-13).

³⁴ Además de por sus padres (*Lc* 2,21), en Lucas Jesús es llamado por su propio nombre solo por el endemoniado de Gerasa (*Lc* 8,28), los diez leprosos (*Lc* 17,13), el ciego de Jericó (*Lc* 18,38) y el buen ladrón (*Lc* 23,42); todos ellos personas a quienes salvó.



²¹ Cuando se cumplieron los ocho días para circuncidar al niño, le pusieron por nombre Jesús, como lo había llamado el ángel antes de su concepción ²² Cuando se cumplieron los días de su purificación, según la ley de Moisés, lo llevaron a Jerusalén para presentarlo al Señor, ²³ de acuerdo con lo escrito en la ley del Señor: «*Todo varón primogénito será consagrado al Señor*», ²⁴ y para entregar la oblación, como dice la ley del Señor: «*un par de tórtolas o dos pichones*».

²⁵ Había entonces en Jerusalén un hombre llamado Simeón, hombre justo y piadoso, que aguardaba el consuelo de Israel; y el Espíritu Santo estaba con él. ²⁶ Le había sido revelado por el Espíritu Santo que no vería la muerte antes de ver al Mesías del Señor. ²⁷ Impulsado por el Espíritu, fue al templo. Y cuando entraban con el niño Jesús sus padres para cumplir con él lo acostumbrado según la ley, ²⁸ Simeón lo tomó en brazos y bendijo a Dios diciendo:

²⁹ «*Ahora, Señor, según tu promesa, puedes dejar a tu siervo irse en paz* ³⁰ *Porque mis ojos han visto a tu Salvador,* ³¹ *a quien has presentado ante todos los pueblos:* ³² *luz para alumbrar a las naciones y gloria de tu pueblo Israel*».

³³ Su padre y su madre estaban admirados por lo que se decía del niño. ³⁴ Simeón los bendijo y dijo a María, su madre:

«*Este ha sido puesto para que muchos en Israel caigan y se levanten; y será como un signo de contradicción* ³⁵ *—y a ti misma una espada te traspasará el alma—, para que se pongan de manifiesto los pensamientos de muchos corazones*».

³⁶ Había también una profetisa, Ana, hija de Fanuel, de la tribu de Aser, ya muy avanzada en años. De joven había vivido siete años casada, ³⁷ y luego viuda hasta los ochenta y cuatro; no se apartaba del templo, sirviendo a Dios con ayunos y oraciones noche y día. ³⁸ Presentándose en aquel momento, alababa también a Dios y hablaba del niño a todos los que aguardaban la liberación de Jerusalén.

³⁹ Y, cuando cumplieron todo lo que prescribía la ley del Señor, se volvieron a Galilea, a su ciudad de Nazaret. El niño, por su parte, iba creciendo y ⁴⁰ robusteciéndose, lleno de sabiduría; y la gracia de Dios estaba con él.

Cumplir con la ley de Moisés lleva a María a Jerusalén, dos veces. La primera, siendo Jesús infante de días (Lc 2,22.39). La segunda, poco antes de inaugurar su mayoría de edad (Lc 2,41-42). Esas dos subidas a Jerusalén marcan infancia y adolescencia de Jesús, tiempo para madurar como hombre bajo el imperio de la ley de Dios. Crece su hijo como hijo de Dios (Lc 2,40.52), mientras su madre vive sometida a la ley Dios (Lc 2,22.23.24.39.41.42; cf. Lev 12,6-8; Éx 13,1.13; Núm 18,15-16). *La obediencia al querer de Dios no exime a María del puntual seguimiento de su voluntad escrita*. Madre, por ser sierva, María educa con sus actos a su hijo en la obediencia a la ley de Dios (Lc 2,39)³⁵.

³⁵ “This closing remark reminds us that Jesus will be reared in a home headed by parents who stand on the side of God’s purpose” (GREEN, *Luke*, 152).



«Su padre y su madre estaban admirados por lo que se decía del niño» (Lc 2,33)

A los cuarenta días del alumbramiento, la madre debía purificarse, no siendo su impureza moral sino ritual (*Lev* 12,8) y el niño ser consagrado a Dios, en cumplimiento de la ley, y plenamente integrado en el pueblo de Dios (*Lc* 2,22-24; *Núm* 18,15). En el templo de Jerusalén les esperaba, de nuevo, el buen Dios..., y no muy buenas noticias.

Un creyente justo, que ha envejecido sin perder la esperanza de ver al «Mesías del Señor» (*Lc* 2,26), es ahora el portavoz de Dios. Su Espíritu está en él (*Lc* 2,25.26.27). El relato se demora en describirlo: vive esperando la consolación de su pueblo (*Lc* 2,38; cf. 23,50-51); tiene el Espíritu de Dios, quien lo conduce al templo el mismo día en que la obediencia a la ley había llevado allí a los padres de Jesús. No hay, pues, fortuna ni azar, sino gobierno divino de la historia humana (cf. *Lc* 4,1.14-18), aunque de forma diferenciada: al templo va Simeón y ve al «Salvador» (*Lc* 2,30); sus padres, en cambio, a cumplir con Dios, «según la ley de Moisés» (*Lc* 2,22).

Teniendo a Jesús niño en los brazos no le resulta difícil al anciano Simeón, «hombre justo y piadoso» (*Lc* 2,25; cf. *Hch* 2,5; 8,2; 22,12), alabar a un Dios que le ha dado más consolación de cuanta le había prometido. Más que «ver al Mesías» prometido (*Lc* 2,26), toca, teniéndolo «entre sus brazos» (*Lc* 2,28), al esperado Salvador, un niño. La salvación palpada es mayor que la solo vislumbrada; la ofrecida, mejor que la esperada. Pero la salvación, entrevista ahora en el templo (*Lc* 2,29-32), poco tiene que ver – si es que algo – con la anunciada por el ángel en Nazaret (*Lc* 1,30-33), o por los pastores en Belén (*Lc* 2,10-14).

Y es que las previsiones sobre el niño empeoran notablemente. Tras la alabanza a Dios que tanto maravilló a los padres de Jesús (*Lc* 2,33), viene la sombría profecía sobre el hijo y la madre. «Este ha sido puesto para que muchos en Israel caigan y se levanten; y será como un signo de contradicción» (*Lc* 2,34). Jesús va a dividir a su pueblo, cuestionando su seguridad; ante él no será posible permanecer imparcial. Sin solución de continuidad Simeón añade lo que ello implica a su madre. «Y a ti misma una espada te traspasará el alma» (*Lc* 2,35; cf. *Ez* 14,17). El destino del hijo salpica a la madre. A María se le dividirá el corazón, ante el rechazo que sufrirá su hijo: a la división producida en el mundo se añade una gran pena en su corazón³⁶.

Simeón anuncia que Jesús se ha de convertir en tropiezo y contradicción en Israel (cf. *Hch* 28,26-28); frente a él no va a ser posible la neutralidad ni la indiferencia. No es esto lo que esperaba Israel, ni lo que se le indicó a María con anterioridad (cf. *Lc* 1,31-

³⁶ Hay quien sugiere que la división y controversia que suscitará Jesús durante su ministerio público es compartida por María: “como parte de Israel, debe ser juzgada por su reacción última hacia el niño puesto para caída y alzamiento de muchos” (BROWN - DONFRIED - FITZMYER - REUMAN, *María*, 155). También ella “la creyente modelo, tendrá que decidirse en favor o en contra de la revelación de Dios en Jesús; los vínculos familiares no suscitan la fe” (Robert J. KARRIS, “Evangelio según Lucas”, en Raymond E. BROWN – Joseph A. FITZMYER - Roland E. MURPHY, eds., *Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo*. Nuevo Testamento y artículos temáticos, Estella, Verbo Divino, 2004, 146). Pero no parece justificado ver aquí algún “tipo de duda cristológica en el corazón de María”; más bien, se predice que “la obra pública de Jesús tendrá consecuencias personales” (BOVON, *Lucas*. I, 214).



33). *No se libera la madre del hijo ni de su negro porvenir, ser contradicción y escándalo para el pueblo* (cf. Is 8,14-15). Como, y con su hijo, María estará al centro de la repulsa o acogida que Israel dispensará a Jesús.

La imagen de la espada que divide el alma (cf. Job 26,25) alude a un constante dolor, a un desgarramiento interior. El rechazo que va a sufrir su hijo partirá su alma. La madre de Jesús vivirá su existencia profundamente herida. *Su familiaridad con Dios no le ahorrará una vida desgarrada*. ¡Una espada en el corazón es el salario del servicio a Dios bien cumplido! María se pierde como mujer, por no perder, como madre, al hijo, ni, como creyente, a Dios. *Un Dios bien servido impone mayores servidumbres con menores apoyos*. ¿O es que podía ser de otro modo?

Satisfecha la ley por entero, vuelve la familia de Jesús a Galilea (Lc 2,40; cf. Mt 2,23), “poniendo así fin a la historia de la infancia de Jesús, en sentido estricto”.³⁷ Como ya el Bautista (cf. Lc 1,80), Jesús no deja de crecer en Nazaret como hombre en familia y ante Dios como hijo. Con tanta brevedad como acierto se resumen doce años de la infancia de Jesús. Madurez humana y totalidad de gracia se hacen compatibles en el hogar, en la vida diaria. Y por mucho que crezca, el hijo se va asemejando más a su madre (Lc 1,28.30) en la posesión de la gracia de Dios (Lc 2,40).

Adolescente, Jesús se le pierde como hijo a María, que lo reencuentra Hijo de Dios
(Lc 2,41-52)

Una peregrinación al templo, cuando Jesús está por estrenar mayoría de edad legal, concluye de forma lógica el relato de su infancia (Lc 2,41-50; cf. Éx 23,14-17; Dt 16,16). Pero el episodio, enmarcado dentro de dos sumarios (Lc 2,40.52), no se centra ni en el viaje de ida a Jerusalén ni en la celebración de la Pascua, sino en cuanto sucede a continuación: la pérdida de Jesús en el templo (Lc 2,41-52). Lucas, único evangelista que recuerda este incidente, lleva a su final sorprendente un relato que comenzó con un infante en brazos de María (Lc 2,12.16): el recién nacido (Lc 2,17.27-40), hijo de María (Lc 2,43), ¡termina por declararse a sí mismo hijo de Dios (Lc 2,49)!

Como en el episodio anterior (Lc 2,21-39), el templo es el lugar central de la manifestación del misterio personal de Jesús. Y se presenta estructurado siguiendo el mismo modelo: subida a Jerusalén (Lc 2,42; cf. 2,22), revelación de Jesús (Lc 2,46-47; cf. 2,30-31), comentario sobre la madre (Lc 2,48; cf. 2,39), regreso a Nazaret (Lc 2,51; cf. 2,39). El centro del relato está en la doble pregunta de Jesús a su madre (Lc 2,48), quien no logra comprender la razón de cuanto sucede (Lc 2,50), de la imperiosa necesidad de que sucediera (Lc 2,49).

⁴¹ Sus padres solían ir cada año a Jerusalén por la fiesta de la Pascua. ⁴² Cuando cumplió doce años, subieron a la fiesta según la costumbre ⁴³ y, cuando terminó, se volvieron; pero el niño Jesús se quedó en Jerusalén, sin que lo supieran sus padres.

³⁷ SCHMIDT, *Lucas*, 114.



⁴⁴ Estos, creyendo que estaba en la caravana, anduvieron el camino de un día y se pusieron a buscarlo entre los parientes y conocidos; ⁴⁵ al no encontrarlo, se volvieron a Jerusalén buscándolo. ⁴⁶ Y sucedió que, a los tres días, lo encontraron en el templo, sentado en medio de los maestros, escuchándolos y haciéndoles preguntas. ⁴⁷ Todos los que le oían quedaban asombrados de su talento y de las respuestas que daba. ⁴⁸ Al verlo, se quedaron atónitos, y le dijo su madre: «*Hijo, ¿por qué nos has tratado así? Tu padre y yo te buscábamos angustiados*».

⁴⁹ Él les contestó:

«*¿Por qué me buscabais? ¿No sabíais que yo debía estar en las cosas de mi Padre?*». ⁵⁰ Pero ellos no comprendieron lo que les dijo.

⁵¹ Él bajó con ellos y fue a Nazaret y estaba sujeto a ellos. Su madre conservaba todo esto en su corazón. ⁵² Y Jesús iba creciendo en sabiduría, en estatura y en gracia ante Dios y ante los hombres.

Públicamente, en el templo de Jerusalén, Jesús deja de ser hijo de María y José para declararse hijo de Dios. Es *la primera palabra* –será también última, cf. Lc 24,49 – *que Jesús, apenas rozada la mayoría de edad, pronuncia* en el templo, durante la pascua. Como con su última afirmación se declara hijo de Dios, con plena conciencia de su misión: no solo reclama una íntima relación con Dios, proclama también su personal compromiso con el proyecto del Padre; y lo hace apenas le había mencionado su madre la angustia de José, su padre (Lc 2,48). Lo que anunció el ángel (Lc 2,1-20) y vio Simeón (Lc 2,21-22), es confirmado ahora por el mismo Jesús, aún adolescente (Lc 2,41-51). Su sabiduría humana puede ir creciendo aún (Lc 2,52), pero ya sabe lo fundamental, que Dios es su Padre (Lc 2,49).

«*No comprendieron lo que les dijo. Él bajó con ellos y fue a Nazaret y estaba sujeto a ellos. Su madre conservaba todo esto en su corazón*» (Lc 2,50-52).

Como judíos piadosos, los padres de Jesús solían ir a Jerusalén por pascua. Que llevaran a su hijo señala su piedad personal y cierta preocupación educativa.³⁸ La ausencia de Jesús durante el regreso pasa, en un primer momento, desapercibida (Lc 2,44). No se aduce ahora la razón de la permanencia de Jesús en el templo, aunque sea, después, deducible de su respuesta (Lc 2,49b: «*yo debía estar en las cosas de mi Padre?*»). No pasa la primera jornada sin que sus padres se percaten de su ausencia. Tres días de angustiada búsqueda (Lc 2,48) logran dar con él. Hallarlo en el templo, entre maestros, «*asombrados por su talento*» (Lc 2, 47), deja atónitos, y aún más confundidos, a sus padres.

Pero el hijo adolescente no se había perdido, optó por quedarse en la casa de su Padre (cf. Jn 2,17), mejor, tenía que hacerlo, aunque ocasionara dolor a sus padres. La respuesta de Jesús fue menos comprensible aun que su comportamiento. Enfáticamente, con dos preguntas, cuestiona la postura de la madre; le da a entender preguntando,

³⁸ No había unanimidad sobre el deber de participar en la peregrinación que incumbía mujeres y niños (cf. Bill 2,141-142).



no se opone afirmando. Ni la búsqueda, ni la angustia, están justificadas, porque ni se había extraviado..., ¡ni ya les pertenecía! No fue la casualidad sino el deber que se separó de ellos. Jesús no hizo lo que quiso, sino aquello que de él se quería. Se debe a Dios Padre. Y no se pierde cuando de sus cosas se ocupa. Deberse al Padre y a sus intereses libera a Jesús de la patria potestad de su familia, tiene prioridad sobre las relaciones más sagradas (Lc 2,49). Sus padres tendrían que comprender que su filiación divina le ha impuesto desligarse de ellos y de sus expectativas (cf. Mt 16,23; Jn 8,29; 9,4; 14,31).

Nada de extraordinario, pues, que los angustiados padres quedaran desconcertados al hallarlo en el templo, «*sentado en medio de los maestros*» (Lc 2,48), y no entendieran palabra de cuanto les dijo su hijo (Lc 2,50); pudieron sentirse decepcionados, si no engañados (cf. Gén 12,8; 20,9; 29,25; Éx 14,11; Jue 15,11). Ni la maternidad virginal, ni la estrecha convivencia diaria, hizo a María más accesible la persona y el destino de su hijo. Como cualquier creyente, María pasó por la anécdota, no por común menos dolorosa, de que se le extraviara Jesús. Después de tres días de angustiosa búsqueda, creyó haberlo recuperado..., para tener que aceptar, a renglón seguido, haberlo perdido, esta vez sí, definitivamente (Lc 2,48-49).

Adolescente aún, proclamó Padre a Dios (Lc 2,49), como lo volverá a hacer antes de morir (Lc 23,46). Y no fue lo peor para María que tuviera que ver en su hijo al hijo de Dios, sino que, a partir de entonces, tendría que convivir con un hijo que *se sabía*, y así se quería, *de Dios* (Lc 2,49). Sin contarle, Lucas nos da a entender María vivió esa situación durante años, desde la adolescencia de Jesús hasta el inicio de su ministerio público (cf. Lc 3,23). La madre, para seguir siéndolo (cf. Lc 8,19-21; 11,27-28), tuvo que hacerse más creyente³⁹, atesorando «*en su corazón todas esas cosas*» (Lc 2,51) que no comprendía con la mente. ¿Es casual que ésta sea la última reacción de María en el relato de la infancia de Jesús?

La filiación divina, reivindicada tan temprano por Jesús, no le eximió de vivir sometido a sus padres la mayor parte de su vida (cf. Lc 4,22; Mc 6,3; Mt 13,55). Vuelve con sus padres a Nazaret y vive bajo su patria potestad. Tal regreso, tras una declaración tan rotunda de su identidad, hace más extraordinario lo ordinario: el sometimiento a unos padres, que no son, bien mirado, su Padre. A María no le pasa desapercibido lo que ocurre: su hijo madura como hombre e hijo de Dios, simultáneamente. Y aunque no lo entiende, tampoco lo olvida. En el corazón guarda lo sucedido: lo que le pasa no pasa de largo, sin incidencias, sin dejarle huellas (Lc 2,51b).⁴⁰

Crece ante ella el hijo, como hombre. Junto a él, debe crecer ella como creyente. Convivir con Dios sin entenderlo es la forma mariana de no perderlo (Lc 2,19; cf. 8,19-

³⁹ En Lc 2,19 *syntçrein*, preservar, guardar, describe la reacción de María, en Lc 2,51 se usa *diatçrein*, un sinónimo que apunta más a la duración; su utilización en Gén 37,11; Dn 4,28 señalaría “la perplejidad interna de una persona que intenta comprender el significado profundo de lo que le han contado” (FITZMYER, *Lucas*. II, 233).

⁴⁰ “María no captó de inmediato todo lo oído, pero escuchaba de grado, dejando que los acontecimientos calaran en su memoria, e intentando extraer de ellos un significado... La idea de su crecimiento en cuanto creyente cuadraría también a 2,51, donde guarda en su corazón palabras difíciles de Jesús, que encierran una reprensión para ella” (BROWN - DONFRIED - FITZMYER - REUMAN, *María*, 150).



21; 11,27-28). Mientras tanto, Jesús sigue progresando en sabiduría (Lc 2,52), madurez y gracia ante Dios y los hombres. María acompaña, madre siempre, el crecimiento de su hijo con el crecimiento de su fe. En el largo silencio de Nazaret se hace hombre Dios y en el seno de una familia aprende a ser hombre. Ambos procesos acontecen bajo la mirada callada y contemplativa de María, la madre de Jesús.

2.2. Una relectura

María pudo sentirse un tanto sorprendida, si es que no incómoda con su Dios. Tan solo se le había propuesto engendrar al hijo de Dios; únicamente asintió a ello. Por eso, bien podía esperar volver a su antiguo proyecto de vida (Lc 1,28: «*virgen desposada con un hombre llamado José*») una vez realizado el de Dios (Lc 1,31: «*concebirás en tu vientre y darás a luz un hijo, y le pondrás por nombre Jesús*»). No fue así. Tendrá que iniciar una aventura con Dios allí donde pudo creer que la había concluido. *Dios no suelta con facilidad a sus mejores siervos*. Quien le promete obediencia está “perdido”.

Una nueva etapa de fe, abierta y sustentada por un continuo discernimiento, se abre cuando María, estrenada su maternidad en Belén, tiene que oír de boca de unos desconocidos el sentido que Dios da al nacimiento de su hijo. Los pastores, gente sencilla y marginada, son los elegidos por Dios para recibir en primicia el evangelio... y evangelizar, después, a la madre de Jesús; ellos son “la personificación de una actitud de espontánea credulidad ante el mensaje que se les acaba de transmitir”.⁴¹ *Solo los sencillos pueden identificar a todo un Dios en el niño que reposa en un pesebre sin perder la fe*.

Por no escandalizarse de un Dios tan insignificante se vuelven en evangelizadores de María. Y la madre de Dios reacciona dejándose evangelizar por los que Dios eligió y a los que le envió (Lc 1,12.15-16). A diferencia de los pastores, que marchan alabando a Dios, y de la gente, que se queda maravillada de lo que ellos contaron, María intenta llegar al sentido más profundo de lo que ha vivido y de lo que le han narrado. Y sin dejar de indagar personalmente cuanto Dios le está diciendo en lo que acontece, se empeña en ver las cosas con el corazón. Guarda cuanto le sucede y no comprende allí, donde nadie puede entrar sino solo Dios (cf. Mt 6,6). *No fue por entender con la mente sino por contener en el corazón como María discernía, contemplando*, es decir, “comprende y experimente en su carne lo que cree”.⁴²

El Dios que no se entiende puede resultar insignificante e inservible, siempre que no se tenga el coraje de mantenerlo como objeto de contemplación. *Mirarlo todo con cariño y guardarlo con atención es el método mariano de quedarse con el Dios que, por hacérsenos algo pequeño o demasiado normal, no logramos comprender*. No podremos, quizá, como María dar cuerpo a Dios; pero, al menos, podríamos atrevernos a mirarlo y adorarlo con el corazón: allí es donde cabe un Dios tan entrañable como incomprensible.

⁴¹ FITZMYER, *Lucas*. II, 205. “They were peasants, located toward the bottom of the scale of power and privilege... Good news comes to peasants, not rulers; the lowly are lifted up” (GREEN, *Luke*, 130-131).

⁴² BOVON, *Lucas*. I, 192.



Cumplidos los días de purificación, los padres de Jesús presentaron su primogénito a Dios en el templo en obediencia a la ley (Lc 2,22). Al hacerlo María bien pudo dar por cumplida la misión que había aceptado, dar un hijo a Dios (Lc 1,31.35). Tuvo que aprender que difícilmente se escapa de Dios quien le dio un día crédito. En el templo le esperaban quienes, en nombre de Dios, le desvelarían el futuro de su hijo y el suyo propio. Causa sorpresa, cuando no incompreensión, que Dios vuelva a dar a conocer a María su porvenir por medio de dos personas desconocidas. *Que habría de dar vida al hijo de Dios se lo anunció un ángel* (Lc 1,31-32). *Que su vida estaría transida de dolor se lo dijeron unos extraños* (Lc 2,34-35).

En Jerusalén, y durante una peregrinación por Pascua (Lc 2,41-42), a María se le extravió su hijo adolescente. La convivencia con Jesús se le iba haciendo cada vez más penosa, menos tranquila... ¿Quién ha dicho que la familiaridad con Dios ha de resultar placentera y sin sobresaltos? Resulta consolador que María haya pasado por esa experiencia, tan habitual en nosotros, de perder a Dios.⁴³ *Un Dios que puede extraviársenos, ¿no merecerá mayores cuidados?* Un Dios que podemos perder, y en el Templo, ¿no nos obligará a atenderlo mejor? Pasar por la experiencia de su pérdida no debe ser una vivencia negativa ni, mucho menos, traumática, si caemos en la cuenta de que fue una experiencia mariana. ¿O es que acaso no consuela saberse compañero de la madre de Dios en esos momentos en los que nos sabemos dónde ha ido a parar Dios?

Pero si nos consuela saber que María perdió también a Jesús un día, debería inspirarnos más aún su febril búsqueda hasta dar con él. No se contentó con echarlo en falta y lamentar su ausencia. Ni se excusó al saber que ella no era la responsable. Se puso inmediatamente a buscarlo entre familiares y amigos y lo encontró - ¿podría ser de otro modo? - en el templo, hablando de Dios. ¿Somos así de industrioses nosotros, cuando perdemos a Dios? ¿Soportamos su ausencia de nuestras vidas, sólo porque nos parece que no debería habernos abandonado o que no está siendo demasiado justo escondiéndose de nosotros? ¿Dónde lo buscamos?

El hallazgo de Jesús no fue un final feliz para María.⁴⁴ La respuesta de Jesús a la queja de su madre (Lc 2,48: «¿por qué nos has tratado así?») fue, por lo menos, desconsiderada (Lc 2,49: «¿Por qué me buscabais?»). María no vio respetado su dolor, ni valorada su angustia. Y no entendió al hijo, pues no lo recuperó del todo, cuando lo encontró; comenzó a perderlo mientras él se quería hijo de Dios. Pero *lo aceptó como él quería ser*, ante todo y frente a todos, el hijo de Dios. Era su deber inexcusable, su destino ahora asumido (Lc 2,49: *dei*). Tuvo que acompañar el crecimiento de su hijo y su autoconciencia divina con el crecimiento de su fe personal.⁴⁵ ¿Hay otro método de acompañar a Dios en vida? ¿Se puede convivir con Dios en casa sin fe total en el corazón?

⁴³ "What readers cannot identify with the shock, anguish, and confusion of the parents, or the tension felt by the adolescent between piety owed parents and the pull of a higher vocation?" (JOHNSON, *Luke*, 60).

⁴⁴ Más aún para José, quien, a partir de este momento, desaparece del relato, y de la vida de Jesús.

⁴⁵ "María experimentará en su propia carne el significado de esa división familiar que el cumplimiento de la misión de su hijo va a traer como consecuencia; su relación con Jesús no va a limitarse al ámbito puramente maternal, sino que implicará una vinculación trascendente, superior a los lazos de carne y sangre, es decir, la fidelidad del discípulo" (FITZMYER, *Lucas*. II, 248).



María nos recuerda que *Dios puede siempre pedirnos más de cuanto le dimos ya*. El deber cumplido no libera de la obediencia por venir. Ser madre de Dios no la hizo más dichosa de lo que era antes, pero sí que la mantuvo más cerca de su hijo. Él será motivo de tropiezo y ella, madre dolorosa. Dios no deja a nadie que le haya permitido entrar en la propia vida. Y lo que es peor, nunca dice todo lo que quiere de uno de una vez; lo va manifestando paso a paso y por mediaciones menos imponentes. Presenta sus nuevas exigencias, después de que se hayan cumplido las previas: “a cada descubrimiento sigue un nuevo enigma”.⁴⁶ Superada la prueba de la obediencia (Lc 1,38.45), María inició un proceso de aprendizaje, marcado por la incomprensión (Lc 2,19.51), no exento de dolor (Lc 2,35) ni inmune a la soledad (Lc 8,20-21).

Así, *pedagógicamente, sin abrumar con tareas acumuladas Dios favorece que el creyente se mantenga en estado de continua obediencia*. Bien es verdad que no todos soportamos esa pedagogía, ni el ritmo, de Dios. Y en ello estriba la diferencia. María, aunque madre, siempre se mantuvo sierva de su Dios. ¿Estaremos dispuestos a aprender de María?

⁴⁶ STÖGER, *Lucas*. I, 106.



Intimità cristiana secolarizzata

Rossano Zas Friz De Col s.j.*

L'analisi che propongo in questa presentazione mira a chiarire cosa intendo per secolarizzazione e intimità secolarizzata per poi a stabilire una relazione tra essa e l'esperienza esistenziale del mistero come ponte per la ricerca dell'intimità con Dio. In questo modo, da un lato, si rende possibile il passaggio dalle realtà visibili a quelle invisibili e, dall'altro, si promuove il passaggio dal mistero umano al Mistero santo. La dimensione profana della realtà viene così superata perché la dimensione umana assunta da Gesù santo/divino nella sua incarnazione trasforma e permette alla realtà stessa di essere una mediazione della santità divina, che a sua volta cerca di trasformare l'essere umano per unirlo a Dio. L'argomento fondamentale è che l'esperienza del cristianesimo in una società il cui immaginario sociale non lo rende presente non ha modificato l'antropologica capacità trascendentale di trascendenza, ma solo la nasconde ancora di più: Dio è diventato più intimo nel suo nido umano, dove avviene l'unione delle i(I)ntimità.

1. Da Ignazio di Loyola a Sigmund Freud: la secolarizzazione del cristianesimo

Ignazio di Loyola muore il 31 luglio 1556. Sigmund Freud nasce quasi esattamente trecento anni dopo, il 6 maggio 1856. In questi trecento anni si è consumata quella che Charles Taylor chiama una “trasformazione titanica” nell'immaginario sociale delle società occidentali. Al tempo di Ignazio, l'immaginario sociale proponeva spontaneamente un significato religioso cristiano all'esistenza, mentre al tempo di Freud, e al nostro, questa spontaneità non solo si è persa, ma l'opzione opposta, l'incredulità, appare come la prima e più naturale scelta di significato. Questa transizione, da una prospettiva cristiana, è ciò che io chiamo la secolarizzazione dello spirito umano.

Intendo per ‘spirito umano’, insieme a Freud, l'esercizio “dei cosiddetti processi intellettuali superiori, cioè ricordi, riflessioni, ragionamenti”, come dice nel suo *Mosè e il monoteismo*.⁴⁷ In questo senso, ogni essere umano, per il fatto di essere umano, è spirituale. La stessa parola, spirito, allude al processo di secolarizzazione che voglio descrivere. Se nel contesto religioso/cristiano di Ignazio il credente è *spirituale* perché i

* Rossano ZAS FRIZ DE COL: Professore ordinario di spiritualità cristiana e di spiritualità ignaziana alla *Jesuit School of Theology of Santa Clara University* (Berkeley) e Professore invitato alla Pontificia Università Gregoriana (Roma); zasfriz.r@gesuiti.it

⁴⁷ S. FREUD, *Moisés y la religión monoteísta*, in *Obras Completas*. Vol. XXIII, Ordenamiento, comentarios y notas de James Strachey, con la colaboración de Anna Freud, asistidos por Alix Strachey y Alan Tyson. Traducción directa del alemán de José L. Etcheverry, Buenos Aires 1976, 114. [Traduzione mia].



suoi processi intellettuali sono ispirati dallo Spirito Santo, nel contesto di Freud è ancora *spirituale* ma senza tale ispirazione. Ignazio interpreta i suoi moti interiori da una prospettiva religiosa. Taylor direbbe che vive in un mondo “incantato” dagli spiriti e che è “poroso” all’invisibile perché si rende presente attraverso il visibile. Freud, al contrario, assume una prospettiva non religiosa: per lui il mondo è “disincantato” e quella “porosità” si è chiusa. Il visibile cede il passo all’invisibile, ma non a una trascendenza, bensì a un’introspezione.

Se Ignazio percepisce la presenza del Santo nella sua esperienza personale e poi la verifica negli altri, Freud percepisce la presenza dell’inconscio, attraverso l’osservazione personale e attraverso il lavoro clinico la verifica. Da questa percezione entrambi sviluppano un metodo per affinare e perfezionare la dinamica e il contenuto di quello che si è “percepito”, l’azione del Santo e dell’inconscio, dando origine al discernimento degli spiriti e alla psicoanalisi. Da qui nasce il bisogno di un compagno spirituale e di un analista, rispettivamente. Così l’accompagnatore spirituale interpreta l’azione santificante del Santo nella vita del credente attraverso la teoria e la pratica del discernimento dello spirito, mentre l’analista accede alla dimensione inconscia della coscienza attraverso la teoria e la pratica della psicoanalisi per aiutare il paziente.

In Freud, la trasformazione terapeutica è prodotta dalla consapevolezza dell’azione dell’inconscio; in Ignazio, la trasformazione personale si opera mediante la consapevolezza dell’azione dello Spirito Santo. La mia intenzione non è contrastarli, ma semplicemente distinguerli. La differenza fondamentale è che in un contesto secolarizzato come il nostro, lo Spirito Santo non è concepito spontaneamente come l’agente trasformatore della persona, ma piuttosto quello dell’inconscio. In questo contesto vitale, è possibile porre l’intimità come un “nido” del Santo? Cercherò di farlo riformulando la nozione di mistero, ma prima dobbiamo svelare il concetto di intimità.

2. L'intimità

Thomas Oden identifica due dimensioni nelle relazioni intime: quella interpersonale e quella transpersonale.⁴⁸ La prima è carica della spontaneità, fluidità, leggerezza e libertà nella comunicazione, che deriva da un’apertura personale alla presenza e alla vicinanza dell’altra persona, godendo di momenti speciali di viva intimità. La dimensione transpersonale avviene come conseguenza della relazione interpersonale intima: crea stupore e sorpresa per la coesione che si crea tra coloro che sono intimi, lasciando l’altra persona libera, senza alcuna pretesa di dominio, alimentando un forte senso di gratitudine nei suoi confronti e, allo stesso tempo, con una forte sensazione di integrità e totalità che lascia l’impressione di essere davanti a un mistero.

L’intimità presuppone e implica una comunicazione autentica e calorosa, che a sua volta presuppone una chiara consapevolezza delle proprie emozioni e sentimenti per

⁴⁸ Cfr. Thomas C. ODEN, *Game Free. A Guide to the Meaning of Intimacy*, Harper & Row, New York-Evanston-San Francisco-London 1974, 6.



stabilire una relazione di simpatia/empatia reciproca. Implica anche mantenere privato ciò che si condivide, poiché si tratta di una parte del proprio io interiore, che si rivela solo in rare occasioni e a persone selezionate. Essere toccati intimamente è essere toccati nella profondità della propria identità personale. Infatti, conoscere intimamente una persona significa, grazie a una conversazione che per sua natura esige discrezione e riserbo, avere accesso a dati e fatti che rivelano la profondità esistenziale e motivazionale di una persona, creando con essa, da parte di chi ascolta, una relazione molto stretta in tutte le dimensioni della personalità.

D'altra parte, una relazione intima ha bisogno di tempo per crescere e fiorire, così come di un quadro di riferimento con regole chiare che durino nel tempo e che possano essere rinegoziate quando le circostanze cambiano, per evitare di idealizzare la relazione stessa o l'altra persona. I conflitti che sorgono devono essere affrontati con onestà per risolverli, essendo consapevoli di possibili atteggiamenti manipolatori o disonesti per evitare atteggiamenti di controllo che inibiscono l'autonomia dell'altra parte.

