



STUDIA UNIVERSITATIS
BABEŞ-BOLYAI



THEOLOGIA CATHOLICA

1/2013

STUDIA
UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI
THEOLOGIA CATHOLICA

Biroul editorial: str. Moșilor nr. 26, 400001 Cluj-Napoca, tel. 0264-599579

COLEGIUL DE REDACȚIE

Referenți de specialitate

prof. dr. Nicolae Bocșan, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, România
dr. Jean-Yves Brachet OP, Universitatea DOMUNI, Toulouse, Franța
prof. dr. François Bousquet, Institutul Catolic din Paris, Franța
conf. dr. Marius Bucur, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, România
prof. dr. Monique Castillo, Universitatea Paris-Est, Franța
prof. dr. Pablo Gefaell, Pontificia Università della Santa Croce, Roma
conf. dr. Ovidiu Ghitta, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, România
prof. dr. Isidor Mărtincă, Universitatea București, România
prof. dr. Iacob Mârza, Universitatea „1 Decembrie 1918”, Alba-Iulia, România
prof. dr. Paul O'Callaghan, Pontificia Università della Santa Croce, Roma
prof. dr. Ernst Chr. Suttner, Universitatea Viena, Austria

Editor șef

conf. dr. Cristian Barta, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, România

Editori

lect. dr. Dan Ruscu, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, România
lect. dr. Simona Ștefana Zetea, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, România

Membri

lect. dr. Remus Florin Bozântan, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, România
conf. dr. Alexandru Buzalic, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, România

lect. dr. Marius Furtună, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca,
România

conf. dr. Sorin Marțian, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca,
România

lect. dr. Ionuț Popescu, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca,
România

lect. dr. Anton Rus, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, România

lect. dr. Călin Săplăcan, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca,
România

*Redacția aduce mulțumiri referenților care contribuie la creșterea calității revistei.
Autorii își asumă responsabilitatea în ceea ce privește conținutul articolelor.*

STUDIA
UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI
THEOLOGIA CATHOLICA

1

Biroul editorial: str. Moșilor nr. 26, 400001 Cluj-Napoca, tel. 0264-599579

SUMAR – SOMMAIRE – CONTENTS – INHALT

Antonio Maria SICARI

5 Le famiglie e i consigli evangelici – Familiile și sfaturile evanghelice

José NORIEGA BASTOS

25 El don del Espíritu: un corazón nuevo para los cónyuges – Darul Spiritului: o inimă nouă pentru soți

Antonio BELLINGRERI

43 Il bisogno di riconoscimento – Nevoia de recunoaștere

Caterina CANGIÀ

55 Educare i nativi digitali. Percorsi di educazione e di didattica con le nuove tecnologie – A-i educa pe cei născuți în era digitală. Parcursurile educaționale și didactice utilizând noile tehnologii

Carmen FOTESCU TAUWINKL

69 Beyond Time and Space. The Story of the Mysterious Spiritual Author Athanasios Abū Ghālib – Dincolo de timp și spațiu. Povestea misteriosului autor spiritual Athanasios Abū Ghālib

Philippe Henri BLASEN

77 Le miracle de Nicula : confrontation du procès-verbal de l'enquête (1699), de *Maria Virgo Claudiopolitana* (1714) et de l'*Historia Thaumaturgae Virginis Claudiopolitanae* (173[6]) – Minunea de la Nicula: confruntarea dintre procesul verbal al anchetei (1699), *Maria Virgo Claudiopolitana* (1714) și *Historia Thaumaturgae Virginis Claudiopolitanae* (173[6])

RECENZII ȘI PREZENTĂRI DE CARTE

- 97 R. Lavatori/ L. Sole, *L'amai più della luce. Lettura di Sapienza 7-9*, Bologna: EDB 2013, 180 p. (**Giovanni KOSTKO**)
- 99 S.S. Zetea/ V. Bolfă/ A. Tat, *Sfântul Vasile cel Mare. Teologie și monahism*, Târgu-Lăpuș: Galaxia Gutenberg 2009, 232 p. (**Anton RUS**)
- 101 I. Mitrofan, *Episcopul Vasile Aftenie, întâiul martir. Caietele Vasile Aftenie I. Copilăria, studiile și examenul fidelității*, Blaj: Centrul Cultural Jacques Maritain 2013, 153 p. (**William A. BLEIZIFFER**)

105 PRESCURTĂRI BIBLIOGRAFICE

LE FAMIGLIE E I CONSIGLI EVANGELICI¹

ANTONIO MARIA SICARI²

RIASSUNTO. Malgrado la persistenza dell'idea di un «di-più» che caratterizzerebbe la vita consacrata grazie allo seguire dei consigli evangelici, essi riguardano lo stesso la famiglia, essendo strettamente collegati al rapporto di ogni cristiano con il Signore e alla dignità e responsabilità battesimale. I membri della famiglia sono chiamati a vivere nello spirito delle beatitudini, seguendo a modo loro i consigli della povertà, della castità, dell'obbedienza, e non soltanto nei loro rapporti reciproci, ma anche con Dio e con gli altri.

Parole chiave: famiglia, consigli evangelici, laici, amore, povertà, castità, obbedienza, santità, vocazione.

REZUMAT. *Familiile și sfaturile evanghelice.* În pofida persistenței ideii unui „mai mult” care ar caracteriza viața consacrată datorită urmării sfaturilor evanghelice, acestea privesc deopotrivă familia, fiind strâns legate de raportul fiecărui creștin cu Domnul, respectiv de demnitatea și responsabilitatea baptesimale.

¹ Testo di una conferenza all'occasione del convegno *La famiglia nella vita della Chiesa*, Cluj, novembre 2012.

² Sacerdote dal 1967, appartiene all'Ordine dei Carmelitani Scalzi. Ha conseguito la laurea in teologia dogmatica e la licenza in scienze bibliche. Nella sua provincia religiosa è stato docente per diversi anni di Sacra Scrittura, di teologia dogmatica e di spiritualità (presso lo Studio teologico carmelitano di Brescia). Dal 1981 al 1989 è stato Direttore della redazione italiana della rivista *Communio* della cui redazione continua ad essere membro. Collaboratore di numerose riviste teologiche e spirituali, ha approfondito in modo particolare la dottrina dei grandi mistici carmelitani. Pubblicazioni: *Ritratti di Santi*, Milano 1988-2012; *Matrimonio e Verginità nella Rivelazione. L'uomo di fronte alla Gelosia di Dio*, Milano 1992; *Chiamati per nome. La vocazione nella Scrittura*, Milano 1990; *Elisabetta della Trinità. Un'esistenza teologica*, Roma 1984; *Breve Catechesi sul Matrimonio*, Milano 1990; *Beato chi incontra Cristo*, Milano 1992; *L'itinerario di S. Teresa d'Avila. La contemplazione nella Chiesa*, Milano 1994; *Viaggio nel Vangelo. Gesù di Nazareth, il Dio con noi*, Milano 1995; *La teologia di S. Teresa di Lisieux, Dottore della Chiesa*, Roma-Milano 1997; *Elisabetta della Trinità. Un'esistenza teologica*, Milano 2000; *Ci ha chiamati amici. Laici e consigli evangelici*, Milano 2001; *Gli antichi carismi nella Chiesa. Per una nuova collocazione*, Milano 2002, 120 p.; *Nel «Castello Interiore» di Santa Teresa d'Avila*. Introdotto da *L'inaccessibile Castello. Da Franz Kafka a Santa Teresa*, Milano 2006; *Il «Divino Cantico» di S. Giovanni della Croce*, Milano 2011.

Membrii familiei sunt chemați să trăiască în spiritul fericirilor, urmând în felul lor sfaturile sărăciei, castității și ascultării, iar aceasta nu numai în sânul familiei, dar și față de Dumnezeu și ceilalți.

Cuvinte cheie: familie, sfaturi evanghelice, laici, iubire, sărăcie, castitate, ascultare, sfințenie, chemare.

La teologia dei «consigli evangelici» è particolarmente delicata perché entra direttamente nel campo dell'amore che il cristiano ha per la persona stessa di Gesù Cristo.

«Nessun altro che Tu» (verginità); «nient'altro che Tu» (povertà); «Non la mia volontà, ma la Tua» (obbedienza): sono queste le tre formule con cui il discepolo si offre per seguire «i consigli» del Maestro in perpetua fedeltà³.

Tradizionalmente ci si era abituati a parlare di un «di-più» d'amore chiesto ad alcuni che scelgono perciò la vita consacrata (o «via dei consigli evangelici»), rispetto alla massa dei fedeli chiamati a seguire «la via dei precetti», pur precisando accuratamente (con s. Tommaso d'Aquino) che «l'amore di Dio e del prossimo non cadono sotto il precetto secondo una misura limitata, in maniera che il di-più deriverebbe dal consiglio»⁴.

Ma restavano comunque molte domande:

«Se è vero che *tutti* i cristiani sono chiamati ad 'amare sempre di più' Cristo Signore, come mai esiste un 'di più' a cui *non tutti* sono chiamati? Come mai non tutti i cristiani sono chiamati all'osservanza di quei consigli evangelici che raccomandano appunto questo 'di più'? Se, infatti, è vero che Gesù ci ha lasciato – con parole e atteggiamenti – dei *consigli* per vivere più vicini a Lui, come può un cristiano che Lo ama (qualunque cristiano!) accontentarsi solo di ciò che è comandato? Non c'è il rischio di perdere proprio quella novità che nasce dall'incontro con Cristo: un incontro fatto appunto d'amore, di dialogo, di suggerimenti, di maturazione, di quel continuo 'di più' desiderato da tutti coloro che amano e si sentono amati?»⁵.

³ Cfr. H.U. von Balthasar, La teologia del voto religioso, *Communio. Rivista Internazionale di Teologia e Cultura* 198, 2004, 21.

⁴ *Summa Theol.* II-II, q. 184, a.3, c.

⁵ Cfr. A.M. Sicari, *Ci ha chiamati amici. Laici e consigli evangelici*, Milano 2001. L'intero volume è dedicato a spiegare ed esemplificare pedagogicamente la questione che qui stiamo riassumendo.

Giustamente Hans Urs von Balthasar ha fatto notare: «Colui che è toccato dall'amore non avrà più pace, finché non avrà compiuto fino all'ultimo tutto ciò che può fare per aiutare l'amore a vincere. Tutta l'etica di un tale uomo si sposta e viene a mettersi a disposizione di questo comandamento radicale: buono e permesso è per lui ciò che va d'accordo con la chiamata di Dio ad 'amare di più', cattivo è ciò che non va d'accordo con essa, anche se il mondo, e perfino i cristiani, lo considerassero come mille volte ragionevole e moralmente permesso»⁶.

La questione era già sentita in maniera acuta al tempo del concilio Vaticano II⁷.

Inizialmente la costituzione dogmatica *Lumen Gentium* non prevedeva l'attuale capitolo V sulla «Vocazione universale alla santità». C'era invece la proposta di un capitolo su «*Gli stati di perfezione evangelica*» che avrebbe dovuto precedere quello intitolato semplicemente: «*I laici*».

Ma la questione trascinava con sé una miriade di problemi: il rapporto salvezza-santità; il rapporto salvezza-perfezione; il rapporto santità-perfezione; il rapporto santità-carità; il rapporto consigli-comandamenti; il rapporto fede-opere; oltre alle questioni più generali sul significato teologico dei diversi stati di vita e sulla complementarità tra le diverse vocazioni.

La scelta operata dai padri conciliari può essere definita epocale: proclamare solennemente che «tutti coloro che credono nel Cristo di qualsiasi stato o rango, sono chiamati alla pienezza della vita cristiana e alla perfezione della carità» (LG 40) e affidare ai religiosi il compito di esemplare per tutti la santità.

Restò tuttavia in vigore l'uso di riferirsi ai consacrati usando la terminologia legata al «di-più», al «meglio», al «più intimamente», al «più da vicino», al «più perfetto».

⁶ H.U. von Balthasar, *Gli stati di vita del cristiano*, Milano 1985, 375.

⁷ Proprio in quegli anni J. Guitton, osservava acutamente: «La perfezione della carità è proposta a tutti: è il senso dell'Evangelo e delle sue Beatitudini. Ma la via stretta, quella dei consigli («Se vuoi essere perfetto, va' vendi i tuoi beni...») esige molto di più. Come accordare il comandamento e il consiglio? Certamente, S. Tommaso ha messo in luce che la via stretta, quella dei consigli, dei voti, è soltanto un mezzo sicuro per praticare l'unica Legge, che è la legge dell'amore di Dio e del prossimo. Ma se questo mezzo è veramente più efficace, come potrebbe un'anima generosa, non inoltrarsi su questa via difficile, dato che la magnanimità suggerisce di tendere a ciò che è più alto? Ecco un problema assai difficile da risolvere, sia in teoria che in pratica, qualsiasi cosa se ne dica. E si riflette su una marea d'altri problemi, in particolare sulla spiritualità del matrimonio, sul senso del laicato, sulla cooperazione tra religiosi e persone impegnate nella vita familiare o in quella sociale: si potrebbe quasi dire che si riflette su tutto» (Jeanne d'Arc et Thérèse de l'Enfant Jésus, *Vie Thérésienne. Etudes et Documents*, supplément trimestriel des *Annales de s. Thérèse*, 1, janvier 1961, 22-36). L'autore confessava di non aver trovato una soluzione («il n'y a pas de solution»), ma di averla cercata nel confronto tra le due sante e la loro rispettiva missione.

Comunque un forte correttivo all'idea corrente nella base del popolo cristiano (l'idea che esistessero due opzioni di vita cristiana: una congeniale alla perfezione della carità e l'altra cui era permesso di accontentarsi di una «perfezione diminuita»), fu dato dalla puntuale osservazione contenuta in LG 42, dove (prima di parlare dei consigli evangelici) si ricordava a tutti i cristiani il dovere di «essere pronti a dare la 'massima testimonianza d'amore'», in caso di persecuzione, fino al martirio⁸.

⁸ L'identità tra precetti e consigli evangelici viene illuminata in maniera radente nel vissuto esemplare dei santi martiri. Ho già avuto modo di illustrare la questione ricorrendo all'esempio di s. Tommaso Moro:

«Quando Tommaso Moro venne rinchiuso nella torre di Londra, nel tempo in cui attendeva il processo, gli accadde di fare quest'esperienza che egli stesso racconta: alternava momenti di preoccupazione a momenti di 'vera gioia', proprio perché sentiva di poter finalmente offrire al Signore 'tutto e subito', in una forma inattesa che gli sarebbe stata impossibile nel suo stato di vita matrimoniale e nel suo impegno professionale. In quell'essere stato strappato violentemente a tutti i legami, gli sembrava di scoprire – di là dalla cattiveria umana di cui era vittima – una specie di tenerezza con cui Dio lo riportava agli anni giovanili e faceva riemergere in lui una certa antica attrazione alla vita monastica. In verità, egli intuiva di trovarsi in una condizione in cui le diverse vocazioni e i diversi stati di vita tendevano paradossalmente a coincidere. Vale la pena di riflettere profondamente su questo episodio. Prima che giunga il momento della prova suprema, i martiri sono semplicemente dei cristiani che hanno ricevuto da Dio l'una o l'altra vocazione (sono o laici o consacrati o preti), di diversa condizione (età, cultura, maturità spirituale). Ed ecco che, ad un tratto, sono chiamati a dare a Cristo la testimonianza del sangue. Quale che sia la loro situazione morale (possono essere ancora agli inizi dell'esperienza cristiana o possono avere percorso un lungo cammino spirituale; possono essere ancora interiormente fragili o avere già quasi raggiunto le vette della santità), tutti sono improvvisamente collocati davanti al grande comandamento della carità e davanti al consiglio evangelico di perdere volontariamente la propria vita per Gesù. L'amore ad essi comandato non ha più tempo di crescere pazientemente (in un sempre-di-più verso il Tutto), ma deve essere *subito* offerto, *tutto intero*, in un istante. Coloro che sono chiamati al martirio devono osservare alla lettera il primo e il più grande dei comandamenti ('Amare Dio con tutto il cuore, con tutta la mente, con tutta la forza'), e devono osservare il comandamento dell'amore del prossimo nella sua forma più estrema (amare il prossimo riconoscendolo perfino in chi toglie loro la vita). Per raggiungere una simile assolutezza essi avrebbero avuto bisogno di un lungo percorso di maturazione: la strada dei mille *consigli* disseminati nel Vangelo per insegnarci a crescere nella carità. Eppure Dio permette che questo tempo, per i chiamati al martirio, *non ci sia più*. Anzi: quale che sia il loro stato di vita (anche chi è coniugato, anche chi possiede molti beni di questo mondo, anche chi ha goduto, fino allora, ogni libertà), tutti devono professare di schianto la più assoluta verginità, la più radicale povertà, la più totale obbedienza, oltrepassando in maniera inimmaginabile la stessa esperienza dei *consacrati*. E' la manifestazione abbagliante di come possano coincidere – se Dio lo chiede – osservanza dei comandamenti e osservanza dei consigli evangelici: ambedue invariati e superati da una scelta decisiva: sperimentare nei fatti che la persona di Gesù è 'Vita della propria vita', tanto che vale la pena morire pur di non perdere Lui» (Sicari, *Ci ha chiamati amici* 26-28).

Un altro utile correttivo era nell'insistenza che veniva data alla tensione escatologica propria di tutta la vita cristiana, tensione solo anticipata nella via dei consigli, ma in funzione di un finale congiungimento di tutte le vocazioni. Infatti, professare «verginità, povertà e obbedienza», come fanno i consacrati, significa certamente anticipare in terra quel traguardo finale a cui tutti gli uomini e tutto il mondo devono tendere: vengono, infatti, anticipati l'ultimo e definitivo Amore; l'ultima e definitiva povertà; l'ultima ed eterna obbedienza della creatura al suo Creatore.

Negli anni successivi, il rapporto tra i diversi stati di vita sarebbe stato ancora ulteriormente precisato, come accade nella costituzione apostolica *Vita consecrata* dove si accetta e si incoraggia una condivisione carismatica tra laici e consacrati: «Dall'esempio di santità dei consacrati, i laici saranno introdotti all'esperienza diretta dello spirito dei consigli evangelici e saranno così incoraggiati a vivere e testimoniare lo spirito delle beatitudini, in vista della trasformazione del mondo secondo il cuore di Dio»⁹.

Anche se il linguaggio è ancora tradizionale e pone la distinzione sullo «spirito dei consigli e delle beatitudini», nuova è la sottolineatura della necessità che i laici facciano una certa «esperienza diretta» di questo «spirito», il che ci avverte della conseguente necessità di non dare mai ai termini «spirito», «spiritualità», «vita spirituale» un senso disincarnato.

Risultava così chiarito che con il battesimo ogni cristiano entra in uno stato di «vita nuova»: in esso la legge del rapporto del fedele con Cristo non è soltanto l'obbligo o il comandamento, ma l'amicizia che offre e chiede «sempre di più».

A tale riguardo, particolarmente decisiva fu la preoccupazione con cui papa Giovanni Paolo II decise di introdurre la Chiesa nel nuovo millennio, chiedendo di mettere, al centro di tutta la programmazione pastorale «la vocazione di tutti alla santità e alla perfezione della carità», considerandola «non come una sorta di tocco spirituale all'ecclesiologia, ma come la sua dinamica intrinseca e qualificante». Furono così additati a tutti i fedeli «la misura alta della vita cristiana» e «il radicalismo delle beatitudini»¹⁰.

⁹ Giovanni Paolo II, Esortazione apostolica post-sinodale *Vita consecrata*, 1996, http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_25031996_vita-consecrata_it.html n. 55.

¹⁰ «E in primo luogo non esito a dire che la prospettiva in cui deve porsi tutto il cammino pastorale è quella della santità. Non era forse questo il senso ultimo dell'indulgenza giubilare, quale grazia speciale offerta da Cristo perché la vita di ciascun battezzato potesse purificarsi e rinnovarsi profondamente? Mi auguro che, tra coloro che hanno partecipato al Giubileo, siano stati tanti a

Essendomi dedicato ripetutamente ad approfondire la questione della destinazione universale dei consigli evangelici¹¹, mi sono sembrate persuasive le conclusioni che qui ripropongo:

«Con il Battesimo ogni cristiano entra in uno stato di ‘vita nuova’: in esso la legge del rapporto del fedele con Cristo non è soltanto l’obbligo o il comandamento, ma l’amicizia che offre e chiede *sempre-di-più*. Solo così il fedele può tendere realisticamente alla santità, cioè alla perfezione della carità. Da questo punto di vista si può dire, allora, che lo ‘stato di vita cristiana’ è in se stesso, per tutti, uno ‘stato del consiglio evangelico’, nel senso che nel cristianesimo vale appunto la legge del dialogo amichevole con Gesù, dialogo che si esprime con ‘consigli’, ‘suggerimenti’, ‘ricerca generosa del meglio e del di-più’... Ma bisogna, inoltre, osservare che i numerosi ‘consigli amichevoli’, che

godere di tale grazia, con piena coscienza del suo carattere esigente. Finito il Giubileo, ricomincia il cammino ordinario, ma additare la santità resta più che mai un’urgenza della pastorale. Occorre allora riscoprire, in tutto il suo valore programmatico, il capitolo V della costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen gentium*, dedicato alla ‘vocazione universale alla santità’. Se i Padri conciliari diedero a questa tematica tanto risalto, non fu per conferire una sorta di tocco spirituale all’ecclesiologia, ma piuttosto per farne emergere una dinamica intrinseca e qualificante. La riscoperta della Chiesa come ‘mistero’, ossia come popolo ‘adunato dall’unità del Padre, del Figlio e dello Spirito’ non poteva non comportare anche la riscoperta della sua ‘santità’, intesa nel senso fondamentale dell’appartenenza a Colui che è per antonomasia il Santo, il ‘tre volte Santo’ (cfr. Is 6,3). Professare la Chiesa come santa significa additare il suo volto di Sposa di Cristo, per la quale egli si è donato, proprio al fine di santificarla (cfr. Ef 5,25-26). Questo dono di santità, per così dire, oggettiva, è offerto a ciascun battezzato. Ma il dono si traduce a sua volta in un compito, che deve governare l’intera esistenza cristiana: ‘Questa è la volontà di Dio, la vostra santificazione’ (1 Ts 4,3). È un impegno che non riguarda solo alcuni cristiani: ‘Tutti i fedeli di qualsiasi stato o grado sono chiamati alla pienezza della vita cristiana e alla perfezione della carità’» (Giovanni Paolo II, Lettera apostolica *Novo Millennio Ineunte*, http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_letters/documents/hf_jp-ii_apl_20010106_novo-millennio-ineunte_it.html n. 30).

¹¹ Mi permetto elencare alcuni miei studi al riguardo: *Matrimonio e Verginità nella Rivelazione. L'uomo di fronte alla Gelosia di Dio*, Milano² 1992; s. v. Consigli evangelici, in *Dizionario della spiritualità dei laici*, vol. I, Milano 1981, 151-156; La rivelazione dei consigli evangelici, *Communio* 57, 1981, 7-28; Vocazione e vocazioni. Dall’unità alla molteplicità della forma, *Testimoni nel mondo* 56, 1984, 14-19; Unità e pluriformità nella Chiesa, in *I laici e la missione della Chiesa*, Milano 1987, 67-82; La vocazione e il cammino alla santità dei fedeli laici, in *Dare al mondo «lo spettacolo della santità»*, *Laici oggi* 34-35, 1991-92, 36-50; Relazioni tra fedeli laici e membri di istituti di vita consacrata, *Quaderni carmelitani* 10, 1993, 9-24; Diversità e complementarietà degli stati di vita nella Chiesa, *Communio* 135, 1994, 8-24; Il «Movimento ecclesiale carmelitano» e il suo carisma, *Rivista di Vita Spirituale* 50, 1996, 304-330; *Ci ha chiamati amici. Laici e consigli evangelici*, Milano, 2001; *Gli antichi carismi nella Chiesa. Per una nuova collocazione*, Milano, 2002; Santità e nuove forme di vita evangelica, in S. Gonzalez Silva (ed.), *Santi, ma non per caso*, Milano 2004, 125-140; I consigli evangelici come rivelazione dell’«uomo originario», *Communio* 198, 2004, 22-29; *Catebeziă despre căsătorie. Pentru logodnici și soți*, Târgu Lăpuș 2004; È davvero cristiana la famiglia? *Communio* 230, 2011, 32-38.

Gesù rivolge a tutti i discepoli, vanno sempre nella direzione indicata dai ‘tre consigli di verginità, povertà, obbedienza’, anche quando la vocazione del cristiano non è quella della vita consacrata. In che modo, allora, i laici sono interessati a questi tre valori? La risposta è semplice: *verginità, povertà e obbedienza* – prima di dare origine allo *stato di vita consacrata* e di incarnarsi in esso in maniera specifica – sono parole che indicano i fondamenti del discorso biblico sull’uomo. Le coppie di concetti che oggi usiamo in maniera dissociata per distinguere i diversi stati di vita (verginità o sponsalità, povertà o ricchezza, obbedienza o libertà), sono tali (cioè: dissociati) perché l’uomo è caduto in preda del peccato e ha disarticolato il bel disegno originario di Dio. Ma ‘al principio’ della creazione essi descrivevano *assieme* la maniera con cui Dio aveva immaginato l’uomo:

– *vergine* (cioè: totalmente bisognoso del Suo unico amore) e tuttavia anche *sponsale* (cioè capace di comunione con l’altro/a);

– *povero* (cioè: interamente aperto a ricevere) e tuttavia anche ‘ricco’ (perché colmato di doni, a partire dalla stessa esistenza ‘dal nulla!’);

– *obbediente* (cioè: totalmente proteso ad ascoltare Parola che lo chiama all’esistenza e gliene dà i significati) eppure anche totalmente *libero* (perché legato soltanto dall’amore che dà il suo ‘consenso’).

Perciò i tre consigli di verginità, povertà, obbedienza rivelano a tutti quale sia la bella struttura originaria dell’uomo: ‘rivelano l’uomo a se stesso’. Un’analisi teologica accurata dimostra, dunque, che i consigli evangelici – pur fondando nella Chiesa un particolare stato di vita (quello religioso e/o consacrato) – riguardano, ancor prima e alla radice, la stessa antropologia cristiana: descrivono, cioè, la maniera in cui Dio ha immaginato l’uomo ‘al principio’ (quindi: il suo disegno originario)»¹².

A questo punto del percorso, si deve imboccare la strada che conduce a offrire il dono dei *consigli evangelici* a tutti i fedeli battezzati (in maniera appropriata a ciascuno stato di vita, ma reale). Si tratta di dare una nuova impostazione all’antropologia cristiana, e di trarne una conseguente pedagogia.

Riportiamo (in maniera abbreviata) ciò che abbiamo già scritto al riguardo.

1) IL CONSIGLIO DI POVERTÀ NELL’AMBITO FAMILIARE

È proprio dell’ambiente familiare prendersi cura dei beni di questo mondo. Il consiglio evangelico di povertà non può dunque consistere in una opposizione di principio tra povertà e ricchezza, ma piuttosto nel riscoprire la loro originaria conciliazione (quella che le riferisce ambedue a Dio).

¹² Sicari, *Gli antichi carismi* 55-56.

«Il laico si trova collocato vocazionalmente là dove la Chiesa e il mondo si toccano, ed è sua la responsabilità di annunciare e rendere persuasiva la struttura originaria dell'essere umano. Ciò che la Chiesa intera sa e vive, il laico lo racconta e lo esemplifica a quella parte di mondo e di umanità con cui intreccia rapporti. Egli ha una lieta novella (annuncio di beatitudine) di cui è personalmente responsabile davanti al mondo. La prima lieta novella è dunque questa: bisogna riscattare positivamente sia la parola ricchezza che la parola povertà.

– *RICCHEZZA* è una parola che indica in direzione del mondo di Dio¹³. Non ci si deve mai scandalizzare del fatto che l'uomo desideri spasmodicamente tutto ciò che gli appare ricco e gli promette infinite soddisfazioni (fosse pure il denaro!), perché – alla radice – tutto ciò è una nostalgia, un desiderio del Paradiso e dei suoi doni: un desiderio di Dio e della sua infinita ricchezza. Il desiderio dei beni terreni non lo si vince col disprezzo (ciò non sarebbe propriamente cristiano): lo si vince soltanto quando si offrono ricchezze vere, preziose e durature, con tutto il loro affascinante realismo.