In breve, l'intimità si riferisce alla dimensione dei sentimenti e degli affetti che si custodiscono gelosamente contro la curiosità e l'indiscrezione altrui, abbracciando diversi piani della persona, come quello corporeo, sessuale, psicologico, intellettuale, spirituale, e implica, allo stesso tempo, rispettare l'identità dell'altro e aprirsi a lui o a lei offrendo fiducia sulla base della comprensione reciproca.⁴⁹ Una tale relazione è ovviamente soggetta alla morte, ma *“in qualche modo speranzosa di arrivare oltre la morte”*.⁵⁰

3. Intimità secolarizzata

Da una prospettiva sociologica, secondo Anthony Giddens, le relazioni intime oggi implicano “la comunicazione emotiva con se stessi e con gli altri in un contesto di parità”,⁵¹ cioè le relazioni intime hanno luogo in un contesto sociale in cui le parti aspirano a un trattamento reciproco senza distinzioni, il che significa una notevole trasformazione nel modo di concepire l'intimità e la sessualità rispetto al passato. Nella visione tradizionale premoderna, la sessualità/intimità era legata al matrimonio, alla riproduzione e alla famiglia, incentrata sulla gestazione e la cura della prole. Oggi questo legame è stato rotto da un processo che ha due fasi principali.

La prima è l'emergere dell'“amore romantico” nella relazione di coppia, che apre “la possibilità di stabilire un legame affettivo di lunga durata con l'altro sulla base di qualità intrinseche al legame stesso” (G 8). Con questo nuovo atteggiamento, l'amore passiona-

⁴⁹ Cfr. U. GALIMBERTI, “Intimità”, in *Nuovo Dizionario di Psicologia, Psichiatria, Psicoanalisi, Neuroscienze*, Feltrinelli, Milano 2018, 654. Un disturbo dell'intimità sarebbe «l'incapacità di entrare in intimità con gli altri, di mostrare le proprie emozioni, di avere fiducia negli altri o di prendere un impegno per una stabile e duratura relazione» (A.S. REBER, “Disturbo dell'intimità”, in *Dizionario di Psicologia*, edizione italiana a cura di Paolo Bertoletti, Lucarini, Roma 1990, 412).

⁵⁰ ODEN, *Game Free*, 25. [Corsivo nel testo].

⁵¹ A. GIDDENS, *La trasformazione dell'intimità. Sessualità, amore ed erotismo nelle società moderne*, Il Mulino, Bologna 1995, 142. [Abbreviato nel testo come “G” e con il numero di pagina].



le viene trasceso e la vita privata e la relazione tra i sessi, il matrimonio, la famiglia e il lavoro vengono rielaborati, mettendo al centro la relazione romantica. Tuttavia, questo non implica ancora l'instaurazione di una relazione paritaria. Bisognava fare un secondo passo: dall'amore romantico all'amore convergente nella relazione pura, grazie alla sessualità duttile.

In effetti, la pressione esercitata oggi dalla critica ai vecchi modelli comportamentali maschili promuove l'autonomia femminile e, di conseguenza, l'aspirazione all'emancipazione sessuale, che ha dato origine alla "sessualità duttile" che "è una sessualità eccentrica, libera dai vincoli della riproduzione" (G 8), favorita dall'avvento dei metodi contraccettivi e delle tecniche riproduttive.

Questo nuovo contesto esistenziale ha realizzato la possibilità di una relazione paritaria tra partner intimi, quella che Gidden chiama la *relazione pura*: "un legame basato sulla parità sessuale e sentimentale" (G 7) in cui i legami interpersonali sono negoziati tra pari (cfr. G 9). Se il matrimonio era tradizionalmente pensato come "un vincolo sentimentale stretto e continuativo con un altro soggetto", ora il rapporto si stabilisce "in virtù dei vantaggi che ciascuna delle parti può trarre dal rapporto continuativo con l'altro. Una relazione pura si mantiene stabile fin tanto che entrambe le parti ritengono di trarne sufficiente benefici come per giustificare la continuità. Una volta, per la maggior parte della popolazione «normale», l'amore era generalmente legato alla sessualità attraverso il matrimonio, adesso ogni volta di più amore e sessualità sono legati attraverso la relazione pura" (G 68).

L'intimità è intesa, a partire dalla relazione pura, come "un insieme di prerogative e di responsabilità che tracciano programmi per la vita pratica" (G 203). Così, l'unione tra persone diventa un'istituzione democratica grazie alla parità di intimità, il che implica che l'unione si basa su un "contratto rinnovabile" stabilito reciprocamente tra le parti, al quale si fa riferimento nei momenti di crisi della relazione e che viene rinegoziato reciprocamente se si vuole continuare (cfr. G 205). Infatti: "la democratizzazione resa possibile dalla trasformazione dell'intimità implica il pluralismo radicale trascendendolo. Non stabilisce altri limiti all'attività sessuale se non quelli tracciati dalla generalizzazione del principio di autonomia e dalle norme contratte nella relazione pura. L'emancipazione sessuale consiste nell'integrazione della sessualità duttile con il progetto riflessivo di sé" (G 207-208).

Ora, la relazione pura genera l'*amore convergente*, cioè l'esigenza di stabilire una relazione tra le parti in cui l'impegno e lo sforzo di condividere l'intimità siano assunti in modo uguale, il che significa che la comunicazione delle preoccupazioni e dei bisogni, del dare e ricevere affetto e del condividere la propria vulnerabilità deve essere condivisa, paritaria (cfr. G 72).

In conclusione, la situazione attuale nelle società occidentali suggerisce che la percezione dell'intimità personale e delle relazioni intime è cambiata verso una progressiva secolarizzazione, nel senso che la normatività nella relazione intima è regolata dall'accordo reciproco tra le parti, cioè all'interno della relazione stessa, escludendo interferenze istituzionali civili o religiose. Questo significa che non solo si è rotto il legame tra relazione intima e istituzioni, ma anche tra intimità e apertura a una trascendenza, cioè la relazione intima è assunta da un'intimità senza proiezione al di fuori della relazione



stessa, senza trascendenza. Sembrerebbe che coloro che sono intimi cerchino solo la soddisfazione delle esigenze personali nella relazione stessa, di comune accordo, ma senza trascenderla, ma solo entro i suoi confini.

4. Sul rapporto tra intimità e mistero

L'impossibilità di interpretare spontaneamente la vita intima, personale e relazionale come trascendente a se stessa suggerisce che l'amore come dono disinteressato di sé all'altro non è offerto dall'immaginario sociale e, ovviamente, nemmeno un riferimento all'esperienza dell'amore cristiano è offerto spontaneamente. In altre parole, la secolarizzazione può essere vista come la difficoltà di accedere a certe interpretazioni religiose dell'intimità umana dall'immaginario sociale, data l'attuale prevalenza di quelle non religiose, ma non significa che la costituzione antropologica dell'intimità umana in quanto tale sia cambiata. Si può dunque presupporre che l'essere umano sia ancora capace di trascendere se stesso verso l'incontro con qualcosa di più che trasforma radicalmente l'esistenza e che si presenta, a diversi livelli della realtà, come un mistero.⁵²

Secondo Karl Rahner,⁵³ l'esperienza del mistero, e del Mistero di Dio, è possibile grazie alla costituzione trascendentale dell'essere umano. È l'esperienza che ogni persona fa di sapersi capace di conoscere e amare, con una capacità che scopre in se stessa per *default*, perché emerge spontaneamente dalla sua condizione umana e la caratterizza come tale. Attraverso di essa, può compiere gli atti concreti del conoscere e dell'amare, che sono orientati alla verità e all'amore. Chiedersi: come sia possibile che possa conoscere e amare? si può rispondere fenomenologicamente, psicologicamente e persino neurologicamente lungo le linee dell'evoluzione umana, ma questo non risponde alla domanda sul significato di questa capacità. Precisamente, la necessità di dare un senso a ciò che caratterizza la persona come umana rivela che il significato di tale capacità non si esplicita spontaneamente dalla stessa capacità, ma deve essere dato.⁵⁴ Questa ignoranza rivela il mistero della condizione umana come un sapere-mistero, un sapere-non sapere che si annida nell'intimità.

D'altra parte, ci sono anche esperienze intime in cui il campo della coscienza si espande, rendendo possibile percepire più realtà di quella che si percepisce attraverso i sensi, perché anche se non lasciano un contenuto cognitivo esplicito, affettivamente sono molto consolanti.⁵⁵ Una religione, quando è assunta come esperienza di qualcosa di più, trasforma l'intimità della persona e attraverso di essa si relaziona con se stessa, con gli altri

⁵² La poesia ne è un buon esempio, come spiega OCTAVIO PAZ in *El arco y la lira*, in *La casa de la Presencia. Poesía e historia. Obras completas. Edición del autor*. Vol. I, Fondo de Cultura Económico, México 2003.

⁵³ Cfr. K. RAHNER, *Curso fundamental de la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, Herder, Barcelona 1979, 74-95.

⁵⁴ Cfr. R. ZAS FRIZ DE COL, *Vida Cristiana Ignaziana*, numero speciale, in *Ignaziana* (www.ignaziana.org) 2019, 7-20. Versione italiana: *Vita Cristiana Ignaziana*, Gregorian & Biblical Press, Roma 2021, 11-130; inglese: *Ignatian Christian Life*, Institute for Advanced Jesuit Studies, Boston 2021, 1-20.

⁵⁵ Cfr. M. HULIN, *La mística salvaje. En las antípodas del espíritu*, Siruela, Madrid 2007.



e con il mondo in modo rinnovato. Dal punto di vista cristiano, quel qualcosa in più si presenta come la Presenza del Mistero santo. La perdita negli ultimi decenni dell'influenza sociale che aveva in alcune società occidentali fa sì che oggi appaia, nell'immaginario sociale, soggetto alla stessa critica delle altre istituzioni civili e religiose. Ma questo non influisce sul significato che offre.

Infatti, se l'intimità si riferisce alla dimensione dei sentimenti e degli affetti ai diversi livelli della persona e la secolarizzazione non ha intaccato la costituzione antropologica *predefinita* dell'essere umano e, inoltre, se è nell'intimità che si annida la costituzione trascendentale della persona, allora è nell'intimità che si annida il mistero dell'essere umano e il Mistero santo. A questo punto è utile distinguere tra il sacro e il divino/santo per non confondere i piani e per esprimere meglio la particolarità con cui si presenta la prospettiva cristiana dell'intimità.

La tendenza attuale della teologia è quella di distinguere tra profano, sacro e divino/santo, dove il sacro è presentato come la mediazione tra il profano, tutto ciò che non è Dio (il creato), e il Mistero trascendente di Dio, ciò che è divino/santo. Questa mediazione è resa possibile dalla persona di Gesù Cristo, perché la sua incarnazione lo rende sia uomo che Dio, superando la dicotomia tra sacro e profano. Il creato/profano diventa anche mediazione *sacra* per rendere presenti diversi aspetti del Mistero divino/santo, come la Chiesa, i sacramenti e i sacramentali.⁵⁶ In senso stretto, secondo Karl Rahner, si può parlare di *mistero cristiano* solo in un triplice senso: riguardo alla Trinità (il Mistero santo), all'incarnazione della seconda persona della Trinità (il mistero dell'incarnazione, che supera la distinzione sacro/profano), e all'azione santificante dello Spirito Santo (il mistero della santificazione/divinizzazione del credente).⁵⁷ Nell'incontro del credente con Gesù, il Padre si rivela attraverso l'azione interiore dello Spirito Santo. Questa dinamica dell'azione trinitaria del Mistero Santo nell'intimità del credente è ciò che Giovanni della Croce caratterizza come unione trasformatrice.

5. L'intimità secondo Giovanni della Croce e la sua relazione con l'intimità secolarizzata

Nell'antropologia del nostro autore,⁵⁸ l'essere umano è creato a immagine e somiglianza di Dio, redento da Lui, costituito in una unità di corpo, anima e spirito, distinguendo in lui una dimensione sensuale e una spirituale, orientato verso la gloria e "l'uguaglianza nell'amore" (CB 38,3).⁵⁹ Vorrei concentrare la mia attenzione su questo orientamento "all'uguaglianza nell'amore".

⁵⁶ Cfr. J. RIES, *Il sacro nella storia religiosa dell'umanità*, Jaca Book, Milano. ³1988, 209-228.

⁵⁷ K. RAHNER, "Sul concetto di mistero nella teologia cattolica", in *Saggi teologici*, Paoline, Roma 1965, 391-465.

⁵⁸ Cfr. C. GARCÍA, "Antropología sanjuanista", in *Diccionario de San Juan de la Cruz*, E. Pacho (dir.), Monte Carmelo, Burgos 2000, 124-130.

⁵⁹ JUAN DE LA CRUZ, *Obras Completas*, sexta edición preparada por Eulogio Pacho, Monte Carmelo, Burgos 1998. [Abbreviato nel testo come segue: *Cantico Spirituale* B: CB; *Fiamma d'amore vivo* B: FB;



L'uomo è stato creato per la parità con Dio, la cerca e la desidera sempre "perché un amante non può essere soddisfatto se non sente di amare ciò che è amato" (CB 38,9). È proprio una parità che si realizza attraverso l'amore e porta l'essere umano a trascendere tutto ciò che è creato per essere unito a Dio. Questa unione trasformante è prodotta "dalla somiglianza dell'amore" (2 S 5,5) nel "centro dell'anima" che è Dio stesso "al quale, quando [l'anima] avrà raggiunto secondo tutta la capacità del suo essere e secondo la forza della sua operazione e inclinazione, avrà raggiunto il suo centro ultimo e più profondo in Dio, che sarà quando con tutte le sue forze capirà, amerà e godrà di Dio" (FB 1,12). L'amore non è altro che "l'inclinazione dell'anima e la forza e la virtù che essa ha per andare a Dio, perché attraverso l'amore l'anima è unita a Dio" (FB 1, 13), quindi il centro dell'anima e Dio coincidono.

Tuttavia, questa è una situazione paradossale: l'unione con Dio avviene nel centro dell'anima, che deve cercarlo, ma Lui è già in essa:

«Il Verbo, il Figlio di Dio, insieme al Padre e allo Spirito Santo, è essenzialmente e presenzialmente nascosto nell'intimo dell'anima; perciò l'anima che vuole trovarlo deve lasciare tutte le cose secondo il suo affetto e la sua volontà ed entrare nel massimo raccoglimento in se stessa, essendo tutte le cose per lei come se non lo fossero» (CB 1,6).

Quindi "l'essere più intimo dell'anima" è allo stesso tempo il centro dell'essere umano e dove Dio abita, rendendo intimamente possibile l'unione trasformatrice, a condizione che ci si nasconda in esso per porre "l'avvertenza" dell'anima, la sua attenzione su Lui solo.⁶⁰

La sostanza intima dell'anima (cfr. CB 14,14; 25,8; FB 1,1; 3,68; 4,14) riceve la visita e la comunicazione segreta di Dio "dove né l'angelo né il demone possono capire cosa succede; non può conoscere le comunicazioni intime e segrete che avvengono tra lui e Dio in quel luogo" (2 N 23,11; cfr. FB 4,14). L'anima si sente "il suo spirito dolcemente inebriato e infiammato da questo vino divino [lo Spirito Santo]" (CB 25,8), che non è altro che l'intimo amore di Dio intimamente infuso in essa (cfr. CB 26,1), nel quale si trova "ardente nella sua fiamma" (FB prol 4). L'anima accoglie nel suo centro e nelle sue profondità, nella sua stessa sostanza, la Presenza del Verbo sponsale che abita in essa come solo Signore, nel segreto e nel silenzio, in intima e stretta unione (cfr. FB 4,3).

Per Giovanni della Croce l'essere umano è chiamato all'uguaglianza con Dio attraverso l'amore (CB 24,5). Il titolo della *Fiamma d'Amor Viva* dichiara che i canti trattano "l'unione e la trasformazione molto intima e qualificata dell'anima in Dio" e così alla fine del libro conclude che il "Re del cielo" si è fatto amichevolmente con l'anima suo "uguale e suo fratello":

Notte oscura: N; *Salita del Monte Carmelo*: S. L'abbreviazione dei primi due è seguita dal numero della strofa e del paragrafo; negli ultimi due l'abbreviazione è preceduta dal numero del libro e seguita dal numero del capitolo e del paragrafo. Traduzione dell'autore].

⁶⁰ È la "concentrazione dello spirito su qualcosa o qualcuno, evitando la dispersione del pensiero o del"attenzione". Si oppone così alla distrazione o 'vagabondaggio' (3S 3,5; CB 1,6) o incostanza o instabilità" E. PACHO, "Advertencia", in *Diccionario de San Juan de la Cruz*, E. Pacho (dir.), Monte Carmelo, Burgos 2000, 19.



«Infatti, come la bevanda è diffusa e versata attraverso tutte le membra e le vene del corpo, così questa comunicazione di Dio è sostanzialmente diffusa in tutta l'anima, o, per dire piuttosto, l'anima è trasformata in Dio, secondo la quale trasformazione beve l'anima del suo Dio secondo la sostanza di essa e secondo le sue potenze spirituali. Infatti, secondo l'intelligenza, beve sapienza e conoscenza; secondo la volontà, beve amore soavissimo; e secondo la memoria, beve gioia e diletto nel ricordo e il sentimento della gloria» (CB 26,5).

6. Conclusione

Le considerazioni fatte sull'intimità da una prospettiva psicologica, sociologica e teologica hanno reso chiaro il legame tra l'intimità e la dimensione trascendente dell'essere umano. La situazione di secolarizzazione della concezione dell'intimità viene interpretata come quella in cui non riceve dal contesto sociale immediato un invito alla trascendenza e alla sua interpretazione religiosa, senza però annullare la dimensione antropologicamente orientata della trascendenza, come abbiamo visto.

Precisamente, sebbene il suddetto processo di secolarizzazione delle relazioni intime non dia per scontata l'apertura al mistero che la relazione intima promuove da una prospettiva antropologica, questo non è un ostacolo per continuare ad aspirare alla parità con Dio. Se, da un lato, si è verificata quella che Anthony Giddens spiega come la trasformazione dell'esperienza dell'intimità avvenuta negli ultimi decenni nelle società occidentali, che è un sottoprodotto del processo di secolarizzazione in corso da secoli (Taylor), dall'altro, la via dell'intimità indicata da Giovanni della Croce rimane sempre attuale perché offre la parità con Dio nello stesso momento in cui offre la parità tra uomo e donna. In altre parole, l'intimità secolarizzata riceve da Giovanni della Croce l'invito a cercare, simultaneamente, la parità con Dio e con un'altra persona, che non è altro che il comandamento principale: amare Dio sopra ogni cosa e il prossimo come se stessi.

Nel caso particolare del matrimonio, è opportuno rivalutare il rapporto sessuale coniugale, tradizionalmente penalizzato nella visione ecclesiale, per "proclamare *il valore sacramentale* del talamo nuziale: *l'intimità degli sposi cristiani come "luogo teologico"*".⁶¹ Questo significherebbe riconoscere nell'intimità coniugale una dinamica che si apre alla dimensione divina del Santo Mistero, da un lato, e dall'altro, che la dimensione erotica è orientata nell'amore reciproco all'incontro non solo con l'altra persona, ma anche con Dio stesso. Nell'atto del matrimonio, gli amanti si trascendono a vicenda rivelando/manifestando il loro amore reciproco. Ovviamente, si presuppone il contesto sacramentale del matrimonio, poiché la contrattazione del matrimonio rende esplicita la volontà e il desiderio di questa trascendenza verso la parità divina.

La pienezza offerta dalla parità con Dio e con l'altro non è possibile senza una trasformazione interiore in Dio, senza una trasformazione personale nell'amore per Dio, l'Altro e l'altro. La trascendenza assunta come salto di fiducia nell'a(A)ltro, umano e

⁶¹ C. ROCCHETTA, *Teologia del talamo nuziale. Per un'intimità gioiosa*, EDB, Bologna 2015, 15; Id., *La mistica dell'intimità nuziale. Crescere nella grazia del sacramento*, EDB, Bologna 2018.



divino, è precisamente ciò che si può chiamare un atto di fede nell'altro per attenderlo amandolo. Questo è il mistero del movimento verso la trascendenza che emerge dall'intimità della condizione umana per trasformarla: una candela che ha bisogno di qualcuno che l'accenda perché lo stoppino acceso sciolga la cera, nell'esperienza del m(M)istero unico dell'a(A)more. Per questa ragione è possibile sperare nella continuità del cristianesimo nel suo attuale stato di salute malconco, perché non smette mai di piovere su questo fiume che si va prosciugando prima di raggiungere il mare.



Spiritualità e psicologia

Jesús Manuel García Gutiérrez – Tiziano Conti*

1. Premesse per chiarire il punto di partenza

Approfondire il rapporto tra spiritualità e psicologia nella cornice della spiritualità cristiana, non vuol dire ignorare che esistono altri modi di intendere la vita che non fanno riferimento alla trascendenza; oppure non essere consapevoli che accanto a noi ci sono uomini e donne che vivono una loro spiritualità e una vita mistica diversa dalla nostra.⁶²

Un'altra premessa è necessaria: la chiarificazione del proprio quadro antropologico. Per chi scrive l'uomo/donna è stato creato ad immagine di Dio, e in Lui trova il suo compimento: «Ci hai fatti per Te, [Signore], e il nostro cuore è inquieto finché non trova riposo in Te».⁶³ Il senso vero e ultimo dell'uomo è Dio stesso perché è l'unico ad essere capace di portare l'uomo alla completa realizzazione di se stesso. L'essere umano è per costituzione abitato da un'inquietudine, mossa dalla perfezione d'essere, che anela ma non possiede, e che lo predispone all'apertura e all'autosuperamento. Egli tende costantemente verso l'oltre di sé in una compresenza paradossale di poli che convivono e richiamano a vicenda: bisogno e sazietà, miseria e grandezza, angoscia e speranza. È anche colui che invoca il senso, come pellegrino dell'Assoluto. L'inquietudine di ricerca di senso dice altresì povertà ontologica e non autosufficienza. L'uomo infatti non basta a se stesso; anzi, si scopre incapace di auto-redenzione e pertanto in attesa di una *quies* che proviene dall'esterno. L'autotrascendimento diventa dunque apertura e tensione verso il fondamento del Totalmente Altro: «L'essere umano è frastagliato in un orizzonte creaturale che apre uno scarto dal cui abisso implora un *surplus* che lo riempia di *pienezza d'essere e di senso compiuto*».⁶⁴

Ancora vogliamo chiarire una questione terminologica. In queste pagine quando facciamo riferimento al termine “spiritualità” intendiamo sia l'oggetto di studio, che la vita vissuta nello Spirito.

Entro questo quadro epistemologico, chiarito da questi tre presupposti, si snoderà la nostra argomentazione.

* Jesús Manuel GARCÍA GUTIÉRREZ: Docente di Teologia spirituale presso l'Università Pontificia Salesiana; garcia@unisal.it

Tiziano CONTI: Docente di Filosofia presso l'Università Pontificia Salesiana; conti@unisal.it

⁶² Cf. J.M. GARCÍA GUTIÉRREZ, *Spiritualità cristiana e cultura contemporanea*, in «Catechetica ed Educazione» [www.rivistadipedagogiareligiosa.it] 4 (2019) 2, 97-121; F. SÁNCHEZ LEYVA (ed.), *Credere e non credere a confronto. Per un'apologetica originale*, Roma, LAS, 2018.

⁶³ AGOSTINO, *Confessioni*, I, 1.

⁶⁴ Cf. T. CONTI, *L'umano e il presagio del divino. L'homo religiosus tra interiorità, misticismo e trascendenza*, Roma, LAS, 2022, 18.



2. Contesto teologico di un rapporto conflittuale tra spiritualità e psicologia

Quando nel secolo XX si trattò di definire l'oggetto di studio specifico della spiritualità non fu facile accettare, come volevano alcuni, che fosse precisamente il carattere *quasi psicologico* la nota distintiva della spiritualità.⁶⁵ Non si può dimenticare che durante buona parte del XVIII secolo, e fino alla seconda metà del secolo XIX, perdurò la diffidenza degli studi medici, antropologi e poi anche psichiatrici verso i fenomeni mistici che, secondo loro, erano frutto di una vera e propria isteria, cioè di stati alterati di una psiche malata. Si può ben capire come la tendenza maggioritaria sarà quella di difendere l'esperienza della grazia come una esperienza "transpsicologica", cioè che, nonostante abbia una ripercussione esperienziale, per sua essenza sfugge all'investigazione psicologica. La natura della vita spirituale, sostenevano soprattutto la scuola domenicana e quella benedettina, doveva essere studiata a partire dai principi teologici, cioè si doveva concentrare sulla grazia così come si manifesta nella Bibbia e nelle fonti patristiche e monastiche, e non sulle manifestazioni soggettive psicologiche.⁶⁶

In realtà le due posizioni non si dimostrarono inconciliabili, ma complementari: se è vero che la grazia, sia nell'origine che nel suo sviluppo, non dipende da fattori psichici speciali, è altrettanto vero che la riflessione teologica non può escludere l'apporto psicologico per capire meglio la personalizzazione e la storicizzazione della grazia nel soggetto. È così che il vissuto dei santi più significativi del tempo,⁶⁷ come la stessa fenomenologia mistica, diventano oggetto di studio anche da parte della psicologia. Non solo, nell'immediato post-Concilio – anni '60-'70 – i teologi della spiritualità saranno unanimi nel riconoscere che l'esperienza – poi subentrerà il termine "vissuto" –⁶⁸ sarà l'ogget-

⁶⁵ La scuola psicologica ebbe in A. Poulain il rappresentante più noto: A. POULAIN, *Des grâces d'oraison. Traité de théologie mystique*, Paris, 1901 (trad. it.: *Delle grazie di orazione. Trattato di teologia mistica*, versione riveduta sulla settima edizione francese, Torino/Roma, Marietti, 1926). In questa linea continueranno la riflessione il teologo benedettino A. MAGER, *Zur Psychologie der Mystik*, in ID., *Mystik als Lehre und Leben*, Innsbruck, 1934 e il p. carmelitano GABRIELE DI SANTA MARIA MADDALENA, *Indole psicologica della teologia spirituale*, in «Rivista di Filosofia Neo-scolastica» 32 (1940) 31-42.

⁶⁶ A. Saudreau sarà il massimo esponente della scuola che propose il ritorno della teologia mistica come capitolo della teologia dogmatica: A. SAUDREAU, *Les degrés de la vie spirituelle. Méthode pour les âmes suivant leur progrès dans la vertu*, Anger, 1899 (trad. it.: *I gradi della vita spirituale. Metodo per dirigere le anime seguendo i loro progressi nelle virtù*, Milano, Vita e Pensiero, 1939). Sulla scia di Saudreau si collocano i teologi domenicani R. Garrigou-Lagrange, il teologo spagnolo J. Arinter e soprattutto il padre benedettino A. STOLZ che pubblica: *Teologia della mistica*, Brescia, Queriniana, 1940. Si veda: J. SCHIETTECATTE, *Teologia spirituale e Psicologia: la controversia fra Anselmo Stolz e Gabriele di Santa Maria Maddalena*, in *La teologia spirituale*. Atti del Congresso Internazionale OCD, Roma, Edizioni OCD, 2001, 169-182.

⁶⁷ È il tempo di Catherine Labouré (1806-1876), Bernadette Soubirous (1844-1879), Gabriele dell'Addolorata (1838-1862), Teresa di Lisieux (1873-1897), Gemma Galgani (1878-1903), Elisabetta della Trinità (1880-1906), Charles de Foucauld (1858-1916) ed altri.

⁶⁸ Cf. R. ZAS FRIZ DE COL, *La presenza trasformante del mistero. Prospettiva di teologia spirituale*, Roma, G&B press, 2015, in particolare pp. 91-94: *Esperienza o vissuto?*



to di studio proprio della spiritualità.⁶⁹ In contemporanea si istaura la necessità di un approccio interdisciplinare quando si ammette che, di fronte ad un oggetto di studio così complesso, qual è l'esperienza o vissuto cristiano, sono necessarie diverse prospettive per la sua comprensione, cercando di vedere come ciascuna concorra alla comprensione del tutto.⁷⁰

3. L'interdisciplinarietà forte (transdisciplinarietà) o come conciliare l'unità del sapere con la diversità di natura e metodo di ogni scienza

Se le realtà profane e le realtà della fede hanno origine dal medesimo Iddio; se profano e divino, ragione e fede hanno origine e compimento in Dio, la ricerca in psicologia e quella in spiritualità non possono presentarsi in contrasto, ma in rapporto di arricchimento vicendevole (cf. GS 36). L'uomo, infatti, è un essere pluridimensionale, nel quale tutte le funzioni e attività si trovano unificate e coagulate attorno alla stessa coscienza, come centro di uni-totalità e condensazione di senso e direzione esistenziali. Corporeità e spiritualità coincidono nell'autocoscienza dell'Io personale. L'io, allora, si qualifica come punto ontologico e centro di convergenza dell'unità di spirito-anima e corpo con tutti i suoi dinamismi interni e le sue multiformi espressioni. Inoltre, «Lo spirito è l'*interiorità aperta che si condensa nell'autocoscienza e, sempre carica di stupore e di sorpresa, dice: io*».⁷¹ La vocazione quindi dell'uomo è l'unità. Un'unità che, in chiave antropologica cristiana, si trova in Cristo:

«Tutto ciò che compone l'ordine temporale [...] non sono soltanto mezzi con cui l'uomo può raggiungere il suo fine ultimo, ma hanno un valore proprio, riposto in essi da Dio, sia considerati in se stessi, sia considerati come parti di tutto l'ordine temporale [...]. Piacque a Dio unificare in Cristo Gesù tutte le cose naturali e soprannaturali, "affinché egli abbia il primato sopra tutte le cose" (Col 1,18). Questa destinazione, tuttavia, non solo non priva l'ordine delle realtà temporali della sua autonomia, dei suoi propri fini, delle sue proprie leggi, dei suoi propri mezzi, della sua importanza per il bene dell'uomo, ma anzi ne perfeziona la forza e il valore e nello stesso tempo lo adegua alla vocazione totale dell'uomo sulla terra».⁷²

⁶⁹ Lo sviluppo di questo argomento è sufficientemente noto. Cf. J.M. GARCÍA GUTIÉRREZ, *Evoluzione del metodo della teologia del vissuto cristiano in Occidente*, in «Mysterion» [www.mysterion.it] 12 (2019) 2, 140-172.

⁷⁰ Cf. E. AGAZZI, *Cultura scientifica e interdisciplinarietà*, Brescia, La Scuola, 1994, 102-103. Si veda anche G. GROPPPO, *Teologia e scienze dell'educazione. Premesse per una collaborazione interdisciplinare finalizzata a risultati transdisciplinari*, in G. COFFELE (ed.), «*Dilexit ecclesiam*». Studi in onore del prof. Donato Valentini, Roma, LAS, 1999, 245-276; M. BAY - M. TOSO (edd.), *Questioni di metodologia della ricerca nelle scienze umane. Paradigmi, esperienze, prospettive*, Roma, LAS, 2009; B. PERRIN DAVID, *Metodologia ermeneutica nella spiritualità cristiana: fenomenologia e interdisciplinarietà*, in «Mysterion» [www.mysterion.it] 10 (2017) 1, 5-21.

⁷¹ S. PALUMBIERI, *L'uomo meraviglia e paradosso. Trattato sulla costituzione, con-centrazione e condizione antropologica*, Città del Vaticano, Urbaniana University Press, 2006, 214.

⁷² PAOLO VI, *Apostolicam actuositatem*, 7.



E qui ci rifacciamo alla premessa iniziale riguardo la scelta di campo. Secondo una sana antropologia cristiana le acquisizioni nell'ambito della psicologia come quelle nel campo della spiritualità devono essere orientate alla «salvezza degli uomini e possono di conseguenza non poco contribuire all'edificazione del Corpo di Cristo». ⁷³ In questo senso, Giovanni Paolo II propone un compito concreto per il nostro millennio cristiano: giungere ad una «visione unitaria e organica del sapere». ⁷⁴ Questo è una vera sfida di cui il pensiero cristiano dovrà farsi carico nel corso del prossimo millennio cristiano. Lo stesso Pontefice rivolgendosi, nel 1982, ai docenti universitari disse:

«Poiché la ragione può cogliere l'unità che lega il mondo e la verità solo all'interno di modi parziali di conoscenza, ogni singola scienza, compresa la filosofia e la teologia, rimane un tentativo limitato che può cogliere l'unità complessa della verità unicamente nella diversità, vale a dire all'interno di un intreccio di saperi aperti e complementari». ⁷⁵

Pensando sempre all'unità della persona e all'unità del sapere e nel tentativo di cogliere l'unità complessa della verità nella diversità, Papa Francesco auspica, nel Proemio della *Veritatis gaudium*, di evitare una visione meramente funzionale o strumentale della conoscenza. ⁷⁶

Da questo principio sorge spontanea una domanda: come si fa a conciliare l'unità del sapere con la legittima e doverosa diversità di natura e metodo di ogni scienza? È qui che subentra un concetto che non è nuovo, ⁷⁷ ma che ha creato e creerà non poche discussioni: il concetto di interdisciplinarietà forte, cioè di una trans-disciplinarietà intesa come apertura dei diversi saperi verso oggetti formali più ampi, secondo gerarchie di intelligibilità che dispongono all'ascolto di risposte riguardanti i fini dell'azione e il senso dell'intero. ⁷⁸ L'intero infatti è certamente molto di più della somma delle singole parti e deve rappresentare sempre la prospettiva e il criterio ermeneutico per decifrare ogni porzione di sapere alla luce di una comprensione sapienziale. La verità diventa quindi punto di approdo e, nel contempo, meta ulteriore, che resta sempre da scoprire e mai da definire una volta per tutte. È quell'orizzonte sempre cercato e mai trovato, meta anelata, più che mera conquista, in cui ogni porzione del reale trova la sua sinfonia armoniosa

⁷³ Cf. PAOLO VI, *Christus Dominus*, 12.

⁷⁴ GIOVANNI PAOLO II, *Fides et ratio*, 85.

⁷⁵ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso ai docenti universitari*, Bologna, 18 aprile 1982.

⁷⁶ FRANCESCO, *Veritatis gaudium*, Proemio 4. Cf. G. TANZELLA-NITTI, *Unità del sapere*, in G. TANZELLA-NITTI - A. STRUMIA (edd.), *Dizionario Interdisciplinare di Scienza e Fede*, Roma, Urbaniana University Press/Città Nuova, Roma, 2002, 1410-1431.