– *POVERTÀ* è anch'essa una parola che ci indirizza a Dio, perché in fondo è proprio la nostra radicale, creaturale indigenza a chiedere di essere 'riempita di regali'. Essere creature significa già essere il fragile e povero ricettacolo (tuttavia mirabile!) di una infinita ricchezza. Coltivare gioiosamente il senso creaturale – come facevano i santi – significa sapere davvero (prima di ogni definizione concettuale, prima di ogni analisi sociologica) cosa è ricchezza e cosa è povertà. Solo la creatura che si riconosce tale – con infinita riconoscenza e infinità dignità – è nuovamente collocata al principio: è assieme ricca (e nessuna malata povertà la può umiliare) e povera (e nessuna malata ricchezza la può guastare...). L'ideale e la pratica cristiane [della povertà] consistono, dunque, nel ricercare per sé –e annunciare al mondo– le possibilità di una *ricca povertà*, espressa in queste fondamentali esperienze:

– *RICCA POVERTÀ* è anzitutto, per i laici, appartenere con fierezza al popolo di Dio. Cioè:

- testimoniare una *fede*, che dona ricchi criteri che il mondo disprezza o reputa irragionevoli, e cercare di farla diventare cultura in un mondo che le dispiega contro arrogantemente tutta la sua 'intelligenza' e i suoi mezzi;

- vivere un'intensa *farità* verso Dio in un mondo che idolatra sontuosamente se stesso e praticare in mille forme la carità verso il prossimo in un mondo disposto ad inghiottire la carità stessa per i suoi scopi;

- affidarsi alla *speranza* offerta da Dio, in un mondo che la disprezza pavoneggiandosi del suo progresso.

¹³ Il latino *dives, divitia* vi rimanda chiaramente. L'italiano «ricchezza» è termine imparentato a «Re», anch'esso legato al mondo divino.

– *RICCA POVERTÀ* è, per i laici, l'assunzione della povertà altrui come propria ricchezza, già nella maniera di concepire i rapporti familiari e quelli sociali. Non si tratta di negare il peccato, il male, la sofferenza, le 'povertà' che gli altri ci infliggono (o di tramutarle magicamente o idealisticamente in bene), ma si tratta di considerare ricchezza il nostro portarne il peso con amore. Illimitata e ripugnante era la povertà dei nostri peccati; infinitamente ricco è stato l'amore con cui Gesù se li è addossati. Al laico cristiano Gesù consiglia lo stesso metodo per tramutare in ricchezza tutte le povertà che lo aggravano da vicino, soprattutto le povertà delle persone cui il laico ha vocazionalmente promesso la ricchezza dell'amore.

– *RICCA POVERTÀ* è procreare figli responsabilmente, ma anche generosamente. E' col dono della vita fatto a noi creature che la ricchezza di Dio si è comunicata al mondo, ed è assumendo la povertà della nostra carne che Cristo ci ha arricchiti di divinità. Soprattutto nel mondo di oggi, procreare significa già scegliere una certa ricchezza e una certa povertà: la famiglia riceve il bene prezioso del figlio e, a tal scopo, si priva volontariamente di altri arricchimenti: dice così dove è il suo tesoro e il suo cuore. In particolare: la famiglia cristiana è chiamata ad affermare la ricchezza infinita della creatura umana, anche quando essa giungesse in estrema povertà (bambini indesiderati o malformati), o cadesse in estrema povertà (malati o anziani ritenuti 'inutili'). Su questo terreno i laici cristiani (le famiglie in particolare) devono accettare oggi la più grande sfida su cosa sia veramente povertà e cosa sia veramente ricchezza.

– *RICCA POVERTÀ* è per il laico la responsabilità con cui egli decide di affrontare il suo lavoro. In un mondo in cui si lavora per accumulare ricchezza, bisogna testimoniare la ricchezza del lavoro stesso: essa consiste nel fatto che l'obiettivo primario del lavoro sta nel custodire la propria umanità e l'umanità di coloro per cui si lavora (...).

– *RICCA POVERTÀ* è anche per il laico la tendenza a curarsi in maniera autentica del *ben-essere* suo e di coloro che gli sono affidati, secondo l'esatta etimologia della parola. L'uomo ha un insopprimibile desiderio di *essere*, e di crescere nell'essere, e ha a disposizione, per questo, dei beni. Il laico, che è chiamato appunto ad amministrare i beni di questa terra secondo il disegno del Creatore, può credere con sicurezza che sta ascoltando i «consigli» del suo Signore finché usa dei beni in maniera che accrescano il suo essere persona. Non bisogna dimenticare tuttavia che la persona è dono ed esprime la sua libertà soprattutto nel donare se stessa; ne consegue che per lei l'avere dei beni resta sempre finalizzato al dono di sé. (...). In una famiglia, poi, gli stessi criteri vanno osservati dal punto di vista pedagogico: non è certo male avere dei beni e fruirne insieme, ma è già male quel consumo che rende i membri di una famiglia gelosi gli uni degli altri, tutti pronti all'accaparramento e alla difesa del 'proprio': li rende meno *persone*, insomma. Il test della generosità è, a

questo riguardo, significativo. Il ‘denaro maledetto’ non è quello che l’uomo desidera per il suo benessere, ma quello che gela l’anima e sostituisce nel cuore il calore della carità. (...).

– *RICCA POVERTÀ* è assumersi soprattutto la responsabilità del *ben-essere spirituale* proprio e altrui. In questo campo la tendenza è spesso opposta: non c’è affatto la brama di avere molti beni spirituali e di usufruirne con abbondanza, ma ci si accontenta di poco; a volte c’è perfino trascuratezza, inedia, meschinità. E ciò accade sia nella cura dell’intelligenza che in quella del cuore, che in quella dello spirito. Essere spiritualmente miseri non ha niente a che fare con la povertà: significa essere chiusi alla ricchezza di Dio. Nel campo spirituale bisognerebbe essere non soltanto ricchi, ma prodighi di mezzi, di tempo, di obiettivi da raggiungere. Questo discorso vale sia per i singoli che per le comunità. E non bisogna dimenticare che – pur trattandosi di beni spirituali – non manca il risvolto economico della questione: infatti, non si può curare il ben-essere spirituale della famiglia senza preventivare le spese necessarie affinché ciascuno (la coppia, i singoli figli) possa avere strumenti, occasioni, esperienze di crescita nella fede e nella carità (...).

– *RICCA POVERTÀ* è ancora la disponibilità ad essere solidali col bisogno altrui. Bastano un buon cuore e una buona coscienza per sentire il dovere di tale solidarietà. Ma un cristiano non può accontentarsi di questa naturale inclinazione. Qui il consiglio di Gesù lo raggiunge con la consapevolezza che Egli è misteriosamente *presente* nei suoi poveri, e c’è qualcosa che noi Gli dobbiamo. «Quello che avete fatto al più piccolo dei miei fratelli l’avete fatto a me» (Mt 25, 40) è il suo consiglio, ed esso non riguarda solo i beni materiali, ma tutte le risorse di cui possiamo disporre. Il dono del tempo e delle proprie capacità affettive, intellettuali e professionali è spesso più utile dell’elemosina. Gesù è venuto a mostrarci l’unità della famiglia umana e a offrire se stesso come cuore di tale unità. Ai discorsi generici sulla solidarietà, egli aggiunge, per così dire, la forza che viene da questa particolare *parentela* che nasce da Lui. La conseguenza minimale è che una certa condivisione dei beni deve essere considerata dai laici non come *optional* ascetico, ma come una normale voce di bilancio familiare (non solo in senso economico). Ciò non significa che ci si può accontentare del minimo, ma che in questo campo la crescita avviene man mano che si va provando il gusto del distacco e il gusto del dono (...).

– *RICCA POVERTÀ* è per il laico offrire parte dei propri beni affinché la Chiesa possa adempiere la sua missione nel mondo. Bisogna però comprendere che un conto è la stanca adesione a vecchie abitudini di elemosina, o il cedere a pressanti insistenze clericali, o il provare un blando interesse a lontane iniziative altrui, e un conto è essere attenti a cogliere stimoli e sollecitazioni provenienti dalla propria ricca immersione nella vita e negli interessi della Chiesa. Spesso la nostra generosità non è stimolata solo perché il cuore e la mente sono lontani dai problemi reali. Quando invece un laico si coinvolge nello sforzo missionario della

sua comunità – e si appassiona a progetti concreti, e segue con interesse i tentativi in atto e gli sviluppi della situazione e le problematiche incontrate dai fratelli cristiani che sono in prima linea – allora il mettere a disposizione parte dei propri beni cessa di essere un dovere e diventa voglia di partecipazione: ci si sente perfino grati di poter donare qualcosa.

– *RICCA POVERTÀ*, infine, è per un laico accettare saggiamente tutti gli impoverimenti che il tempo porta inevitabilmente con sé: nella salute, nella capacità di gustare i beni terreni (e a volte anche nella possibilità di disporne), nella privazione degli affetti più cari, nell'essere professionalmente accantonati (a volte perfino nella propria famiglia), nelle eventuali sventure, nell'invecchiare... 'Accettare saggiamente' non vuol dire rassegnazione o apatia; vuol dire risvegliare nel cuore una certezza segreta che dovremmo aver sempre custodita (...)»¹⁴.

2) IL CONSIGLIO DI VERGINITÀ NELL'AMBITO FAMILIARE

Preferiamo qui soffermarci su tre particolari campi in cui ci sembra che il *consiglio di verginità* debba essere riscoperto nell'ambito della famiglia.

– *Il primo riguarda la relazione tra i coniugi:*

«Nel pensiero cristiano era abituale un certo abbinamento tra il tema del matrimonio e quello della verginità, ma esso sfociava quasi subito nella distinzione tra le due diverse vocazioni. O al più ci si soffermava su un confronto pedagogico. A volte anche in vista di una comunionalità e sinergia missionaria tra i due stati di vita. Quando però si entrava nel terreno della coniugalità e in quello della famiglia, il tema della verginità quasi scompariva o lasciava il posto a indicazioni ascetico-morali sui doveri della castità. L'impoverimento era duplice. *Innanzitutto* si tendeva a dimenticare quella *verginità originaria* dell'essere umano (o 'solitudine originaria' o 'solitudine trascendentale', come è stata a volte chiamata) che è ineliminabile e che i membri di una famiglia (a cominciare dalla coppia) dovrebbero saper rispettare e proteggere¹⁵. Anche qui è necessario chiedersi: quanto è costato e continua a costare alla Chiesa il fatto che i cristiani non sanno quasi nulla del proprio diritto/bisogno di solitudine verginale e che, al massimo, vengono invitati cercarsi qualche 'momento di solitudine', come depurazione dal frastuono del mondo o come terapia per l'eccessivo reciproco addossamento?

¹⁴ Sicari, *Ci ha chiamati amici* 106.

¹⁵ Nella 'comunione interpersonale, fisica e spirituale, tra uomo e donna' si dovrà realizzare perciò un'esperienza paradossale: essi si doneranno scambievolmente la propria affettuosa *compagnia*, ma nel farlo ciascuno si assumerà un po' della *solitudine* dell'altro come propria: «Quando perciò si realizza la comunione genesiaca viene perfettamente assicurata tutta la solitudine originaria (del primo uomo e di tutti) e nello stesso tempo tale solitudine viene in modo meraviglioso permeata e allargata al dono dell'altro» (Giovanni Paolo II, Udienza generale 13.02.1979, http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/audiences/alpha/data/aud19800213it.html, § 5

Ancor meno essi sanno della reciproca custodia che si dovrebbero prestare al riguardo¹⁶. *In secondo luogo* questa mancata cura si riversa inevitabilmente in una maniera limitata di percepire e vivere il sacramento del matrimonio. In pratica, succede questo: i due sposi cristiani tendono a concepire come dono e frutto del sacramento tutti gli aspetti positivi e belli della vita matrimoniale e familiare e a considerare, invece, come scorie e ‘fallimenti’ tutti i loro errori e le reciproche incomprensioni o inadempienze. E quando riescono a perdonarsi, lo fanno come chi getta fuori casa delle immondizie sgradevoli. Lo stesso fanno con le pene e i travagli della vita, con le inevitabili esperienze di solitudine o di turbamento, con i pesi connessi all’educazione dei figli, con le fatiche del lavoro e delle relazioni sociali. Così gran parte del dramma familiare non è vissuto sacramentalmente, ma come accumulo di ostacoli che contraddicono all’ideale offerto dal sacramento. La realtà, invece, è profondamente diversa: se il sacramento è un *segno* che indica verso Cristo, questo segno può e deve essere sempre efficace. La vita coniugale e familiare dovrebbe essere tutta intera sacramento: a volte perché ci viene concesso di abbracciare Cristo per mezzo delle creature, a volte perché le creature ci abbandonano e, così facendo, ci gettano *direttamente e immediatamente* nelle braccia di Cristo. Per essere ancora più chiari, coniugi e famiglie devono essere educati a percepire come *educazione alla verginità* (al rapporto intimo e immediato con Cristo) tutto ciò che sono tentati di rifiutare e di disprezzare come se fosse solo scoria, solo *obiezione* al sacramento stesso. Anche e famiglie cristiane, insomma, hanno bisogno di una vita mistica analoga a quella che di solito viene proposta ai consacrati. Se nei conventi e nei monasteri si parla volentieri di ‘matrimonio spirituale’ (è già questo dovrebbe diventare un patrimonio anche dei coniugi¹⁷), perché non parlare alle famiglie cristiane della bellezza della vocazione ‘vergine’ che la vita inevitabilmente ripropone a ciascuno dei loro membri: non contro o a fianco del dramma familiare, ma nel suo stesso cuore. (...). In conclusione, se da un lato è necessario reagire alla lotta del mondo che vorrebbe distruggere la famiglia, dall’altro lato la Chiesa deve prendere coscienza che la lotta dev’essere combattuta anche al suo interno: una lotta per imparare il vero amore cristiano nella sua natura trinitaria e filiale e una lotta per educarsi alla verginità necessaria ad ogni stato di vita, soprattutto a quello coniugale¹⁸.

¹⁶ «Il vero amore – ha scritto O. Clement – esige sempre che ciascuno conservi in un certo modo un’esperienza di solitudine, una solitudine buona. Occorre che ciascuno mantenga in sé una specie di cella, una cella di monaco, per il proprio rapporto unico con l’Assoluto» (Cf. *Il sabato*, 2, 1980).

¹⁷ Non dobbiamo dimenticare che s. Teresa d’Avila ha scritto per tutti il suo *Castello interiore* e che san Giovanni della Croce ha dedicato a una vedova con figli la *Fiamma d’amor viva*, il suo più alto poema mistico.

¹⁸ Sicari, È davvero cristiana la famiglia? 36-38.

– *Il secondo è quello della relazione genitori-figli:*

«La *verginità consigliata* a genitori e a educatori è quella di chi sa abbracciare il figlio e/o il discepolo per sollevare e condurre, per accogliere e proteggere, per confortare e rianimare; ma sa anche sciogliere l’abbraccio quando è l’ora di lasciare andare chi deve muovere i primi passi, chi deve verificare da sé la bontà dei doni ricevuti, chi deve rischiare la libertà per sentirsi convinto, chi deve *fondare e edificare* la nuova storia a lui personalmente assegnata. La *verginità consigliata* ai genitori è soprattutto quella che va attuata di getto, senza rimpianti, quando giunge il *momento vocazionale del figlio*: se è vero che è Dio a dare a ciascuno la sua vocazione (attraverso il gioco di molti incontri e molte circostanze), è questo il momento in cui il figlio deve essere consegnato nelle mani del Padre suo. In concreto: un/a figlio/a che si avvia a celebrare il suo sacramento nuziale, o la sua consacrazione verginale, o la sua adesione al ministero sacerdotale, hanno diritto di attendersi dai genitori una *assoluta verginità di rapporti*: una libertà completa e gioiosa, un totale rispetto della loro scelta, una totale facilitazione del loro cammino»¹⁹

– *Il terzo è quello della relazione tra la famiglia e la comunità ecclesiale di appartenenza:*

«C’è un livello ultimo e conclusivo, del consiglio di verginità rivolto anche ai laici, che riguarda l’edificazione della comunità cristiana. Diciamo *livello ultimo e conclusivo* nel senso che tutte le altre questioni si versano in quest’opera e la rendono possibile, ma potremmo anche dire che si tratta di un livello primario e fondamentale, o che esso accompagna tutte le fasi della crescita e della maturazione e, con esse, si sviluppa. Si tratta insomma di questo: chi sa di essere infinitamente amato da Cristo e impara a gustare questo amore e a rispondervi – in ciò consiste radicalmente la verginità – diventa necessariamente un’anima ecclesiale. Definiamo così (“anima ecclesiale”) quel fedele per il quale la Chiesa è una dimensione del proprio essere e provoca in lui un’intensa passione missionaria. La verginità – quella appartenenza interiore che è prima e ultima e perdurante – diventa allora in una comunità la molla profonda e segreta (ma impone anche un certo ‘stile’) secondo cui si vivono tutti i rapporti: amicizie, fidanzamenti, matrimoni, relazioni sociali e anche professionali. Da questa *segreta verginità* dipendono poi inevitabilmente un certo uso del tempo e delle risorse, una certa scala di preferenze, un certo indirizzo delle proprie scelte... Insomma, il mondo, con tutte le sue inevitabili esigenze, verrà vissuto *a partire dalla propria comunità cristiana*, che è l’ambito proprio dove quell’amore verginale può essere alimentato, partecipato e offerto a tutti. Non si tratta affatto di ridursi a vivere in

¹⁹ Sicari, *Ci ha chiamati* 83-84.

un ghetto, né di negare il mondo e la sua consistenza. Si tratta di stare nel mondo – di accoglierne tutte le provocazioni positive e di subirne tutte le inevitabili pressioni – con la libertà e la fierezza di poter dire e mostrare e realizzare il proprio desiderio: quello di avere una famiglia che sia Chiesa, e relazioni tra famiglie che siano Chiesa»²⁰.

3) IL CONSIGLIO DI OBEDIENZA NELL'AMBITO FAMILIARE

Il fedele laico appartiene totalmente alla Chiesa *obbediente*, che dipende in tutto da Cristo suo Sposo. A lui è chiesta una «libera obbedienza» che sappia, cioè, in qualche maniera, assumere quel mondo in cui egli è stato vocationalmente collocato.

Ecco alcuni aspetti del «consiglio di obbedienza» vissuto nell'ambito familiare:

– *L'obbedienza alla propria vocazione:*

«Tra tutte le obbedienze, questa è di importanza decisiva. Ogni cristiano deve imparare a cogliere la Voce che Dio indirizza proprio a lui e che gli assegna un luogo e un compito nella Chiesa e nel mondo. Anche questa è una voce che cerca di farsi udire attraverso gli incontri, gli avvenimenti e le circostanze della vita, ma ha un suono più esigente, anche se l'ascolto esige molto silenzio e molta preghiera. Se Dio è Padre che si prende cura dei suoi figli, egli non sta mai a guardare passivamente. E' vero che non tutto accade per Sua volontà, ma niente accade senza che la Sua volontà vegli e intervenga per farsi riconoscere. Perciò tutto può diventare occasione di un dialogo con Lui e, in tale dialogo, l'uomo deve saper ascoltare in profondo silenzio. Esistono in particolare, per il laico, dei momenti-chiave in cui la libertà deve essere vissuta esplicitamente come obbedienza, e l'obbedienza deve essere vissuta esplicitamente come libertà: sono momenti 'vocalionali' che possono essere affrontati soltanto se ci si colloca in quell'atteggiamento di 'libera obbedienza' che si chiama preghiera. Si tratta di quelle situazioni che si annunciano determinanti per l'esistenza: la scelta del proprio stato di vita, la scelta del partner, l'accoglienza dei nuovi figli, la scelta della professione. Per affrontare questi momenti è necessaria un'intensa preghiera, ma abbinata a un'intensa osservazione dei segni che Dio pone nell'esistenza, e dell'uso prudente del «confronto» con chi può dirci qualcosa a nome di Dio»²¹.

²⁰ Sicari, *Ci ha chiamati* 85-86.

²¹ Sicari, *Ci ha chiamati* 139-140.

– *L'obbedienza alle scelte fatte:*

«Successivamente, la 'libera obbedienza' del laico esige che egli ami le scelte vocazionali che ha fatto. L'amare le proprie scelte – e il continuare ad amarle nel tempo (il che si chiama 'fedeltà') – è la maniera tipicamente laicale di congiungere assieme libertà ('sono io che ho scelto davanti a Dio!') e obbedienza ('la scelta fatta mi determina davanti a Lui e davanti alla Chiesa!'). La chiesa definisce 'servizio regale' anche la determinazione dei laici di 'esigere da se stessi ciò a cui ci si è impegnati'. Bisogna tuttavia non dimenticare mai che l'amore alle proprie scelte solo raramente ha urgenza di esprimersi con atti di eroica fedeltà. Il più delle volte si tratta di una fedeltà umile, paziente, quotidiana. (...). A volte il laico può trovarsi in difficoltà se ritiene che le scelte gli siano state imposte dalle circostanze e non siano state oggetto di una libera scelta (ad esempio: non sempre si può scegliere il lavoro più congeniale o più apprezzato). Ciò sembrerebbe mettere in questione sia l'obbedienza (la scelta deve essere mantenuta con fedeltà) che la libertà (la scelta deve essere comunque amata). Occorre in tal caso ricordare che un aspetto della libera obbedienza cristiana sta nel 'riscattare l'inevitabile'. Le obbedienze più dure della vita non dipendono da comandi ricevuti, ma da circostanze inevitabili che a volte pesano come macigni (basta pensare a una malattia che ferma l'uomo proprio nel pieno della sua attività...). Sono un'infinità le cose e gli avvenimenti cui bisogna obbedire, senza che si possa farne a meno. L'uomo naturale rischia di vivere tutto ciò come 'fatalità'. 'Riscattare l'inevitabile' significa vivere anche queste obbedienze guardando il Volto amato e crocifisso di Gesù, e in funzione di un Disegno ugualmente amato. Per questo c'è bisogno di una fede viva: la certezza che Cristo prende tutto ciò che è vissuto per Lui, con Lui, in Lui e lo fa servire per la venuta del suo Regno. Si tratta di prendere questa massa di 'obbedienze minute' e di farle diventare gesto della Chiesa obbediente, perché possano essere utilizzate nel grande mistero della «comunione dei Santi e delle cose sante»²².

– *L'obbedienza dei figli e con i figli:*

«Con una cura tutta particolare i laici cristiani devono preoccuparsi di salvare il primo livello naturale della questione-obbedienza: il livello del rapporto genitori-figli. Paradossalmente l'obbedienza dei genitori (a Dio) sta in questo: essere punto di riferimento per l'obbedienza dei figli. Perciò genitori e figli sono chiamati a custodire gli uni l'obbedienza degli altri. Se questo rapporto primario non ritrova la sua verità e la sua bellezza, tutte le altre obbedienze, e tutte le altre autorità resteranno precarie. (...). Oggi forse, ancora più grave e diffusa è la desistenza dell'autorità: i genitori trascurano di coltivare la propria autorevolezza, o la vivono

²² Sicari, *Ci ha chiamati* 142-143.

in maniera fluttuante, il che toglie alla libertà del figlio ogni punto sicuro di riferimento (e torna a pesare sui figli, perché il peccato originale: sono costretti a decidere da sé «ciò che è bene e ciò che è male»). In una famiglia, tuttavia, il problema più lacerante non è quello dell'eventuale disobbedienza dei figli (ciò che, per certi versi, appartiene alla fatica della crescita), ma quello della loro eventuale impossibilità ad 'onorare il padre e la madre', e ciò accade quando i genitori perdono volontariamente la loro *onorabilità*. Genitori che infantilizzano, che spezzano e intrecciano legami in maniera irresponsabile, che si mimetizzano o si realizzano *altrove*, che competono con i figli nelle stesse trasgressioni... Tutto ciò non provoca la disobbedienza dei figli (spesso non c'è nemmeno più a chi disobbedire), ma la loro libertà viene lasciata andare alla deriva. In positivo dobbiamo ricordare invece che la bellezza del rapporto genitori-figli, per quanto attiene il problema autorità-obbedienza, non dipende solo da una sapienza pedagogica naturale dei genitori, o dalla loro naturale onestà. Dipende soprattutto dal fatto che l'intero rapporto sia collocato nella 'grande obbedienza' che tutti devono all'unico vero 'Padre, che è nei cieli'. Fu così –guardando stupefatta la fede dei suoi genitori– che Teresa di Lisieux, s'immerse nella contemplazione della paternità di Dio fino ad assimilare tutti i segreti dell'*infanzia spirituale*, che poi avrebbe insegnato a milioni di anime. Potremmo, del resto, estendere a tutti i componenti della famiglia quello che Gandhi insegnava: 'L'obbedienza di un figlio ai genitori è certamente una forma di preghiera'²³.

– *L'obbedienza alla Chiesa nella comunità:*

«Il laico deve obbedienza alla Chiesa come a una Madre, aderendo con gratitudine e fervore alla vita che ella offre. Ma la Chiesa si realizza concretamente e vive là dove i cristiani si radunano in comunità ben definite, alle quali sentono di appartenere. E' per questo che la Chiesa è un corpo ben articolato in diocesi, parrocchie, e gruppi di vario genere. Anche queste *concretezze storiche e geografiche* meritano obbedienza: di fatto un laico non può obbedire *genericamente* alla Chiesa; bisogna che la sua adesione si manifesti nell'adesione cordiale alla vita della comunità cristiana in cui si trova inserito. Senza negare il valore proprio delle comunità definite istituzionalmente, esistono –anche per i laici– comunità ecclesiali che si radunano attorno a particolari carismi suscitati dallo Spirito Santo e riconosciuti dalla gerarchia»²⁴.

– *L'obbedienza spirituale:*

«Un caso particolare, ma decisivo, di 'libera obbedienza' è nel rapporto che il laico deve intrattenere con chi gli è 'spiritualmente padre'. Tale relazione è fondata sulla libera scelta del laico. Pur senza rinunciare mai alla propria autonomia di

²³ Sicari, *Ci ha chiamati* 143-146.

²⁴ Sicari, *Ci ha chiamati* 146.

giudizio e di azione, inerenti alle proprie responsabilità laicali, il laico trae da questo rapporto la certezza di vivere in tutto come ‘discepolo di Cristo’, e l’aiuto necessario a tale sequela. L’obbedienza al ‘padre spirituale’ non deve generare dipendenza affettiva e/o psicologica, non deve essere vissuta passivamente, né affidando a costui tutti i propri problemi e le proprie decisioni. La persona ‘spiritualmente autorevole’ ha un solo compito: quello di rendere *più evidente*, quasi *più visibile* agli occhi del laico la persona di Gesù, in modo che costui possa meglio confrontarsi col Divino Maestro. E’ chiaro però che un *padre spirituale* saprà adempiere una tale funzione solo se egli stesso coltiva una profonda familiarità con Cristo (affettiva, morale, ascetica, intellettuale). In particolare, al laico cristiano è chiesto di desiderare e attuare una stretta dipendenza dai sacramenti (confessione ed eucaristia, frequentemente vissuti), in modo che l’obbedienza al Signore Gesù abbia un ancoraggio ecclesiale visibile: fatto anche di ‘esami di coscienza’, ‘riconoscimenti delle proprie disobbedienze e domande di perdono’, ‘proponimenti e promesse’ ecc. In proporzione a quanto tutto ciò non sarà formale e rituale, ma esprimerà un lavoro (quello del Signore Gesù sul suo fedele e quello del fedele davanti al suo Signore), l’obbedienza avrà il suo luogo educativo specifico»²⁵.

– *L’obbedienza alla Croce:*

«Un caso particolarissimo di ‘libera obbedienza’ si presenta al laico nelle situazioni di sofferenza: secondo la misura del suo coinvolgimento con Cristo (del consiglio, dunque), egli è chiamato non solo all’accettazione umile della sofferenza, ma a una libera offerta sacrificale. Ciò significa unire generosamente le proprie sofferenze a quelle di Cristo ed offrirle gioiosamente – con Lui, per Lui e in Lui – a bene della Chiesa e del mondo. La sofferenza è in se stessa obbedienza: piega l’uomo perfino nelle sue membra, e spesso lo costringe in spazi molto angusti. Ma la differenza tra l’uomo che soffre inebetito, sentendosi solo ingiustamente condannato, e l’uomo che soffre offrendosi al suo Dio è anch’essa una questione di obbedienza. Colui che soffre senza sapere perché, senza sapere a chi offrire il proprio martirio obbedisce a una fatalità senza volto; colui che si abbraccia al Crocifisso e si unisce a Lui, obbedisce a un amore che lo chiama»²⁶.