⁷⁷ Nel trattato di Bonaventura, *Riconduzione delle arti alla teologia*, il maestro serafico propone la *reductio* delle *artes* alla teologia e di quest'ultima alla Scrittura, che apre all'uomo il passaggio dalla *scientia* alla *sapienza*: «Questo è il frutto di tutte le scienze, affinché in tutte si edifichi la fede, *si renda onore a Dio*, si dia ordine alla condotta, si attingano le consolazioni presenti nell'unione della sposa con lo sposo che si realizza per mezzo della carità» (BONAVENTURA, *Itinerario della mente in Dio. Riconduzione delle arti alla teologia*, Roma, Città Nuova, 117).

⁷⁸ G. TANZELLA-NITTI, *Unità del sapere e transdisciplinarietà. Per una lettura della «Veritatis gaudium»*, in <<https://www.pusc.it/article/unit%C3%A0-del-sapere-e-transdisciplinarity%C3%A0-una-lettura-della-%C2%ABveritatis-gaudium%C2%BB>> [Consultato: 15 gennaio 2022].



in tensione verso l'unità. In sostanza, per la *Veritatis gaudium* ogni frammento della creazione è parte di un tutto e verso quel tutto deve camminare. Si comprende allora come ogni scienza deve aprirsi a livelli sempre più profondi di intelligibilità e dunque, in ultima istanza, alla Sapienza increata, alla luce della quale la ricerca umana acquista il suo senso definitivo:⁷⁹ l'unità del sapere è dunque riflesso dell'unità del progetto di compimento di tutto il creato in Cristo. Ed è per questo che la scienza è chiamata ad incontrare la sapienza perché è riconosciuta come impresa di verità al servizio dell'uomo, non interpretata come mero strumento funzionale.⁸⁰

Applicando tutto ciò al nostro argomento, la psicologia è invitata dunque ad aprirsi ai "perché ultimi", anche se la risposta a "tali perché" esula dal suo campo specifico di studio e non dispone del metodo adeguato.⁸¹ Si tratta in sintesi di collocare la propria psicologia entro un quadro più ampio e, rispettando la sua natura e metodo, cogliere il significato che essa possiede per il tutto, e dunque per tutto l'uomo.⁸² Un tutto – ripetiamo – che trova il suo compimento in Cristo.

Dall'altro canto, la spiritualità, che riconosce la complessità dell'oggetto studiato, non può fare a meno del contributo che le viene offerto dalle scienze umane, in particolare dalla psicologia.

4. La scienza psicologica può spiegare l'azione della grazia nella persona?

A prima vista sembrerebbe di no. Il mistero della grazia è un mistero divino che trascende le forze della nostra umanità creata. Dio infatti non si lascia sperimentare. Si pensi, ad esempio, alle molteplici espressioni della religione cristiana che assecondano l'impossibilità da parte dell'uomo di fare esperienza di Dio perché Lui «abita una luce inaccessibile» (1 *Tm* 6,16), oppure perché «Dio, nessuno lo ha mai visto» (*Gv* 1,18; 1 *Gv* 4,12), o l'espressione dello stesso Dio: «nessun uomo può vedermi e restare vivo» (*Es* 33,20). Come è possibile allora fare esperienza di Dio?⁸³

E tuttavia conviene ricordare che quando parliamo di spiritualità parliamo di "vita secondo lo spirito", "vita animata dallo Spirito"; una vita dunque che viene vissuta e si esprime in comportamenti umani, in atteggiamenti umani, in modi di pensare e di agire che sono accessibili all'osservazione dell'uomo. In altre parole: è "nell'umano" che la persona accoglie e risponde al mistero divino. In questo contesto si intende il noto assio-

⁷⁹ FRANCESCO, *Veritatis gaudium*, n. 4c.

⁸⁰ Papa Francesco cita il beato Antonio Rosmini per ribadire che l'unità del sapere è anche coerenza fra verità e vita, fra scienza e carità: cf. FRANCESCO, *Veritatis gaudium*, Proemio 4c.

⁸¹ Cf. G. TANZELLA-NITTI, *Unità del sapere e transdisciplinarietà*.

⁸² Cf. S. RONDINARA, *Dalla interdisciplinarietà alla transdisciplinarietà. Metodologia della ricerca multidisciplinare, interdisciplinare, transdisciplinare*, in M. BAY - M. TOSO (edd.), *Questioni di metodologia della ricerca nelle scienze umane. Paradigmi, esperienze, prospettive*, Roma, LAS, 2009, 69-70.

⁸³ Cf. A. LÉONARD, *Expérience spirituelle*, in *DSp*, IV/2, coll. 2004-2026; X. PIKAZA, *Experiencia religiosa y cristianismo. Introducción al misterio de Dios*, Salamanca, Sígueme, 1981.



ma: “la grazia suppone la natura”, un assioma che rivaluta la natura, cioè i mezzi umani come fondamento verso l’elevazione a Dio. A questo proposito, si capisce che la spiritualità dovrà essere aperta ad accogliere il contributo offerto dalle scienze dell’uomo per tentar di cogliere, nelle sue diverse sfumature, la complessità dell’esperienza umana. Per comprendere, ad esempio, la conversione e la crescita spirituale, bisognerà capire la dinamica dei cambiamenti umani nella loro struttura sistemica: percezioni, motivazioni, sentimenti, credenze memorizzate, rapporti interpersonali, sfide da affrontare, ecc.

Nella visione cristiana dell’uomo, le proprie risorse naturali, il temperamento, le tendenze, le passioni, le abitudini acquisite... sono motivo di perfezionamento e, a volte, anche di conversione: «La mia grazia ti basta, perché la mia potenza si dimostra perfetta nella debolezza» (2 Cor 12,9). È il divino che si estende verso il profano per umanizzarlo ed esaltarlo. Lo spazio dell’interiorità del credente, a questo punto, si presenta fenomenologicamente come “concavo”, disponibile all’accoglienza e alla trasformazione da parte dell’irruzione del *kairòs*, disposto a lasciarsi abitare da una Presenza che non dispone alla resa passiva, quanto piuttosto all’uscita allocentrica, in direzione di altri. È il momento del decentramento di sé in cui ci si prepara ad accogliere il vero Io, in forma riconciliata e l’altro, come cifra dell’Altro *par excellence*.

È proprio qui che si colloca il contributo della psicologia alla spiritualità non solo per aiutarci a descrivere ciò che avviene, e come avviene, nella persona trasformata dalla grazia, ma anche per determinare quali sono le caratteristiche idonee del “terreno” nel quale la grazia può agire⁸⁴ fruttuosamente nella persona (cf. GS 38).

Ad esempio, quando Teresa di Gesù⁸⁵ o Ignazio di Loyola⁸⁶ presentano il cammino da seguire per raggiungere l’unione con Cristo, la prima tappa sulla quale coincidono i due mistici spagnoli è la conoscenza di sé, il sentirsi creature nei confronti di Dio: «la mancanza di un riconoscimento sincero, sofferto e orante dei nostri limiti è ciò che impedisce alla grazia di agire meglio in noi, poiché non le lascia spazio per provocare quel bene possibile che si integra in un cammino sincero e reale di crescita».⁸⁷ Conoscere più adeguatamente la condotta e l’attività umana (cf. GS 54) ed essere consapevoli di ciò che si è, risulta fondamentale per un cammino di vita spirituale:

«Si conoscano sufficientemente e si faccia buon uso non soltanto dei principi della teologia, ma anche delle scoperte delle scienze profane, in primo luogo della psicologia e della sociologia» (GS 62).

Conoscersi implica una presa di coscienza difficile e faticosa. L’essere umano, l’anima umana, il cuore umano, sono così complessi e, per una parte, così difficili da penetrare che, tante volte, si potrebbe applicare ad essi la frase di Gesù: «essi non sanno

⁸⁴ Si studia il vissuto di santità – oggetto di studio della spiritualità – per cogliere le assonanze dell’agire della grazia nella persona.

⁸⁵ Cf. TERESA D’AVILA, *Castello interiore*, prime mansioni, in ID., *Opere complete*, a cura di Luigi Borriello e Giovanna della Croce, Milano, Paoline, 2000, 857-874.

⁸⁶ IGNAZIO DI LOYOLA, *Esercizi Spirituali*, con il commento Louis Lallemant, a cura di Giandomenico Mucci S.I., Roma, La Civiltà Cattolica, 2006, in particolare: Prima settimana, *Principio e fondamento*: n. 23.

⁸⁷ FRANCESCO, *Gaudete et exsultate*, 50.

⁸⁸ J.-F. CATALÁN, *Esperienza spirituale e psicologia*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 1994, 144.



quello che fanno» (Lc 23,34). L'uomo è così poco comprensibile a se stesso! Quanto sia importante dunque smascherare le illusioni, le radici di una "falsa spiritualità" per poter rispondere all'Altro, a partire dalla consapevolezza di ciò che si è, in libertà interiore:

«La psicologia non ha certo da dettare allo Spirito di Dio come comportarsi. Essa può soltanto, modestamente al proprio livello, aiutare l'uomo a rendersi sempre disponibile e più libero..., e questo, ammettiamolo, non è poco».⁸⁸

Sempre a modo di esempio, si pensi a coloro che hanno una qualsiasi responsabilità di accompagnare le persone nella fede: faranno bene a conoscere i principi della teologica, ma anche le leggi della psicologia per rispondere meglio alle esigenze delle persone accompagnate (cf. PO 19). Il contributo quindi della psicologia, come quello delle scienze biologiche, mediche e sociali, costituisce non soltanto un mezzo di cui si serve l'uomo per raggiungere il suo fine ultimo, ma ha anche un valore proprio in quanto parte integrante di un tutto. Queste scienze possono aiutare l'uomo a rendersi disponibile all'azione della grazia e sempre più libero.

5. «La grazia suppone la natura e la porta alla perfezione»

La grazia non solo "suppone" la natura, ma la restaura, la purifica, la trasforma.⁸⁹ Ciò vuol dire che vi sono condizioni umane che favoriscono l'azione della grazia nella persona, ed altre invece che impediscono il suo sviluppo. Bisognerà quindi rendere le condizioni umane efficienti e valide, affinché la grazia possa non solo agire, ma agire nel modo più perfetto possibile:

«La grazia – scrive Papa Francesco – proprio perché suppone la nostra natura, non ci rende di colpo superuomini. Pretenderlo sarebbe confidare troppo in noi stessi. [...] La grazia agisce storicamente e, ordinariamente, ci prende e ci trasforma in modo progressivo. Perciò, se rifiutiamo questa modalità storica e progressiva, di fatto possiamo arrivare a negarla e bloccarla, anche se con le nostre parole la esaltiamo».⁹⁰

Si pensi, ad esempio, allo studio del carattere della persona e come il carattere condiziona la dinamica della vita virtuosa. Un altro esempio: che difficile risulta giudicare l'intenzionalità degli atti della persona quando essa ha una conoscenza turbata, deformata o superstiziosa. Ancora un altro esempio: si pensi quanta cautela si vorrà nel suggerire mezzi adeguati per il progresso spirituale, quando ci troviamo di fronte ad una condotta ostacolata dai residui infantili di uno psichismo sregolato. In questi casi, senza una dotazione psicologica matura, che permetta di leggere la vita con realismo, stimare correttamente gli avvenimenti o di avere un sentimento giusto di colpevolezza o un minimo di padronanza di se stesso, sarà difficile progredire verso l'integrazione e l'unificazione della persona.

⁸⁹ TOMMASO D'AQUINO, *S. Th.* I, q.2, a.2, ad 1.

⁹⁰ FRANCESCO, *Gaudete et exsultate*, 50.



L'assioma quindi *gratia supponit naturam* viene completato con: *gratia supponit naturam in persona humana existentem*. Possiamo riportare, a questo proposito, la puntuale descrizione che fa il mistico castigliano Giovanni della Croce per spiegare la complementarità tra l'azione di Dio e la libera e responsabile azione della persona nell'accoglienza e sviluppo della grazia:

«Per poter comprendere meglio questa verità, ricorro a un paragone. Un raggio di sole batte su una vetrata; se questa ha delle macchie o è appannata, il sole non può illuminarla e trasformarla totalmente nella sua luce, come accadrebbe, invece, se fosse nitida e senza tutte quelle macchie. Anzi, tanto meno la illuminerà quanto meno sarà smacchiata e pulita, e, viceversa, quanto più sarà tersa tanta maggior luce riceverà. Ciò si verifica non per colpa del raggio, ma della vetrata stessa. Se, infatti, questa fosse completamente limpida e tersa, il raggio la trasformerebbe e la illuminerebbe a tal punto da essere identificata con il raggio stesso e da riflettere la sua stessa luce. In tal caso, però, pur essendo la vetrata identificata con il raggio, conserva sempre la sua natura distinta da esso; potremmo, però, dire che essa è raggio o luce per partecipazione. L'anima è come questa vetrata che è sempre investita dalla luce dell'essere divino, o meglio tale luce dimora sempre in essa per natura, come ho detto».⁹¹

Se si vuole quindi proporre un cammino progressivo di vita spirituale non si devono trascurare le condizioni umane della personalità. Che il vetro sia pulito – seguendo il paragone offerto da Giovanni della Croce – è una condizione perché entri il sole, ma pulire il vetro spetta alla persona. Infatti l'agire divino nell'uomo non è coercitivo, ma rispetta la libertà della persona e vuole che essa prenda le sue decisioni usufruendo degli strumenti – le facoltà umane – che Dio ci dona per arrivare alla pienezza.

L'esperienza spirituale è parte da un'iniziativa del divino che sorprende ed entusiasma, che si lascia presentire dalla sua creatura, la quale è convocata ad un atteggiamento responsoriale. Non si può restare indifferenti. Il divino esige una risposta che coinvolga il tutto dell'essere della persona, dall'asse valoriale a quello dei criteri di giudizio della realtà. È un entrare in relazione con un Tu che stravolge e ridefinisce l'io e la sua libertà. Dio firma un'alleanza e include l'adesione della creatura, la quale funge da *partner* consapevole e pienamente responsabile. Non a caso Tillich definisce la religione, come lo «stato di essere afferrati da un supremo interesse, [...] da qualcosa che si prende incondizionatamente sul serio»,⁹² e che diventa così ineludibile e impellente.

L'intervento della psicologia, lungi dal mettere in pericolo la struttura della vita spirituale, incide positivamente perché la risposta dell'uomo a Dio parta da comportamenti «veramente umani», da una ricerca di perfezione che sia «autentica», da un sano equilibrio umano e spirituale, da un'interiorità disponibile all'ispirazione divina: «cercare e trovare la volontà divina, secondo l'espressione di Sant'Ignazio, esige che si sia eliminata ogni propensione disordinata».⁹³

⁹¹ GIOVANNI DELLA CROCE, 2 S 5,6, in Id., *Opere complete*, introduzione e note di Luigi Borriello e Giovanna della Croce, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2001, 204.

⁹² P. TILICH, *Religione e morale*, Roma, Ubaldini, 1967, 122.

⁹³ IGNAZIO DI LOYOLA, *Esercizi Spirituali*, n. 21.



6. Alcuni campi di integrazione tra spiritualità e psicologia

Ci limitiamo a elencare alcuni campi dove l'integrazione tra psicologia e spiritualità risulta evidente. Per ognuno di questi settori esiste oggi una letteratura sconfinata. Seguendo il ragionamento finora sviluppato, vogliamo soltanto ribadire che nello studio della santità, della fenomenologia straordinaria, delle esperienze del transpersonale, dell'accompagnamento spirituale o della vita di preghiera l'integrazione tra spiritualità e psicologia non soltanto non mette in discussione i principi della fede, ma li illumina e chiarifica: fare la verità sul piano umano risulta essenziale per meglio capire il dato rivelato.

6.1. La santità: una vita spirituale pienamente sviluppata sulla base dell'equilibrio psichico della persona

La santificazione non dipende intrinsecamente dalle disposizioni psichiche, ma dalla relazione spirituale tra l'uomo e Dio. Questa relazione è possibile in qualsiasi stato psichico, anche patologico. Non conviene però ignorare il principio: ci sono disposizioni psichiche talmente forti che influenzano decisamente la condotta umana. L'equilibrio psicologico, pur non essendone una garanzia di perfezione né di vita virtuosa, è il fondamento per stabilire una relazione umana fruttuosa e condiziona certamente lo sviluppo della vita spirituale.

Anche la persona che subisce una nevrosi ossessiva potrà certamente pregare e santificarsi, ma sarà un testimone imperfetto di certi aspetti del perdono divino e della gioiosa confidenza in Dio. Se alla persona sfugge definitivamente il controllo completo della ragione, in seguito ad esempio ad una lesione organica, e quindi se non può più affrontare la realtà e il suo ambiente, e se il suo giudizio morale è falsato, essa non possiede più l'integrità necessaria per "essere canonizzata".⁹⁴ Può certamente partecipare all'azione della grazia, ma finché sussistono i disturbi mentali, non può essere presentato dalla Chiesa al popolo di Dio come vita "esemplare".⁹⁵ Un disordine funzionale definitivo è segno della carenza di alcune virtù (sovente si tratta della prudenza) o alme-

⁹⁴ Non si fa riferimento alla "santità ontologica", in virtù della quale, per un dono gratuito, Dio stesso dà a tutte le creature il potere di diventare suoi figli (cf. *Gv* 1,12): "[Gesù Cristo] ci ha scelti, prima della creazione del mondo, per essere santi e immacolati di fronte a Lui nella carità" (*Ef* 1,4). Per questo i cristiani sono detti "santi" (cf. *Rm* 1,7; *1 Cor* 1,2; *2 Cor* 1,1) perché comunicano alla vita e alla santità del Signore Gesù e partecipano della stessa natura divina. Qui invece si ci riferiamo alla santità canonizzabile, cioè modelli straordinari di vita che la Chiesa, a seconda dei tempi, dei contesti culturali e dei bisogni emergenti, propone al popolo di Dio per essere motivo di esempio e di incoraggiamento a seguire Cristo con lo stesso straordinario amore e la stessa dedizione: «Nei processi di beatificazione e canonizzazione si prendono in considerazione i segni di eroicità nell'esercizio delle virtù, il sacrificio della vita nel martirio e anche i casi nei quali si sia verificata un'offerta della propria vita per gli altri, mantenuta fino alla morte. Questa donazione esprime un'imitazione esemplare di Cristo, ed è degna dell'ammirazione dei fedeli»: FRANCESCO, *Gaudete et exsultate*, 5.

⁹⁵ Accanto alla dimostrazione del vissuto eroico delle virtù, alla *fama sanctitatis* o *fama martyrii* oppure *fama vitae oblationis* e all'evento *miracoloso* legato alla intercessione del Servo di Dio o del Beato, la Chiesa propone come criterio della santità canonizzabile l'elemento dell'esemplarità.



no della loro imperfezione. Ciò non toglie che la grazia possa agire nella persona fino a condurla ad un alto stato di vita spirituale. «Solo il peccato volontario e formale è un ostacolo alla grazia, ma non i disturbi, di cui né la volontà, né la coscienza possono essere rese responsabili».⁹⁶

Nel caso di malattia mentale per intossicazione, poiché l'alterazione del cervello non è definitiva, l'individuo può guarire e divenire anche un santo, a condizione ovviamente di cessare di intossicarsi. Se, al contrario, le sue lesioni sono definitive, si trova nella medesima situazione di fronte alla santità di coloro le cui lesioni sono organiche.

È anche vero che in alcuni santi si sono riscontrate forme patologiche di tipo nevrotico. Si tratta di una menomazione rispetto alla perfezione dell'ordine naturale, il quale facilita l'azione della grazia. Si pensi, ad esempio, a Teresa di Lisieux: i suoi frequenti disturbi psicosomatici (*Ms A*, 40r°); la "terribile malattia degli scrupoli", la grave malattia «di cui mai – a giudizio del medico – una bambina tanto giovane era stata colpita» tanto che lei stessa afferma: «ora sono persuasa che era opera del demonio, ma per molto tempo dopo la mia guarigione ho creduto di aver fatto apposta ad essere malata, e quello fu un vero martirio per la mia anima» (*Ms A*, 28r°). Progressivamente Teresa si rende conto delle sue regressioni e comincia a sviluppare forze di opposizione ad esse nel desiderio di realizzarsi a livello adulto. Nella notte di Natale avverrà un cambiamento radicale: capì che Gesù si fece debole per amore:

«Da quella notte benedetta, non fui vinta in nessun combattimento; anzi, camminai di vittoria in vittoria, e comincia, per così dire, una "corsa da gigante!"» (*Ms A*, 45°).⁹⁷

Un altro caso particolare è quello dei ritardati mentali profondi. La teologia insegna che esiste una santificazione che si attua senza la collaborazione del soggetto, mediante l'infusione della grazia santificante data dal battesimo. È il caso, ad esempio, del neonato battezzato, quella grazia deriva dal Cristo mediante la rigenerazione spirituale.

Si tratta quindi di determinare la correlazione tra la perfezione e il livello di autonomia psichica. Coloro che soffrono scrupoli, ossessioni, manie, nevrosi... sono capace di condurre un'alta vita spirituale?

Inoltre ricordiamo che talvolta gli elementi psicologici e quelli soprannaturali appaiono mischiati. Infatti, se certe manifestazioni vengono giudicate soltanto dall'aspetto e dalla manifestazione esteriore verranno giudicate facilmente come malattie mentali, e tuttavia conviene ricordare come nei mistici talvolta la stessa fenomenologia è causata dai doni soprannaturali.

Il contributo della psicologia è quindi fondamentale per favorire una vita spirituale autentica pienamente sviluppata sulla base dell'equilibrio psichico della persona.⁹⁸

⁹⁶ Cf. A. LÉONARD, *Psychisme et sainteté*, in «Présences» (1958) 62, 56.

⁹⁷ Cf. G. STICKLER, *Psicologia e preghiera*, in L. BORRIELLO - E. CARUANA - M.R. DEL GENIO (edd.), *Enciclopedia della preghiera*, Città del Vaticano, LEV, 2007, 1258-1268.

⁹⁸ Cf. R. ZAVALLONI, *Psicologia (e spiritualità)*, in S. DE FIORES - T. GOFFI (edd.), *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, Roma, Paoline, 1979, 1296-1315.



6.2. I fenomeni mistici straordinari

Fermo restando che la vita spirituale non si può ridurre a fenomeni straordinari interni o psicosomatici (estasi, rapimento, trasverberazione, levitazione, bilocazione, scienza infusa, rivelazioni particolari...) pure meritano di essere studiati e valutati evitando così un sospetto generalizzato, cioè pensare, da una parte, che tutti i fenomeni straordinari sono espressioni soprannaturali, oppure, dall'altra, che tutti provengono dall'influsso diabolico.

Convorrà dunque usare tutti i criteri del vaglio scientifico per capire la plausibilità di questi fenomeni. Ci soffermiamo soltanto su due spiegazioni che vedono a confronto la spiritualità e la psicologia:

a) La spiegazione psicopatologica: i fenomeni non sono altro che sviluppo in presenza di una psiche poco equilibrata, le cui energie si analizzano e convogliano in modo da produrre fatti fuori della norma. L'estasi andrebbe dunque interpretata come espressione di isterismo; la visione come forma di delirio; le allucinazioni come manifestazione di una mente alterata.

b) La spiegazione parapsicologica: i fenomeni straordinari vengono spiegati a partire dalle possibilità straordinarie latenti nella psiche umana, che si manifestano in alcuni individui particolarmente predisposti.⁹⁹

Queste spiegazioni sono inaccettabili, in quanto legate a un'esclusione per principio del soprannaturale. Possono tuttavia essere utili al credente, almeno in quanto lo inducono a porsi in atteggiamento vigile e a non soprannaturalizzare facilmente tutto ciò che abbia contorni in qualche modo straordinari, stimolandolo a cercare spiegazioni conformi allo stesso principio della vita spirituale: *la grazia suppone la natura*.

Ci vorrà la collaborazione tra psicologia e spiritualità per arrivare a una spiegazione critica aperta al soprannaturale. Un'ipotesi esplicativa di alcuni fenomeni mistici – ma con i limiti insiti in una "ipotesi" di lavoro – è quella delineata da Charles Bernard, proprio all'insegna della distinzione tra causa soprannaturale e modalità naturale! Quest'ultima si esprimerebbe, a seconda dei fenomeni considerati, come disgiunzione psico-somatica, come intensificazione delle capacità affettivo-cognitive, e persino come auto-suggestione:

«Pur non negando l'intervento diretto di Dio, riteniamo non si debba far appello ad esso fin tanto che non siano state vagliate e scartate le spiegazioni più semplici. Bisogna dunque valutare con grande attenzione il fatto che, essendo una vita elevata, la vita mistica può attuare certe nostre capacità psichiche e psico-somatiche le quali di solito, ma non in tutti, sono assopite, e provocare così fenomeni paranormali. Ricerchiamo dunque la causa di tanti fenomeni paranormali nel fatto che *la vita elevata introduce una disgiunzione nello psichismo umano*. Accanto alla sua funzione normale di animazione del corpo, l'anima ne esercita un'altra spirituale quando il suo apice è mosso dall'influsso divino e si applica a un'adesione spirituale semplice e sublime. Ne deriva allora un nuovo orientamento dell'affettività che si rivolge a un oggetto spirituale, convogliando verso di esso le energie vitali e staccandosi in

⁹⁹ Cf. P. GIOVETTI, *I fenomeni del paranormale. Conoscere la parapsicologia*, Cinisello Balsamo, Paoline, 1990.



tal modo dalla sua base corporale. Come si vede, tale procedimento, non lo neghiamo, somiglia a una struttura morbosa nevrotica; la differenza capitale risiede nella constatazione che, all'infuori dei pochi momenti di assorbimento totale, la coscienza mistica mantiene la sua unità interiore e la sua capacità di adeguarsi alle situazioni vitali, talvolta in campo molto pratico come dimostra la vita di santa Teresa d'Avila o quella di sant'Ignazio. L'intensità della disgiunzione dipende sia dall'intensità della coscienza spirituale sia dalla struttura psichica più o meno predisposta al distacco dalla realtà esteriore e sensibile.

Per quanto riguarda i fenomeni direttamente connessi con la coscienza (intuizione dei cuori, discernimento degli spiriti, sapienza teologica) si può dunque considerare che la vita elevata produce una connaturalità che permette un approccio affettivo o intellettuale la cui portata supera le possibilità normali. Per quanto poi riguarda i fenomeni psico-somatici (stimate, incendio d'amore, lacrime di sangue, parole, visioni, insensibilità al fuoco, inedia), una parte non trascurabile di essi va attribuita all'autosuggestione! Anzi, si può dire che quest'ultima (non volontaria però) svolge un ruolo importante. Certo, è difficile dire come vadano concepite le relazioni fra la psiche e il corpo; non mancano tuttavia le esperienze (tipo yoga) che ci dimostrano l'esistenza di capacità psichiche nascoste e possenti. La disgiunzione operata dalla vita elevata intensa risveglia o libera tali capacità psichiche analogamente a quanto fanno le discipline dello yoga, che producono una disgiunzione all'interno della coscienza. Infine, per quanto riguarda gli effetti fisici (levitazione, agilità) non so se ci si possa appellare ancora a capacità psico-somatiche, le quali rimangono del tutto inconse». ¹⁰⁰

Non conviene però perdere di vista che, per quanto riguarda la vita spirituale, ciò che interessa non è tanto la consistenza o meno del fenomeno, ma il discernimento per capire se si tratta di una vera esperienza di Dio. A questo riguardo possiamo stabilire tre criteri di discernimento:

- a) La maturità cristiana congiunta con quella umana, con speciale considerazione dell'equilibrio psichico.
- b) L'accettabilità del messaggio.
- c) La docilità al discernimento ecclesiale.

Seguendo questi criteri di giudizio, possiamo capire e giudicare "autentica" la descrizione che fa Teresa di Gesù dell'estasi, che per lei diventa un viaggio reale verso Dio, non illusorio come quello psicotico:

«[È] un essere trasportata in tutt'altra regione assai diversa da questa in cui viviamo, dove le appare una luce così dissimile da quella di quaggiù che se impiegasse a cercare di immaginarsela, insieme con le altre cose lì viste, le sarebbe impossibile riuscirci. Accade che, in un solo istante, le vengano insegnate contemporaneamente tante verità di cui non sarebbe potuta giungere a conoscere la millesima parte, neppure affaticandosi per molti anni ad ordinarle con l'intelletto e con l'immaginazione». ¹⁰¹

Conviene inoltre ricordare che ogni dono di Dio che non giovi alla crescita nell'amore verso Dio non viene dall'Alto. Il carisma più alto è la carità e un carisma è sempre per

¹⁰⁰ Ch.A. BERNARD, *Teologia spirituale*, Cinisello Balsamo, Paoline, ³1989, 523-524.

¹⁰¹ TERESA DI GESÙ, *Castello interiore*, VI, 4.



il bene degli altri. Infine, i doni straordinari non devono mai essere desiderati né richiesti a Dio, ma vengono accolti con senso di responsabilità, gratitudine ed umiltà.¹⁰²

6.3. Le esperienze transpersonali e l'esperienza mistica

La psicologia transpersonale si occupa, direttamente o indirettamente, del riconoscimento, della comprensione e della realizzazione di stati di coscienza non ordinari, mistici o “transpersonali”, e delle condizioni psicologiche che rappresentano barriere a tali realizzazioni transpersonali. Le sue preoccupazioni sono quindi molto vicine a quelle di certe tradizioni spirituali e, in effetti, un certo numero di psicologi transpersonali lavorano su sistemi concettuali miranti a integrare la psicologia con la ricerca spirituale.¹⁰³

Le esperienze transpersonali implicano un'espansione della coscienza al di là dei confini convenzionali dell'organismo e, corrispondentemente, un senso di identità più ampi. In altre parole, la coscienza individuale non dipende dall'apparato fisiologico del cervello, bensì partecipa in una *coscienza universale*. Si oltrepassa i limiti fisici dell'essere umano per aderire ai valori più alti e più significativi per l'esistenza. L'unico modo per superare il dilemma esistenziale della condizione umana è, in ultima analisi, quello di trascenderlo, sperimentando la propria esistenza entro un contesto cosmico più ampio. In particolare, le esperienze transpersonali possono implicare i cosiddetti fenomeni paranormali, o psichici, che sono stati notoriamente difficili da trattare all'interno della cornice del pensiero razionale e dell'analisi scientifica. Avuta “via libera” di una coscienza universale, senza confini, le applicazioni toccano l'irreale. Tutto è possibile: dai ricordi prenatali, alla reincarnazione, dalla comunicazione con i morti, alla previsione del futuro.

Certamente la psicologia transpersonale ha tanti punti di incontro con la spiritualità cristiana,¹⁰⁴ e tuttavia dobbiamo chiederci: Si può avere un'esperienza religiosa sulla base di questa psicologia? Noi dubitiamo, dato il fatto che manca la realtà del Dio personale, con cui si potrebbe entrare in relazione personale, che è il cuore di ogni esperienza religiosa. Non si può cercare la mistica solo nel campo della conoscenza, ma

¹⁰² Cf. J.M. GARCÍA GUTIÉRREZ, *Teologia spirituale. Epistemologia e interdisciplinarietà*, Roma, LAS, 2013, 450-470.

¹⁰³ E. GIUSTI - F. CAROLEI, *Terapie Transpersonali. L'integrazione della spiritualità e della meditazione nei trattamenti pluralistici*, Roma, Sovera Multimedia, 2005; P.L. LATTUADA, *Oltre la mente. Teoria e pratica della psicologia transpersonale*, Milano, Franco Angeli, 2004.

¹⁰⁴ Si pensi, ad esempio, alla visione olistica presentata da Roberto Assagioli nella sua opera *Psicosintesi*: l'armonia e l'unificazione delle dimensioni dell'uomo nel suo sé spirituale non sono questioni che riguardano solo la religione, ma anche la psicologia, in quanto l'intento primario è la realizzazione dell'uomo nel suo contesto vitale. Assagioli osserva come l'essere umano sia un'unità compiuta dove l'aspetto biologico è intimamente connesso con la sfera psichica e spirituale. L'esperienza interiore non è qualcosa che dipende solo dalla sede superiore della conoscenza, ma anche dalla fisicità dell'uomo. Tale esperienza fa avvertire la sua potenza anche nel campo della sensibilità. In questo modo tutto l'uomo si impegna nel corrispondere alla relazione cognitiva ed affettiva con la realtà trascendente: cf. R. ASSAGIOLI, *Psicosintesi. Armonia della vita*, Roma, Edizioni Mediterranee, 1971; ID., *Principi e metodi della psicosintesi terapeutica*, Roma, Astrolabio, 1973; F. ASTI, *Approcci socio-psicologici per una rinnovata teologia spirituale*, in «Mysterion» [www.mysterion.it] 5 (2012) 1, 25-44.



soprattutto nel campo dell'amore. Inoltre, mentre i cultori della psicologia transpersonale danno grande valore alle varie tecniche, allo sforzo umano, per raggiungere gli stati di unione, la persona, nell'ambito della spiritualità cristiana, non prende l'iniziativa per ottenere particolari esperienze religiose o un'immersione mistica in Dio: è Dio stesso che va per primo in cerca dell'uomo, esigendo da lui una pronta disponibilità all'ascolto e all'obbedienza.

Un'altra differenza tra le varie esperienze transpersonali che propongono una liberazione dalla materia concepita come essenzialmente cattiva per diventare dei "pneumatici" e raggiungere l'unione con Dio e la mistica cristiana è che in quest'ultima non c'è *diastasis* tra spirito e materia, perché nel disegno di Dio le due sfere di cielo e mondo non sono estranee. Il mondo appartiene a Dio, è stato posto da Dio e giudicato «assai buono» (Gn 1,3). E se il mondo con il peccato si è distaccato dal suo creatore, è stato riconciliato con lui attraverso l'Incarnazione. La mistica cristiana non impone all'uomo di sfuggire la materia, di abbandonare se stesso, ma di lasciarsi assumere da Dio, che lo genera di nuovo e gli dona la partecipazione alla sua stessa vita.