– *L’obbedienza nel lavoro e nei rapporti sociali:*

«Abbiamo già avuto occasione, molte volte, di accennare al lavoro umano, dal punto di vista del consiglio di povertà. Anche il consiglio di obbedienza ha a che fare col lavoro. Non soltanto perché esso è una legge di Dio, ma anche perché una vera esperienza lavorativa non può realizzarsi senza che si sia disposti ad

²⁵ Sicari, *Ci ha chiamati* 147-148.

²⁶ Sicari, *Ci ha chiamati* 148.

obbedire alle sue leggi interne: leggi di *competenza* che bisogna seriamente acquistare; leggi di *collaborazione* a cui bisogna adeguarsi perché l'opera giunga a perfezione; leggi di *servizio* a cui bisogna liberamente prestarsi; leggi di *sofferenza* e di *fatica* a cui bisogna spesso umilmente e serenamente piegarsi. Il 'consiglio evangelico' non trascura questi aspetti –anzi li deve particolarmente valorizzare– ma esso traspare soprattutto quando 'legge del cristiano che lavora' diventa piuttosto la persona stessa di Gesù che ha voluto passare lunghi anni nella sua bottega di falegname (...). Esistono poi, tanti altri rapporti sociali, molti dei quali chiedono spesso vere e proprie e faticose obbedienze a cui spesso ci si piega per necessità, ma impregnando il tutto di lamento, di ribellione, di disprezzo. E' questione di 'libera obbedienza' cristiana vivere tutti questi rapporti 'nel Signore', il che significa: nella consapevolezza che ogni persona è amata da Dio e, in quanto possibile, deve essere accolta e servita per amor Suo»²⁷.

– *Obbedienza come preghiera:*

«C'è infine quella particolarissima *obbedienza* del cristiano che si chiama *preghiera*, e che *accade* nella preghiera. Certo esiste un comando di Gesù che ci chiede di 'pregare ininterrottamente', ma qui non ci riferiamo al nostro ovvio dovere di obbedire a un tale invito. Ci riferiamo a qualcosa di più profondo: a quell'esperienza in cui il nostro abituale 'dire di sì' a Dio – il nostro abituale obbedirgli – diventa cosciente, risale spesso alle labbra, diventa in tal modo preghiera, ed esige anzi spazi appropriati per distendersi in lode, in ringraziamento, in adorazione. E' l'obbedienza vissuta e gustata che diventa preghiera e – diventando preghiera – si approfondisce e si purifica, mettendo in movimento un vero 'circolo virtuoso'. Anche per i laici vale, in qualche maniera, l'obbligo di 'pregare sempre', ed è importante che essi scoprano di poterlo fare dovunque. Ancora più importante è che essi imparino ad *obbedire pregando* e a *pregare obbedendo*»²⁸.

In conclusione, mi pare di poter dire che tutto il discorso sui consigli evangelici conduce inevitabilmente il cristiano (e la stessa famiglia cristiana) alla sua origine: non soltanto all'origine creaturale (dove ci si scopre poveri, umili e casti nelle mani del proprio Creatore), ma anche all'origine dell'avvenimento evangelico: in quella capanna di Betlemme dove ci è dato contemplare l'immagine prima e vera di ogni umanità.

²⁷ Sicari, *Ci ha chiamati* 149-151.

²⁸ Sicari, *Ci ha chiamati* 153.

Perciò: «Essere battezzati non basta. Osservare i comandamenti di Dio e i precetti della Chiesa non basta. Conoscere profondamente tutta la dottrina cattolica non basta. L'essenziale è che l'anima nostra si faccia tanto povera, umile e casta da trasformarsi nella mangiatoia di Betlemme; perché allora soltanto vi risplenderà Gesù»²⁹.

²⁹ D. Giuliotti, *Polvere dell'esilio*, Firenze 1951.

EL DON DEL ESPÍRITU: UN CORAZÓN NUEVO PARA LOS CÓNYUGES¹

JOSÉ NORIEGA BASTOS²

RIASSUNTO. Il lavoro dello Spirito negli sposi va rivolto a generare in loro un cuore capace di amarsi come Cristo ha amato la Chiesa. Per capire questo lavoro si dovrà vedere che tale cuore supone una pienezza alla quale la sessualità é destinata. Infatti, la virtù della castità genera un ordine nelle pulsioni e negli affetti in modo che possa vivere una vera *communio personarum*. E grazie al dono della carità, la castità si ordina alla comunione con Dio. Questa integrazione tra sessualità, castità e carità comporta che la coniugalità diventa per gli sposi un autentico cammino di santificazione, in quanto veicola la alleanza con Cristo grazie al dono dello Spirito.

Parole chiavi: sessualità, amore, desiderio, castità, dono, Spirito, santificazione, amicizia, carità.

REZUMAT. *Darul Spiritului: o inimă nouă pentru soți.* Lucrarea Spiritului în soți este menită a face să se nască în ei o inimă în stare a iubi așa cum a iubit Cristos Biserica. Pentru a înțelege această iubire, trebuie să înțelegem că o atare inimă presupune o plinătate căreia îi este destinată sexualitatea. În fapt, virtutea castității pune ordine în impulsuri și sentimente în așa fel încât să se poată trăi o adevărată *communio personarum*. Datorită darului iubirii se deschide castitatea către

¹ Texto de una Conferencia en el marco del Coloquio „La Familia dentro de la vida de la Iglesia”, Cluj, 8-11 de noviembre del 2013.

² Doctorado en Teología del Matrimonio y de la Familia, Pontificio Instituto Giovanni Paolo II con la tesis *Qui Spiritu aguntur Dei. El Espíritu Santo y el conocimiento moral en Tomás de Aquino*, 1999. Profesor titular Instituto Juan Pablo II para estudios del matrimonio y la familia, Roma y y Profesor invitado de la Facultad de Teología San Dámaso, Madrid. Sacerdote desde el año 1990 y superior general del Instituto religioso “Discípulos de los Corazones de Jesús y María”. Publicaciones: *No solo de sexo... Hambre, libido y felicidad: las formas del deseo*, Burgos 2012; *Eros și Agape în viața conjugală*, Târgu Lăpuș 2011; *Destinul erosului: perspective de morală sexuală*, Târgu-Lăpuș 2011; *“Guiados por el Espíritu”. El Espíritu Santo y el conocimiento moral en Tomás de Aquino*, Roma 2000; Melina/ J. Noriega/ J. Perez Soba, *Camminare nella luce dell'amore. I fondamenti della morale cristiana*, Siena 2008. Mail: noriega@istitutogp2.it.

comuniunea cu Dumnezeu. Această împletire dintre sexualitate, castitate și dragoste presupune faptul că sponsalitatea devine pentru soți un adevărat drum de sfințenie, întrucât comunică legământul cu Cristos datorită darului Spiritului.

Cuvinte cheie: sexualitate, iubire, dorință, castitate, dar, Spirit, sfințire, prietenie, caritate.

Introducción

¿En qué manera el don del Espíritu Santo lleva a plenitud el amor de los cónyuges? Esta es la pregunta de fondo que la presente exposición pretende abordar.

Para poder abordar este gran argumento en el que se juega la misma comprensión de lo que es la vocación propia a la santidad de los cónyuges es preciso plantear tres cuestiones. En primer lugar: ¿cuál es el significado de la sexualidad humana? o lo que es lo mismo ¿cuál es el designio de Dios al crear a la persona humana como varón y mujer?

En segundo lugar ¿en qué manera puede el hombre capacitarse para la realización de su vocación? o lo que es lo mismo ¿cuál es el arte propio de los amantes que los habilita a construir con sabiduría y creatividad una comunión mutua?

En tercer lugar ¿en qué manera el don del Espíritu hace partícipes a los esposos del amor de Cristo? o lo que es lo mismo ¿cómo el amor conyugal se convierte en caridad conyugal?

Por tratarse de cuestiones verdaderamente profundas no puedo siquiera tentar de dar una respuesta exhaustiva. Permítaseme simplemente indicar los caminos mayores de respuesta.

Vayamos con la primera cuestión.

1. *El significado de la sexualidad*

a. Intencionalidad y libertad en la experiencia amorosa

¿Cuál es el significado de la experiencia sexual?

La transformación de la intimidad vivida en la modernidad ha configurado esta experiencia como una “relación pura”³, cuyo contenido fundamental es visto como una ocasión de placer. Pero ¿sólo placer? ¿Fundamentalmente placer?

³ Cf. A. Giddens, *The Transformation of Intimacy: Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies*, Palo Alto 1992, chap. VIII.

No basta la simple referencia a la intensidad de los sentimientos y afectos, con toda la riqueza emotiva que implica. Y no basta porque los sentimientos no son simples estados subjetivos, sino que hacen referencia intrínseca a la realidad. En sí mismos implican una intencionalidad que dirige a la persona hacia aquello que le ha seducido: son siempre una respuesta a algo que toca a la persona⁴. Lejos de cerrar a la persona en sí misma, lo que hacen es abrirla a los demás. Si sigo la corriente del deseo que genera, podré ver a dónde conduce, qué es lo que promete.

Pero ¿qué promete? ¿Una aventura? Si así fuera, la sexualidad fragmentaría la existencia de las personas en experiencias inconexas entre sí⁵. La experiencia de atracción sexual es enormemente prometedora, pero por sí sola cosecha muy poco, y acaba desilusionando.

Promete, principalmente, una plenitud. Y una plenitud en la comunión con otra persona. Esto es, lo que la experiencia amorosa desvela al hombre es la posibilidad de una vida en comunión con otra persona de sexo diferente. Abre un horizonte de sentido último. La amistad esponsal entre un hombre y una mujer surge cuando ambos descubren la posibilidad de un amor mutuo capaz de plenificar una vida, de hacerla digna de ser vivida, lograda.

Se aprecia ahora el segundo criterio decisivo para la interpretación de la experiencia amorosa: y es el modo como la libertad se implica en tal experiencia. La experiencia afectiva implica una llamada a la persona a salir de sí misma y a construir la comunión prometida. No se trata simplemente de una llamada a experimentar algo, a sentir algo, sino a construir algo, una comunión de personas.

b. Sexualidad y comunión

La reacción afectiva se nos revela cargada de significación humana. En ella se descubre un don originario que plenifica el propio ser: con ello se aprecia en qué manera el hombre está estructuralmente abierto a la mujer y viceversa, y en qué manera es incomprensible sin esta referencia. *Mulieris dignitatem* remite a una concepción antropológica que ve al hombre no en su singularidad, sino como unidad dual de hombre y mujer, por la que uno existe junto al otro ontológicamente. Es ahí donde se entiende también la referencia bíblica a la imagen de Dios, con lo que se aprecia la estructura comunal

⁴ Cf. D. von Hildebrand, *El corazón. Un análisis de la afectividad humana y divina*, Madrid² 1996.

⁵ Cf. A. Scola, *Uomo-Donna. Il caso serio dell'amore*, Torino 2001.

de la persona humana. Es gracias a la sexualidad como se hace patente esta estructura comunal⁶.

Pero a la vez, esta dimensión comunal ontológica se abre a una dimensión comunal dinámica: el hombre que existe *junto a* la mujer y viceversa, está llamado a existir *para* otra persona, esto es, a hacer de su vida un don de sí para la otra persona. Es en el mutuo don de sí de los esposos donde se alcanza la plenitud de la imagen y semejanza con Dios, donde ambos realizan la plenitud del designio creador de Dios: es aquí donde se encuentra el *telos* del hombre, su finalidad última. La vocación originaria de la persona se nos revela como una vocación al amor. La sexualidad hace referencia última a esta vocación que Dios ha inscrito en cada célula del ser humano⁷. Acoger la verdad que encierra la misma sexualidad en toda su amplitud implicará entrar en una alianza con el amor de Dios que en la sexualidad me llama a la comunión.

El origen del don de sí se encuentra en el enriquecimiento que la persona ha recibido con el don del amor. Este don es el don de una presencia en el propio interior de la otra persona que transforma y complace enormemente. El amor, antes de nada, es un don insospechado que uno recibe gratuitamente⁸. Viviendo esta experiencia de amor como enriquecimiento se comprende que la persona esté llamada a amar, esto es, a realizar un don de sí. La peculiaridad como este don de sí es realizado es que pasa a través de la corporeidad y, por lo tanto, de la sexualidad.

c. Sexualidad y lenguaje

La sexualidad se convierte ahora en expresión de la persona, en cauce del amor, con un lenguaje propio con el que quiere transmitir tantas cosas y que sólo en la expresión sexual adquieren connotaciones singulares. Entre ellas, la esencial es transmitir a la otra persona en qué manera ella es el fin de la propia vida y cómo la vida sólo en la comunión con tal persona adquiere su sentido último y verdadero principio de unidad, capaz de unificar las diversas dimensiones: laboral, familiar y de ocio. El lenguaje sexual se muestra ahora

⁶ Cf. A. Scola, *Hombre-mujer. El misterio nupcial*, Madrid 2001, 52-64.

⁷ Cf. L. Melina, La verdad de la sexualidad humana en el designio de Dios: líneas para una Teología del cuerpo, en J. Laffitte/ L. Melina, *Amor conyugal y vocación a la santidad*, Santiago 1997, 63-77.

⁸ Cf. J.J. Pérez-Soba, Presencia, encuentro y comunión, en L. Melina/ J. Noriega/ J.J. Pérez Soba, *La plenitud del obrar cristiano*, Madrid 2001, 345-377.

apto para transmitir una presencia mutua, una compañía en el camino, una acogida incondicional, la participación en un mismo destino, la comunicación del muto amor en la generación de una familia con la que compartir la propia riqueza interior. La sexualidad se convierte en el cauce que puede unir a los esposos en una intimidad singular, abriendo un espacio en donde ambos se encuentran a sí mismos, sin miedo a perderse. En la aparente insignificancia de un gesto de ternura, o en la intensidad de una unión conyugal, los esposos se transmiten y se comunican algo esencial.

Indudablemente esta unión llenará de gozo y placer a sus protagonistas. Pero lo que es importante ahora es comprender que la experiencia sexual y el placer que implica, adquieren un valor simbólico intrínseco. Pero símbolo, ¿de qué? Precisamente de la plenitud de una vida vivida en comunión personal fecunda. Es aquí donde se encuentra una vida buena, plena, lograda, digna de ser vivida. El placer reflejará la riqueza subjetiva que esta vida implica para las personas: será visto como un gozo y no simplemente como un placer sensual⁹.