Una terza differenza si trova in questo: mentre le esperienze transpersonali sono individualistiche, l'autentica mistica cristiana supera ogni individualismo e ha sempre un aspetto sociale. I mistici cristiani sono uomini e donne che vivono la mistica del servizio dell'umanità come la più credibile irradiazione del Dio amore trinitario; che sanno coniugare le altissime visioni di Dio con il dinamismo della storia e del tempo; che rendono testimonianza della più autentica normalità umana, anche in mezzo all'ebbrezza dell'intelligenza superiore dei misteri di Dio.

Possiamo dunque concludere questo esempio di integrazione tra psicologia e spiritualità, indicando due criteri che aiutano a discernere quando una esperienza di pienezza può diventare una esperienza religiosa mistica oppure no:

a) *L'esperienza deve essere interpretata religiosamente.* I fattori che determinano l'esperienza religiosa sono i portatori della relazione che in questo caso sono sempre due: l'uomo e Dio (anche se quest'ultimo può essere descritto con diversi nomi come l'Alto, il Trascendente, l'Assoluto ecc.). Dunque, qui si tratta di due processi: uno dall'alto, l'altro dal basso e la psicologia può analizzare soltanto quest'ultimo processo. Per poter giudicare l'autenticità di una esperienza di Dio noi dobbiamo necessariamente essere aperti anche alla possibilità della rivelazione divina. Subito si nota la differenza: nel caso di un'esperienza religiosa, spirituale, mistica autentica, l'agente è Dio nel caso di una esperienza artificiale, è la droga.

b) *L'esperienza deve essere accettata secondo il suo significato e mediata in un atteggiamento volto verso un impegno,* unico mezzo perché questo valore si iscriva durevolmente nell'esistenza del soggetto e lasci una traccia nella società. Come regola di base vale la seguente precisazione: la caratteristica specifica di una esperienza religiosa o mistica proviene non soltanto dal decorso tecnico dell'esperienza, ma soprattutto dalla libera volontà del soggetto con la quale l'accetta. L'autentica esperienza religiosa comporta sempre una richiesta etica da parte della persona.



6.4. *Mistagogia e psicologia nell'accompagnamento spirituale*

La figura dello psicologo può essere avvicinata a quella del mistagogo, cioè colui che introduce il credente nel mistero di Dio. Il primo guida il cliente nella piena consapevolezza delle sue potenzialità, il secondo conduce la persona accompagnata verso la pienezza di vita in Cristo.¹⁰⁵

Nell'ambito dell'accompagnamento spirituale, la spiritualità si affida alla psicologia per conoscere meglio la persona, sia a livello di metodologia che a livello della relazione stessa. Infatti, la guida spirituale dovrà essere in grado di comprendere il cammino che la persona fa, valutare il significato di quanto vive ed essere capace di offrire una soluzione per superare le difficoltà. Per poter svolgere queste funzioni l'accompagnatore deve possedere alcune disposizioni di base: autenticità, capacità di entrare in relazione con il mondo interiore dell'altro, considerazione positiva e affettuosa della persona accompagnata...

La funzione dell'accompagnatore spirituale si traduce poi in atteggiamenti che rendono credibile ed efficace la sua guida: capacità di prestare attenzione; di entrare nel mondo dell'altro, senza essere invadente; di capire bene dove si trova la persona accompagnata nel cammino spirituale; di responsabilizzare l'altro e avviarlo verso la metà desiderata.

Accompagnatore e accompagnato dovranno quindi condividere un certo tipo di quadro antropologico, disposizioni psichiche ben precise e rispettare determinate attitudini affettive e relazionali. È a questo livello di intendimento che avviene l'incontro tra psicologia e spiritualità con arricchimento vicendevole perché, scambiandosi le rispettive informazioni, possono stimolarsi a vicenda nello sviscerare profondità e conseguenze:

«È nella categoria del mistero che si può trovare il punto di interesse comune tra psicologia e teologia, perché il mistero è, insieme, categoria psicologica e teologica, quindi una sorta di mediatore concettuale, che non fissa semplicemente il minimo denominatore comune tra i due interlocutori, ma consente alle due discipline di attivare un confronto a beneficio di entrambe».¹⁰⁶

Tutti coloro che hanno la responsabilità di guidare le persone verso la propria auto realizzazione devono sentirsi un po' psicologi, ma anche teologi. Il genitore, amico, maestro, guida, superiore... offre una presenza che conforta, aiuta, rassicura l'integrazione tra la componente umana e la dimensione di trascendenza, stimola verso una trasformazione.

6.5. *Psicologia e preghiera*

Facciamo riferimento alla preghiera cristiana. Si omettono quindi le forme di ricerca di trascendenza che escludono il riferimento a Dio, limitandosi a forme di "aspirazioni

¹⁰⁵ Cf. D. SALIN, *Spiritualità e psicologia*, in «La Civiltà cattolica» 3 (2020) 4083-4084, 243-256.

¹⁰⁶ Cf. F. IMODA, *Introduzione*, in A. CENCINI - A. MANENTI, *Psicologia e teologia*, introduzione di Franco Imoda, Bologna, EDB, 2016, 7.



spirituali” o di “dilatazione dell’essere” nella fusione con la natura o con il “Tutto” per ottenere il “ritrovamento di sé” o il “benessere spirituale”.

Nella preghiera cristiana Dio si presenta come un essere personale. Un Padre che ha rivelato se stesso per mezzo del suo Figlio, Gesù Cristo, il Verbo fatto carne. La preghiera cristiana è quindi contemporaneamente elevazione dell’uomo verso Dio, ma anche ricerca di Dio nel desiderio di incontrarlo in una relazione personale per conoscere la sua verità e cogliere la sua volontà nella propria vita.

La preghiera, in quanto atto dialogico e relazionale, coinvolge anche la psicologia. Anzitutto quando si prega vengono coinvolti il corpo, la mente e lo spirito. Qualunque cammino di vita spirituale ha una sua ripercussione sia sullo stato fisico che su quello affettivo. Ed è per questo che la psicologia oltre che dedicarsi a studiare la mente e il corpo, non può trascurare lo spirito umano. Infatti le grandi tradizioni della mistica orientale, di grande influenza oggi nel mondo occidentale – anche in quello cristiano –, associano sempre di più la ricerca spirituale con il benessere e il pieno sviluppo personale. Questa ricerca di benessere spirituale fa sì che alcuni cristiani identificano i metodi orientali di meditazione con la preghiera cristiana e si domandano: nell’ambito della preghiera cristiana, si devono respingere le tecniche di meditazione orientali per evitare la contaminazione o il sincretismo?

Per rispondere brevemente alla domanda rimandiamo al documento della Congregazione della Dottrina della Fede, *Orationis formas*.¹⁰⁷ Questo documento è certamente datato, ma ancora utile oggi per il discernimento grazie alla sua chiarezza espositiva e al suo ponderato ragionamento.

Il documento si apre con una breve *Introduzione* nella quale viene preso in considerazione l’interesse che nella preghiera i cattolici hanno per i metodi orientali, sia a livello religioso che puramente psicologico o terapeutico. E subito si ribadisce che ogni ricerca di nuovi metodi di preghiera deve tener conto che la preghiera cristiana è essenziale l’incontro di due libertà, quella infinita di Dio con quella finita dell’uomo.

La struttura quindi della preghiera cristiana è legata alla rivelazione biblica e al suo carattere cristocentrico ed ecclesiale. Si devono dunque evitare alcuni metodi erranei di pregare che praticamente identificano la grazia dello Spirito Santo con l’esperienza psicologica della sua presenza nell’anima¹⁰⁸ oppure si confonde la meditazione cristiana con quella non cristiana. Non possono dunque dirsi cristiani i metodi che, come in alcune religioni, cercano «si cerca di prescindere il più possibile da ciò che è terreno, sensibile e concettualmente limitato, per salire o immergersi nella sfera del divino, che in quanto tale non è né terrestre, né sensibile, né concettualizzabile».¹⁰⁹

Nella preghiera cristiana si adempie il desiderio più profondo dell’uomo, quello della divinizzazione, senza valicare i limiti del suo rapporto creaturale con il Creatore che rimane sempre Dio. Un Dio che non assorbe la persona umana ma che non può essere

¹⁰⁷ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Alcuni aspetti della meditazione cristiana*. Lettera ai vescovi della Chiesa cattolica del 15 ottobre 1989, Roma, Paoline, 1990.

¹⁰⁸ Cf. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Alcuni aspetti della meditazione cristiana*, 9.

¹⁰⁹ Cf. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Alcuni aspetti della meditazione cristiana*, 11.



assorbito in un panteismo indeterminato. Nella preghiera cristiana la persona, incorporata a Cristo Figlio di Dio, diventa, per l'azione della grazia, partecipe della natura divina, cioè "figlio nel Figlio".

La parte sesta del Documento affronta direttamente la questione dei metodi psicofisici corporei¹¹⁰ rilevando come si tratti di un cammino giusto che appartiene alla tradizione della Chiesa. Si ricorda ad esempio il senso della preghiera esicasta¹¹¹ e il coinvolgimento del corpo, ma si sottolinea subito la necessità insieme di una apertura e di un necessario discernimento nei confronti dei metodi orientali.

Nella preghiera cristiana è tutto l'uomo che deve entrare in relazione con Dio, e dunque anche il suo corpo deve assumere la posizione più adatta per il raccoglimento. In questo senso, alcuni esercizi fisici producono automaticamente sensazioni di quiete e di distensione. Scambiarli per autentiche consolazioni dello Spirito Santo sarebbe un modo totalmente erroneo di concepire il cammino spirituale. Tuttavia autentiche pratiche di meditazione provenienti dall'oriente cristiano possono costituire un mezzo adatto per aiutare l'orante a stare davanti a Dio interiormente disteso. In sintesi, il documento *Orationis formas* afferma certamente l'originalità della preghiera cristiana ma riconosce anche il valore e l'utilità dei metodi orientali. Si vorrà un necessario discernimento critico, ma anche benevolo.

Inoltre il successo nella preghiera dipende dal nostro concetto di Dio. Ad esempio, se Dio è Padre, quale immagine di padre ha l'orante? Sappiamo bene come l'idea di un Dio che giudica e punisce può portare la persona a forme di preghiera sofferta e tormentata, fino a incidere anche sulla stessa salute fisica. Lo stesso Sigmund Freud nel suo saggio *Avvenire di un'illusione* (1927) avverte che la preghiera può essere espressione di infantilismo in condizioni di precarietà. L'idea di Dio viene strumentalizzata nella vana speranza di risolvere magicamente i propri problemi. Quando però la stessa preghiera è fondata su relazioni autentiche e su una struttura psichica sufficientemente solida, essa possiede un effetto terapeutico sulla persona. Addirittura lo stesso Freud accetta la trasformazione causata dalla preghiera anche in persone che vivono in stati patologici, ma credono e pregano con speranza e fiducia.¹¹² Infatti, un serio e costante esercizio di preghiera favorisce la crescita e la maturazione della persona, diventa strumento efficace per valorizzare tutte le potenzialità psichiche.

7. Alcune considerazioni conclusive

Per una vera integrazione tra psicologia e spiritualità sarà necessario evitare gli squilibri: quando si cerca di integrare la psicologia nella spiritualità, si rischia un assorbimento della spiritualità da parte della psicologia proprio perché la psicologia appare più

¹¹⁰ Cf. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Alcuni aspetti della meditazione cristiana*, 26-28.

¹¹¹ L'esicasmo è una dottrina e pratica ascetica diffusa tra i monaci dell'Oriente cristiano fin dai tempi dei Padri del deserto. Scopo dell'esicasmo è la ricerca della pace interiore, in unione con Dio e in armonia con il creato.

¹¹² Cf. STICKLER, *Psicologia e preghiera*, 1258-1268.



applicabile, più funzionale, più pratica che la spiritualità. Si ottiene come risultato che un programma di spiritualità diventa un programma di psicologia con qualche cenno alla spiritualità. Capita sovente che quando si cerca di vivere l'esperienza spirituale attraverso i soli metodi psicologici, non si fa altro che aumentare la sete di significato.

Bisognerà trovare il giusto equilibrio tra le due realtà, rispettando sempre la specificità dei due campi di studio: per comprendere l'uomo nella sua totalità, la psicologia avrà bisogno del contributo della filosofia e della teologia. Queste discipline, infatti, aiutano l'approccio psicologico ad assumere una visione olistica della persona, a partire dal Fondamento ontologico che la caratterizza e la descrive nei suoi dinamismi e potenzialità, evitando così il rischio di cadere in facili riduzionismi relativi ai sintomi o ai disturbi che colpiscono il paziente. Anche su questo aspetto, la filosofia continua a parlare di persona, come essere uni-totale e onnicomprensivo, al di là casi clinici e delle disfunzioni patite. L'uomo anche se *patiens* è sempre qualcosa di più delle sue nevrosi e psicosi, è una persona che va guarita e supportata nel tutto del suo essere, a partire dai suoi bisogni, senza però dimenticare le attese e le speranze che sospingono ben oltre la condizione biologica e funzionale. La filosofia, data la sua natura metafisica e teleologica, continua a porre lo sguardo sul tutto, indicando la meta e l'universale, senza perdersi nelle dimensioni parcellarie e parziali. L'approccio filosofico mira sempre a curare la persona come un tutto, e non limitandosi alla guarigione del sintomo. Inoltre compito della psicologia dovrà essere non soltanto quello di offrire tecniche e mezzi di crescita, ma anche impegnarsi nello spiegare, per quanto le compete, la natura dell'esperienza spirituale. In altri termini, la psicologia non potrà esentarsi dal ricorrere all'aiuto di un Dio benevolo e libero.

Anche la spiritualità deve riconoscere il contributo prezioso della psicologia nell'interpretazione della natura del vissuto della persona.¹¹³ Dio ha voluto che l'uomo e la donna partecipino della sua natura divina: ci ha divinizzati. La grazia trasforma e comunica una vita nuova. Ogni processo formativo non può fare a meno di tenere conto dell'intervento di Dio nella persona. L'uomo non basta a se stesso. Azione umana e opera divina non sono forze indipendenti, ma due poli completamente integrati, di cui l'uno non sopprime l'efficienza dell'altro: il soprannaturale arricchisce e sviluppa la natura.

In conclusione, il progetto di far interagire diverse discipline, che hanno come oggetto comune la promozione dell'uomo integrale e unificato, è un progetto auspicabile per la stessa spiritualità non solo ad un livello metodologico, ma anche contenutistico affinché la persona cresca in santità di vita: «Non ci si può rimproverare di far convergere su uno stesso oggetto i vari mezzi di conoscenza che riteniamo validi, ognuno nel suo proprio ordine; quel che sarebbe imperdonabile, non è di affiancare i metodi, ma di confonderli».¹¹⁴

¹¹³ Cf. M. SZENTMÁRTONI, *Nuova psicologia e pratica spirituale*, in Ch.A. BERNARD (ed.), *L'antropologia dei maestri spirituali*. Simposio organizzato dall'Istituto di Spiritualità dell'università Gregoriana, Roma 28 aprile - 1 maggio 1989, Cinisello Balsamo, Paoline, 1991, 206-231.

¹¹⁴ J. MARÉCHAL, *Psicologia e mistica. Studi sulla psicologia dei mistici*, a cura di Domenico Bosco, Brescia, Morcelliana, 2012, quarta di copertina.



Una teologia del cuore e dello Spirito. Direttrici carismatiche del pensiero di Thomas Müntzer

Mario Lupoli*

Rivoluzionario, sobillatore dei contadini contro il potere temporale, teologo dello Spirito, teorico della rivelazione diretta, pastore, eretico, grande riformatore: le immagini di Thomas Müntzer (1489-1525) che si sono susseguite e spesso sovrapposte nella storia (e nella storiografia) sono disperate.¹¹⁵ Un insieme di rappresentazioni parziali, tipico delle grandi figure, che lasciano però trasparire la complessità della sua teologia e della sua prassi, pastorale e socio-politica.

È noto che Filippo Melantone denunciò in particolare due insegnamenti di Müntzer: l'opportunità di ribellarsi al potere temporale e il rifiuto della posizione luterana del *Sola scriptura*.¹¹⁶ Quest'ultimo aspetto era contrastato da Müntzer in nome della dottri-

* Mario LUPOLI: Professore di Filosofia e Storia nei licei, Research Fellow in History of Philosophy presso la University of Religions and Denominations of Qom, Collaboratore presso la Cattedra di Storia della Filosofia Medievale del DSU dell'Università Federico II di Napoli, Assistente presso la Facoltà di Filosofia della Pontificia Università Antonianum in Roma, Professore incaricato presso la Facoltà di Scienze Religiose della Fondazione Chàrisma; mariolupoli@yahoo.it

¹¹⁵ Su questi aspetti, cf. tra gli altri C. MARTINUZZI, «Thomas Müntzer. Dall'ideologia alla storia», in L. FELICI (ed.), *Ripensare la Riforma protestante. Nuove prospettive degli studi italiani*, Claudiana, Torino 2015, 311-323; L. PERINI, «Studi recenti su Thomas Müntzer», in *Studi Storici* 14 (1973) II, 442-449; G. POLITI, *La storia lingua morta*, Edizioni Unicopli, Milano 2011.

¹¹⁶ Cf. P. MELANCHTHON, *Die Histori Thome Müntzers*, in L. FISCHER (ed.), *Die Lutherische Pamphlete gegen Thomas Müntzer*, De Gruyter, Berlin - Boston 2018, 27-42; su questo aspetto della teologia di Müntzer, cf. T. MÜNTZER, *Sulla falsa fede seguente la recente dichiarazione presentata da Thomas Müntzer, pastore di Allstedt. 1524*, in ID., *Scritti, lettere e frammenti*, a cura di C. Martinuzzi, Claudiana, Torino 2017, 207-215, e ID., *Thomas Müntzer e la Riforma di Allstedt. Conflitto politico e controversia religiosa in Sassonia agli albori della Riforma*, Tesi di Perfezionamento in Discipline Storiche, Scuola Normale Superiore, Pisa a.a. 2015-2016, 106-112. Sugli aspetti politici, cf. tra gli altri P. KUENNING, «Luther and Muntzer: Contrasting Theologies. Regard to Secular Authority within the Context of the German Peasant Revolt», in *Journal of Church and State*, 29 (1987) II, 305-321; H. LOEWEN, *Luther and the Radicals: Another Look at Some Aspects of the Struggle Between Luther and the Radical Reformers*, Wilfrid Laurier University, Waterloo Press 2010; T. KROEGER, *Messianic Political Theology and Diaspora Ethics*, Cascade Books, Eugene 2017, 97-129; P. BLICKLE, *La riforma luterana e la guerra dei contadini. La rivoluzione del 1525*, Bologna, Il Mulino, 1983; S. PELLETIER-GAUTIER, *Au nom de Luther*, Editions du Cerf, Paris 2017.



na centrata sulla persuasione di una continua presenza operativa dello Spirito santo. Una fede viva, una Chiesa vivente, non potevano pertanto basarsi unicamente sulle Sacre Scritture, ma richiedevano che gli eletti fossero preparati nei loro cuori ad accogliere lo Spirito, attraverso tribolazioni e sofferenze, per ottenere una rivelazione diretta ed essere posseduti dallo Spirito stesso.

1. L'età apostolica non chiude la Rivelazione divina

Müntzer matura sin da giovane la convinzione che la rivelazione non sia conclusa con la morte dell'ultimo apostolo,¹¹⁷ ma che continui attraverso lo Spirito Santo, che parla al cuore dei cristiani eletti in cui vive la vera fede.

In una lettera del 15 giugno 1521 a Nikolaus Hausmann, vicario della Chiesa di Santa Maria a Zwickau, Müntzer sostiene – con la veemenza che spesso ne contraddistingue la scrittura – che sia persino sacrilego sostenere che la rivelazione sia ormai chiusa:

«Ti chiedo, valoroso fratello, di non tacere di fronte a Sion, di non lusingare tali menzogne, come quando rimanesti in silenzio nella tua parrocchia, di fronte a molti cittadini, quando Egranus, uomo maledetto per l'eternità, disse: La chiesa non ha più ricevuto lo Spirito Santo dal tempo degli apostoli. Avresti dovuto purgare tale blasfemia anche se ti fosse costato la vita e tutti i tuoi beni».¹¹⁸

È evidente quanto questa questione venisse avvertita come centrale per una fede autentica e per una Chiesa finalmente lontana dalle deformazioni dottrinarie e dalle contiguità con i poteri temporali. Lo Spirito Santo continua a essere ricevuto dalla chiesa propriamente detta, da quegli eletti che restano saldi nella vera fede. Va considerato che la definitiva rottura con Lutero avverrà circa tre anni dopo,¹¹⁹ ma ciononostante la divergenza su questo aspetto è già matura e consapevole.¹²⁰ Meno di un anno dopo, nel marzo del 1522, Müntzer scrive a Melantone; pur in una generale vicinanza teologica, ciò che rimprovera all'ambiente luterano è esattamente quella che egli ritiene essere una profonda incomprensione della rivelazione:

«Quello che disapprovo di voi è che il Dio che adorare sia vuoto, perché per la vostra ignoranza sulla rivelazione non riuscite a distinguere tra gli eletti e i reprob; come risultati di ciò rifiutate la venuta della chiesa di Cristo, nella quale la saggezza del Signore risplende-

¹¹⁷ Cf. P. MATTEI, *Il Cristianesimo antico. Da Gesù a Costantino*, Il Mulino, Bologna 2012, 60.

¹¹⁸ T. MÜNTZER, *Lettera a Nikolaus Hausmann*, 15 giugno 1521, in ID., *Scritti, lettere e frammenti*, cit., 53.

¹¹⁹ S. ZEN, *Lutero e Thomas Müntzer. Riforma, utopia e cristianesimo*, Jouvence, Sesto San Giovanni (MI) 2021.

¹²⁰ Un acuto studioso di Müntzer, Ernst Bloch, ha notato come anche la Chiesa cattolica, dal canto suo, respinga l'idea di «una continua rivelazione, questo vero e proprio organo del mistero; il periodo apostolico è stato per lei quello fecondo, quello propriamente carismatico, e la storia dei dogmi, questo principio apparente del suo progresso, significa esclusivamente esegesi progressiva, accessibilità storica e senza salti del contenuto, che era stato dato, della rivelazione, differente ed esiliato da ogni feconda tradizione della mistica» (E. BLOCH, *Thomas Münzer teologo della rivoluzione*, Feltrinelli, Milano 1980, 154).



rà nella sua pienezza. Ma questo vostro errore, mio caro, nasce dall'ignoranza che avete della Parola vivente di Dio. Guarda alle Scritture, alle quali ci affidiamo per comprendere il mondo; affermano senza ambiguità: L'uomo non vive di solo pane, ma di tutte le parole che provengono dalla bocca di Dio. Attento, provengono dalla bocca di Dio e non dalle pagine dei libri. È la testimonianza della vera Parola che troviamo nei volumi». ¹²¹

Non comprendere che la rivelazione continua nei cuori degli eletti porta, secondo l'autore della missiva, a un culto insterilito. Dio è reso "vuoto", muto. Tutto ciò che resta sono le vecchie pagine dei libri, ancorché sacri. Ma per Müntzer le Scritture non bastano. Dio parla agli eletti, da Lui direttamente arriva la rivelazione. La Scrittura non è rigettata, anzi è lo strumento che consente ai cristiani di capire il mondo e interpretarlo. È sufficiente sfogliare gli scritti e la corrispondenza di Müntzer per riconoscervi una presenza ricchissima e insistente di riferimenti scritturali, al Nuovo e all'Antico Testamento. La Bibbia viene però presentata come la prova, la testimonianza, che la rivelazione divina prosegue: se la si legge per quello che dice, non si può non comprendere che era stato detto agli uomini in tutta chiarezza.

Rifiutare la continua rivelazione rappresenta un rifiuto della chiesa di Cristo, la cui venuta è per Müntzer ormai prossima.

2. La mistica della sofferenza

La vita dei fedeli è segnata da persecuzioni e sofferenze, sin dalle origini del cristianesimo. Per Müntzer è questo il percorso necessario per purificare i cuori, e i cristiani non devono dunque disperare, ma gioire del significato che le tribolazioni hanno. I beati devono passare per un vero e proprio purgatorio in vita. Non è il purgatorio *post mortem* che la Chiesa di Roma prevede per alcune anime, ma una via necessaria a preparare i cuori alla rivelazione diretta da parte dello Spirito. ¹²² È in quest'ottica che va letto Müntzer quando scrive «se negherete che il purgatorio sia cristiano vi dimostrerete ignoranti delle Sacre Scritture e della conoscenza dello spirito [...]». ¹²³

Con un probabile riferimento alla sua espulsione da Halle, dove era stato per un breve tempo pastore, ¹²⁴ in una lettera del 1523 di cui non conosciamo il destinatario, Müntzer legge quanto ha subito in tale circostanza alla luce di questa prospettiva:

«Ti prego di non essere scandalizzato della mia espulsione, perché è durante tali tribolazioni che l'abisso dell'anima si svuota rendendola sempre più pura e manifesta, così che possa finalmente attingere dall'insuperabile testimonianza dello Spirito Santo. Nessuno potrà fare esperienza della misericordia di Dio fino a quando non si sarà abbandonato [...]». ¹²⁵

¹²¹ T. MÜNTZER, *Lettera a Filippo Melantone*, 29 marzo 1522, in Id., *Scritti, lettere e frammenti*, cit., 61-62.

¹²² Cf. C. MARTINUZZI, in T. MÜNTZER, *Scritti, lettere e frammenti*, cit., 92, nota 455.

¹²³ MÜNTZER, *Lettera a Filippo Melantone*, 64.

¹²⁴ Cf. MARTINUZZI, in MÜNTZER, *Scritti, lettere e frammenti*, 69, nota 231.

¹²⁵ T. MÜNTZER, *Lettera a un seguace*, 19 marzo 1523, in Id., *Scritti, lettere e frammenti*, cit., 69.



Sotto il profilo teologico questa riflessione si distingue per intendere la tribolazione come quel movimento che svuota l'anima, portandola a purezza. A questo punto l'anima può accogliere la rivelazione ad opera dello Spirito Santo. Müntzer sente di vivere questa esperienza carismatica, e ne trova al contempo testimonianza nelle Scritture, con un riferimento esplicito al versetto giovanneo che recita: «Eppure, io vi dico la verità: è utile per voi che io me ne vada; perché se non me ne vado, non verrà a voi il Consolatore; ma se me ne vado, io ve lo manderò».¹²⁶

Müntzer condiziona la venuta dello Spirito alla sofferenza in vita: «Questa è la medesima cosa di cui parla Cristo, nostro salvatore: Quando me ne andrò, il Consolatore giungerà, lo Spirito Santo, che può essere concesso solamente a colui che non trova consolazione».¹²⁷

Si tratta di un peculiare esempio di come procede l'argomentare di Müntzer e di come si struttura il suo stesso modo di intendere la relazione tra Scrittura e Rivelazione diretta. La Scrittura ha un valore inestimabile, ma sarebbe lettera morta e parola umana se non vi fosse lo Spirito a portare la Parola di Dio al cuore degli eletti, dei beati: e di questo è proprio la Scrittura a provarlo e a darne certezza ai cristiani.¹²⁸

Il tema della tribolazione attraversa tutti gli scritti di Müntzer. Essa è necessaria per essere figli di Dio:

«Inoltre, nessuno è figlio di Dio a meno che non vi soffra insieme e per tutto il giorno diventi come una pecorella per il macello, che Dio non si risparmi. Che lo abbandoni per un poco, fino a quando sarà sicuro del fatto che nessuna creatura possa separarlo dal Dio vivente e dalla vera testimonianza della Scrittura».¹²⁹

In questo passaggio di una lettera del 1523, indirizzata a Martin Lutero, emerge anche la questione della messa alla prova. Il purgatorio in vita, la sofferenza, l'essere provvisoriamente abbandonati da Dio, consente anche di verificare che niente possa allontanare il fedele dal suo Signore. Anche in questo caso, si ritrova la stretta relazione tra Dio vivente, che continua a parlare al cuore degli eletti, e Scrittura. È attraversare la sofferenza che consente di conoscere Dio; è un «segno di predilizione».¹³⁰ Solo chi non

¹²⁶ Gv 16,7.

¹²⁷ MÜNTZER, *Lettera a un seguace*, 69. ID., *Ordine e spiegazione della messa tedesca da poco istituita ad Allstedt dai servi di Dio*. Allstedt, 1524, in ID., *Scritti, lettere e frammenti*, cit., 199: «Perché chi non possiede lo spirito di Cristo, non è figlio di Dio. Come può colui che non ha sofferto conoscere l'opera di Dio?».

¹²⁸ T. MÜNTZER, *Spiegazione del secondo capitolo del profeta Daniele, predicato nel castello di Allstedt dinanzi ai grandi e reverendi duchi e magistrati di Sassonia da Thomas Müntzer ministro della Parola di Dio*. Allstedt, luglio MDXXIV, in ID., cit., 245: «Lo Spirito Santo dovrà diriger[e l'uomo] a considerare il puro e diretto significato della legge, Samo 18, altrimenti il suo cuore sarà cieco e immaginerà per sé un Cristo di legno che lo devierà dal cammino». È possibile anche diventare eletti «senza l'ausilio dei libri» T. MÜNTZER, *Spiegazione del primo capitolo del Vangelo di Luca*. Allstedt, agosto 1524, in ID., *Scritti, lettere e frammenti*, cit., 261).

¹²⁹ T. MÜNTZER, *Lettera a Martin Lutero*, 9 luglio 1523, in ID., *Scritti, lettere e frammenti*, cit., 73.

¹³⁰ E. ISELOH - J. GLAZIK - H. JEDIN, *Riforma e Controriforma. Crisi, consolidamento, diffusione missionaria (XVI-XVII sec.)*, JacaBook, Milano 1993, 155.



conosce Dio e lo Spirito può temere la tribolazione.¹³¹ In una lettera al pastore Christoph Meinhardt, Müntzer scrive:

«Sento nella tua lettera l'ardente desiderio per la verità, perché tu dimostri così tanta determinazione nel ricercare la giusta via. Troverai la più chiara esposizione di ciò nella descrizione del puro timore di Dio in Salmi 18: *Caeli enarrant* ecc. Qui lo Spirito Santo ti istruisce che, prima di tutto, i tuoi occhi dovranno essere aperti soffrendo l'opera di Dio, come spiegato nella legge. Dovrai mettere sempre una parola dopo l'altra e il tuo cuore dovrà concentrarsi su questo, perché è solo dopo la lunga notte che il sole sorge dal suo reale punto di partenza, Salmi 129. Colui che non avrà sofferto la lunga notte non potrà conoscere Dio [...]».¹³²

La sottolineatura teologica è risoluta. La via della sofferenza non è opzionale, non è una tra diverse possibili, ma si configura come l'unica praticabile: «non vi è altra via all'illuminazione se non attraverso una profonda tribolazione [...]».¹³³ L'illuminazione cui si può così accedere è quella che viene dallo Spirito: «Non resistete allo Spirito Santo, che vi illumini, amen».¹³⁴

Quella che emerge è una vera e propria «mistica della sofferenza, che costituiva [...] una testimonianza palpabile dell'autentica fede cristiana, capace di garantire come vera quella rivelazione interiore che per Müntzer era il fondamento della nuova Chiesa degli Eletti».¹³⁵

3. Conclusioni

Se non si riconosce che Dio parla al cuore degli eletti, si riduce anche la Bibbia a una qualunque raccolta di libri antichi:

«Perché, a meno che non emerga dal cuore, che condanna gli scribi cambia-pelle, i quali derubano i sacri oracoli, essa è parola umana [...]. Pensate al vostro Dio come vicino e non distante [...]. Come può lo spirito essere versato sulla vostra carne e come potete avere colloquio con Dio se negate queste cose?».¹³⁶

Le stesse Sacre Scritture diventano dunque lettera morta se si alza questo muro di rifiuto davanti all'opera dello Spirito Santo. Müntzer insiste che Dio è vicino, che lo Spirito Santo può riempire gli eletti: come si può entrare in contatto con Dio, essere guidati dallo Spirito Santo, se si pensa a Dio come qualcosa di lontano e muto? Eppure è evidente che ci sono uomini che «agiscono sotto la guida dello Spirito Santo», come

¹³¹ Cf. anche L. FIRPO, *Storia delle idee politiche, economiche e Sociali*. Vol. III, UTET, Torino 1972, 328.

¹³² T. MÜNTZER, *Lettera a Christoph Meinhard*, 30 maggio 1524, in ID., *Scritti, lettere e frammenti*, cit., 99.

¹³³ T. MÜNTZER, *Lettera al movimento riformatore a Sangerhausen*, 15 luglio 1524, in ID., *Scritti, lettere e frammenti*, cit., 114.

¹³⁴ T. MÜNTZER, *Lettera al Consiglio cittadino di Sangerhausen*, 15 luglio 1524, in ID., *Scritti, lettere e frammenti*, cit., 116.

¹³⁵ ZEN, *Lutero e Thomas Müntzer*, 151.

¹³⁶ MÜNTZER, *Lettera a Filippo Melantone*, 61-62.



tutti «coloro che odiano l'abominazione del sacrificio papale».¹³⁷ Ma si è «realmente posseduti dallo Spirito Santo» quando si ha «ricevuto la conoscenza e la testimonianza di Dio, non dal libro delle promesse morte ma da quello delle promesse viventi».¹³⁸

Al di fuori di questa prospettiva, Müntzer non riconosce alcuna verità, nessuna possibilità di salvezza. Si approssimano tempi che non saranno facili per gli empi, del tutto incapaci di capire alcunché della grazia di Dio, pur proclamandosene maestri:

«Che cosa mai centerà il loro reclamare sul fatto che gli animi umani sono confusi e insicuri, dal momento che è imminente quel tempo estremamente pericoloso per gli empi, ovvero coloro che si lanciano (loro stessa conclusione illogica) nell'ostentare la grazia divina, pur comprendendone quanto un'oca possa comprendere la galassia del firmamento? Perché sono gli eletti che proclamano le meraviglie della Parola vivente nella legge, che nel mio cuore sono infallibilmente scritte [...]».¹³⁹

La risposta di Müntzer alle pretese di coloro che qualifica come empi, di comprendere la grazia divina, è ancora una volta inequivocabile: solo gli eletti possono coglierla, perché la Parola di Dio risuona nei loro cuori. È lì che lo Spirito Santo la scrive, è lì che si sente la verità che rende liberi.¹⁴⁰ La Parola è vivente perché continua a provenire dalla bocca di Dio, continua a essere rivelata in via diretta, attraverso lo Spirito Santo, ai cuori dei fedeli. I cristiani eletti possono ascoltare lo Spirito Santo anche attraverso visioni, sogni, segni, quando sono effettivamente obbligati da Dio a farlo, e Müntzer ne fa esplicito riferimento nei suoi scritti.