El sentido de la sexualidad se nos revela entonces como una apertura a la alteridad, que mueve a un don de sí, capaz de comunicarse a otros generando vida. Se trata de tres aspectos que se reclaman mutuamente y que solo en su unión adquieren su significación propiamente humana¹⁰. ¿Por qué Dios ha hecho al hombre varón y mujer? Precisamente, porque en la dualidad ontológica que implica ha inscrito una llamada a la comunión. La persona no ha sido creada para la soledad estéril, sino para la comunión fecunda.

Pero ¿en qué manera puede la persona humana vivir esta comunión en la fragilidad de su existencia?

2. El arte del amor: la virtud de la castidad

a. La dificultad: la capacitación del sujeto

Una adecuada interpretación de la experiencia afectiva nos revela aspectos decisivos de la grandeza humana de la sexualidad. Pero ella sola no basta para que las personas puedan realizar lo que implica. Y no basta porque amar es un acto de toda la persona: *actus personae*. La experiencia del fracaso en el amor se nos muestra enormemente reveladora al respecto: no bastan las buenas

⁹ Cf. N.J.H. Dent, *The Moral Psychology of the Virtues*, Cambridge 1984, 35-63.130-151.

¹⁰ Corresponde a la sistematización del “misterio nupcial” como la explica A. Scola, *Il mistero nuziale: una prospettiva di teologia sistematica?*, Roma 2003.

intenciones, no basta el sentimiento de amor, no basta siquiera la decisión de la voluntad. Al implicar a la persona en su totalidad unificada de alma y cuerpo, la construcción de la comunión de personas requiere una singular interacción de todos los dinamismos del sujeto que le hagan verdaderamente capaz de amar en lo concreto de su existencia: esto es, de construir recíprocamente una verdadera comunión interpersonal en acciones concretas capaces de expresar su interioridad.

El cuerpo con todos sus dinamismos expresa la persona. Pero para que la exprese dinámicamente en concordancia con su propio lenguaje interior, es preciso que todos sus dinamismos sean plasmados según el ideal de vida buena que ha sido descubierto en la misma experiencia afectiva. Una de las dificultades mayores que encontramos hoy es la fragmentación con la que las personas viven sus experiencias de amor. Se trata de una fragmentación que es fruto de una incapacidad, de una falta de perspectiva, de conocimiento propio, de realismo acerca de la riqueza y complejidad del amor. Las personas viven así un amor dividido, sin saber construir con creatividad una comunión duradera en el tiempo.

La persona precisa una capacitación para amar, para actualizar, realizar, hacer presente, lo que la experiencia de amor le ha prometido. Descubre un sentido, pero, sin embargo, no es capaz de realizarlo. Y no puede realizarlo porque no está preparada para ello. Ciertamente que la naturaleza le ofrece la posibilidad maravillosa de ser amada y de amar, pero no le prepara para amar verdaderamente. También la naturaleza nos hace posible hablar, y realizar muchas cosas, pero por sí sola no nos capacita para ello: sin la educación sería muy difícil llegar a desarrollar estas posibilidades.

Más aún, la misma experiencia de amor encuentra muchas fragilidades en el hombre fruto de la herida del pecado original, de una deficiente educación y de sus propias elecciones equivocadas.

Lo mismo que un niño que, fascinado por cómo toca el piano un amigo, quisiera él mismo convertirse en pianista, deberá primeramente adquirir una destreza propia: o lo mismo que un joven que quiera hablar lenguas debe adquirir la soltura para ello; así también el amante, enamorado de una persona, deberá ir adquiriendo en sí la habilidad para poder amar de verdad, construyendo con inteligencia y creatividad acciones que le permitan entrar en comunión con la otra persona. Se trata de una cualificación del sujeto en orden a la acción de amor, de tal manera que pueda realizar con excelencia lo que desea. Una cualificación que le da energía para realizar y luz para construir¹¹.

¹¹ Cf. el concepto de libertad de calidad que desarrolla S. Pinckaers, *Las fuentes de la moral cristiana*, Pamplona² 2000.

Podemos ahora entender por qué la tradición moral ha llamado a esta habilitación del sujeto “*aretê*” y “*virtus*”, por cuanto supone una cualificación del sujeto, una perfección nueva y enteramente personal que le hace capaz de una excelencia en su actuar.

Es cierto que nuestra cultura encuentra una dificultad esencial para entender lo que es la virtud. Esta dificultad se radica en la desfiguración de las virtudes que tuvo lugar como consecuencia de la reducción de la filosofía moral a ética normativa en el racionalismo y que ha culminado en la sobrevaloración de una única virtud, la de la voluntad, en cuanto determinación de la misma a seguir las normas morales¹². En esta concepción a la virtud correspondería el control, el dominio, la represión, de todo el elemento afectivo e impulsivo propio de la experiencia sexual con vistas a seguir las normas morales.

Se comprende entonces el descrédito de la virtud de la castidad. Su misma etimología, *castigo* - *castum ago*, entendida como la acción de reprender, castigar, contener, y la misma imagería a la que ha dado lugar, un niño con el freno del caballo entre las manos cuyas riendas están en las manos de una bella joven, han propiciado una animadversión profunda, y un extraño resentimiento. Rehabilitar la virtud, redescubrir la castidad se muestra como una de las tareas decisivas en orden a ayudar a las personas a amarse¹³.

b. El pudor

Para ello es preciso redescubrir el valor de la experiencia elemental que está en el origen de la castidad: el pudor. Se trata de una reacción propia ante los valores sexuales y afectivos que tiende a protegerse en primer lugar de la impulsividad de los instintos y su amenaza de invadir el control que la razón ejerce sobre todo el ser del hombre¹⁴. Y a la vez, tiende a proteger en segundo lugar el valor de la persona ante todo posible uso de su cuerpo que olvide su significado esponsal¹⁵.

Junto a esta experiencia originaria y al enriquecimiento que supone la experiencia del amor, como verdadera transformación del sujeto por la presencia del amado en el amante y la promesa de una comunión más plena, es como puede entenderse que la persona pueda integrar sus dinamismos amorosos en la

¹² Cf. G. Abbà, *Felicità, vita buona e virtù*, Roma 1989, 65-67.

¹³ Cf. M. Scheler, *Il risentimento nella edificazione delle morali*, Milano 1975 en M. Scheler, *Pudore e sentimento del pudore*, Napoli 1979.

¹⁴ Cf. V. Soloviev, *La justification du bien*, Genève 1997, 28-34, 44-61.

¹⁵ Cf. K. Wojtyła, *Amor y responsabilidad*, Madrid 1979.

prosecución de la comunión plena de lo que se le ha dado como un don inicial. El reconocimiento del don que supone el amor de otra persona y la promesa de comunión a la que es llamada le permite plasmar sus deseos e instintos, sus estados afectivos y su voluntad de donarse en tal forma que en todo ello busque la plenitud de la comunión.

c. Virtud de la castidad, virtud propia del amante

La virtud de la castidad aparece entonces no como la represión de la espontaneidad del amor, sino como la virtud propia del amante, que es vivida en razón del estado de vida de cada persona, adquiriendo la forma de la castidad conyugal para los esposos, castidad virginal para las personas consagradas, castidad de los novios, castidad de los solteros...

Es así como se puede entender el sentido de la visión agustiniana que reconduce las distintas virtudes al amor, por lo que la castidad resultaría ser “el amor íntegro que se entrega a aquel que ama”¹⁶ sin dobleces ni repliegues. Bien sabedores de los repliegues del amor son los esposos cuanto pretenden excusarse en pretendidas buenas intenciones o en determinados estados de ánimo o en la impulsividad del instinto. Un amor que se entrega íntegro es el fruto de la castidad.

Construir la comunión conyugal requiere individuar cauces de acción en los que alcanzar esa mutua comunicación. Para ello se precisa una verdadera luz que ayude a inventar acciones excelentes. Las virtudes, al poseer en sí mismas un elemento afectivo plasmado por la razón, se convierten en reveladoras del verdadero bien para las personas, ya que permiten un conocimiento por connaturalidad tanto de la persona amada como de las acciones que favorecen la comunión de ambos¹⁷. La prudencia, en cuanto “amor inteligente”, obtendrá la luz necesaria para gobernar la vida y conducirla a su plenitud precisamente de la reacción de una afectividad virtuosa. Por ello, las virtudes son las verdaderas “estrategias del amor”¹⁸.

A la vez las mismas virtudes y especialmente la virtud de la castidad permiten comprender en toda su amplitud la verdad del amor, que es manifestada normativamente en la ley moral. Se trata de una ley interna a la propia experiencia del deseo humano. Porque depende intrínsecamente de la verdad del amor tal como la inteligencia puede percibirla, escapa al control directo de la voluntad:

¹⁶ S. Agustín, *De moribus Ecclesiae catholicae* I, XV, 25.

¹⁷ Cf. L. Melina, *Cristo e il dinamismo dell'agire. Linee di Rinnovamento della Teologia Morale Fondamentale*, Roma 2001.

¹⁸ Cf. P. Wadell, *La primacía del amor*, Madrid 2002, 185-214.

esto es, se impone a ella, no puedo cambiarla aunque quiera. Este hecho tiene un valor pedagógico de primer orden, ya que permite un elemento de objetividad en la misma experiencia del deseo: éste no se agota en su satisfacción, porque busca algo más, esto es, la excelencia. La ley moral expresa de esta manera los límites infranqueables de una vivencia humana del amor. Más allá de ellos, no podemos afirmar en modo alguno que estamos amando verdaderamente a la persona, aunque quisiésemos afirmarlo.

Uno de los momentos más delicados para la maduración y fortalecimiento del amor es el tiempo del noviazgo. En él es preciso reconducir a los novios a que verifiquen la verdad de sus experiencias¹⁹ y sean capaces de integrarlas en una plenitud de sentido mayor²⁰.

El segundo aspecto de esta exposición nos ha revelado en qué manera la afectividad humana puede ser plasmada por la persona adquiriendo una forma virtuosa que capacita verdaderamente la persona a construir una comunión de personas con creatividad. En el trabajo pastoral con los jóvenes este aspecto se muestra como un aspecto esencial junto al anterior de ayudar a interpretar las experiencias amorosas.

Nos queda por ver en qué manera el don del Espíritu interviene en el amor conyugal.

3. Don del Espíritu y caridad conyugal

La experiencia del amor, como hemos visto, revela al hombre aspectos decisivos en su vida, de su vocación al amor. Ahora bien, si profundizamos aún más en la realidad del amor conyugal tal como es vivido por los cristianos, y nos preguntamos sobre su origen último descubriremos el manantial del que proceden y la fuente de su esplendor.

Este manantial escondido no es otro que el Corazón de Cristo abierto en la cruz. Es en el sacrificio de la cruz, en el don de sí que Cristo realizó por la entrega de su cuerpo, donde se nos revela el sentido último de lo que es el amor de los esposos. Porque es de ese amor del Señor del que son hechos partícipes los esposos cristianos cuando se casan “en el Señor”²¹.

¹⁹ Cf. K. Wojtyła, *Amor y responsabilidad*, Madrid 1978, 88-93.

²⁰ Cf. J. Noriega, “La preparación al matrimonio en el noviazgo con prácticas propias”, en J. Larrú, *La grandeza del amor humano*, Madrid 2013, 311-321. Ver también A. Scola, “Il fidanzamento: dono e impegno in preparazione al matrimonio”, in Conferenza Episcopale Italiana, *Il fidanzamento*. Tempo di crescita umana e cristiana, Torino 1998, 202-219.

²¹ Cf. C. Caffarra, Fondamenti dottrinali della famiglia, en A. López Trujillo/ E. Screccia, *Famiglia: cuore della civiltà dell'amore*, Città del Vaticano 1995, 41-51

Pero ¿en qué manera participan de ese amor? Más aún ¿qué implica la participación del amor de Cristo en su amor conyugal?

a. El amor de Cristo

Para responder a estas cuestiones es preciso entender el amor con el que Cristo nos ha amado²². En la encarnación el Verbo eterno ha asumido todo lo propio del hombre, queriendo amar con un corazón humano, pensar con una inteligencia humana, reaccionar con una afectividad humana, actuar con un cuerpo humano. En el origen de su actividad tan desbordante y asombrosa se encuentra un acto de la voluntad humana del Hijo de Dios. Es el Hijo el único sujeto de acción, pero actúa como verdadero hombre, esto es, con una naturaleza humana verdadera e íntegra que no ha sido absorbida, ni mezclada con la naturaleza divina y sus propiedades. Pero a la vez tampoco está separada ni dividida de la Persona del Hijo. ¿Cómo es, entonces, posible su acción redentora?

El mismo Evangelio se esfuerza repetidas veces en mostrarnos cómo Cristo era conducido en su humanidad por el Espíritu²³: pues fue movido al desierto por el Espíritu (Mc 1, 1: Lc 4, 1); en el mismo Espíritu comienza su ministerio (Lc 4, 14); en virtud del Espíritu es capaz de arrojar los demonios (Mt 12, 28), de exultar de gozo (Lc 10, 21); y en la hora de la pasión es la Carta a los Hebreos (9, 14) la que nos explica cuál es la fuente última de la entrega de Cristo en ofrecimiento al Padre: el Espíritu eterno²⁴.

El papel del Espíritu en la vida del Hombre Jesús tiene una importancia singular, precisamente, para guiar su humanidad. La potente reflexión de Hans Urs von Bathasar ha recogido este aspecto y ha mostrado cómo el Espíritu aletea sobre Jesús para hacer de él el receptor de las indicaciones del Padre, mediando entre él y la humanidad de Cristo²⁵. Con ello se supera una visión excesivamente cristomonista de la Persona del Verbo encarnado, recuperando su

²² Cf. J. Noriega, El camino al Padre, en L. Melina/ J. Noriega/ J.J. Pérez Soba, *La plenitud*, 155-182.

²³ Véase al respecto: L. Ladaria, Humanidad de Cristo y don del Espíritu, *Estudios Eclesiásticos* 51, 1976, 321-345.

²⁴ Cf. A. Vanhoye, L'Esprit éternel et le feu du sacrifice en He 9, 14, *Biblica* 64, 1983, 263-274. Comentaré al respecto Juan Pablo II en la encíclica *Dominum en vivificantem* 40: "En el sacrificio del Hijo del hombre, el Espíritu Santo está presente y actúa del mismo modo con que actuaba en su concepción, en su entrada al mundo, en su vida oculta y en su ministerio público"

²⁵ H. U. von Balthasar, *Theologik III. Der Geist der Wahrheit*, Einsiedeln 1987, 187 y 220.

dimensión pneumatológica, perdida en la tradición latina²⁶. No en vano, el gran Basilio había afirmado que “toda la actividad de Cristo se realizó bajo la presencia del Espíritu Santo”²⁷.

Tenemos así que la actividad de Cristo tiene su origen en el movimiento que el Espíritu imprimía en su corazón y en su inteligencia. Con ello se nos revela la fuente de su amor, de su entrega, de su ofrecerse por los hombres. La voluntad que se entrega en Getsemaní en obediencia al Padre es la voluntad humana del Verbo, como ha señalado la reflexión de Máximo el Confesor a raíz de la polémica monoteleta. Y es aquí donde aparece con toda su fuerza el papel del Espíritu Santo, pues para que la voluntad humana pueda cumplir de un modo connatural²⁸ el proyecto originario del Padre, precisa ser habilitada dinámicamente²⁹: esta es la labor propia del Espíritu, quien infunde en ella sus dones, impulsándola interiormente. De esta forma, la entrega humana del Verbo eterno, esto es, su amor humano, es así movido por el don del Espíritu, siendo por ello su expresión³⁰.

El don de sí de Cristo tiene su origen en el don del Espíritu. Y porque se trata del don del Hijo de Dios en la carne, el Padre le concede la plenitud del don del Espíritu en la resurrección, trasformando su carne, el cuerpo débil que recibió en las entrañas de la Virgen María, en Espíritu vivificante.

San Juan vió anticipado el don del Espíritu en la exaltación de la Cruz, cuando de su costado abierto manó sangre y agua, simbolizando el don del Espíritu.

El amor de Cristo, porque era movido por el Espíritu en la obediencia al Padre, se hacía cauce del don del Espíritu. Toda su humanidad, sus palabras, sus gestos, su figura humana, su rostro humano, su modo de vivir, su oración... se convertía así en el cauce en el que Padre nos podía comunicar el Don de su Amor.

Ahora el mismo Espíritu que habitó en plenitud en Cristo y que se acostumbró a su aroma filial, nos es dado en diversas efusiones a través de los sacramentos. Entre ellos, el lavacro bautismal que regenera y concede la unción del Espíritu, por la que ahora el Espíritu habita en el creyente, configurandolo con el Hijo. El creyente es introducido así en la Comunión trinitaria.

²⁶ Y. Congar, *Pneumatologie ou christomonisme dans la tradition latine?*, en *Ecclesia a Spiritu Sancto edocta. Mélanges G. Philips*, Gembloux 1970, 41-63.

²⁷ *Sobre el Espíritu Santo*: MG 32, 157A.

²⁸ Santo Tomás, *Summa Theologiae*, III, q. 7, a. 5.

²⁹ Cf. M. Bordoni, *Gesù di Nazaret. Presenza, memoria, attesa*, Brescia 1995, 239-240.

³⁰ Cf. C. Caffarra, *Vida en Cristo*, Pamplona 1988, 31.

Podemos ahora entender una de las características más singulares del amor de Cristo: ésta estriba no simplemente en su intensidad, sino principalmente en que es capaz de comunicarse gracias al don del Espíritu. Y lo que comunica es el don del Espíritu que nos introduce en la comunión trinitaria. Se trata, en definitiva, de un amor que se comunica y genera una comunión.

b. La efusión del Espíritu en el matrimonio

Cada sacramento constituye una efusión del Espíritu, que configura al creyente con diversas facetas de la Persona de Cristo. También el matrimonio es un sacramento, y como tal, implica una efusión singular del Espíritu de Cristo en los novios. Este hecho se significa elocuentemente en la solemne “bendición nupcial”, durante el rito del matrimonio, en la que el celebrante implora al Señor: “Infunde sobre los novios la gracia del Espíritu Santo a fin de que, en virtud de tu amor derramado en sus corazones, permanezcan fieles a la alianza conyugal”, aspecto que es recordado por la misma exhortación *Familiaris consortio* 4.

La originalidad del don del Espíritu en el matrimonio estriba en que se trata de una efusión del Espíritu que les configura con el amor sponsal de Cristo, por el que se entrega por la Iglesia, constituyéndola limpia y sin mancha ante sí. Se trata de una dimensión singular de su entrega de amor que ahora se actualiza en la promesa de amor mutuo y total del hombre y la mujer bautizados. Su propia entrega se convierte en un “sacramento”, esto es, en un misterio de salvación, donde se hace presente la alianza de Cristo con su Iglesia.

A través de esta efusión singular del Espíritu, la carne de ambos es unguida en una forma nueva haciendo que ambos se conviertan en una sola carne, pero a la vez, habilitando su carne a convertirse en verdadero sujeto de amor salvífico. Se trata de una unción que toca la carne y sus propiedades, y las va transformando paulatinamente. De esta forma, todos los dinamismos del amor son ahora plasmados en una forma original: el amor conyugal, con toda la riqueza de dimensiones y matices que implica, se convierte en verdadera caridad conyugal.

Familiaris consortio 13 lo señala con fuerza y audacia: “En este sacrificio (de la cruz) se desvela enteramente el designio que Dios ha impreso en la humanidad del hombre y de la mujer desde su creación; el matrimonio de los bautizados se convierte así en el símbolo real de la nueva y eterna alianza, sancionada con la sangre de Cristo. El Espíritu que infunde el Señor renueva el corazón y hace al hombre y a la mujer capaces de amarse como Cristo nos

amó. El amor conyugal alcanza de este modo la plenitud a la que está ordenado interiormente, la caridad conyugal, que es el modo propio y específico como los esposos participan y están llamados a vivir la misma caridad de Cristo, que se dona sobre la cruz”. La especificidad de esta caridad conyugal viene marcada por el hecho de que se trata de *caridad*, pero vivida en la *conyugalidad*. Para poder entender lo que implica es preciso profundizar en el sentido verdaderamente cristiano de la caridad. Será desde él como podremos apreciar la originalidad de la caridad conyugal.

c. La caridad como amistad con Dios

La concepción actual de “caridad” se refiere principalmente a la “beneficencia”; esto es, a una acción que se realiza en bien de otra persona. El origen de esta concepción se encuentra en la “secularización del amor cristiano” que tuvo lugar en Lutero. El motivo de ello se debe a su teoría de la justificación, ya que siendo exterior, “forense”, no tocaba la naturaleza del hombre, que continuaba corrompida por la concupiscencia. De este modo, la ordenación del hombre a Dios se hace imposible. La caridad, al no afectar a esa ordenación a Dios, ni a la justificación, ya que ésta queda definida por la fe, acaba perdiendo su dimensión directamente teológica y pasa a centrarse en la búsqueda del bien y utilidad del prójimo³¹. Caridad conyugal haría referencia, por lo tanto, a un amor “desinteresado” por el cónyuge, siguiendo la interpretación de Nygren en su famoso libro *Eros y Agape*. Pero con ello se pierde de vista la conyugalidad, porque en sí misma implica el deseo, fraccionando la genuina espiritualidad conyugal.

La caridad, por el contrario, quiere reflejar algo mucho más grande que la mera beneficencia, y desde luego, se sitúa en otra óptica que la del interés-desinterés. La afirmación de Cristo: “Ya no os llamo siervos sino amigos” (Jn 15, 15) se muestra decisiva para entender la verdad de la amistad que Dios ha inaugurado con el hombre. Porque propiamente esto es la caridad: una cierta amistad del hombre con Dios³². La dificultad que presenta esta afirmación se centra en una concepción psicologista de la amistad, por cuanto se centrara en el “sentimiento” de aprecio mutuo. Si así fuera, sería imposible entender la amistad con Dios cuando no se tuviera vivencia de tal sentimiento. Pero la amistad, sobre todo, implica una comunión recíproca de dos personas por cuanto participan de un mismo bien en una benevolencia mutua. Según ello, dos personas son amigas cuando comparten un bien en común y tienen una benevolencia recíproca.

³¹ Cf. G. Abbà, *Quale impostazione per la teologia morale?*, Roma 1995, 141-203.

³² Cf. S. Tomás de Aquino, *Summa theologiae* II-II, q. 23, a. 1.

Ahora bien, fundando la amistad en el bien que se comunica y se comparte, se puede aplicar a Dios la analogía de la amistad, ya que Él ha querido compartir con el hombre un bien: su beatitud eterna, y lo hace movido por su benevolencia, hasta el punto que compartiendo con el hombre este bien, genera la reciprocidad. Con ello se supera la dificultad radical aristotélica a la posibilidad de la amistad entre Dios y los hombres, ya que, según él, la distancia era tan grande, que no podían compartir ningún bien. En la Encarnación Dios ha querido hacerse uno de nosotros, y de igual a igual, hacernos partícipes de su beatitud.

¿Cuál es esta beatitud eterna de la que Dios nos hace partícipes? Se trata del Amor entre el Padre y el Hijo. El don que el Padre en Cristo nos hace es el Amor mutuo. Pero este Amor mutuo es el Espíritu Santo. En el don del Espíritu para que habite en nosotros, el Padre nos comunica su beatitud eterna. Y de esta manera inaugura en nosotros una amistad con Él que nos transforma y nos diviniza: esto es, hace del hombre un *alter ipse* de Cristo. El hombre ahora puede hablar de tú a Tú con Dios.

El don de la presencia del Espíritu en el hombre es posible entenderlo como una unión afectiva: esto es, una presencia interior del Espíritu Santo en el corazón del hombre que le inmuta, le coadapta y le complace, según la bella expresión medieval “como el amado está presente en el amante”: así está presente el Espíritu Santo. Pero se trata ahora no solamente de una presencia intencional: por cuanto la forma del amado es la que se hace presente, mientras que su realidad está fuera de nosotros. En el caso de la amistad con Dios, es el mismo Espíritu Santo en Persona el que se haya presente transformando al hombre y dirigiéndolo a una unión real con Él a través de las acciones, para que alcance la plenitud de lo que se le ha dado.

Se comprende así que sea posible un convivir mutuo del hombre con Dios y una conversación mutua que va más allá de la conciencia que el hombre pueda tener de ella, ya que se da la realidad de la mutua presencia.

Con este don que se le da al hombre y le une a Dios, la persona alcanza su perfección última. Es por ello por lo que se llama “virtud” a la caridad, y no tanto ni principalmente porque implique una integración de los dinamismos como ocurría en el caso de las virtudes humanas³³.

El don de la caridad es, por lo tanto, el don de ser introducido en la Comunión Trinitaria. Y de esta manera, la caridad genera, a su vez, una comunión

³³ J.J. Pérez-Soba, *La carità e le virtù nel dinamismo dell'agire*, en L. Melina/O. Bonnewijn, *La sequela Christi. Dimensione morale e spirituale dell'esperienza cristiana*, Roma 2003, 135-159.

humana: la Iglesia, familia de Dios, en la que todos sus miembros participan de la misma comunión, ya que a todos se les ha dado. Las relaciones humanas quedan ahora afectadas, ya que el amor divino recibido se extiende a los demás, se comunica a los demás, a través del cauce que esas mismas relaciones posibilitan. Las demás personas entran dentro de esta comunicación divina: y es ella misma la que el cristiano comunica a los demás.

d. La caridad conyugal

Una vez comprendida la naturaleza de la caridad como amistad, esto es, como comunión con Dios gracias a la comunicación del Espíritu, podemos comprender lo que se quiere expresar con el término “caridad conyugal”. Se trata de una comunión singular con Dios, pero que se da en la conyugalidad, esto es, en la relación hombre-mujer en cuanto implica la sexualidad. El don del Amor que une al Padre y al Hijo entra ahora en todos los dinamismos amorosos humanos del hombre y la mujer, y los plasma según el amor de Cristo por su Iglesia, haciendo a los cónyuges partícipes de ese amor indisoluble. De esta manera Dios atrae a los cónyuges reordenando todos sus dinamismos humanos, irrigándolos con el don de su amor³⁴. Pero los atrae dirigiéndolos hacia sí sus dinamismos amorosos por cuanto en ellos se da la presencia del Espíritu.

Esta presencia del Espíritu que transforma el amor humano ordenándolo a Dios hace que el amor humano sea capaz ahora de transmitir el don recibido: esto es, el don del cuerpo, con cuyo lenguaje los esposos quieren transmitirse mutuamente la presencia recíproca, la compañía en la vida y el destino común, se convierte ahora en capaz de transmitir la comunicación del Amor de Dios. Los esposos cristianos, por nacer su amor del don del Espíritu que integra y plasma todos sus dinamismos amorosos, en su amor conyugal se transmiten el don del amor de Dios uno a otro. Por ello su amor conyugal se convierte en caridad conyugal, porque posibilita una verdadera comunicación del don de Dios que abre a una amistad de ambos con Dios.

En la amistad conyugal los esposos viven la amistad con Dios.

Es posible ahora entender porqué el modo de participación en la caridad de Cristo es específico en los cónyuges. Esta originalidad estriba, precisamente, en que tal participación se da en la conyugalidad. Así lo afirma *Familiaris consortio* 13: “El contenido de la participación en la vida de Cristo es también específico: el amor conyugal comporta una totalidad en la que entran todos los elementos integrantes de la persona –reclamo del cuerpo y del instinto, fuerza del sentimiento

³⁴ Cf. D. Von Hildebrand, *La esencia del amor*, Pamplona 1998, 287-328.

y la afectividad, aspiración del espíritu y la voluntad-; tiende a una unidad profundamente personal que, más allá de la unión en una sola carne, lleva a no ser sino un solo corazón y una sola alma... En una palabra, se trata de las características normales de todo amor conyugal natural, pero con un significado nuevo que no sólo las purifica y consolida, sino que las eleva, hasta el punto de hacer de ellas expresión de valores propiamente cristianos”. Se abre así para los cónyuges un verdadero camino de santidad con una nota específica, la conyugalidad, en la que podrán trasmitirse el don del Amor de Dios a través de una gama muy variada y distinta de acciones.

e. Castidad y don de piedad

La profunda realidad de esta reflexión aparece cuando se aprecia en qué manera el don del Espíritu favorece una pureza de corazón singular en los cónyuges. Ya Aristóteles hablaba de cómo la amistad precisa un reconocimiento mutuo: esto es, el conocer el amor de la otra persona. Se trata ahora de reconocer no solamente el amor del cónyuge, sino también el amor de Dios. La pureza de corazón que introduce el Espíritu Santo no solamente le permite corregir toda posible curvatura del amor, sino que haciéndolo madurar y haciéndole partícipe de la lógica del don de sí de Cristo, permite al creyente “ver a Dios”. Ya la misma bienaventuranza lo anunciaba: “Bienaventurados los puros de corazón, porque ellos verán a Dios” (Mt 5, 8).