Un esempio è offerto dal seguente passo della lettera a Lutero del 1523:

«Carissimo patrono, conosci Thomas per nome e per carattere, non sono il tipo di persona che accetti estasi o visioni se non obbligato da Dio, e non vi do credito, se non ne vedo l'operato. Né sarà trovato a vivere come un uomo perfetto secondo la misura dei doni ricevuti da Cristo. In che modo ne sarei degno? Il testo manifesto delle Scritture insiste ripetutamente che lo Spirito Santo ci annuncia delle cose a venire, Giovanni 16. Esso fa avvenire tutto quello che lo scudo infuocato ci rivela, Proverbi 30».¹⁴¹

Dio scrive nel cuore dei fedeli, e rifiutare questa verità è allontanarsi dal Dio vivente per rifugiarsi tra le pagine di un libro che, da solo, non ha vita: «Ah, quanto è grande e ostinata l'incredulità che si accontenta della lettera morta volgendo la schiena al dito [di Dio] che scrive nel cuore, II Corinzi 3».¹⁴² Con lo Spirito Santo, la Parola divina è scritta

¹³⁷ *Ib.*, 63.

¹³⁸ *Ib.*

¹³⁹ T. MÜNTZER, *Lettera a destinatario ignoto*, 14 luglio 1522, in *Id.*, *Scritti, lettere e frammenti*, cit., 65.

¹⁴⁰ T. MÜNTZER, *Dichiarazione o proposta di Thomas Müntzer di Stolberg nell'Harz, adesso pastore ad Allstedt, il suo insegnamento riguardante l'inizio della vera fede cristiana e il battesimo*. Allstedt, gennaio 1524, in *Id.*, *Scritti, lettere e frammenti*, cit., 217: «Perché la verità sentita con il cuore dovrà rendere liberi tutti gli uomini che sono stati scelti da Dio, che tuttavia hanno apportato all'intera cristianità abusi intollerabili».

¹⁴¹ MÜNTZER, *Lettera a Martin Lutero*, 74. Cf. anche *Id.*, *Spiegazione del secondo capitolo del profeta Daniele*, 246.

¹⁴² T. MÜNTZER, *Una lettera sincera ai suoi cari fratelli a Stolberg, ammonendoli solennemente di abbandonare l'ingiusta ribellione*, in *Id.*, *Scritti, lettere e frammenti*, cit., 79.



nell'animo umano, ed è nell'interiorità che l'uomo può riconoscere la propria natura, che eccede il piano della mera immanenza: sullo Spirito Santo, e attraverso lo Spirito Santo, gli eletti hanno da imparare e da comprendere cose che ad ora sono misteri, che appaiono agli uomini insondabili.¹⁴³ Mentre gli eletti sono guidati dallo Spirito,¹⁴⁴ coloro che difendono la falsa fede «non potranno eludere la penna dell'abile scrittore, che non scrive con inchiostri o altri materiali, ma con lo stilo dello Spirito nell'abisso delle anime, dove l'uomo riconosce di essere il figlio di Dio e Cristo, il più elevato dei figli di Dio».¹⁴⁵ Al contrario la fede che Müntzer ritiene vera, quella che lui predica, «è conforme con quella impressa nel cuore degli eletti di tutto il mondo [...]».¹⁴⁶ Gli uomini devono saper guardare dentro di sé, e vi troveranno Dio.¹⁴⁷

Müntzer aveva studiato a fondo i sermoni di Giovanni Taulero, il discepolo di Meister Eckhart che, sulla scorta di motivi neoplatonici e agostiniani, aveva elaborato la dottrina dell'incontro dello Spirito Santo nelle profondità più remote dell'anima.¹⁴⁸ Da questa tradizione mistica, sviluppata in ambiente domenicano, Müntzer trae anche l'idea del Dio che non può restare muto, così come la dottrina dell'*homo divinus* come esito del percorso compiuto dagli eletti fino alla deiformità.¹⁴⁹ Ma Müntzer non vi si relaziona «con gli occhi di uno studioso di testi e di un intellettuale, ma piuttosto come un ricercatore di illuminazione mistica [...]»,¹⁵⁰ come qualcuno saldo nella certezza della propria esperienza carismatica, fermo, cioè, nel riconoscere “lo stilo dello Spirito” scrivere nell'abisso della propria anima.

¹⁴³ T. MÜNTZER, *Ufficio della chiesa tedesca emanato per sollevare quella copertura ingannevole sotto cui la luce del mondo era stata sottomessa e che risplende nuovamente con questi inni e Salmi divini, per l'edificazione e la crescita della cristianità e in accordo con l'immutabile volontà di Dio, per far scomparire tutte le magniloquenti cerimonie dei senza-Dio*. Allstedt, 1524, in ID., *Scritti, lettere e frammenti*, cit., 193: «È una cosa nauseante distinguere piccoli uomini da piccoli uomini in tempi come i nostri quando dobbiamo ancora imparare molto sullo Spirito, se vogliamo essere mondati dalle nostre tradizioni. [...] Cristo ci verrà spiegato attraverso lo Spirito Santo [presente] in noi, attraverso la previsione dei progetti, come egli è nato, morto e risuscitato, il quale con suo Padre e lo stesso Spirito Santo governa eternamente e ci rende suoi scolari».

¹⁴⁴ T. MÜNTZER, *Lettera a Hans Zeiss*, 22 luglio 1524, in ID., *Scritti, lettere e frammenti*, cit., 124.

¹⁴⁵ T. MÜNTZER, *Lettera a Georg Amandus*. Metà marzo 1524, in ID., *Scritti, lettere e frammenti*, cit., 95. Cf. ID., *Dichiarazione riguardante la causa boema*. Praga, 1° Novembre 1521, in ID., *Scritti, lettere e frammenti*, cit., 187-188.

¹⁴⁶ MÜNTZER, *Lettera a Georg Amandus*, 95.

¹⁴⁷ MÜNTZER, *Dichiarazione o proposta di Thomas Müntzer*, 229.

¹⁴⁸ J. TAULER, *Predigten*, Johannes Verlag, Einsiedeln 2011.

¹⁴⁹ MEISTER ECKHART, *Commento al Vangelo di Giovanni*, Città Nuova, Roma 1992, 106. Cf. L. STURLESE, *Eckhart, Tauler, Suso. Filosofi e mistici nella Germania medievale* Firenze, Le Lettere, Firenze 2010.

¹⁵⁰ T. SCOTT, *Thomas Müntzer. Theology and Revolution in the German Reformation*, Palgrave Macmillan, New York 1989, 12.



Il BEM e la lettura ecumenica della prassi eucaristica

Piercatello Liccardo*

Introduzione

Ricorrendo il quarantesimo anniversario della pubblicazione del documento *Battesimo, Eucaristia e Ministero*,¹⁵¹ non possiamo non cogliere l'occasione per fare memoria del cammino ecumenico che hanno compiute le chiese cristiane in questi anni. Fare memoria significa cogliere l'influenza che questo documento ha avuto sul cammino ecumenico e sulla riflessione teologica che ogni chiesa cristiana ha potuto in questi anni continuare in una dimensione di collaborazione e ritrovato, reciproco, rispetto. Il BEM ha influenzato e contrassegnato il cammino di convergenza e il clima di ascolto che in questi quaranta anni hanno caratterizzato il lavoro e la riflessione sui temi di comune interesse sia a livello teologico, sia a livello antropologico e sociologico. Tra i documenti ecumenici del ventesimo secolo è da considerarsi certamente quello che ha avuto maggiore risonanza in assoluto, come dimostrano non solo la mole di commenti, discussioni, interpretazioni, approfondimenti in ambito accademico ed ecclesiale, ma anche il fatto che ancora oggi esso è punto di riferimento per la ricerca teologica.¹⁵²

In queste pagine, mentre facciamo memoria di quanto il BEM ha detto e continua a dire alle chiese, vogliamo soffermarci a considerare quanto il documento di Lima ha offerto alla riflessione sulla prassi eucaristica e sugli aspetti teologici ad essa collegati.

1. Il contributo del BEM alla riflessione sulla prassi eucaristica

Come è evidente dalla mole di documenti, risposte ecclesiali, gruppi di lavoro che negli anni immediatamente successivi si sono occupati di rispondere al documento di Lima, la questione centrale dello stesso, prima ancora di riguardare la teologia sacra-

* Piercatello LICCARDO: Docente incaricato presso la Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale sezione "san Tommaso" ricopre la cattedra di "Teologia dei sacramenti" e quelle di "Celebrazioni sacramentali nella Chiesa Ortodossa" e di "Prassi rituale nelle comunità protestanti"; piercatello.liccardo@gmail.com

¹⁵¹ COMMISSIONE FEDE E COSTITUZIONE DEL CONSIGLIO ECUMENICO DELLE CHIESE, «Battesimo, Eucaristia, Ministero (Lima 1982)», *Il Regno Documenti* 27 (1982), 473–489. D'ora in poi citato con *BEM*

¹⁵² A. MAFFEIS, «Il documento di Lima nella Chiesa Cattolica», in *Liturgia ed ecumenismo*. Atti della XXXVI Settimana di Studio dell'associazione Professori di Liturgia. Monastero di Bose, 25-29 agosto 2008, G. BOSELLI (ed.), CLV-Edizioni Liturgiche, Roma 2009, 91



mentaria, per dirlo con terminologia cattolica, è concentrata sulla questione ecclesiologica. Non solo infatti essa riguarda la sezione dedicata al ministero, che ha in se stessa le caratteristiche proprie per favorire la discussione sulla impostazione ecclesiale, ma il documento imposta anche la convergenza su Eucaristia e Battesimo in chiave chiaramente ecclesiologica. Risulta evidente che nel BEM, oltre all'aspetto celebrativo, sia centrale la visione di Chiesa. Anzi la questione celebrativa è essa stessa espressione della visione di Chiesa che il BEM tenta di ricostruire in una logica convergente. Seppure indirettamente, i nodi ecclesiologici rappresentano per il testo di Lima la vera sfida da affrontare e su cui far convogliare le chiese cristiane¹⁵³. È intrinseco, nell'accettazione del dialogo ecumenico, che le chiese riconoscano la loro parzialità in confronto a Cristo. Esse prendono coscienza del fatto che sono secondarie, rispetto alla centralità di Cristo e della Parola di Dio. Pertanto si esercitano nel dialogo proprio con lo scopo di intercettare la loro dipendenza da Cristo come parte di un tutto più grande.¹⁵⁴ Non dimentichiamo che lo stesso Concilio Vaticano II, nel paragrafo ottavo del documento *Lumen Gentium* introduce il concetto del *subsistit*¹⁵⁵ che è uno dei fondamenti del percorso ecumenico che la Chiesa cattolica ha intrapreso proprio a seguito del percorso conciliare. Merito del BEM, in tal senso, è di aver contribuito a questa visione di Chiesa che, orientata sulla centralità della Parola di Dio e dei segni, trova motivo per concordare anche sugli aspetti operativi e di appartenenza alla Chiesa di Cristo indipendentemente e oltre lo schema giuridico e giurisdizionale che ha sempre, in qualche modo, posto un problema alla unicità dell'appartenenza ecclesiale. Il BEM ha avuto come obiettivo quello di consentire alle chiese di confrontarsi sulle dinamiche sacramentali delle chiese cristiane pur senza approfondire il livello carismatico che è espressione ecclesiologica primaria.

Nella riflessione sui servizi ecclesiali di cui il documento di Lima si occupa non ci si concentra sulla struttura rituale o sulla celebrazione degli stessi. Non siamo di fronte a un documento che riguarda l'esercizio del culto e la sua ritualità. Possiamo dire infatti che il BEM non è un documento dedicato alla liturgia. Non va letto con la lente della teologia liturgica, ma con quella dell'ecclesiologia e della cristologia e, in tal senso, nell'ambito della teologia cattolica, della teologia sacramentaria. La convergenza che il documento auspica si fonda su questi due pilastri e da essi rende possibile l'unità visibile della Chiesa anche da altre prospettive. Il BEM, infatti, pur accennando a una certa prassi rituale, seppur non esplicitata e formalizzata una sequenza rituale e tantomeno eucologica, pone al centro ciò che precede il rito e ciò che ne consegue. È quindi centrale la questione sulla comprensione del rito in quanto impianto ecclesiale di appartenenza a Cristo e alla comunità ed è occasione per il credente di orientare la propria vita nel solco della Chiesa. Una riflessione quindi sulla fede, sul significato da valorizzare come elemento che costruisce e arricchisce la fede del credente. Ma anche una riflessione sui frutti della grazia, su come la vita del credente viene "influenzata e plasmata" dalla grazia del sacramento e su

¹⁵³ L. SARTORI, *Teologia ecumenica. Saggi*, Libreria Gregoriana Editrice, Padova 1987, 485.

¹⁵⁴ SARTORI, *Teologia ecumenica*, 486.

¹⁵⁵ CONCILIO VATICANO II, *Costituzione dogmatica Lumen gentium*, 8, in *Enchiridion Vaticanum I*, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 2002¹⁸.



come questo generi impegno nella società e nel mondo per il singolo e la stessa comunità ecclesiale.¹⁵⁶ Certo il comitato di redazione non esclude che le chiese possano giungere a una tale convergenza da fissare il ragionamento sulla fede e sulla grazia in una ritualità comune a tutti, da intendere come frutto della convergenza. In tal senso la celebrazione diventerebbe un traguardo del cammino di comunione, ma è una prospettiva seconda rispetto alla riflessione sulle conseguenze ecclesiale del testo proposto alle chiese.

Questa riflessione sulla Chiesa ha condotto al mutuo riconoscimento del battesimo da parte delle comunità credenti che hanno trovato accordo sul fatto che, fatto salvo il segno dell'acqua e la presenza della accezione trinitaria, esso è elemento comune di partecipazione alla salvezza e appartenenza alla Chiesa. Così non è stato e non è per l'eucaristia. Ancora lontano è il riconoscimento e la mutualità eucaristica. Non perché siano ancora presenti i nodi teologici del passato (presenza reale e sacrifico), ma perché l'eucaristia, più che il battesimo, è condizionata dalla struttura ministeriale e giuridica del ministero¹⁵⁷. Va tenuto anche presente che la visione sacramentale che il documento di Lima propone non riguarda la visibilità dei sacramenti come elemento di unità. Non è in pratica la celebrazione sacramentale o il rito sacramentale a porre in essere il principio di unità ecclesiale, ma è il significato ecclesiale che i sacramenti esprimono anche attraverso la loro forma rituale. Il BEM intende aprire il simbolismo sacramentale per concentrarsi sul nucleo ecclesiologico. Nella visione del BEM, circa la logica sacramentale, prevale sempre la questione storica. Così, ad esempio, nella questione circa l'istituzione dei sacramenti, non si rintraccerà mai la questione giuridica, quanto piuttosto la prassi ecclesiale che a ritroso giunge fino alla visione neotestamentaria. Lo sviluppo dei sacramenti pertanto accompagna ed è custodito dallo sviluppo ecclesiale in una maturazione progressiva e reciproca che è profondamente radicata nella prassi ecclesiale¹⁵⁸. Il riferimento alla storicità sacramentale e alla prassi ecclesiale derivante dal nuovo testamento, pone al centro la questione sulla apostolicità della chiesa. Il BEM si sofferma sul concetto di apostolicità. Le chiese hanno in genere una visione dell'apostolicità che riguarda il proprio modo di concepire e fissare la Chiesa. Questo pone ciascuna comunità ecclesiale in atteggiamento autoreferenziale che non si apre alla pluralità. L'ecumenismo, nel tentativo del BEM, ha il compito di ribadire tale pluralità fissando apostolicità e cattolicità, non tanto come caratteristiche ecclesiologiche, ma come aspetti di conformazione della Chiesa nella storia.¹⁵⁹

Il grande contributo del BEM è stato quello certamente di aver concorso alla riflessione teologica e liturgica delle diverse chiese cristiane, rimettendo al centro del dibattito, in particolare, il rapporto tra eucaristia e vita cristiana. In questa riflessione si è riportata al centro della riflessione sull'eucaristia anche la riflessione sul mistero trinitario.

Il documento di Lima ha dedicato diversi numeri alla categoria del memoriale, come categoria biblica applicata all'eucaristia attraverso l'evento pasquale di Cristo. Questa categoria riguarda, come è evidente, l'efficacia della sinassi eucaristica. Sulla stregua del

¹⁵⁶ SARTORI, *Teologia ecumenica*, 487.

¹⁵⁷ SARTORI, *Teologia ecumenica*, 488.

¹⁵⁸ *Ivi.*, 490-491.

¹⁵⁹ *Ivi.*, 494.



memoriale veterotestamentario che è segno efficace dell'opera di Dio, l'eucaristia è segno efficace della Pasqua di Cristo attraverso l'azione celebrativa. Al BEM si può riconoscere, altresì, il merito di aver contribuito a una riflessione più precisa, sollecitata certamente dalle chiese orientali, su ruolo dello Spirito Santo nella vita della Chiesa, ruolo che ha la sua accezione tipica nell'epiclesi, ma che ovviamente trova una sua identificazione in tutta l'opera pasquale di Cristo e di cui i sacramenti sono appunto il segno visibile. È lo Spirito Santo che rende efficace le parole istituzionali di Gesù e la promessa di santificazione che in esse è contenuta. Tanto che l'invocazione dello Spirito non è limitata ai soli elementi naturali che costituiscono l'eucaristia, ma a tutta la comunità. Questa azione epicletica generalizzata, opera dello Spirito Santo diventa a sua volta vincolo di comunione tra i membri della comunità e, più in generale, della chiesa.

Va riconosciuto altresì, che nel BEM la dimensione ecclesiogenetica dell'eucaristia non è pienamente esplicitata. Non che sia insufficiente o manchevole, ma il testo del documento rimane piuttosto vago circa il legame tra Chiesa ed eucaristia. Se prendiamo ad esempio quanto la Chiesa cattolica afferma nella risposta al BEM troviamo in sintesi questi elementi di riflessione: nella celebrazione eucaristica, in particolare, la Chiesa si riconosce nella sua identità di corpo del Signore; in ogni celebrazione la Chiesa rende terrena la visione della Gerusalemme celeste e, contemporaneamente, si conforma sempre più a Cristo capo; in tal senso l'eucaristia è davvero il sacramento della Chiesa. Su questi elementi di riflessione nella stessa risposta cattolica al BEM¹⁶⁰ troviamo oggettivata la necessità che la Commissione Fede e Costituzione si occupi direttamente dell'ecclesiologia come elemento cardine del dialogo ecumenico.

Il documento di Lima ha fornito un grosso contributo alla teologia eucaristica, soprattutto per averne sollecitato una visione più ampia e inclusiva. Non va dimenticato che il movimento ecumenico ha visto nel secolo scorso una ricchissima stagione di riflessione che ha intercettato anche la grande riflessione e sviluppi della teologia biblica, della stessa dogmatica. Un secolo in cui la teologia ha raggiunto grandi livelli di maturazione che certamente ha saputo beneficiare degli stimoli che sono pervenuti da tutte le aree di riflessione e di studio.

Rimanendo nell'ambito della teologia eucaristica, possiamo affermare che il BEM ha aiutato a mettere a fuoco e ulteriormente sviluppare aree di interesse che si stavano inquadrando nei decenni dopo il concilio e che, in qualche modo si sono consolidate. In primo luogo si è superata una concezione esclusivamente cristocentrica dell'eucaristia e che, soprattutto in ambito cattolico, ha monopolizzato ogni riflessione e argomentazione. Essa è frutto del Concilio di Trento che, tuttavia, non intendendo proporre una dottrina esaustiva sulle questioni eucaristiche, formulava delle risposte ai dubbi sollevati dai riformatori. La disputa con i riformatori ha influenzato certamente la teologia successiva.¹⁶¹ In questa logica la teologia eucaristica riguardava la sua istituzione nell'ul-

¹⁶⁰ SEGRETARIATO PER L'UNITÀ DEI CRISTIANI, «La risposta cattolica al BEM», *Il Regno Documenti*, 32 (1987), 613.

¹⁶¹ Cf. G.J. BÉKÉS, *Eucaristia e Chiesa. Ricerca dell'unità nel dialogo ecumenico*, Edizioni Piemme, Casale Monferrato 1985, 82-105.



tima cena per opera del Signore Gesù, il fatto che la consacrazione avvenga *in persona Christi* da parte del ministro ordinato, che la consacrazione abbia effetto sulle specie determinando la presenza reale del Signore Gesù, per effetto di questa presenza reale diventa sacramentalmente presente il sacrificio della croce.¹⁶² In questa visione ferma su Cristo non si percepisce né la dimensione trinitaria né quella ecclesiale che pure saranno oggetto della riflessione teologica e che ritroviamo nel BEM come elemento guida. Alla teologia eucaristica si offrono quindi diverse prospettive di riflessione che partono dal superamento di un atteggiamento di contrapposizione o di conflitto tipici della teologia tridentina, privilegiando un atteggiamento di dialogo e di confronto.

In secondo luogo l'ascolto e l'accoglienza della teologia biblica ha favorito il recupero delle terminologie scritturistiche e patristiche in cui tutte le confessioni cristiane si ritrovano e si riconoscono nella indagine teologica. Si tratta di un patrimonio comune che ha permesso di convergere verso la scelta di comuni piattaforme di dialogo e di riflessione.¹⁶³

In terzo luogo ha assunto maggiore centralità la celebrazione non tanto dal punto di vista della riflessione, quanto dal punto di vista, diciamo così, dell'antropologia. Cioè la celebrazione come momento antropologico, ecclesiologico e concretamente legato al vissuto ecclesiale ha riportato al centro la riflessione sulla *lex orandi* che pure la teologia aveva in parte accantonato nel momento in cui aveva prevalso la riflessione sulla norma che regola la fede, la *lex credendi*.¹⁶⁴ Questo ha permesso di abbattere ulteriori difficoltà nel dialogo e favorito una riflessione a tutto tondo sull'eucaristia che ha permesso di riflettere, ad esempio, sul tema della partecipazione o su quello della ministerialità diffusa.

Queste scelte, che potremmo definire di metodo, hanno, ovviamente, prodotto dei risultati ben definiti nei contenuti teologici e nella riflessione che si è aperta a una visione biblica, patristica, antropologica, escatologica dell'eucaristia, tematiche che poi, come abbiamo visto, abbiamo ritrovato nel BEM e nella riflessione ad esso successiva. La stessa centralità cristologica si è arricchita della dimensione salvifica. Non più soltanto una riflessione sulla persona di Gesù e sul suo ruolo eucaristico, ma anche sui fatti che hanno caratterizzato la sua azione salvifica, le sue azioni compiute, il suo mistero pasquale (come serie di eventi che hanno anticipato la gloria e l'hanno sancita nella rappresentazione eucaristica di essa). Quindi la teologia ha cominciato ad insegnare che la presenza reale di Cristo non è solo un fatto ontologico, ma riguarda la salvezza e che Cristo è presente perché in Lui si sintetizza l'opera salvifica di Dio Padre che ci libera dal peccato e ci unisce a lui nel segno della comunione intra-ecclesiale. Il riferimento alla dimensione salvifica dell'opera di Cristo, a partire dalla cristologia, e poi in tutta la riflessione teologico-fondamentale e sacramentale, ha aperto l'orizzonte alla dimensione Trinitaria. Una visione trinitaria di tutta la teologia ha caratterizzato soprattutto la seconda metà del ventesimo secolo.¹⁶⁵ In questa dimensione Trinitaria della teologia

¹⁶² *Ivi.*, 82-84.

¹⁶³ L. BIANCHI, *Eucaristia ed ecumenismo*, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 2007, 100-101.

¹⁶⁴ Cf. C. GIRAUDO, «*In unum corpus*». *Trattato mistagogico sull'eucaristia*, Edizioni San Paolo, Cinesello Balsamo (MI) 2001, 9- 32.

¹⁶⁵ Cf. S.P. BONANNI - D. KOWALCZYK (ed.), *La Trinità in dialogo. La dimensione trinitaria della teologia*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 2020.



eucaristica, Cristo rimane il centro della celebrazione, nella dimensione antropica e pasquale cui abbiamo accennato, ma l'evento eucaristico, come d'altronde l'evento pasquale, trova il suo punto originante nell'azione del Padre ed è reso possibile attraverso l'azione dello Spirito Santo che lo rende altresì efficace. Comprendiamo che l'azione stessa di Cristo è legata alla volontà del Padre e all'opera dello Spirito. È infatti quest'ultimo ad agire nella pasqua di Cristo e nella celebrazione, attraverso l'epiclesi, ove rende presente il Cristo nelle specie eucaristiche.

Nella celebrazione eucaristica lo Spirito agisce a diversi livelli rendendo efficace il raduno assembleare, creando cioè la comunità celebrante; rende attuale la Parola di Dio, che parla al cuore all'intelligenza della Chiesa, trasformandola da Parola scritta e fissata nel tempo a parola viva nella vita della Chiesa, immanente ad essa per efficacia e grazia; compie le epiclesi sulle specie sulla comunità celebrante, offrendo alla Chiesa il corpo del Signore e rendendo la Chiesa corpo del maestro; compie l'azione sacra celebrata nell'eucaristia sostenendo e finalizzando le parole del ministro ordinato. È proprio la dimensione ecclesiale, in ambito cattolico, la grande novità della teologia della celebrazione.

La chiesa cattolica affronta e approfondisce il tema della ecclesialità e partecipazione già negli anni precedenti al Concilio Vaticano II. C'è da dire che il dibattito tra ecclesialità e partecipazione non si è esaurito e continuamente impegna la Chiesa nella riflessione.¹⁶⁶ Un ulteriore interessante spunto di ragionamento che viene dal BEM, e che la teologia cattolica ha approfondito soprattutto in questi ultimi decenni, riguarda la dimensione etica della celebrazione. Strettamente legata alla dimensione ecclesiale e alla partecipazione questo aspetto etico ha approfondito le conseguenze che la celebrazione ha nella vita del credente. Conseguenze che riguardano non soltanto la vita spirituale personale, ma altresì il modo in cui il cristiano sta nel mondo. Le chiese cristiane in questi anni si sono occupate molto dell'aspetto etico della vita cristiana. Incontri internazionali come quello di Graz o di Basilea, hanno promosso una teologia dell'etica cristiana che avesse come punto di partenza proprio la partecipazione alla vita ecclesiale e che avesse come punto di approdo i contesti umani, sociologici, ambientali, geopolitici in cui i credenti vivono nel nostro tempo.

Si può affermare che il BEM ha contribuito a indirizzare la riflessione teologica, in un processo di maturazione e di approfondimento teologico durato per tutto il ventesimo secolo. In particolare, sappiamo, la stagione conciliare ha fornito le condizioni favorevoli anche in ambito ecumenico affinché la Chiesa uscisse dall'orizzonte limitato di una visione parziale. Abbiamo fatto come esempio, poco sopra, il rapporto tra teologia eucaristica cristocentrica e teologia eucaristica ecclesiocentrica. In tal senso il cammino ecumenico e i suoi documenti, il BEM ne è esempio eccellente, hanno suggerito alla riflessione teologica, da una parte una formidabile sintesi della ricerca teologica che le chiese hanno portato avanti in proprio nei decenni precedenti al documento stesso, e dall'altra una prospettiva per affrontare le questioni ancora spinose della teologia e della identità delle chiese cristiane e per trovare un denominatore comune su cui discutere e convergere.¹⁶⁷

¹⁶⁶ Cf. L. GIRARDI (ed.), *Liturgia e partecipazione. Forme del coinvolgimento rituale*, Edizioni Messaggero di Padova, Padova, 2013.

¹⁶⁷ MAFFEIS, «Il documento di Lima nella Chiesa Cattolica», 92-93.



2. La prassi celebrativa centro del dialogo ecumenico

Il grande successo del documento di Lima è certamente dovuto al fatto che esso è arrivato in un momento in cui le chiese, cattolica compresa, si stavano impegnando molto per cercare ambiti di convergenza. Uno di questi ambiti è rappresentato proprio dal culto. Quest'ultimo infatti rappresenta un interessante laboratorio di dialogo perché, al netto delle divergenze teologiche, dogmatiche e istituzionali, più di ogni altro ambito teologico permette di attingere a fonti antiche e quindi comuni a tutte le chiese. Tale percorso ha trovato terreno fertile nella Chiesa Cattolica, che aveva già avviato un significativo ritorno alle fonti grazie alla riforma liturgica voluta dal Concilio Vaticano II. Il movimento liturgico conciliare ha riportato al recupero delle tradizioni sacramentali antiche e ha contribuito a generare una via preferenziale di accesso anche al cammino ecumenico susseguente. Il BEM si posiziona esattamente in questo filone di recupero e di dialogo su ciò che le fonti e le forme sacramentali antiche comunicano alle realtà ecclesiali.

La sezione che il BEM dedica all'eucaristia è emblematica da questo punto di vista. Se consideriamo ivi la struttura della celebrazione eucaristica, è possibile riconoscerla quella che normalmente viene celebrata nella Chiesa Cattolica. Ma essa è piuttosto un modello neotestamentario cui la Chiesa cattolica si è rifatta dopo la riforma conciliare e che il BEM accoglie come modello paradigmatico per costituire il dialogo eucaristico a partire dalle fonti. La convergenza quindi scaturisce non tanto da motivi ecumenici, ma dalla possibilità di guardare con un comune sguardo alle fonti ecclesiali. Il BEM sa coglier questo bisogno e lo propone alle chiese come opportunità di dialogo a più ampio respiro. Infatti se prendiamo gli elementi rituali proposti dal BEM e li confrontiamo con i modelli celebrativi proposti dal Nuovo Testamento e, soprattutto, dagli scritti della Chiesa apostolica e patristica dei primissimi secoli, noi ritroviamo uno equilibrio tra le parti che il modello cattolico medievale e rinascimentale aveva perduto. Il recupero di questo equilibrio nella Chiesa Cattolica, grazie al movimento liturgico e alla riforma conciliare, ha condotto la Chiesa Cattolica a un riavvicinamento alle fonti, e conseguentemente anche alla teologia propria di queste fonti.

Questa teologia delle fonti sacramentali ha trovato grande impulso grazie al movimento liturgico post conciliare e ha orientato tutta la teologia sacramentaria in tal senso. Da qui l'intreccio sempre più evidente tra teologia dei segni, teologia biblica, teologia ed ecclesiologia patristica. Come abbiamo già detto, in queste pagine la dimensione ecclesiologica è prioritaria nella teologia sacramentale e questo è possibile solo tornando a una visione di chiesa che abbia il volto della partecipazione. Il cammino ecumenico ha sostenuto per i decenni che si sono susseguiti alla riforma liturgica questa ecclesiologia di partecipazione e sempre più, ciò, ha permesso alla chiesa cattolica di ritrovare una sensibilità ecclesiocentrica nella teologia sacramentale e nella teologia liturgica più in generale. Va però detto che, sebbene lo sviluppo della teologia sacramentaria e liturgica abbiano voluto far rifiorire le fonti liturgiche classiche in una prospettiva maggiormente ecclesiologia, non è stato dato al BEM, da parte della teologia, lo spazio di manovra utile per creare una riflessione continua sui suoi contenuti. Nella riflessione teologica degli ultimi anni si fa poco riferimento alla prospettiva ecumenica della teologia stessa e la riflessione sul BEM è rimasta una riflessione di nicchia che non è entrata direttamente



nel dibattito teologico.¹⁶⁸ Questo aspetto, che può sembrare del tutto negativo circa la ricezione del BEM, in realtà va visto nella giusta prospettiva. Va ricordato in effetti che la riflessione teologica in ambito cattolico possiede intrinsecamente molte delle categorie teologiche che ritroviamo nel BEM; categorie che la teologia ha sviluppato in tutto il ventesimo secolo.¹⁶⁹

Non va dimenticato che la Chiesa cattolica, nella sua risposta al BEM¹⁷⁰ ha valutato il documento in maniera positiva, pur esprimendo valutazioni di una certa criticità su alcuni elementi ritenuti non sufficientemente chiariti dalla Commissione Fede e Costituzione. Un aspetto valutato molto positivamente, che il documento BEM ha promosso e sollecitato, è stato riconoscere che il tentativo operato dal documento di riportare le chiese a una riflessione sulla fede e sulla chiesa antica, ha trovato riscontro nel fatto che la fede non possa essere soltanto formulata e trasmessa in maniera dogmatica, ma che essa debba necessariamente essere formulata in strutture celebrative e sacramentali. Ciò permette alle chiese di riconoscere una fede professata dall'interno della presenza ecclesiale e che, con attenzione al Vangelo e al mondo contemporaneo, consenta alle chiese di tendere verso una unità dei comportamenti e delle scelte. Se quindi, in ambito cattolico, il riferimento a questa ecclesiologia della prassi, risulta essere positivo, più difficile è la comprensione dei risultati del BEM dal punto di vista strettamente liturgico.

Mentre infatti il documento di Lima si spinge per una ecclesiologia della prassi, dall'altra parte non sviluppa sufficientemente la prassi stessa. Risulta chiaro il quadro teologico ed ecclesiologico, ma meno quello testuale e celebrativo.¹⁷¹ Tale "incertezza" ha di fatto lasciato insoluti alcuni punti che, evidenziati nelle risposte delle chiese al BEM, hanno più l'intenzione di rilevare una situazione di fatto che offrire una soluzione evidentemente ecumenica. Rimane il nodo della fede apostolica cui il documento di Lima continuamente fa riferimento come prospettiva di fondo. Nel documento si evidenzia come sia la fede apostolica il luogo di incontro tra le chiese. La comunione ecclesiale su cui spinge il BEM è comunione circa la professione di fede apostolica e non sulle differenze teologiche, che potrebbero convivere in un contesto di uniformità della professione di fede. Allora perché un nodo? Perché le Chiese comprendono la teologia come strumento per la prioria professione di fede e come espressione ed esplicitazione di questa. In tutte le chiese cristiane la fede apostolica è il punto di riferimento per la formulazione e interpretazione di tesi teologiche o apologetiche, almeno per il passato.¹⁷²

Il BEM pone la questione della convergenza intendendo la fede apostolica come un deposito comune formulato in maniera diversificata dalle diverse tradizioni ecclesiali. Essa è una base comune su cui le chiese si ritrovano ad attingere per la formulazione, nella storia, della propria identità ecclesiale e della riflessione teologica. Questa equidi-

¹⁶⁸ MAFFEIS, «Il documento di Lima nella Chiesa Cattolica», 96-97.

¹⁶⁹ *Ivi.*, 97.

¹⁷⁰ SEGRETARIATO PER L'UNITÀ DEI CRISTIANI, «La risposta cattolica al BEM», cit.

¹⁷¹ A.M. TRIACCA, «Unità dell'iniziazione cristiana. Relazione tra battesimo e cresima», in *Baptême - Eucharistie - Ministère. Réflexions des théologiens catholiques sur le document oecuménique "La Réconciliation des Eglises"*, Pontificio Ateneo Sant'Anselmo, Roma 1977, 69.

¹⁷² MAFFEIS A., «Il documento di Lima nella Chiesa Cattolica», 103-104.



stanza ecclesiale della fede apostolica rappresenta il vero elemento di unità tra le chiese indipendentemente dai percorsi intrapresi che, storicamente, hanno condotto a divisioni e scismi. Da qui, come si accennava, si torna alla questione di metodo anch'essa, evidentemente, centrale, nella discussione tra fede e teologia. Infatti, pur ammettendo che le chiese abbiano diversamente interpretato la fede apostolica nel corso dei secoli, è necessario, per una reale e piena convergenza, impostare dei criteri comuni che permettano di oggettivare a tutto il panorama ecclesiale l'interpretazione della fede apostolica. Il BEM non si spinge molto avanti in tal senso e neanche era immaginabile che tali criteri scaturissero dalle risposte delle chiese al documento di Lima. Questo infatti rimane un problema di metodo aperto in seno al documento. Solo così è possibile un'analisi delle ragioni che hanno condotto le chiese alle diverse separazioni avvenute nel corso della storia del cristianesimo.¹⁷³ La rilettura delle divergenze alla luce di categorie e di metodologie di comunione inter-ecclesiale rappresenta la grande sfida che le Chiese ancora non hanno pienamente attuato.

Le categorie usate dal documento di Lima, come abbiamo detto, riflettono ampiamente quelle che la teologia cattolica ha sviluppato per tutto il ventesimo secolo nelle varie discipline, sia teologiche che pastorali. Non mancano criticità, ma esse sono legate soprattutto al tentativo di fare sintesi tra la teologia del ventesimo secolo che si riferisce, come il BEM, alla tradizione antica e la teologia tridentina e post tridentina. Una sintesi oggettivamente difficile che pone la questione ecclesiologica oltre che teologica e sistemica. La teologia cattolica riconosce al BEM il merito di aver strutturato l'idea teologica e celebrativa dell'eucaristia a partire dall'epiclesi. Tutto ruota attorno a questa, e gli elementi che costituiscono la struttura della celebrazione riflettono le dinamiche e le idee teologiche che ritroviamo nella sinassi eucaristica. Ci sono aspetti sui quali si poteva essere più audaci, e, probabilmente, più chiari, tanto da porre la questione circa la "totale" fruibilità del BEM in ambito cattolico.

Un aspetto su cui la teologia cattolica si pone in disaccordo con il BEM riguarda il concetto di transustanziazione che effettivamente, nel documento di Lima, rimane abbastanza indietro, rispetto alla dottrina cattolica. Il testo non parla esplicitamente di transustanziazione limitandosi a citare le diverse idee teologiche circa la presenza di Cristo nelle specie. Così come la presenza permanente di Cristo nelle specie o la loro conservazione viene identificata soltanto come una questione di prassi ecclesiale su cui le diverse chiese sono chiamate a interrogarsi. Ovviamente, in ambito cattolico questa rappresenta una criticità in quanto la conservazione delle specie e la loro transustanziazione sono legate a doppio filo.

Altra questione su cui, nell'interpretazione cattolica il BEM avrebbe dovuto essere più chiaro, riguarda il ruolo del ministro. Da una parte il documento riconosce il compito di presidenza da parte del ministro, dall'altra non chiarisce come questo ruolo sia legato all'epiclesi e, in generale, alla trasformazione delle specie in riferimento alla presenza di Cristo in esse. Tuttavia, nonostante il non pieno consenso della teologia cattolica rispetto al BEM, va rilevato che il documento di Lima ha messo in luce, seppur in

¹⁷³ *Ivi.*, 104-105.



maniera indiretta, che il ricorso ad alcune categorie teologiche da parte della chiesa cattolica è stato motivato da questioni polemiche e apologetiche. In tal senso viene riconosciuto al BEM il valore aggiunto di aver offerto alla teologia cattolica, il superamento stesso delle motivazioni polemiche e apologetiche. La sfida riguarda la capacità della teologia cattolica sull'eucaristia, che converge positivamente sul BEM, di stare in piedi a prescindere da ogni aspetto di contrapposizione e di autodeterminazione.¹⁷⁴

Il cammino di convergenza avviato dal movimento ecumenico e dalla stessa chiesa cattolica pone la duplice questione circa una comprensione della celebrazione che si possa riferire agli elementi della chiesa antica e una lettura antropologica che metta in luce gli spetti ecclesiologici del rito. Tuttavia la stratificazione rituale può costituire un ostacolo al cammino di convergenza perché rappresenta, a volte, forme di dissenso strutturate e ritualizzate. Quando la polemica diventa rito, si stabilisce un blocco sostanziale alla convergenza e al dialogo. È necessario pertanto rimuovere i blocchi teologici e rituali per predisporre la celebrazione in una corretta forma di approccio ecumenico.¹⁷⁵

Altro merito della sezione eucaristica del documento di Lima è quello di avere certamente tenuto conto dei significati dell'eucaristia che vengono recuperati nella celebrazione stessa. Posto Cristo al centro dell'azione eucaristica sia la teologia dell'anamnesi che dell'epiclesi spiegano e dichiarano questa centralità nell'azione di Cristo attraverso lo Spirito del Signore. Il fatto di porre l'epiclesi in una maggiore rilevanza all'interno della sinassi eucaristica, permette di leggere la celebrazione stessa come una sostanziale dinamica epicletica in cui gli elementi non epicletici rappresentano un rafforzamento dell'azione dello Spirito e di comprensione dello stesso, attraverso il ricorso all'ascolto della Sua Parola, alla circolarità ecclesiale e alla dinamica partecipativa. Questo aiuta la teologia a uscire da una visione "rinchiusa" nel servizio di obbedienza al comando del Signore, ma incapace di guardare l'azione dello Spirito e la partecipazione attiva dei fedeli. Sappiamo inoltre che la dimensione sacrificale della celebrazione con assoluto legame cristologico è stato uno dei principi della polemica con i riformati da parte della chiesa cattolica. Uno dei baluardi apologetici di cui abbiamo appena parlato. Il BEM rilegge la questione sacrificale a partire da due categorie. Innanzitutto l'anamnesi che permette di affermare la presenza del sacrificio di Cristo nella celebrazione liturgica. In secondo luogo l'intercessione che esprime la partecipazione della Chiesa al sacrificio di Cristo al Padre¹⁷⁶. Questi due elementi teologici permettono di ricentrare il sacrificio di Cristo non solo come fatto soggettivo, riguardante appunto Cristo stesso, ma come azione liturgica che attualizza il sacrificio di Cristo¹⁷⁷. La teologia cattolica ha recepito questa visione del sacrificio e del memoriale che, pur conservando al centro Cristo nel suo unico mirabile sacrificio, lo identificano nella celebrazione sacramentale come presenza eccelsale in cui la comunità celebrante partecipa nell'oggi al sacrificio unico di Cristo nel tempo.

¹⁷⁴ *Ivi.*, 116-117.

¹⁷⁵ *Ivi.*, 118.

¹⁷⁶ *Ivi.*, 119.

¹⁷⁷ *Ivi.*, 119.



3. Il BEM opportunità di convergenza ecclesiale

Da quanto abbiamo finora visto appare più che evidente che il documento BEM ci aiuta a prendere coscienza di una dimensione ecclesiologicala fondamentale in cui l'ecclesiologicala viene orientata oltre che alla scoperta dell'identità della Chiesa, delle chiese, anche a una maggiore dimensione ecumenica.

Il BEM suggerisce alle chiese di interrogarsi anzitutto su quanto esse si riconoscano nel testo del documento. Rispondere a questa domanda significa mettere in discussione, almeno in parte tutto il cammino storico affrontato dalla Chiesa cercando di dare una visione ampia, non limitata cioè dalla aconfessionalità di ogni singola realtà ecclesiale. La complessità di mettere in pratica questa posizione è palese. Una difficoltà che nasce dal fatto che le chiese ancora non hanno raggiunto il traguardo auspicato dal BEM.¹⁷⁸ Uno spirito pluralista è invece necessario perché permette di riconoscere una molteplicità di tradizioni. Questo richiede una lettura attenta che riguarda il contesto culturale, il contesto linguistico e quello teologico. In particolare quest'ultimo aspetto deve tener presente la diversità delle dottrine e la distinzione tra dottrina e fede, inquadrando in particolare gli aspetti della dottrina apostolica e post-apostolica e naturalmente il loro confluire nella liturgia.¹⁷⁹

Altro elemento di confronto fornito dal BEM riguarda il dialogo tra le Chiese con particolare attenzione al dialogo con quelle che riconoscono l'espressione della fede apostolica del BEM. La risposta a quest'interrogativo pone un problema di riconoscimento ecclesiale. Normalmente un riconoscimento e un'accoglienza piena del BEM dovrebbe, o quanto meno potrebbe, comportare un'accoglienza piena tra le Chiese. In realtà la cosa non è così semplice perché il BEM non esprime pienamente la coscienza, la cultura, la tradizione di ogni singola Chiesa. Queste riconoscono il BEM, ma non è detto che si riconoscano pienamente in esso.¹⁸⁰ Ciò comporta la necessità di un cammino che spinga al rinnovamento e che non implichi assolutamente alla rinuncia della propria identità. Il cammino di conciliazione non è soltanto frutto di un ragionamento, ma nasce dalla vita di fede, dalla vita spirituale, dall'intelligenza dello Spirito. Il documento di Lima rappresenta questa provocazione "intelligente".¹⁸¹

Una terza sollecitazione riguarda la riflessione sul culto, la vita e la testimonianza cristiana. La risposta a questa sollecitazione certamente può suggerire una valorizzazione dell'ambito liturgico, come ambito dialogico, in cui si confronta la vita della Chiesa espressa nel culto e quindi in quella dimensione spirituale e teologica che sostiene la stessa testimonianza cristiana e la formazione alla vita. Questo permetterebbe un progressivo avvicinamento, giacché nella liturgia le chiese sono molto più vicine di quanto non suggerisca la riflessione teologica sistematica sulle diversità confessionali.

¹⁷⁸ Cf. L. SARTORI, «Le quattro domande alle Chiese per la recezione del BEM», *Quaderni di Vita Monastica* 34 (1983), 6.

¹⁷⁹ Cf. S. DI GIORGI, «Il Linguaggio nel "Documento di Lima"», *Quaderni di Vita Monastica* 34 (1983), 21-22.

¹⁸⁰ Cf. SARTORI, *Le quattro domande*, 8-9.

¹⁸¹ Cf. DI GIORGI, *Il Linguaggio*, 22.



Un'ultima sollecitazione riguarda i suggerimenti che le Chiese possono dare al lavoro di FC per quanto riguarda il progetto di ricerca di una fede apostolica contestualizzata nell'oggi. Questa riflessione ci riporta nell'ambito ancora del vissuto ecclesiale, distinto e in qualche modo prevalente rispetto alla teoria degli strumenti espressivi e interpretativi.¹⁸² Una professione di fede comune in questo senso dovrebbe far proprie le posizioni articolate delle chiese valide per tutti. Si tratta in pratica di un lavoro minuzioso, ma necessario per creare spazi sempre più ampi di consenso.

Questi interrogativi da parte del BEM alle Chiese non escludono che ci sia dall'altra parte un insieme di quesiti che le Chiese sottopongono al BEM. Proprio questa corrispondenza permette di aggiungere alcuni elementi interessanti al discorso circa l'identità della Chiesa. Per chiarificare ulteriormente questo discorso va detto che il BEM non fornisce una visione ecclesiologica, ma parla della Chiesa. Il BEM, infatti, in linea con il movimento ecumenico, ha come intenzione di volgere l'attenzione sull'unità visibile della Chiesa. Questa è la misura della Chiesa con cui il BEM affronta il discorso stesso su di essa. Certamente la Chiesa nel BEM costituisce una categoria portante di tutto il discorso anche se ciò non comporta l'identificazione di essa come asse portante del discorso stesso¹⁸³. La Chiesa, infatti, viene più volte tirata in causa, ma mai veramente e profondamente tematizzata. Si tratta di una visione non totalizzante che in qualche modo evita accuratamente una concentrazione ecclesiologica. Non si tratta in definitiva di una proposta di vera e propria ecclesiologia comune. Ciò non esclude però che nel BEM si ritrovi una ecclesiologia di comunione, che cerca di equilibrare unità e diversificazione. Questa comunione proposta parte dalla presa di coscienza e dalla rivalutazione di un cammino di comunione che parte dal battesimo e viene rafforzato dal mistero eucaristico.¹⁸⁴ La visione di Chiesa pertanto non viene condizionata direttamente dalle dinamiche del documento, né, d'altra parte, ciò avviene in senso opposto. In pratica la Chiesa pur rimanendo lo sfondo su cui il BEM staglia gli argomenti di cui si occupa, non diventa mai, e non potrebbe esserlo, la chiave interpretativa degli stessi.

Conclusione

Certamente il BEM si è posto come uno strumento fragile in mezzo a dure contrapposizioni che per secoli hanno impedito alle Chiese perfino di vedersi l'un l'altro. nonostante la fragilità e, a tratti, l'acerbità, ha saputo porre gli interrogativi giusti alle chiese e ha permesso loro di venir fuori da posizioni assolute e autodeterminanti. Rispetto in particolare alla chiesa cattolica, va riconosciuto al BEM il merito di aver contribuito all'apertura del cattolicesimo romano che ha cominciato a riconoscere le forme liturgiche e sacramentali sviluppatasi nelle altre chiese cristiane e a riconoscere in quelle forme

¹⁸² Cf. SARTORI, *Le quattro domande*, 11.

¹⁸³ Cf. D. VALENTINI, «Chiesa e BEM secondo una lettura cattolica romana», *Quaderni di Vita Monastica* 34 (1983), 49.

¹⁸⁴ Cf. VALENTINI, *Chiesa e BEM*, 49.



una espressione dell'unica fede apostolica e della medesima tradizione cristiana antica. L'aver contribuito a questa presa di coscienza è particolarmente importante perché significa accettare che la fede e la tradizione della Chiesa si possano manifestare in diverse forme ed esprimere in diverse combinazioni, fatti salvi i principi teologici e liturgici che li caratterizzano. Questo aspetto del rapporto tra prassi ed elementi rituali e comprensione teologica del rito è la vera sfida che il BEM ha sottoposto alle chiese cristiane. Non basta più, in un cammino ecumenico che voglia andare oltre la riduzione della distanza tra le chiese, valutare soltanto gli elementi di convergenza e "correggere" le divergenze. Per il raggiungimento dell'unità visibile è necessario, ove possibile uniformare la teologia e la prassi sacramentale e liturgica delle diverse chiese, cose che pure il BEM prova a fare. Ma laddove ciò non fosse possibile sarà utile raggiungere un consenso a più livelli che riguardi, gli aspetti teologici, quelli rituali e quelli sacramentali. Pur concordando infatti sulla natura stessa dei sacramenti in riferimento alla fede e alla originaria tradizione della Chiesa, è possibile maturare differenti espressioni confessionali che traducano quei principi in disposizioni rituali che tengano presente lo sviluppo della chiesa e delle categorie culturali in cui essa ha prevalentemente sviluppato la propria identità ecclesiale. Ciò che rimane universalmente condiviso, in questa prospettiva è il segno sacramentale univoco e riconoscibile da tutti i cristiani e correggere eventuali prassi liturgiche che compromettano una comprensione teologica che possa mettere in dubbio la dottrina antica e quindi il concetto stesso di unità.

Rimane il dibattito se una certa timidezza del BEM rispetto alle questioni che abbiamo qui sintetizzato non abbia di fatto prodotto meno risultati di quanti il cammino ecumenico sperava o se insistere o prendere posizione netta su questioni teologiche di fondo non avesse potuto ulteriormente ridurre lo spazio di manovra del dialogo. Certamente il BEM ha mantenuto un profilo di ampio respiro per ottenere il maggiore consenso possibile e questo ha significato, come abbiamo visto, l'uso di un linguaggio semplice e diretto e l'uso di categorie tradizionali, pur senza eccessive argomentazioni e approfondimenti che il BEM ha piuttosto demandato alle singole chiese interessate a rispondere al testo. Forse proprio questo aspetto ha consentito un riavvicinamento delle teologie confessionali in una logica di semplificazione che ha accomunato, in qualche modo, tutta la teologia del ventesimo secolo, e che in ambito cattolico almeno, ha avuto il grande pregio di uscire dalle articolate e disincarnate posizioni teologico-pratiche di una certa teologia per favorire dinamiche teologiche più rispondenti alla reale condizione e riflessione della chiesa. Superare l'omologazione teologica e il sincretismo ha rappresentato altresì la sfida di tutto il movimento ecumenico e dei suoi documenti. Anche il BEM si è dovuto confrontare con questo duplice rischio e vincere la tentazione di sottoporre, in maniera univoca alle chiese dei criteri e dei passaggi rituali assoluti su cui le comunità cristiane avrebbero dovuto adeguarsi. Questa morbidezza ha permesso sia al F&C sia alle chiese di prendere le giuste misure nel dialogo, come dimostra la mole di dialoghi bilaterali e le voluminose risposte al BEM arrivate dalle diverse chiese cristiane.

Alla conta dei fatti molti detrattori del BEM e di Fede e Costituzione accusano gli scarsi risultati ottenuti, soprattutto sul lungo periodo e in termini di effettiva convergenza. Da più parti si accusa il BEM di essere rimasto un documento di consenso più che di effettiva partecipazione e unità. Se questo è vero dal punto di vista strettamente



dottrinale, in quanto non si è mai giunti alla formulazione di una unica forma sacramentale basata su principi comuni pur con differenziate posizioni teologiche di partenza, è innegabile che il BEM aveva anzitutto lo scopo, direi ampiamente raggiunto, di accelerare un processo *ad intra* delle singole realtà ecclesiali, su una base comune e pienamente ecclesiological, come appunto i sacramenti, e teso a una maggiore comprensione delle diverse posizioni.



Il ‘Gandhi’ dei cristiani

Peter Gonsalves, SDB*

In uno studio precedente, intitolato “Il Gesù di Gandhi”, ho esposto la concezione che Mohandas Karamchand Gandhi aveva di Gesù Cristo e la sua evoluzione nel tempo e, anche se secondariamente, ho pure presentato le sue opinioni sui cristiani e sul cristianesimo. Inoltre, ho mostrato come egli ha abbracciato Cristo ma ha rifiutato il cristianesimo. Ha accolto un cristianesimo che ha cercato di purificarsi da tutto ciò che era diverso da Cristo.

Per essere onesti con Gandhi, egli credeva fermamente di aver assimilato lo spirito dei Vangeli nei termini del comportamento etico che vincola moralmente i cristiani. Solamente sulla base di questa sincera convinzione rivendicava il diritto di rimproverare i sedicenti cristiani che non praticavano ciò che Cristo insegnava. Ecco tre delle sue critiche:

«Mi piace il tuo Cristo, non mi piacciono i tuoi cristiani. I tuoi cristiani sono così diversi dal tuo Cristo. L'Europa è oggi solo nominalmente cristiana. In realtà sta adorando Mammona. [...] I suoi cosiddetti seguaci misurano il loro progresso morale dai loro beni materiali».¹⁸⁵

È un commento molto curioso sull'Occidente:

«Sebbene esso professi il cristianesimo, nell'Occidente non c'è cristianesimo o Cristo, o *non avrebbe dovuto esserci guerra*. È così che intendo il messaggio di Gesù».¹⁸⁶

Dichiarazioni come queste di un indù che si sforzava di essere simile a Cristo nelle sue azioni senza aderire alle affermazioni dogmatiche della fede cristiana, e senza accettare la fede di alcuna confessione cristiana, hanno suscitato molti leader e profeti cristiani in Occidente che affermavano di essere seguaci o ammiratori di Gandhi.¹⁸⁷ Tutti hanno visto nel suo *satyagraha* (forza della verità) una realizzazione concreta dell'insegnamento di Gesù che era in grado di essere applicata nei rispettivi ambienti per affrontare le sfide che vi s'incontravano. Elencherò brevemente alcuni dei leader e profeti cristiani menzionati sopra e li presenterò in ordine cronologico con un focus su ciò che Gandhi significa per loro:

* Peter GONSALVES: Docente ordinario della Facoltà di Scienze della Comunicazione sociale presso l'Università Pontificia Salesiana; gonsalves@unisal.it

¹⁸⁵ *Complete Works of Mahatma Gandhi* [CWMG], vol. 18, 235.

¹⁸⁶ CWMG, vol. 86, 22 [sottolineatura mia].

¹⁸⁷ Ecco un elenco selezionato di cristiani di varie confessioni che furono influenzati da Gandhi e/o apprezzarono il suo metodo di non violenza: Joseph Doke (Battista: 1861-1913 circa); Charles F. Andrews (anglicano: 1871-1940); Dietrich Bonhoeffer (luterano: 1906-1945); Thomas Merton (cattolico: 1915-1968); Martin Luther King (battista: 1929-1968); Jacques Maritain (cattolico: 1882-1973); Dorothy Day (cattolica: 1897-1980); Lanza del Vasto (cattolico: 1901-1981); John Howard Yoder (mennonita: 1927-1997); Bernard Haring (cattolico: 1912-1998); Walter Wink (Metodista: 1935-2012); e tanti altri.



Jacques Maritain (1882–1973), l'eminente filosofo cattolico francese, fece seri tentativi per comprendere il *satyagraha di Gandhi*. Lo ha assunto come conclusione significativa della filosofia politica del suo umanesimo cristiano integrale. Dopo aver discusso i vari mezzi per stabilire uno stato democratico, indica quelli che chiama i “mezzi di guerra spirituale”:¹⁸⁸

«C'è un altro ordine di mezzi, di cui la nostra civiltà occidentale è a malapena consapevole e che offre alla mente umana un campo infinito di scoperta: i mezzi spirituali applicati sistematicamente al regno temporale, un esempio lampante dei quali è stato il *Satyagraha di Gandhi*.

[...] A mio parere la teoria e la tecnica di Gandhi dovrebbero essere collegate e chiarite dalla nozione tomista che l'atto principale della virtù della fortezza non è quello di attaccare, ma quello di sopportare, tollerare, soffrire con costanza».¹⁸⁹

Maritain afferma che “l'opera geniale di Gandhi è stata l'organizzazione sistematica della pazienza e della sofferenza volontaria come metodo o tecnica speciale di attività politica”.¹⁹⁰ Vede il *satyagraha* “particolarmente appropriato” in tre casi: primo nella lotta per la libertà di una nazione sottomessa da quella che la opprime; secondo, nella lotta di un popolo per il controllo democratico di uno stato; e, infine, nella lotta dei cristiani per creare una società ispirata al Vangelo.¹⁹¹

Dorothy Day (1897–1980),¹⁹² con-fondatrice del Movimento Operaio Cattolico, nutriva una grande ammirazione per Gandhi. Era una giornalista americana, attivista sociale e anarchica che divenne cattolica senza abbandonare il suo impegno sociale. Ha co-fondato il Catholic Worker Movement, un movimento pacifista che combina l'aiuto diretto ai poveri e ai senzatetto con l'azione diretta non violenta e la resistenza civile a loro favore. Il 1° febbraio 1948, due giorni dopo l'assassinio di Gandhi, pubblicò un elogio funebre, salutandolo come un martire pacifista e un chiaro esempio di “umanità divinizzata”. Scrive:

«Nessun uomo ha un amore più grande di questo: dare la propria vita per i suoi amici». [...] La follia della vita di Gandhi, il fallimento della vita di Gandhi – è la follia e il fallimento della Croce. Il fallimento del soprannaturale nel mondo. Il fallimento di coloro che vorrebbero insegnare l'amore e la non violenza in un mondo che ha apostatato, che non accetta assoluti, non ha standard se non utilitaristici, è privo di speranza, perseguita i profeti, uccide i santi, mostra Dio al popolo – lacerato, sanguinante, morto. [...] È stato perché ha percorso tutta la strada, perché ha aderito a un Assoluto, perché ha insistito sul fatto che indù e musulmani convivessero in pace, è stato per queste cose che è stato assassinato. È

¹⁸⁸ Jacques MARITAIN, *L'uomo e lo Stato*, Chicago, University of Chicago, 1951, 68.

¹⁸⁹ MARITAIN, *L'uomo e lo Stato*, 69.

¹⁹⁰ MARITAIN, *L'uomo e lo Stato*, 70.

¹⁹¹ Qui osserva che se i partiti di ispirazione cristiana apparsi dopo la guerra mondiale “avessero avuto un senso più profondo di ciò che gli uomini si aspettavano da loro”, allora “la scoperta di una nuova tecnica simile a quella di Gandhi avrebbe occupato i loro pensieri sin dall'inizio”. MARITAIN, *L'uomo e lo Stato*, 70.

¹⁹² Dorothy DAY, *We Mourn Death of Gandhi Non Violent Revolutionary*, in *The Catholic Worker*, febbraio 1948, 1. <https://www.catholicworker.org/dorothyday/articles/463.html>



stato perché credeva in una Rivoluzione che andava oltre il sociale e si concludeva con la rigenerazione personale; è stato perché era pacifista che ora è arrivato a quel fallimento che porta alla gloria ultima». ¹⁹³

Lanza del Vasto (1901–1981) poeta, drammaturgo, scultore, musicista, filosofo e teologo è stato tra i primi ad andare in India per incontrare il Mahatma. Mentre stava in viaggio sulla nave ha scritto:

«Colui che io seguirò assomiglia in tutto al mio Signore. Ha solo un mantello e non porta soldi alla cintura. Non si preoccupa di che cosa mangerà domani e con che cosa si vestirà. Egli ha sofferto tribolazioni per fame e sete di giustizia. Ha teso la guancia sinistra quando hanno colpito la sua guancia destra. È venuto per servire, come il mio Signore. Gli sono grato per non essersi servito del nome del mio Signore per avere autorità sugli uomini». ¹⁹⁴

In India ha incontrato Gandhi e ne è diventato discepolo. Dopo l'incontro ha scritto: «Mi aspettavo molto da Gandhi, ho trovato di più». ¹⁹⁵ Tornato in Europa, la conoscenza di queste riforme gli ha indicato una strada per riprogettare la intera vita ispirato dalla comunità di Gandhi. Ha fondato la prima Comunità dell'Arca a Tournier, Francia, nel 1948.

Dietrich Bonhoeffer (1906–1945), pastore e teologo luterano tedesco, vedeva in Gandhi un profeta che poteva mostrare alla chiesa tedesca un modo dignitoso di opporsi al nazismo. Iniziò a studiare il movimento indiano per la libertà e vide nel *satyagraha* la pratica radicale del *Discorso della Montagna* di Cristo come la vera via da seguire.

«A volte mi sembra che ci sia più cristianesimo nel “pagano” [dell'India] che nell'intera nostra Chiesa del Reich. Il cristianesimo infatti proveniva originariamente dall'Oriente, ma è diventato così occidentalizzato e così permeato dal pensiero del mondo cosiddetto civilizzato che, come ora possiamo vedere, per noi è quasi perduto». ¹⁹⁶

«La nuova chiesa che deve nascere in Germania sarà molto diversa dall'attuale chiesa di opposizione. [...] Ho intenzione di andare molto presto in India per vedere cosa sa Gandhi su queste cose e per vedere cosa si deve imparare lì». ¹⁹⁷

L'amico di Bonhoeffer, il vescovo George Bell, che conosceva anche Gandhi, scrisse a quest'ultimo una lettera il 22 ottobre 1934, chiedendo ospitalità all'ashram. ¹⁹⁸ In attesa

¹⁹³ Dorothy DAY, *Piangiamo la morte di Gandhi...* <https://www.catholicworker.org/dorothyday/articles/463.html>

¹⁹⁴ Lanza DEL VASTO, *Viatique II*, Rocher, Monaco, 1991, 303-304, citato da Antonino DRAGO in DOI: 10.32060/I.I.I.13.97-122.

¹⁹⁵ Lanza DEL VASTO, *Pellegrinaggio alle sorgenti*, Il Saggiatore, Milano, 2006, citato da Antonino DRAGO in DOI: 10.32060/I.I.I.13.97-122.

¹⁹⁶ Dietrich BONHOEFFER, *Londra, 1933-1935*, in ID., *Dietrich Bonhoeffer Works*. Vol. 13, Minneapolis, Fortress Press, 2007, 152.

¹⁹⁷ Dietrich BONHOEFFER, “Lettera a Reinhold Niebuhr, 13 luglio 1934”, in Larry L. RASMUSSEN, *Dietrich Bonhoeffer, Reality and Resistance*, Kentucky, Westminster John Knox Press, 2005, 214.

¹⁹⁸ Vedi nota 36 ma anche, Michael B. CURRY, “Il Vangelo deve essere proclamato”, *The North Carolina Disciple*, (Inverno 2011-12) 4-5. Vedi anche: http://issuu.com/episdionc/docs/the_disciple_winter_2011-2012_web_version/5 (22-1-2014)



della risposta di Gandhi, ed entusiasta della sfida di vivere il *Discorso della Montagna* a rischio della propria vita, Bonhoeffer sviluppò queste riflessioni nel suo libro più noto, *Il costo del discepolato*. Dieci giorni dopo ricevette la risposta positiva di Gandhi.¹⁹⁹ Come si è scoperto, Bonhoeffer non poteva andare in India poiché doveva dirigere un seminario clandestino a Finkenwalde. Successivamente fu denunciato come pacifista e fu giustiziato dalle SS di Hitler il 9 aprile 1945.²⁰⁰

Martin Luther King Jr (1929–1968), pastore battista e leader del movimento americano per i diritti civili, è noto a motivo dell'uso di tecniche gandhiane per creare un movimento per la libertà dei neri e una società più egualitaria basata sui valori cristiani. Scopri che l'insegnamento di Cristo non era semplicemente un bonario “porgere l'altra guancia” quando si è in conflitto con un'altra persona. Piuttosto, l'enfasi di Gandhi sulla “forza della verità interiore” per resistere all'ingiustizia che ha causato la sofferenza, aveva un'applicabilità più ampia. Egli ha affermato:

«Gandhi è stato probabilmente il primo nella storia a elevare l'etica dell'amore di Gesù al di sopra della semplice interazione tra persone per divenire anche una forza sociale potente ed efficace su larga scala. L'amore, per Gandhi, era un potente strumento di trasformazione sociale e collettiva. È stato in questa enfasi gandhiana sull'amore e sulla nonviolenza che ho scoperto il metodo per la riforma sociale che stavo cercando da così tanti mesi. La soddisfazione intellettuale e morale che non sono riuscito a ottenere dall'utilitarismo di Bentham e Mill, dai metodi rivoluzionari di Marx e Lenin, dalla teoria dei contratti sociali di Hobbes, dall'ottimismo del “ritorno alla natura” di Rousseau, dalla filosofia del superuomo di Nietzsche, l'ho trovata nella filosofia della resistenza nonviolenta di Gandhi. Ho percepito che questo era l'unico metodo valido moralmente e praticamente aperto alle persone oppresse nella loro lotta per la libertà. [...] Con il passare dei giorni, ho visto sempre di più il potere della nonviolenza. Vivendo l'esperienza concreta della protesta, la nonviolenza è diventata più di un metodo al quale ho dato il mio assenso intellettuale; è diventata un impegno per uno stile di vita. Molte delle cose che non avevo chiarito intellettualmente riguardo alla nonviolenza erano ora risolte nella sfera dell'azione pratica».²⁰¹

Nel suo libro, *Stride Toward Freedom*, ha riassunto così: “Cristo ha fornito lo spirito e la motivazione mentre Gandhi ha provveduto il metodo”²⁰²

¹⁹⁹ Un estratto dalla risposta di Gandhi datata 1 novembre 1934: “Con riferimento al tuo desiderio di condividere la mia vita quotidiana, posso dire che starai con me se sarò fuori di prigione e mi sistemerò in un posto quando verrai. Ma altrimenti, [...] dovrai accontentarti di rimanere dentro o vicino a una delle istituzioni che operano sotto la mia supervisione. Se puoi stare in una qualsiasi delle istituzioni che ho in mente e se puoi vivere del semplice cibo vegetariano che esse possono fornirti, non avrai nulla da pagare per vitto e alloggio”. CWMG, vol. 59, 273.

²⁰⁰ Le lettere a Gandhi e la sua risposta di Gandhi si trovano in BONHOEFFER, *Londra, 1933-1935*, 225-229. Vedi anche RASMUSSEN, *Dietrich Bonhoeffer, Reality and Resistance*, 214.

²⁰¹ Martin Luther KING, “Il mio pellegrinaggio alla nonviolenza”, in *Fellowship*, 24 (1 settembre 1958), 4-9. Vedi anche: http://mlk-kpp01.stanford.edu/index.php/encyclopedia/documentsentry/my_pilgrimage_to_nonviolence1#fn1 (10-1-2014)

²⁰² Martin Luther KING, *Stride Towards Freedom*, New York, Harper and Row, 1958, 85, citato in Thomas WEBER, *Gandhi as Disciple and Mentor*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, 169, nota 125.



Paolo VI (1897–1978) è stato il primo Papa a occuparsi pienamente del mondo nello spirito dei documenti del Concilio Vaticano II. Ispirato da loro e dalla *Pacem in terris*, ha scritto l'enciclica *Populorum Progressio* sullo sviluppo dei popoli, e ha introdotto la commemorazione della Giornata Mondiale della Pace che si tiene il 1° gennaio di ogni anno, a partire dal 1968.

Nella celebrazione del centenario della nascita del Mahatma Gandhi, il 2 ottobre 1969, ha tributato grandi onori a Gandhi in una lettera al Presidente dell'India, il signor Varahagiri Venka Giri:

«Gandhi apprezzava molto il valore della dignità umana e aveva un acuto senso di giustizia sociale. Con un ardente zelo e una chiara visione del futuro benessere del suo popolo, lavorò instancabilmente per raggiungere i suoi obiettivi, infondendo sempre nei seguaci l'ammirevole principio della non violenza.

Si sforzò di rendere i suoi concittadini consapevoli delle ingiustizie presenti nel loro sistema sociale e di diffondere tra loro uno spirito di uguaglianza e fratellanza. I suoi sforzi e il suo esempio, persino quando non del tutto riusciti, hanno lasciato il segno sugli uomini della sua e della nostra generazione.

Non si può dimenticare la profonda ammirazione e stima di Gandhi per la persona di Gesù Cristo, il cui *Discorso della Montagna* ha fortemente influenzato il suo pensiero e la sua azione. Sempre consapevole della presenza di Dio, soprattutto nei momenti di difficoltà, ha compreso il valore dell'austerità, del silenzio, del digiuno e della preghiera, della pronta accoglienza del lavoro manuale e della rinuncia ai beni terreni. Ha riconosciuto il posto della sofferenza e del sacrificio nella vita umana. Il suo atteggiamento verso la castità coniugale ha contribuito ad accrescere la dignità e l'integrità della famiglia.

L'India è giustamente orgogliosa di un tale leader e senza dubbio la sua influenza continuerà nel tempo. Possa il suo esempio condurre il tuo amato popolo, e anche i popoli di altre Nazioni, a valorizzare e praticare gli alti ideali della pace e dell'amore tra gli uomini. Confidiamo che queste celebrazioni del centenario richiamino gli uomini a tali elevati principi e a quel destino più alto a cui tutti siamo diretti».²⁰³

Paolo VI proponeva Gandhi come esempio riguardo alla questione del silenzio interiore, inteso come prerequisito nell'atto dell'ascolto di Dio. Dopo aver citato Socrate come profondamente in sintonia con la sua coscienza – quella voce divina a motivo della quale i suoi avversari lo accusavano di avere un “demone” – il Papa continua:

«Anche Gandhi obbedì a una “voce sommessa” che in certi momenti si faceva sentire dentro di lui. Ma senza ricorrere a esempi straordinari, ogni vero essere umano ha in sé un'intuizione e una fonte normativa. Ci si può chiedere: questa voce sarebbe contraria o diversa, o la stessa dell'ispirazione soprannaturale del Divino Paraclito?».²⁰⁴

²⁰³ PAOLO VI, *Insegnamenti di Paolo VI*. Vol. VII, 1298-1299; *L'Attività della Santa Sede* 1969, 370-371; *L'Osservatore Romano*, 3.10.1969, 1.

²⁰⁴ PAOLO VI, “Udienza Generale, mercoledì 17 maggio 1972”, in Vatican.va, [trad. mia], http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/audiences/1972/documents/hf_pvi_aud_19720517_it.html (2 -2-2013).



Giovanni Paolo II (1920–2005): Nel luglio 1968 con la sua enciclica *Humanae Vitae* Paolo VI aveva fatto della pratica della castità sponsale il fondamento del matrimonio ideale cristiano nella sua enciclica *Humanae Vitae*. Propagò la pratica dell'autocontrollo piuttosto che l'uso della contraccezione artificiale come forza interiore che sosteneva la santità dell'amore coniugale. Un anno dopo, Karol Wojtyła, filosofo-teologo e specialista in etica cristiana, scrisse un articolo in difesa di *Humanae Vitae*. L'articolo, pubblicato su *L'Osservatore Romano*,²⁰⁵ citava Gandhi:

«Penso che sia il colmo dell'ignoranza credere che l'atto sessuale sia una funzione indipendente necessaria come dormire o mangiare. Il mondo dipende per la sua esistenza dall'atto della generazione, e poiché il mondo è il campo da giuoco di Dio e un riflesso della sua gloria, l'atto della generazione dovrebbe essere controllato per la crescita ordinata del mondo. Colui che pone in essere tale atto, con ogni mezzo controllerà la sua passione, si doterà della conoscenza necessaria per il benessere fisico, mentale e spirituale della sua progenie e consegnerà ai posteri il beneficio di tale conoscenza».²⁰⁶

Wojtyła informa anche i suoi lettori come in due occasioni Gandhi sia caduto sotto l'influenza della propaganda a favore di metodi artificiali di controllo delle nascite. Non ha ceduto, ma ha perseverato nella convinzione che bisogna agire con la forza di uno impegno interiore piuttosto che con mezzi esteriori.²⁰⁷

Come Papa, Giovanni Paolo II è stato un potente sostenitore del Movimento *Solidarność* (1980–1990). Gandhi era come un raggio di speranza che gli mostrava come la gente comune possedesse il potere di liberarsi attraverso la non violenza strategica. Forse questo spiega perché durante la sua prima visita in India nel febbraio 1986 decise di iniziare il suo 'pellegrinaggio' dalla tomba del Mahatma.²⁰⁸

«La figura del Mahatma Gandhi e il senso dell'opera della sua vita sono penetrati nella coscienza dell'umanità. Nelle sue famose parole, il Pandit Jawaharlal Nehru ha espresso la convinzione del mondo intero: "La luce che brillava in questo paese non era una luce ordinaria". Due giorni fa – affermava allora il Papa – ricorreva il trentottesimo anniversario della sua morte. Colui che viveva di non violenza sembrava essere sconfitto dalla violenza. Per un breve momento la luce sembrò essersi spenta. Eppure i suoi insegnamenti e l'esempio della sua vita sopravvivono nella mente e nel cuore di milioni di uomini e donne. ... Sì, la luce risplende ancora e l'eredità del Mahatma Gandhi ci parla ancora. E oggi come pellegrino di pace sono venuto qui per rendere omaggio al Mahatma Gandhi, eroe dell'umanità».²⁰⁹

Giovanni Paolo II ha pronunciato queste parole in un momento in cui lui stesso era fortemente impegnato nella liberazione del suo paese attraverso un movimento non

²⁰⁵ Karol WOJTYŁA, "La verità dell'*Humanae vitae*", in *L'Osservatore Romano*, 5 gennaio 1969, 1-2.

²⁰⁶ M.K. GANDHI, *Un'autobiografia*, Ahmedabad, Editrice Navajivan, 2005, 188.

²⁰⁷ Cfr. *Ibid.*, 190.

²⁰⁸ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso in occasione della visita al Monumento Funebre di Raj Ghat dedicato al Mahatma Gandhi Delhi (India)*, sabato 1 febbraio 1986, paragrafo 1. Cfr. http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1986/february/documents/hf_jp-ii_spe_19860201_raj-ghat_en.html (03-01-2020)

²⁰⁹ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso in occasione della visita al Monumento Funebre*. http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1986/february/documents/hf_jp-ii_spe_19860201_raj-ghat_en.html



violento chiamato *Solidarność*.²¹⁰ La Polonia conquistò la libertà tre anni dopo. In retrospettiva, Lech Wałęsa, il capo del Movimento di cui il papa stesso ha fatto da mentore, ha ammesso:

«Abbiamo fallito quando abbiamo cercato di combattere il comunismo con le armi, ma quando abbiamo seguito la tattica e la strategia del Mahatma Gandhi, siamo usciti vincitori! In verità, il mondo intero dovrebbe essere discepolo di Gandhi».²¹¹

Senza citare esplicitamente Gandhi, Giovanni Paolo II conferma questa valutazione nella riflessione che egli fa nell'enciclica *Centesimus Annus* del 1991 sugli anni di lotta per rovesciare il comunismo:

«Tra i tanti fattori coinvolti nella caduta dei regimi oppressivi... degno di nota è il fatto che il crollo di questo tipo di "blocco" o impero è stato compiuto quasi ovunque per mezzo di una protesta pacifica, usando solo le armi della verità e della giustizia... le proteste [di *Solidarność*] che hanno portato alla caduta del marxismo hanno tenacemente insistito nel tentare ogni via di negoziazione, dialogo e testimonianza della verità, facendo appello alla coscienza dell'avversario e cercando di risvegliare in lui un senso di dignità umana condivisa.... Io ringrazio Dio per aver sostenuto il cuore delle persone in mezzo a prove difficili, e prego che questo esempio prevalga in altri luoghi e in altre circostanze».²¹²

Desmond Tutu (1931–2021): Concludiamo questa breve raccolta di citazioni a favore del Padre della Nazione Indiana e Apostolo della Nonviolenza con il parere del vescovo e teologo anglicano sudafricano, noto per il suo impegno di attivista contro l'apartheid e per i diritti umani. Egli riflette sulla delusione provata da molti cristiani quando si sono resi conto che Gandhi si rifiutava di convertirsi al cristianesimo. Alcuni si sono persino chiesti se Gandhi fosse all'inferno dato che è morto senza accettare Cristo come Figlio di Dio.²¹³ Segue la risposta di Tutu.

«[Quello che] chiamiamo Spirito di Dio non è una riserva cristiana, perché lo Spirito di Dio esisteva molto prima che esistessero i cristiani, ispirando e nutrendo donne e uomini nelle vie della santità, portandole a buon fine, portando a compimento ciò che era meglio in tutto. Non rendiamo giustizia e onore al nostro Dio se vogliamo, per esempio, negare che il Mahatma Gandhi fosse un'anima veramente grande, un uomo santo che camminava a stretto contatto con Dio. Il nostro Dio sarebbe troppo piccolo se non fosse anche il Dio di

²¹⁰ «Il successo della lotta della società polacca contro il comunismo è stato ottenuto anche con il grande aiuto della Chiesa cattolica polacca [sic]. Papa Giovanni Paolo II incoraggiava sempre i polacchi a lottare per la loro libertà. Cardinali, vescovi e sacerdoti sono stati in maggioranza coloro che hanno sempre sostenuto scioperi e azioni non violente contro il comunismo. [sic]». Kinga RODKIEWICZ, *Civil disobedience in Poland - its roots and examples*, in MAHATMA GANDHI, Mumbai, Sarvodaya. Complete Information Website: http://www.mkgandhi.org/articles/civil_dis.htm (07-03- 2013).

²¹¹ Ronita TORCATO, Incontro con un gandhiano polacco, in *The Hindu*, 3-11-2007, in: <http://www.hindu.com/mag/2007/03/11/stories/2007031100180500.htm> (26-10-2012).

²¹² GIOVANNI PAOLO II, *Centesimus Annus*, 1 maggio 1991, 23, http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus.html (15-01-2021).

²¹³ <https://www.beliefnet.com/faiths/christianity/2003/06/isnt-it-sad-that-gandhi-is-burning-in-hell.aspx>



Gandhi: se Dio è uno, come crediamo, allora è l'unico Dio di tutto il Suo popolo, che Lo riconosca come tale o meno. Dio non ha bisogno di noi per proteggersi». ²¹⁴

Papa Francesco (1936–): Alla sua elezione al soglio pontificio, osò essere il primo ad adottare il nome del *poverello* d'Assisi. Così facendo, poneva il servizio, l'umiltà, la gioia e la pace al centro del suo approccio all'autorità. La sua scelta di uno stile di vita frugale, la sua opzione per coloro che sono alla periferia, il suo coraggio di andare controcorrente, le sue azioni simboliche, le sue numerose metafore, il suo modo impressionante di predicare con l'esempio – tutto questo sembra avere molto in comune con lo stile gandhiano di leadership. Gandhi potrebbe averlo ispirato in qualche modo? Possiamo tranquillamente arguire che questo è vero citando due documenti.

Papa Francesco conferma esplicitamente di conoscere il metodo gandhiano come catalizzatore del cambiamento politico nonviolento nel suo *Messaggio per la Giornata Mondiale della Pace* del 1° gennaio 2017. Il titolo del documento è *Nonviolenza: uno stile di politica per la pace*:

«In questa occasione vorrei riflettere sulla nonviolenza come stile di politica per la pace... La violenza non è la cura per il nostro mondo distrutto. Contrastare la violenza con la violenza porta nel migliore dei casi a migrazioni forzate e enormi sofferenze, ... La pratica decisa e coerente della nonviolenza ha prodotto risultati impressionanti. I successi del Mahatma Gandhi e del Khan Abdul Ghaffar Khan nella liberazione dell'India e del dottor Martin Luther King Jr nella lotta alla discriminazione razziale non saranno mai dimenticati... Il consolidamento della pace attraverso la nonviolenza attiva è il complemento naturale e necessario ai continui sforzi della Chiesa per limitare l'uso della forza mediante l'applicazione di norme morali...». ²¹⁵

Nella sua enciclica *Fratelli Tutti*, Papa Francesco si concentra sulla promozione di una prospettiva di pace che si sviluppi in una collaborazione fraterna nonostante le differenze. Nell'articolo 286 afferma esplicitamente:

«In queste pagine di riflessione sulla fraternità universale, mi sono sentito particolarmente ispirato da san Francesco d'Assisi, ma anche da altri nostri fratelli e sorelle che non sono cattolici: Martin Luther King, Desmond Tutu, Mahatma Gandhi e tanti altri». ²¹⁶

Per la prima volta, il metodo gandhiano di disobbedienza civile non violenta ha ricevuto il riconoscimento ufficiale del Papa. Per la prima volta un Papa ha riconosciuto esplicitamente il suo debito a Gandhi, tra gli altri, per l'ispirazione che ha ricevuto scrivendo la sua enciclica.

²¹⁴ Desmond TUTU, *God is Not a Christian: And Other Provocations*, Harper Collins, 2011.

²¹⁵ FRANCESCO, *La nonviolenza: uno stile di politica per la pace*, Messaggio per la Giornata Mondiale della Pace, 1 gennaio 2017, in https://w2.vatican.va/content/francesco/en/messages/peace/documents/papa-francesco_20161208_messaggio-1-giornata-mondiale-pace-2017.html (21-09-2019).



Conclusione

In verità, Gandhi era ammirato e persino seguito da cristiani perspicaci. Sfortunatamente, era un enigma per pochi altri, specialmente quelli meno informati sulla sua storia e sulle sue intenzioni, ma abbastanza espliciti da condannarlo per l'eternità. In effetti, Gandhi rimane un enigma anche per i credenti della sua stessa fede che preferiscono vedere in lui un traditore della causa indù perché ha cercato di fare la pace con i musulmani e ha contaminato la sacra gerarchia delle caste con l'equità e la giustizia cristiana.

Il primo biografo di Gandhi, Joseph Doke, descrive meglio il dilemma quando dice: le opinioni religiose di Gandhi

«sono troppo strettamente legate al cristianesimo per essere interamente indù; [ed egli è] troppo profondamente saturo di induismo per essere chiamato cristiano, mentre le sue simpatie sono così ampie e cattoliche che si potrebbe immaginare che sia arrivato al punto in cui le formule delle sette sono prive di significato».²¹⁷

Quei cristiani o indù del suo tempo, che pensavano di potersi “appropriare” di Gandhi all'interno del loro gregge settario senza compromessi, erano quelli che si sentivano più offesi dal suo atteggiamento unicamente ecumenico verso una “fede basata sulla più ampia tolleranza possibile”.²¹⁸

²¹⁶ FRANCESCO, *Fratelli Tutti*. Lettera Enciclica del Santo Padre Francesco sulla fraternità e l'amicizia sociale, 3 ottobre 2020, 286.

²¹⁷ JOSEPH J. DOKE, *M.K. Gandhi, An Indian Patriot in South Africa*, Wardha, Akhil Bharat Seva Sangh, 1959, 142-143.

²¹⁸ R.K. PRABHU - U. R. RAO, *The Mind of Mahatma Gandhi*, India, Navajivan Mudranalaya, 93.



“Apriti cielo”

L'ermeneutica del mistero in Alessandro Mannarino

Emilio Cacciagrano*

Introduzione

Lo scopo di questo saggio è proporre una lettura di quello a cui si può accennare come la “spiritualità laica”²¹⁹ di Alessandro Mannarino.²²⁰ Il contesto attuale, secolarizzato, lo vogliamo accogliere come luogo di nuove possibilità per vivere il vangelo, anzi come luogo dove il vangelo già vive e si muove anche se in modo “anonimo”:²²¹ Come diceva Karl Rahner: «Non tutto il nuovo è buono, né tutto ciò che è vecchio è cattivo, e viceversa. Bisogna sempre esaminare caso per caso».²²²

Le nuove generazioni sembrano che abbiano imparato a vivere *senza* Dio,²²³ al contrario di quello che invece poteva accadere fino a poco tempo fa, vivere *contro* Dio. Ma questo non toglie che la ricerca di senso, anche se spesso inconscia, resti un desiderio dell'uomo.²²⁴ La proposta di Alessandro Mannarino sembra in linea con tale desiderio.

* Emilio CACCIAGRANO: Presbitero della diocesi di Chieti-Vasto, licenziando presso l'Istituto di Spiritualità della Pontificia Università Gregoriana; emiliocacciagrano@gmail.com

²¹⁹ Il gesuita Rossano Zas Friz De Col nel suo tentativo pluriennale di impostare un nuovo paradigma per la teologia spirituale cerca di superare la separazione tra spiritualità e mistica, ristabilendo, potremmo dire, una giusta relazione tra esperienza e riflessione che tende a leggere come progressivo il passaggio dal mistero al Mistero Santo attraverso la scelta sempre più conscia di vivere cristianamente. In questo modo si può parlare di (V)ita (S)pirituale in relazione alla naturale apertura trascendentale della persona che si relaziona con il (M)mistero nell'esperienza della vita che è già esperienza di Dio. (Cf. R. ZAS FRIZ DE COL, *Vita cristiana ignaziana. Un nuovo paradigma per la post-cristianità*, GBP, Roma 2021; Id., *La presenza trasformante del mistero. Prospettiva di teologia spirituale*, GBP, Roma 2015).

²²⁰ Alessandro Mannarino è un cantautore romano nato nel 1979. Nel 2001 ha iniziato la sua attività nel mondo della musica e del teatro. Dopo i primi anni passati tra varie esperienze sia con esibizioni dal vivo nei vari locali della Capitale e poi in Rai, nel 2009 pubblica il suo primo album “Bar Della Rabbia”. In questi quattordici anni ha pubblicato cinque album entrando a pieno titolo tra i grandi della musica d'autore. (<https://www.alessandromannarino.it>). Per la discografia, cf. *infra*, nota 7.

²²¹ Cf. K. RAHNER, *La fatica di credere*, Paoline, Milano 1986, 91-100.

²²² Di nuovo vedi RAHNER, *La fatica di credere*, 79.

²²³ A. MATTEO, *La prima generazione incredula. Il difficile rapporto tra i giovani e la fede*, Rubbettino ED, Soveria Mannelli (CZ) 2010.

²²⁴ Cf. R. ZAS FRIZ DE COL, *Vita cristiana ignaziana*, 11-30; F. FACCHINI, *Origini dell'uomo ed evoluzione culturale. Profili scientifici, filosofici, religiosi*, Jaca Book, Milano 2022, 283-285.



In lui la presenza del mistero si presenta come una esigenza che ancora muove il desiderio umano. In questo senso cercheremo di raccogliere la sua visione antropologico-spirituale, espressa in musica e parole, perché possa essere adeguata al fine di trovare un terreno fertile per aprirsi ad una trascendenza *forte*.

1. Mannarino e l'alterità nel suo contesto

Attraverso un breve percorso, in questa sezione si cerca di fondere la storia personale di Mannarino con la sua "arte", di scorgere un cammino originale al trascendente, a quello stupore che apre ad una *epochè* capace di decidersi per un cambiamento della propria vita. Proponiamo un itinerario²²⁵ tra i suoi vari album musicali letti alla luce di quello che sicuramente è un album di svolta, "Apriti cielo", che lo pone tra i grandi cantautori italiani.²²⁶

1.1. Tra i Rom e le Favelas

Alessandro, un ragazzo inquieto di periferia, inizia il suo viaggio da un quartiere, San Basilio, che è famoso per essere "piazza di spaccio". Qui gli è stata trasmessa, dal nonno, la passione per la poetica di Trilussa, insieme alla prima chitarra. Da qui impara a urlare la sua rabbia contro il sistema attraverso le canzoni, ad opporsi mettendosi il cappello, «vestendosi da Mannarino»²²⁷ iniziando a cantare al "Bar della Rabbia"²²⁸.

²²⁵ Discografia di Mannarino: (1) Album: Bar della rabbia, 2009; Supersantos (Ss), 2011; Capitolo Uno (box Edition), 2011; Al Monte, 2014; Apriti Cielo, 2017; Apriti Cielo live, 2017; V, 2021. (2) Singoli: Vivere la vita, 2012; Gli Animali, 2014; Babalù/Gandi, 2017; Me So' Mbriacato/ Il Bar della Rabbia, 2019.

²²⁶ La canzone d'autore è un fenomeno che non è certamente nato in Italia ma qui essa assume una profonda caratterizzazione rispetto allo stile della poetica e delle tematiche da essa trattate, per tanto con il tempo essa diventa una vera e propria scuola di pensiero che si caratterizza sotto il nome di cantautori: «Il termine cantautore fu coniato al principio degli anni Sessanta dai dirigenti della RCA Italia ed andò via via definendo il proprio significato grazie al progressivo interesse della critica, la quale ne evidenziò il carattere tipicamente italiano, tanto che Alessandro Carrera poté sostenere che "la canzone d'autore non è nata in Italia, ma il cantautore sì". L'idea dei discografici fu quella di fondere le suggestioni provenienti dalla canzone d'autore francese (gli *chansonniers*) e statunitense (i *folksingers*) con quanto negli ultimi anni la canzone d'autore italiana era andata acquisendo grazie alle innovazioni portate da Domenico Modugno. Nasceva, così, un tipo di artista nuovo che doveva divenire un tutt'uno con le proprie canzoni, delle quali doveva essere autore (di musica e parole, o per lo meno di una delle due) e interprete. Una confezione musicale in linea con le tendenze del momento andava così a coniugarsi con dei testi colti, lirici, ricchi di citazioni letterarie e di riferimenti a temi del tempo presente [...]»: cfr. P. CARUSI, «Viva l'Italia. Narrazioni e rappresentazioni della storia repubblicana nei versi dei cantautori "impegnati"», Le Monier, Firenze 2018, 9-11.

²²⁷ In un'intervista rilasciata a Paolo Madeddu, Mannarino afferma che il cappello è un omaggio a chi ha ispirato il suo stile: il mondo gitano, Tom Waits (cf. <https://www.rollingstone.it/>).

²²⁸ *Bar della Rabbia* è il primo album di Mannarino. L'album già dall'inizio contiene un brano destinato ad essere un cult delle "serate con la chitarra davanti ai falò": "Me so' mbriacato", infatti, diventerà un classico del suo repertorio. Si vede subito come il primo disco è già un manifesto del punto di partenza dell'artista. Il "Bar della rabbia", infatti, è il luogo degli ultimi, quelli arrabbiati con la vita, che



Una rabbia che lentamente, nel passare degli anni, diventa sempre un grido di fiducia e speranza di vita abbandonando i toni nichilistici dell'inizio, lasciandosi alle spalle «quella voglia di morire». Troviamo anche qui un'altra canzone importantissima un classico dei "falò sulla spiaggia", «Tevere Grand Hotel». A questa canzone è legato anche il primo video musicale nel quale si vede il cantante attraversare Roma per andare nel campo rom più grande d'Europa, attualmente chiuso, il Casilino '900.

Nel suo secondo album "Supersantos", vediamo come gli ultimi, uomini e donne della strada, diventino personaggi fuori dagli schemi che insegnano un "amore" diverso, carnale, fragile, ma controcorrente. Un testo emblematico in questo senso è "Maddalena", che nella canzone è la moglie di un "dio" (un marito che non sa amare) superbo che si sente intoccabile. La donna allora fugge «su una barchetta che va controcorrente» insieme a quel Giuda ubriacone che andava «a morire nella notte/ per il vino, per le donne e per le botte». Giuda e Maddalena sono simbolo di un amore che rischia, anche se malato, di andare controcorrente rispetto ad un mondo che non sa amare per nulla. Nella sua visione dal basso, Mannarino, sferza la religione, ma non risparmia la politica, vista come una sorta di *zombie*.

Nella canzone "L'onorevole" egli parla di un politico che non sa di essere morto mentre continua la sua vita pubblica di tutto rispetto, nonostante sia putrido dentro e fuori, come il potere che vive solo per accumulare ricchezza e prestigio, mentre i disperati che troviamo in "L'ultimo giorno dell'umanità" – rifugiati, ladri e avanzi di galera – finiscono alla mensa della Caritas a «consegnare minestrone raffreddato ai figli andati a male di un padre gesuita» o «in un albergo a ore» a rimediare per trenta euro «tre graffi sulla schiena e una moglie». Mannarino in fondo racconta la storia di poveri cristi, personaggi come "osso di seppia" e "Marylou",²²⁹ ai quali dà la possibilità di riscatto attraverso l'amore. Come lui stesso farà dire al bambino che canta "Vivere la vita":

«Lei si truccava forte per nascondere un dolore/ Lui si infilava le dita in gola per vedere se veramente aveva un cuore/ Poi quello che non aveva fatto la società l'ha fatto l'amore / Guardali adesso come camminano leggeri senza un cognome» ("Vivere la Vita").

Sono passati ormai degli anni da quando un giovane Alessandro Mannarino cantava le sue rime in "stornelli romaneschi", quasi come fosse un novello Gioacchino Belli, contro un' "impero" oppressivo, con il piglio cinico del ragazzo di strada. Questa domanda, che nasce «sui gradini di una chiesa», è consegnata alla "madre", in una «serenata lacrimosa» che canta di un amore "controcorente", contro «il vescovo» che «cià er microfono io niente.... E a sentirlo pure Dio ce se confonde». In questa pro-vocazione intelligente, che si erge contro una certa visione "politica" e "religiosa", contro un sistema ipocrita che crea povertà, infelicità e disuguaglianze,²³⁰ un sistema univoco che porta

il sistema ha deriso e deprezzato... già da subito, forse perché anche lui veniva dagli ultimi, si schiera con il loro grido. Sembra quasi di risentire gli echi di "città vecchia" di De André: «nei quartieri dove il sole del buon Dio non dà i suoi raggi...».

²²⁹ G. BENEDETTI, *Mannarino. Dal Tevere all'Amazzonia*, in <https://www.ondarock.it/italia/alessandromannarino.htm>, 08.05.2022.

²³⁰ Alcuni riferimenti importanti per comprendere il contesto attuale, e ai quali rimandiamo, li troviamo in: Z. BAUMAN, *Vita liquida*, Laterza, Bari 2009; Z. BAUMAN, *Vite di scarto*, Laterza, Bari 2007; Z.



a quelle che de André chiamava “storie sbagliate”,²³¹ Alessandro interpella ogni uomo a trovare strade nuove per avere una rinnovata fiducia e vivere la vita in modo pieno. Vivere bene già in questa storia è un’urgenza per tutta l’umanità, e Mannarino lo ribadirà nel già menzionato singolo “Vivere la vita”,²³² una canzone che invita a vivere nella giusta relazione con gli altri attraverso l’amore:²³³

«Vivere la vita è una cosa veramente grossa. C’è tutto il mondo fra la culla e la fossa [...] Ma non avere paura, qualcun’altro si ricorderà di te/ Ma la questione è.... perché? [...] Non c’è cosa peggiore del talento sprecato/ Non c’è cosa più triste di un padre che non ha amato».

La canzone è incisa con la voce di un bambino, egli chiede all’adulto di vivere in pienezza tutta la bellezza dell’esistente. È l’inizio di una rivoluzione silente in grembo all’artista e proposta a tutti, quella di «cambiare sé stessi»: «Posso dirti una cosa da bambino??? Esci di casa! Sorridi!! Respira forte!!! Sei vivo!!!...cretino...».

È proprio di questo periodo, dopo il secondo album, la scelta che muterà il percorso del cantautore, che poi lo porterà ad intraprendere il viaggio verso l’Amazzonia, dal Tevere, dagli ultimi del suo quartiere di Roma, San Basilio, dal mondo Rom del Casilino 900, alle favelas, tra gli indigeni del Brasile. Il viaggio del cantante non è solo in senso metaforico, intellettuale, ma reale. Un viaggio che lo porterà verso un nuovo cielo, ad una rinnovata visione della vita, specificata in maniera piena nel suo ultimo album che chiamerà appunto “V”.

In quest’ultimo lavoro troviamo già una proposta profonda con una visione chiara sia spirituale che antropologica, una proposta aperta che invita ad un duplice possibilità di interpretazione da parte dell’ascoltatore. Troviamo un preciso ritorno alle radici animiste dei popoli tribali, una critica al sistema patriarcale con un ruolo forte del femminile,²³⁴ dove egli vede la fantasia e l’irrazionale come antidoto alla visione dominante, l’alternativa dell’umanità che può essere antidoto alla disumanità e alla violenza²³⁵. Mannarino stesso afferma in un’intervista che imparando a nutrire la fantasia e l’irrazionale piuttosto che la ragione e la violenza, può nascere una visione di uomo diversa da quella

BAUMAN, *Cose che abbiamo in comune*, Laterza 2013; F. GESUALDI, *Le catene del debito. E come possiamo spezzarle*, Feltrinelli, Milano 2013; G. THUMBERG, *La nostra casa è in fiamme*, Mondadori, Milano 2020.

²³¹ Il singolo *Una Storia Sbagliata* fu commissionato a De André per fare da sigla a due documentari Rai sui misteriosi omicidi: quello dello scrittore Pier Paolo Pasolini, commesso il 2 novembre 1975, e quello della giovane attrice Wilma Montesi, avvenuto il 9 aprile 1953.

²³² *Vivere la Vita* è incisa come singolo nel 2011 in occasione della collaborazione con l’artista Valerio Berruti. Il brano è cantato interamente da un bambino e scritto appositamente per *La rivoluzione terrestre*, un’installazione artistica dell’artista piemontese (<https://www.alessandromannarino.it>).

²³³ Cf. C. MARONGIU, *Intervista ad A. Mannarino*, in <https://spettacoli.tiscali.it/musica/articoli/Mannarino-la-condanna-il-primo-posto-in-classifica/>; 17.05.2022; C. TEDESCHI, *Intervista a Mannarino*, in <https://www.imusicfun.it/news/interviste/intervista-a-mannarino-v/>; 22.05.2022.

²³⁴ La relazione con il femminile è una tematica intensa nella poetica di Mannarino, ne troviamo i primi accenni già in Ss nelle canzone *Marylou*, “la donna del porto che balla con l’abito corto”, che si contrappone al “ragioniere svalvolato” che la uccide. Qui per la prima volta inizia una critica al sistema patriarcale, una visione del predominio della violenza contrapposta all’amore “irrazionale”. Questa tematica in “V” trova il suo punto più alto.

²³⁵ Cf. MARONGIU, *Intervista ad A. Mannarino*; C. TEDESCHI, *Intervista a Mannarino*.



dominante. Nella sua proposta, che egli stesso definisce “spiritualità laica”, vede nella sorgente tribale atavica della vita, la scoperta della giusta relazione con il fluire delle cose, il fluire che è una preghiera esistenziale che alimenta l’umanità, un imparare a stare insieme al di là dei modi che ci hanno insegnato.²³⁶

Dopo i primi dischi e i vari successi Mannarino intraprende una ricerca umana, musicale e poetica più profonda. Nonostante l’enorme successo, egli sembra soffrire il ruolo e la *cliché* della critica: menestrello, stornellatore, poeta maledetto, ubriacone, ennesimo cantautore col cappello. In risposta a questo decide di rischiare producendo un album che lo distanzia sia dai luoghi comuni, ma anche da ciò che lo aveva reso famoso e che piaceva al suo pubblico. Così esce il difficile terzo album, “Al Monte”, che segnerà l’inizio di una trasformazione profonda che vedrà il suo apice nell’album successivo, “Apriti Cielo”. In maniera volontaria, Alessandro, lascia le vesti dello stornellatore irriverente, trasformando la sua rabbia in una poetica rinnovata che mostra una novità di pensiero, un passaggio che vuole affrancarsi dalla semplice periferia per aiutare a pensare, in maniera più globale, sui temi importanti del nostro tempo: l’economia, la politica, la religione, l’ecologia, il mercato, la disuguaglianza sociale, il sistema imposto, il femminile.

“Al Monte” appare come con un percorso “Dantesco”, dove Mannarino decide di risalire dal “malamor” al riveder le “stelle”.²³⁷ È un album che racconta una risalita verso lo stupore e la verità. Vediamo già qui molte tematiche che poi prenderanno forma piena in “Apriti Cielo”. L’album ci presenta una vera storia di trasformazione alla luce dell’esperienza con la vita: dal bambino di provincia che parte dal “malamor”; passa per il disincanto davanti ad una falsa divinità, “Deija”; si ferma ad ereditare la saggezza degli antichi nel nipote che attinge dal nonno per imparare a non rimanere impigliato nella rete, imparando che: «Bisogna saper distinguere la luce delle stelle da quella delle lampare», “Gli animali”; dall’umile che osserva le regole dei potenti, “L’impero”; del prigioniero ammazzato di botte dalle forze dell’ordine, “Scendi giù”²³⁸; e degli amanti che si lasciano e si ritrovano, “Gente”, “Signorina”; fino alla salita al monte, “Al Monte”, dove l’amore rende gli amanti indifesi davanti allo stupore del firmamento, “Stelle”. Le canzoni sono strettamente legate tra loro: il percorso della vita inizia con “Malamor”, con la nascita del bimbo, il cui benvenuto al mondo è dato da uno «Schiaffo sopra il culo», e si conclude nell’ultimo pezzo, nell’ammirare le “Stelle”, con il misurarsi dell’uomo al cospetto del firmamento, una visione dalla quale nasce una nuova comprensione delle cose, della storia, della vita, la forza salvifica dell’amore apre una nuova speranza: «E stasera poi mi so pettinato bene/ e sto con te/ forse va bene/ e ci riprovo». Davanti alle stelle inizia il percorso che ritroveremo nell’album successivo, un aprirsi del cielo, per far luce sulla verità di se stessi: «Apriti cielo/ E fa luce per davvero/ Su quando sono stato/ Quello che non ero/ Trovammo questa vita fra le stelle/ Poi lasciammo le caverne/ Arrivammo alle transenne/ Lasciateme passa’ che non ho tempo/

²³⁶ Cf. MARONGIU, *Intervista ad A. Mannarino*; C. TEDESCHI, *Intervista a Mannarino*.

²³⁷ R. SBRECCIA, “Al Monte”, *il viaggio dantesco di Alessandro Mannarino*, in <http://www.ritrattidinote.it>. 08.05.2022.

²³⁸ Questo testo ha vinto il premio Amnesty International Italia sui diritti umani nel 2003.



Ho già dormito tanto/Adesso ho un grande appuntamento»: l'album racconta del viaggio di quelli innamorati al monte, un uomo e una donna, fragili perché ormai si amano, che decidono di intraprendere il viaggio della vita che è un' "Arca di Noè". Con la forza del loro viaggio affrontano una strada controcorrente, per fuggire l' "impero" e vivere nel loro amore, dove l' "Impero" viene superato nella "Frontiera".²³⁹

Dopo aver completati gli studi di antropologia, il cantautore romano decide di partire zaino in spalla per il Sudamerica, con l'idea di allargare i suoi orizzonti per continuare il percorso di maturazione. In questo tempo nasce quello, che potremmo definire, ad ora, il suo capolavoro, edito nel gennaio 2017.

1.2. "Apriti Cielo/Uomo"

Abbiamo visto fin qui il percorso che ha portato il cantautore romano a intraprendere un viaggio totale che lo porta a "cambiare se stesso", per proporre in maniera rinnovata la sua proposta. Un percorso che diventa esperienza personale, un rimettersi in contatto con le radici più profonde dell'umano. In questo vediamo che l'incontro con il "mistero", anche se non si può parlare di "rivelazione", ha comunque prodotto una trasformazione importante nell'artista. La dimensione della vita è sicuramente più forte di quella della storia, ma non la rinnega.²⁴⁰ In seguito continueremo a far emergere attraverso le sue canzoni, la sua proposta di "vangelo implicito", evitando di "battezzare" il suo pensiero.

Nell'album "Apriti Cielo" (AC) si può scorgere un punto di arrivo, il raggiungimento di un equilibrio fra introspezione, leggerezza e spontaneità. Lo scarto rispetto a tutto ciò che è venuto prima risiede soprattutto nel fatto che Mannarino è uscito fuori dal suo "personaggio", dalla figura dello stornellatore puro e semplice, andando oltre. È ormai superata la retorica iniziale, che era forza e debolezza della sua poetica, aprendosi ad una scrittura più complessa. In AC ci sono ancora gli ultimi e gli altri, il dualismo semplicistico e raffazzonato del noi-loro, la battaglia quotidiana nei confronti di un nemico che si nasconde, ma raccontato in maniera diversa. La svolta si traduce in un profilo più basso, più umile e meno spregiudicato, ma più incisivo e pensante. Inoltre, anche i suoi personaggi vengono trasformati, e diventano delle vere e proprie tipologie universali nelle quali si può leggere la storia contemporanea.²⁴¹

Dall'inizio dell'album, Mannarino non ha più il piglio della sfida che caratterizzava gli album precedenti, ma è più vicino alla coscienza critica di Socrate, e anche, potremmo dire, al grido di Giobbe,²⁴² una coscienza rinnovata che vuole gridare più forte delle

²³⁹ Con testo magistrale, di alta levatura poetica, *La Frontiera* è la penultima traccia di AC, ha richiami profondi sul mistero dell'amore tra l'uomo e la donna, tra la morte alla vita,... in perfetta linea con quanto viene espresso in Pr 30,18-19. «Tre cose mi superano, e una quarta, che non comprendo: il cammino dell'aquila in cielo, il cammino del serpente sulla roccia, il cammino della nave nel mare, il cammino dell'uomo per la fanciulla».

²⁴⁰ Cf. MARONGIU, *Intervista ad A. Mannarino*.

²⁴¹ BENEDETTI, *Mannarino. Dal Tevere all'Amazzonia*.

²⁴² In questo senso, volendo approfondire l'argomento rispetto al libro di Giobbe, in una lettura psicanalitica, rimandiamo a quanto scrive Massimo Recalcati, *Grido Di Giobbe*, Einaudi, Torino, 2021.



«campane che suonano sono sempre/ suonano lente, suonano a morto», grido di vita e novità che vuole opporsi ad una logica di morte. Con questa nuova coscienza, all'orecchio dell'ascoltatore, arriva "Apriti Cielo", un invito a ritrovarsi a iniziare il cammino contro le logiche opprimenti, alla richiesta verso il cielo di permettere il cammino del uomo verso la libertà, un cielo che spesso è stato il falso pretesto per opprimere e non per liberare:

«Apriti cielo/ Sulla frontiera/ Sulla rotta nera/ Una vita intera/ Apriti cielo/ Per chi non ha bandiera/ Per chi non ha preghiera/ Per chi cammina dondolando nella sera/ Apriti mare/ E lasciali passare/ Non hanno fatto niente/ Niente di male/ C'è un cartello appeso in mezzo al cielo/ Se vuoi vivere alla grande/ Devi stare con l'impero/ Ma una ragazza un giorno m'ha spiegato/ Che il mare ha tante onde/ E non finisce all'orizzonte».

Con il cielo aperto inizia il viaggio di questa nuova "Arca di Noè", interpretata suo malgrado come manifesto dell'immigrazione.²⁴³ È l'espressione di quel viaggio dell'uomo e della donna partiti dalle stelle per vivere il viaggio della vita sulla terra, qui il mondo stesso è visto come un'arca che ha come motore l'amore:

«Il mondo è un'Arca di Noè/ Che va perduta alla deriva/ Ma se sei qui con me il mondo non c'è/ C'è solo pioggia estiva/ Perso dentro te come nel mare una sardina/ Vago nell'eternità/ E sto qua giù, dentro una stradina/ Si va, si va, ma dove si va/ Chissà chissà, paura non ho/ E questa vita mia è tutto quel che ho/ Più breve lei sarà e più forte canterò».

Iniziato il viaggio, in quarta traccia arriva "Vivo", un vero inno alla vita, alla gioia, al mistero, alla poesia. La vita cantata in questo testo è un invito ad abbandonarsi al mistero, alla fantasia, all'irrazionale, rispetto al predominio freddo dell'assoluta ragione, abbandonarsi alla vita che porta se stessa speranza. Sembra quasi, si potrebbe dire, che prima di trovare un senso, la vita è già il senso di se stessa: è come la poesia che nasce in un poeta, essa supera il poeta stesso che non riesce nemmeno a capire fino in fondo ciò che è nato da lui.²⁴⁴

«Vivo, vivo senza un motivo/ Vivo anche solo per sentirmi vivo/ Cerco di notte una donna smarrita/ M'aggrappo ai suoi fianchi,/ M'aggrappo alla vita/ Porto scavata sopra la fronte/ Una poesia bellissima,/ Riga su riga l'ho scritta ridendo,/ Piangendo, vivendo la vita/ Riga su riga l'ho scritta, me ne andrò/ Senza averla capita»

In "Babalù", ritroviamo uno sviluppo di "Deja", al superamento del feticcio, rispetto ad una coscienza rinnovata²⁴⁵ con un testo capace di aprire a poliedriche interpretazioni:

«Lo volevano ammazzar/ Tutti gli abitanti della città/ Però adesso che non c'è più/ Non fanno che parlare bene di Babalù/ Babalù sta sul cruscotto/ Babalù sta sopra al piatto/ Babalù sta in tribunale/ Appeso al collo del piede piatto/ Babalù sta nel mio cuore/ E anche il mio cervello è pieno zeppo, Babalù».

²⁴³ BENEDETTI, *Mannarino. Dal Tevere all'Amazzonia*.

²⁴⁴ In questo senso si può vedere ciò che mostra Rossano Zas Friz De Col rispetto alla poetica: ZAS FRIZ DE COL, *La presenza trasformante del mistero*, 13-22.

²⁴⁵ Cf. M. ZAMBRANO, *La Tomba Di Antigone*, Se, Milano 2014, 14.



Passando attraverso il manifesto pacifista che critica il sistema capitalistico espresso in “Gandhi”, e lasciando riposare l’ascoltatore sulla ballata dolce delle “Rane”, che invita ad uscire dall’inferno delle depressioni, per partire per ritrovare l’amore, si arriva ai due testi che aprono all’oltre e alla novità, ad attraversare la “Frontiera” per entrare in “Un’estate”.

La frontiera racconta di due innamorati, ballerini, che con i piedi feriti intraprendono il loro viaggio, e in mezzo alla neve, davanti a dei soldati che non capiscono cosa accade, muoiono e rinasciono facendo l’amore; nel bel mezzo di “una guerra” per segnare confini netti, la frontiera si apre all’illogico della vita, dell’amore, del diverso, un passaggio che il gemito dell’amplesso (morte/rinascita) alla voce di un bambino; una linea dritta attraversata dalla indefinibilità della novità della vita:

«Una voce più forte dell’altra parlò dal balcone/ Una folla più grossa dell’altra decise il da fare/ E venne il tempo che questo paese fu di un solo colore/ Una riga più dritta dell’altra chiuse il confine/ Due ballerini si ferirono i piedi sopra un filo di spine/ Con una gamba più zoppa dell’altra provammo a fuggire/ Con la pelle di un altro colore mischiammo le vene/ Trovati, battuti e portati sopra un campo di neve/ E il sangue cadendo sembrò dello stesso colore».

L’album si conclude con un’”Estate”, i due amanti che hanno scelto la via della vita in un amore che non viene definito ma vissuto, un amore che nonostante la realtà drammatica continua a farsi strada attraverso i giovani, il nuovo che arriva:

«La storia diceva tutto il contrario/ma i giovani provano ad andare soli senza strade dentro il grano/ i mostri terreni esistevano/ ma erano fratelli sfortunati/ col sangue avvelenati da neonati/ riusciremo a piangere? gridavamo senza paura/ Persi dentro al mondo in un’estate/ Lontana quella voglia di morire/ Sprofondare in un albergo ad ore/ Senza neanche dirci che era amore/ Senza neanche dirci che era amore/ Passano i soldati e vanno a tempo/ Ma siamo stati liberi un momento».

Ormai non c’è quasi traccia dei personaggi che abitavano il presepio del Mannarino che fu; tipi più che individui, da Osso di Seppia a Marylou, figli di storie qualsiasi, di vicende che non sarebbero interessate a nessuno, se non fossero state raccontate da uno che in parte le ha vissute e in parte le ha sapute cantare. O forse potremmo dire che quelle storie sono riscattate e trasformate in possibili viaggiatori che hanno riscattato nell’amore la loro vita. L’immagine dello scapestrato cantautore di strada, dunque, lascia definitivamente spazio a un artista più maturo e consapevole, ma con una rinnovata voglia di vivere e di mettersi in gioco. «Lo stare bene è contagioso, è l’atto politico più importante in questo momento storico»,²⁴⁶ dirà in un’intervista di poco successiva al lancio del disco “Al Monte”. Anche la vena di critica sociale si amalgama armoniosamente in questa nuova immagine: gli “ultimi”, tanto cari al cantautore, sono sempre al centro della sua battaglia, ma la loro posizione è esaminata all’interno di un contesto più ampio. Le offensive sono più mirate, non c’è più lo sparare nel mucchio con foga dei primi lavori, ma un discorso culturale ben più profondo. Si può dire che ormai Alessan-

²⁴⁶ BENEDETTI, *Mannarino. Dal Tevere all’Amazzonia*.



dro si è aperto, e propone, una visione più grande che è frutto di un cammino di pensiero e di esperienze, che lo porta cantare «Perché vale oro/ Questa vita che grida da sola mentre canta in un coro» (V).

Nel nostro percorso abbiamo cercato di mostrare la “spiritualità laica” che emerge dai testi di Mannarino, come una proposta che possa connettere l’ascoltatore con l’esperienza del mistero insito nella realtà umana, e con questo ponte aprirsi alla possibilità di una rivelazione strettamente vicina al Vangelo. Continueremo allora nel vedere come il vangelo vissuto da Mannarino possa essere un ponte attraverso il quale si possa scegliere Gesù come Signore.

2. L’alterità come realtà antropologicamente vissuta

Mannarino fa un percorso di maturazione grazie a una esperienza del mistero nella sua vita, che lo porta a scegliere di cambiare verso un pensiero che propone una poetica e una musicalità atte a rimettere l’ascoltatore stesso in relazione con il mistero. La sua proposta è che attraverso l’ascolto ci sia la possibilità di accedere ad una coscienza rinnovata. Cercheremo di presentare la “spiritualità laica” del Mannarino sia una porta aperta verso la trascendenza.

2.1. *Ascoltando la Vita*

Nella musica di Mannarino l’incontro con il mistero è veicolato attraverso la vita, l’amore, l’illogico e la fantasia. L’esperienza dell’uomo con il mistero che lo abita lo si può “toccare” nella musicalità dei testi proposti dal cantautore. Infatti, sia attraverso la poetica che le musicalità l’ascoltatore può entrare in contatto con un mondo sempre più multiculturale, anche tribale, con una visione alternativa dell’umano, dell’essere comunità. In questo senso, si può parlare di un entrare nel mistero attraverso l’”ascolto”. Octavio Paz, premio Nobel di letteratura (1990) vede nell’atto di lettura di un poema l’incontro con la poesia, è il luogo fenomenologico dove si incontra il mistero per passare all’”altra riva”²⁴⁷. Nel nostro caso la possibilità è data dall’atto dell’ascolto: l’ascolto è alla musica, come la lettura è al testo scritto.

Non si necessita un’analisi sociologica approfondita per realizzare che le nuove generazioni conoscono a memoria più canzoni che poesie o preghiere. Come queste, anche una canzone può connettere con il mistero. L’incontro con il mistero è quindi, per dirla con parole di un altro grande della musica italiana, Francesco De Gregori, un lavoro da artista²⁴⁸ che diventa strumento di qualcosa che lo supera²⁴⁹. Egli afferma:

²⁴⁷ Cf. ZAS FRIZ DE COL, *La presenza trasformante del mistero*, 7-35.

²⁴⁸ Vedi F. DE GREGORI - A. GNOLI, *Passo d’uomo*, Laterza, Padova 2016, 129-140.

²⁴⁹ Nel nostro caso specifico la poetica riveste un ruolo fondamentale in quanto è figlia della scuola italiana dei cantautori, fenomeno che in Italia si caratterizza anche e soprattutto in una ricerca sempre più profonda di una scrittura complessa e di un pensare rigoroso; cf. *supra*, nota 8.



«Il fatto che io parli di mistero, implica una forma di fede. Uno scienziata si metterebbe a ridere, per lui non esistono “misteri”, meno che mai un “mistero”. Però “fede” è una parola ingombrante che si coniuga con altre esperienze. Ad esempio, con le religioni, e non mi sento in questo caso di possedere una fede. La fede per me non è una ricerca di certezza, semmai l'accettazione di una mancanza. Ti dirò di più: se per fede intendi un certo senso della trascendenza, allora sì, sento qualcosa del genere anche se non so bene da dove nasca».²⁵⁰

Queste parole sono adatte a spiegare il contesto della “spiritualità laica” legata alla musica d'autore, e quindi alla proposta di Mannarino. L'artista fa esperienza del mistero e cerca di esprimerlo affinché altri entrino in contatto con esso. Lo stesso Mannarino, nelle sue varie interviste ribadisce che la sua arte è qualcosa di “altro” rispetto a lui. L'arte, il poema, sono un'oggettivazione del mistero della vita e, quindi, della trascendenza che è luogo d'incontro con sé stessi.²⁵¹

Da parte sua Mannarino fa anche un passaggio ulteriore in quanto allaccia l'arte con la natura, cercando di riportare l'esperienza del mistero ad un'origine più primordiale. La sua proposta è evitare un'ideologizzazione del pensiero che tende ad allontanarsi dal reale, dal suo giusto rapporto con gli altri e il mondo. Come a dire che il pensare non è vivere, ma solo vivendo si può pensare veramente.

2.2. Tra la Frontiera e l'Aurora

La proposta della “spiritualità laica” fin qui sviluppata, mantiene una sua autonomia dal mondo della religione, ma non su quello dei valori che entrambe veicolano. Vista come promotrice di coscienza critica per prendere decisioni eticamente a favore dell'uomo, la “spiritualità laica” non si può separare in maniera netta dal mondo delle religioni, pur rimanendo in un altro campo, perché rimane sempre vincolata a essa per i “valori”.

Per Zas Friz De Col il fenomeno della ‘spiritualità laica’ partirebbe da una condizione antropologica fondamentale, comune a tutti gli esseri umani, “quella in cui ogni persona sa di non sapere da dove viene e dove sta andando e questa ignoranza spinge la ricerca di senso, di “spiritualità” appunto».²⁵² Se questo è vero, è anche vero che l'espressione artistica si trova ugualmente alla base dei processi culturali, della simbolizzazione, per tanto, anche alla base della trascendenza laica e religiosa.²⁵³ Si giustifica così una “spiritualità laica” legata al mondo della musica, come questa è maggiormente legata al mondo della religione.

²⁵⁰ Vedi DE GREGORI - GNOLI, *Passo d'uomo*, 77.

²⁵¹ L'arte è a nostro avviso la forma più alta della cultura, una forma che permette l'umanizzazione attraverso la scelta libera. Parlando di cultura come luogo della manifestazione dello spirito, espressione della trascendenza, Facchini riscontra che la progettualità e la simbolizzazione sono il nucleo della cultura: «c'è però sempre un aspetto trascendente e comunque non legato direttamente alla sfera del bisogno. Queste forme di simbolismo possono ricondursi ad un simbolismo spirituale. Sia la progettualità che la simbolizzazione, come le facce di una medaglia, costituiscono il nucleo della cultura» (FACCHINI, *Origini dell'uomo ed evoluzione culturale*, 282).

²⁵² Cf. ZAS FRIZ DE COL, *La presenza trasformante del mistero*, 23.

²⁵³ Vedi FACCHINI, *Origini dell'uomo ed evoluzione culturale*, 281-282.



Nel contesto del multiculturalismo attuale, che se da un lato mette in crisi “la cristianità”, dall’altro apre la possibilità di nuove vie d’incontro attraverso forme nuove di stare insieme;²⁵⁴ una nuova possibilità di condividere il cammino dove la vita cristiana è una proposta tra le altre, una possibilità certamente radicale ma non sovrana. Si può concepire la spiritualità laica come legame con il trascendente in dialogo per un’etica umanizzate. In questo senso la “spiritualità laica”, come la propone Zas Friz De Col, è sicuramente una strada che permette l’incontro, e non lo scontro tra le diversità, in quanto il suo fondamento antropologico lo condivide con il vissuto cristiano.

Riprendendo adesso il riferimento al panorama italiano del cantautorato, le espressioni di ricerca verso l’origine delle culture arcaiche e dell’incontro con il contemporaneo sono molteplici, basti pensare allo stesso Battiato²⁵⁵ che, nell’album “Arca di Noè” degli ‘80, percorreva un viaggio musicale nella cultura del mediterraneo e della multiculturalità. Tema che ultimante è stato ripreso e riproposto da Lorenzo Cherubini (Jovanotti) nel suo ultimo lavoro “Mediterraneo”. Tra gli altri, di recente, la storia dell’umanizzazione e del fenomeno religioso è stata oggetto anche di un album di Vinicio Capossela “Ballate per uomini e Bestie”. Nel disco, Vinicio intraprende un vero itinerario evolutivo dell’umanità attraverso la scoperta del sacro, da “Uro” ai giorni nostri. Nell’album troviamo testi meravigliosi, tra i quali “Il Povero Cristo” e una rinnovata versione di “Perfetta Letizia” meritevoli di profonda attenzione. La lista sarebbe ancora lunga se pensiamo, per esempio ad Angelo Branduardi in “L’Infinitamente Piccolo”, album sulla vita di San Francesco. Se volessimo allargarci al panorama mondiale scomodando ad esempio il fenomeno del Blues e il suo legame con l’evangelizzazione in America, ci accorgiamo che la musica, anche quando non è inserita nella liturgia o nel rito, viene prima della teologia in riferimento all’esperienza arcaica del mistero.

Su questa base, la “spiritualità laica” che nasce dall’ascolto della cultura musicale del cantautorato può essere considerata come un passaggio verso il mistero, l’attraversamento di una Frontiera, che faccia da ponte per arrivare a quello che María Zambrano chiama l’Aurora, che non è altro che l’apertura per l’ascolto della Parola, come affermerebbe Karl Rahner.²⁵⁶

Si tratta di una rinascita, l’emergere di una rinnovata coscienza che affiora lentamente dopo il passaggio nell’“inferno dei propri abissi”, in quel punto dove la luce è sempre presente, dove si va “A camminare/ Sulla terrazza/ Con vista mondo/ Dove ogni alba/ è

²⁵⁴ Cf. L.R. KURTZ, *Le religioni nell’era della globalizzazione*, il Mulino, Bologna 2000, 227-282.

²⁵⁵ Franco Battiato, per restare nel panorama del cantautore, in un programma televisivo da lui ideato e condotto, *Per favore niente pubblicità*, si è occupato proprio del mistero e della trascendenza e del loro rapporto con l’ascolto. Le interviste del programma sono state messe in un libro successivamente edito, *Il silenzio e l’ascolto*, dove il cantautore siciliano presenta la prospettiva dell’ascolto come apertura all’infinito. Battiato seguendo Bauman in *Conversazioni su Dio e sull’uomo*, edito da Laterza, e presentando la visione del sacro di Raimon Panikkar, parla dell’ascolto dell’(A)ltro come la porta della speranza e dell’incontro, verso un mondo multicanale non settario; cf. F. BATTIATO, *Il silenzio e l’ascolto. Conversazioni con Panikkar, Jodorowsky, Mandel e Rocchi*, Castelvechi, Roma 2014.

²⁵⁶ Vedi K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, San Paolo, Milano 2005v, 167-186.



anche un tramonto” (Mannarino, “Arca di Noè”, AC). Questa trasformazione, in maniera emblematica, la Zambrano l’evoca nella personificazione dell’Aurora che è il sorgere, appunto, della nuova coscienza²⁵⁷. Attraverso il viaggio di Antigone negli inferi, nel suo sacrificio, l’autrice vede il viaggio dell’Amore agli inferi, un viaggio rituale che permette di rinnovare la coscienza rispetto alle leggi della città. La prima a mostrarlo è Antigone e poi Socrate, a suo modo:

«Sembra che questa, di dover scendere negli abissi, sia la condizione per poter ascendere attraversando tutte le regioni in cui l’amore è l’elemento, per così dire, della trascendenza: originariamente fecondo, quindi se persiste, creatore. Creatore di vita, di luce di coscienza».²⁵⁸

Mannarino, in linea con la Zambrano, esalta il ruolo dell’amore, del femminile, della passione, dell’irrazionale e della fantasia a dispetto della pura logica del *nous* maschile.²⁵⁹ Ella vede la liberazione come la rinata coscienza che apre a nuove possibilità di esistenza, ma che non può ridursi all’erezione di un feticcio o di un simulacro, ma necessita lo sforzo, doloroso e passionale, di incarnare una vita nuova.

L’esperienza di rientrare in sé è l’esperienza della trascendenza, che apre al mistero e offre una rinnovata coscienza e responsabilità. Nel caso del Mannarino può farsi istanza critica, visione etica, anche se non accoglie la fede nel Dio della rivelazione, né tantomeno una qualsiasi professione di fede esplicita. In tal senso rimane importate l’”arte” che è potenziale di incontro con il mistero in coloro che con essa entrano in contatto.

3. Il passaggio all’Alterità

Partendo dalla “spiritualità laica” come incontro e adeguato atteggiamento esistenziale verso il mistero, non si è lontani dalla possibilità di vedere tale mistero come il Mistero santo di Dio per poter, in maniera cosciente, fare una scelta verso di Lui. Dall’analisi sociologica di Bauman sulla modernità, Zas Friz De Col riprende il concetto di *empowerment* di Bauman come il potenziamento dell’uomo per liberarsi dal sistema e aprire la via della speranza aperta alla meta-speranza attraverso l’educazione per fare buone scelte.²⁶⁰ Questa educazione alla liberazione, fattore essenziale per operare scelte

²⁵⁷ «E questa Aurora che vediamo, dissolversi in questo mondo, ci rimanda all’amore che genera e feconda, primo amore da cui scaturisce tutto l’universo che ci avvolge e che può allora essere 6 esiste il pericolo che sia, per la ambigua condizione in cui siamo precipitati dopo l’occultazione originaria 6 la bocca dell’eternità senza uscita, bocca infernale dove la luce non avrebbe potere di salvezza, con una luce senza potere e una oscurità senza manifestazione. E l’Aurora fedele, attraversando con le sue ali tese tutte le metamorfosi e i cambiamenti necessari senza scontrarsi mai con l’ombra dello Spirito Santo, questa Aurora reca con sé la luce che redime le tenebre: luce incomprensibile, l’unica luce che brama dal cuore inquieto di ogni creatura, l’unica che gli dà pace» (M. ZAMBRANO, *Dell’ Aurora, Marietti*, Genova-Milano 2000, 149).

²⁵⁸ Cf. M. ZAMBRANO, *La Tomba Di Antigone*, Se, Milano 2014, 14.

²⁵⁹ Cf. M., ZAMBRANO, *All’ombra del Dio Sconosciuto. Antigone, Eoisa, Diotima*, a cura di E. Laurenzi, Pratiche ed, Milano 1997, 81-137.

²⁶⁰ Cf. ZAS FRIZ DE COL, *Vita cristiana ignaziana*, 163-166.



di senso, non è lontana dal sistema valoriale che veicola la musica di Mannarino²⁶¹. La sua visione dell'uomo e della natura, anche se di fatto è espressamente affermata come lontana dalla visione monoteista, di fatto non si distanzia da esso.

Concependo la vita cristiana come atteggiamento esistenziale del vivere nella fiducia e nella speranza in Dio, è una vita non divisa dall'esperienza umana, della cultura, e dal vivere insieme ad altri. Su questo ultimo punto, nella proposta del parlamento delle religioni mondiali,²⁶² il teologo Hans Küng vede un *èthos* globale, una fondazione nuova dello stare insieme che segue la regola d'oro, comune a tutte le religioni,²⁶³ e che certamente non manca in "una spiritualità laica". In effetti, se accogliamo la visione di Mannarino, per lui, il monoteismo è visto come un prodotto della storia, se si tiene conto della storia dell'umanità e delle culture.²⁶⁴ In questo non si diverge dall'analisi antropologica fatta da Facchini, che sulla linea di Teilhard de Chardin, vede l'evoluzione come una casualità orientata verso un finalismo a posteriori che non è chiusa al Dio creatore.²⁶⁵

Da questi presupposti, che non si contraddicono ma si integrano alla luce di una rinnovata coscienza, non si può non ritenere valida la proposta di senso di un'ortoprassi umanizzante che nasca dall'esperienza della trascendenza. Scegliere il Mistero Santo di Dio come senso, chiede che Egli sia accolto come Alterità, e questo non può che accadere senza prima accogliere l'alterità immanente, non si può amare Dio se non sia amato quello che lui ama, l'umano! (cf. 1 Gv 4,19; Gv 3,16-36). Partire dall'umano, è partire da Gesù. È proprio attraverso l'esperienza di Gesù che si ha l'incontro con la trascendenza, e, sempre in lui, avviene il passaggio ad una trascendenza forte, che produce la trasformazione della persona. Pertanto, l'esperienza della trascendenza, anche tramite l'ascolto dei cantautori, può essere intuizione esperienziale, sensibile, dell'infinito, «questo è ciò che precisamente accade quando si dà l'incontro con Gesù, ed egli è riconosciuto e accolto come il Trascendente incarnato, come l'infinito/finito. Però, affinché questo accada, bisogna entrare in contatto con Gesù, in sintonia con il suo Spirito».²⁶⁶ Se la possibilità del riconoscimento di Gesù è data dallo Spirito, non si può che partire dallo Spirito che ci è stato rivelato da Gesù stesso.

²⁶¹ In effetti, «riconoscendo la libertà all'uomo si pone il problema dell'etica, di valori di comportamento necessarie per la vita della società. Senza valori e senza regole la società non potrebbe esistere, così come non può esistere una società senza cultura. E nel caso dell'uomo, per la sopravvivenza, si impongono l'appello alla responsabilità e l'esigenza della cooperazione [...] sono chiamati in causa il concetto di uomo e di natura, le scelte che egli può compiere. È la questione antropologica, che viene vista come la nuova questione galileiana per le implicazioni che riguardano l'uomo, la società e il futuro. In una visione dell'uomo e dell'universo che non si chiuda aprioristicamente nell'ambito del biologico o naturalistico, ma si apra anche agli aspetti culturali...» (FACCHINI, *Origini dell'uomo ed evoluzione culturale*, 282-283).

²⁶² Cf. H. KÜNG, *Perché un'etica mondiale. Religione ed etica in tempi di globalizzazione*, Brescia, Queriniana, 2004, 177-196.

²⁶³ H. KÜNG, *Perché un'etica mondiale*, 158-174.

²⁶⁴ Cf. MARONGIU, Intervista ad A. Mannarino.

²⁶⁵ Cf. FACCHINI, *Origini dell'uomo ed evoluzione culturale*, 255-263.

²⁶⁶ Cf. ZAS FRIZ DE COL, *Vita cristiana ignaziana*, 170.



Conclusione

Dall'incontro con la musica di Mannarino emergono riflessioni e stimoli che aprono alla condizione di mistero della vita umana che servono di ponte verso il vissuto cristiano, dato che si condivide la stessa condizione antropologica di fondo. È un richiamo a camminare insieme nella diversità, ma con un atteggiamento di attento ascoltatore perché la diversità sia anche alterità umanizzante verso il mistero di Dio.



Indice

Sommario	136
-----------------------	-----

Presentazione	137
----------------------------	-----

María de Nazaret, maestra en el arte del discernimiento (Lc 1,29.34; 2,19.33.50-51)

<i>di Juan José Bartolomé Lafuente</i>	141
--	-----

1. Mientras era llamada (Lc 1,26-38)	142
---	-----

1.1. Crónica de un discernimiento	142
---	-----

«Ella se turbó grandemente y se preguntaba qué saludo era aquel»

(Lc 1,29)	143
-----------------	-----

«¿Cómo será eso, pues no conozco varón?» (Lc 1,34)	144
--	-----

«He aquí la esclava del Señor; hágase en mí según tu palabra» (Lc 1,38) ..	145
--	-----

1.2. Una relectura	146
--------------------------	-----

2. Mientras realizaba la llamada (Lc 2,19.33.50-51)	148
--	-----

2.1. Un discernimiento que no hay que dar nunca por acabado	148
---	-----

Apenas había dado a luz al Hijo de Dios (Lc 2,1-20)	148
---	-----

«María, por su parte, conservaba todas estas cosas, meditándolas en su corazón» (Lc 2,19)	151
--	-----

Al presentar a su primogénito a Dios (Lc 2,22-40)	152
---	-----

«Su padre y su madre estaban admirados por lo que se decía del niño» (Lc 2,33)	154
---	-----

Adolescente, Jesús se le pierde como hijo a María, que lo reencuentra Hijo de Dios (Lc 2,41-52)	155
--	-----

«No comprendieron lo que les dijo. Él bajó con ellos y fue a Nazaret y estaba sujeto a ellos. Su madre conservaba todo esto en su corazón» (Lc 2,50-52).	156
--	-----

2.2. Una relectura	158
--------------------------	-----

Intimità cristiana secolarizzata	161
---	-----

<i>di Rossano Zas Friz De Col s.j.</i>	161
--	-----

1. Da Ignazio di Loyola a Sigmund Freud: la secolarizzazione del cristianesimo	161
---	-----

2. L'intimità	162
----------------------------	-----

3. Intimità secolarizzata	163
--	-----

4. Sul rapporto tra intimità e mistero	165
---	-----



5. L'intimità secondo Giovanni della Croce e la sua relazione con l'intimità secolarizzata	166
6. Conclusione	168

Spiritualità e psicologia

<i>di Jesús Manuel García Gutiérrez – Tiziano Conti</i>	170
1. Premesse per chiarire il punto di partenza	170
2. Contesto teologico di un rapporto conflittuale tra spiritualità e psicologia ...	171
3. L'interdisciplinarietà forte (transdisciplinarietà) o come conciliare l'unità del sapere con la diversità di natura e metodo di ogni scienza	172
4. La scienza psicologica può spiegare l'azione della grazia nella persona?	174
5. «La grazia suppone la natura e la porta alla perfezione»	176
6. Alcuni campi di integrazione tra spiritualità e psicologia	178
6.1. La santità: una vita spirituale pienamente sviluppata sulla base dell'equilibrio psichico della persona	178
6.2. I fenomeni mistici straordinari	180
6.3. Le esperienze transpersonali e l'esperienza mistica	182
6.4. Mistagogia e psicologia nell'accompagnamento spirituale	184
6.5. Psicologia e preghiera	184
7. Alcune considerazioni conclusive	186

Una teologia del cuore e dello Spirito.

Diretrici carismatiche del pensiero di Thomas Müntzer

<i>di Mario Lupoli</i>	188
1. L'età apostolica non chiude la Rivelazione divina	189
2. La mistica della sofferenza	190
3. Conclusioni	192

Il BEM e la lettura ecumenica della prassi eucaristica

<i>di Piercatello Liccardo</i>	195
Introduzione	195
1. Il contributo del BEM alla riflessione sulla prassi eucaristica	195
2. La prassi celebrativa centro del dialogo ecumenico	201
3. Il BEM opportunità di convergenza ecclesiale	205
Conclusione	206

Il 'Gandhi' dei cristiani

<i>di Peter Gonsalves, SDB</i>	209
Conclusione	217



“Apriti cielo”**L'ermeneutica del mistero in Alessandro Mannarino**

<i>di Emilio Cacciagrano</i>	218
Introduzione	218
1. Mannarino e l'alterità nel suo contesto	219
1.1. Tra i Rom e le Favelas	219
1.2. “Apriti Cielo/Uomo”	223
2. L'alterità come realtà antropologicamente vissuta	226
2.1. Ascoltando la Vita	226
2.2. Tra la Frontiera e l'Aurora	227
3. Il passaggio all'Alterità	229
Conclusione	231

www.mysterion.it

ANNO 15 NUMERO 2 (2022)

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