Se trata ahora de un ver a Dios no en la escatología última, sino en la corporeidad misma: porque “¿No sabéis que vuestro cuerpo es templo del Espíritu Santo?” (1 Cor 6, 19). El don del Espíritu permite un don singular en el cristiano, que es el don de piedad, gracias al cual puede descubrir no solamente el significado sponsal del cuerpo, sino la fuente de su valor último: “Si la pureza dispone al hombre a “mantener el propio cuerpo con santidad y respeto”, leemos en 1 Tes 4, 3-5, la piedad, el don del Espíritu Santo parece servir de modo particular a la pureza, sensibilizando al sujeto humano a aquella dignidad que es propia del cuerpo en virtud del misterio de la creación y de la redención. Gracias al don de piedad, las palabras de Pablo “¿no sabéis que vuestro cuerpo es templo del Espíritu Santo y que está en vosotros... y que no os pertenecéis?” adquieren la elocuencia de una experiencia y se convierten en verdad viva y vivida de las acciones. Estas experiencias abren el acceso más pleno a la experiencia del significado sponsal del cuerpo y de la libertad del don unida a ello, en la que se revela el rostro profundo de la pureza y de su unión orgánica con el amor³⁵.

³⁵ Juan Pablo II, *Hombre y mujer los creó*, Madrid 2000, 228-229.

La castidad, generada y formada por la caridad, y enriquecida por el don de piedad, se convierte ahora en una luz singular que guía el caminar de los esposos, haciéndole capaz de comunicar la bienaventuranza divina con su amor humano.

El testimonio último de esta realidad se encuentra en la virginidad. Ante ella los esposos pueden reconocer el sentido escatológico de su misma unión y el *telos* último al que se dirige su unión conyugal: la comunión plena con Dios en la recepción inmediata de su Don.

4. Conclusión

Los análisis realizados sobre el sentido de la sexualidad en la perspectiva de la *communio personarum*, sobre la virtud de la castidad como virtud que hace posible el amor y sobre la caridad conyugal propia de los esposos como transformación del amor conyugal, me permiten concluir con la afirmación central de esta comunicación: en los esposos cristianos la conyugalidad se convierte en un verdadero camino de santificación, porque vehicula la alianza con Cristo gracias al don del Espíritu que habita en ellos y los conforma al amor esponsal del Señor.

¿En qué manera el don del Espíritu lleva a plenitud el amor de los cónyuges? Integrando todos los dinamismos del amor y plasmando la virtud de la castidad, transformando su amor conyugal en caridad conyugal.

Los esposos, comunicándose su amor en una vida marcada por la conyugalidad en sus más variadas expresiones, se comunicarán también el don que han recibido de Dios. Es posible así comprender por qué el espacio de intimidad que mutuamente se abren los esposos sea un espacio de salvación, de mutua santificación. Esta santificación estará, precisamente, en la perfección de su caridad conyugal.

IL BISOGNO DI RICONOSCIMENTO¹

ANTONIO BELLINGRERI²

RIASSUNTO. Uno dei temi centrali dell'educazione e della pedagogia contemporanea è quello della persona; si tratta di una definizione dell'uomo e della donna che custodisce una realtà etica e assiologica in senso eminente. Il saggio ne propone un approfondimento pedagogico, evidenziandone il carattere strutturalmente relazionale: per un verso, si è persona già da sempre; per un altro verso, si diviene tali in un processo inteso come riconoscimento reciproco all'interno di un più vasto orizzonte di senso. È l'esito cui perviene un'analisi fenomenologica dell'azione educativa, nella quale sono concetti portanti il bisogno di riconoscimento, la scoperta della persona come universo singolare, il dialogo esistenziale; la categoria di intenzionalità vicariante tutto porta a sintesi, definendo l'essenza stessa della consegna educativa e dell'invio.

Parole chiave: educazione, pedagogia, persona, bisogno di riconoscimento, scoperta della persona.

REZUMAT. *Nevoia de recunoaștere.* Una dintre teme centrale ale educației și pedagogiei contemporane este persoana; este vorba despre o definiție a bărbatului și femeii care respectă eminentemente realitatea etică și axiologică. Articolul de față propune o aprofundare pedagogică a acestor teme, punând în evidență caracterul său relațional: pe de o parte, suntem persoane dintotdeauna; pe de alta, devenim persoane într-un proces înțeles ca recunoaștere reciprocă într-o deschidere tot mai largă a orizontului de sens. Aceasta este rezultatul la care

¹ Testo di una conferenza all'occasione del convegno *La famiglia nella vita della Chiesa*, Cluj, novembre 2012.

² Dal 2003, Professore ordinario di Pedagogia generale e sociale presso l'Università degli Studi di Palermo. Sostiene corsi di: Pedagogia generale, Pedagogia della famiglia, Pedagogia della scuola; Filosofia dell'educazione. Condirettore della rivista *Pedagogia e Vita* (Brescia). Dal 2006, Membro del Comitato di redazione della rivista *Frontiere della scuola* (Palermo). Dal 2010, Membro del Comitato scientifico della rivista *La Famiglia* (Brescia). Principali pubblicazioni: *Per una pedagogia dell'empatia*, Milano 2005; *Il superficiale il profondo. Saggi di antropologia pedagogica*, Milano 2006; *Scienza dell'amor pensoso. Saggi di pedagogia fondamentale*, Milano 2007; *La cura dell'anima. Profili di una pedagogia del sé*, Milano 2010; *Pedagogia dell'attenzione*, Brescia 2011.

ajunge analiza fenomenologică a acțiunii educative, în care se găsesc concepte trimitând la nevoia de recunoaștere, descoperirea persoanei ca univers singular, dialogul existențial; categoria intenționalității substitutive sintetizează toate acestea, definind însăși esența sarcinii educative și a misiunii.

Cuvinte cheie: educație, pedagogie, persoană, nevoia de recunoaștere, descoperirea persoanei.

Ci sono momenti nella storia della pedagogia in cui s'impongono e diventano prevalenti temi e problemi relativi al *metodo* (o ai metodi) dell'educazione: ci si chiede *come* si debba educare per potere risultare adeguati ed efficaci, rispondendo ai bisogni cui ci si trova di fronte nei diversi mondi della vita. Sono momenti che possiamo definire "organici", per significare che i conflitti che sorgono nelle comunità umane e i problemi emergenti sono in qualche modo fisiologici: a ben vedere, ogni passaggio generazionale è segnato da conflitti e deve affrontare le innovazioni perseguite dalle generazioni più giovani.

Di tutt'altro tenore appare però il momento storico che stiamo vivendo, nelle società occidentali della tarda modernità: si intuisce, si tocca con evidenza palmare che conflitti e problemi non sono semplicemente riconducibili ad un passaggio generazionale, quanto piuttosto ad un trapasso epocale, nel quale sembra che tutto un mondo umano, la sua civiltà e la sua cultura, vada morendo e all'orizzonte s'intravedono, in modo ancora vago, i tratti di una nuova epoca. Nessuno è in grado di preconizzare alcunché, di dire quali saranno "gli dèi nòvi", per far ricorso alla frase del poeta; solo s'avverte, come fosse percezione spontanea, una costante e quasi esasperata radicalizzazione di ogni fattore, pratico o teorico, dell'esistenza personale e comunitaria. Si tratta forse dell'indicatore per eccellenza di quelle che gli storici, in generale, definiscono «*epoche tarde*», nelle quali la critica e la crisi toccano *tutti* gli aspetti della vita umana dei singoli come delle società; e si è in qualche modo costretti ad andare alle *radici* di ogni realtà, di ogni questione.

Tanto gli educatori quanto i pedagogisti, registrando il carattere davvero rivoluzionario del cambiamento in atto, s'avvedono che la radicalità di questo passaggio impone quasi, come oggetto proprio e adeguato della ricerca pratica e teorica, il problema del *sensu stesso* dell'educare, del *perché* educare. Forse si potrebbe semplicemente scrivere, facendo ricorso al linguaggio di una scienza di stile fenomenologico, che ad emergere e a venire in primo piano è la questione relativa

alla *verità* umana oggettiva dell'educazione. Invitando ad andare «alle cose stesse», infatti, la fenomenologia domanda di condurre la ricerca razionale in modo che possa vedersi con evidenza come stanno le cose e dire perché stanno in un certo modo e non altrimenti: per intendere infine di quale realtà umana si tratti, quale sia la sua essenza o di che cosa parliamo, quando nei nostri discorsi facciamo riferimento ad alcuni fenomeni umani definendoli educativi³.

1. Il bisogno educativo

Il punto d'avvio di una pedagogia di stile fenomenologico può esser dato da quanto un'*analitica esistenziale* dei mondi della vita umana descrive come fenomeno originario del venire ad essere. Consegnato ad una situazione determinata, il soggetto emerge grazie alla presa d'atto d'essere già da sempre coinvolto nell'esistenza, senza averlo scelto. Pertanto all'origine dell'esistenza si scopre una *finitezza intrascendibile*, la libertà originariamente non sceglie l'essere e l'esistenza

Già le semplici ricognizioni empiriche ci aiutano a descrivere questo avvento nell'essere, innanzitutto e per lo più, come un originario essere *accolti* da qualcuno che si prende cura del donatario dell'esistenza; l'esperienza attesta anche la possibilità e la realtà di un originario non essere accolti, quasi si fosse *gettati* nell'essere e nell'esistenza.

Le analisi empiriologiche elaborate dalle scienze umane che studiano questo fenomeno mettono in rilievo l'essenzialità di un *accudimento empatico* l'alimentazione di tutto lo psichismo del soggetto in crescita. Solo così infatti viene nutrita l'autostima e il senso del sé, insieme alla capacità di affrontare con una disposizione attiva e creativa il reale. Un'abbondante letteratura scientifica mette in evidenza i guasti che un atteggiamento *anempatico* in questo inizio dell'esistenza produce nel soggetto in crescita, caratteristiche ed esiziali ferite del non amore.

Una riflessione fenomenologica sulla verità dell'educazione può avviarsi assumendo quanto emerge dall'analitica esistenziale dei mondi della vita; e il suo compito s'assomma tutto qui: essa intende il fenomeno *originario* in una prospettiva eidetica, che consenta di vedere e descrivere una verità *essenziale*. Ora, già da subito si mostra con evidenza che nell'originario essere accolti (o non accolti), è dato scorgere una struttura del soggetto che, in ragione della sua costituzione propria, possiamo denotare con la dizione *bisogno di riconoscimento*. Ogni persona nasce figlio / figlia, nasce piccola, ed è la cura e l'accudimento

³ Il riferimento costante di questo testo è il mio libro *La cura dell'anima. Profili di una pedagogia del sé*, Milano 2012².

che possono aiutarla a crescere; anzi, a ben vedere, in qualche modo tutto l'arco dell'esistenza costituisce il tempo di una crescita, un mai compiuto processo di riconoscimento.

Altrove, nelle mie ricerche, ho proposto di concepire un tale bisogno originario ed essenziale come *verità prima* dell'antropologia pedagogica: tutti i fenomeni umani che chiamiamo educativi sono un tentativo di portare risposta ad esso, nel momento stesso in cui in qualche modo lo rivelano a se stesso. Ora, in ciò che costituisce il suo lato *affettivo*, quello di riconoscimento è il bisogno d'essere voluti e accolti, con amore e con stima, nella nostra singolarità: *per essere, ogni persona ha bisogno d'essere riconosciuta nell'essere*. Al bisogno di riconoscimento secondo questo primo significato, porta una qualche risposta la figura, reale e simbolica, della *madre*; il codice identitario materno struttura e trasmette il corrispondente sistema di regolazione relazionale.

In quello che invece costituisce il significato *etico*, col bisogno di riconoscimento si tratta per il soggetto dell'essenzialità d'essere introdotti in un universo simbolico, in un mondo umano che sia la propria dimora: *per esistere, ogni persona ha bisogno di ricercare e affermare un significato oggettivo del reale*. Al bisogno di riconoscimento secondo il significato etico, porta una qualche risposta la figura, reale e simbolica, del *padre*; il codice identitario paterno struttura e veicola uno specifico sistema regolativo relazionale.

2. L'incontro personale

Come ogni rapporto e ogni comunicazione, i fenomeni che noi chiamiamo educativi originariamente si mostrano come relazione *interpersonale*; questo dato elementare è universale e ci persuade che la crescita educativa di un soggetto non è un processo che s'attui in solitudine, ma avviene sempre in un processo relazionale. A questa evidenza se ne accompagna un'altra, anch'essa immediatamente data: le relazioni interpersonali si presentano sempre come relazioni *intercorporali*, incontri tra soggetti che sono costitutivamente corpi animati viventi. L'analisi fenomenologica deve assumere tali reperti dell'esperienza evidente: proprio i primi dati elementari forniscono la *prima traccia* per descrivere l'intenzionalità costitutiva della relazione educativa.

Il soggetto si percepisce già da sempre come corpo che si sperimenta «dall'interno»; e la prima evidenza che subito s'impone è che il corpo è *più che corpo*: è *oggetto* esteso e insieme spazio intenzionale inesteso, *soggetto* che lo trascende. Anche gli altri, originariamente presenti nel mio mondo, sono innanzitutto percepiti come corpi animati, vissuti «dall'interno» e soggetti di universi

intenzionali che devono essere mondi originali, irriducibili l'uno all'altro; li cogliamo come tali grazie ad una percezione analogica, che riconduce ciò che è inteso dagli altri all'esperienza del proprio corpo vissuto e del proprio mondo singolare.

Se si riflette con attenzione sulla struttura propria di questa percezione analogica, si scopre che essa è una *percezione di tipo empatico*. È possibile infatti percepire il corpo dell'altro come presenza di un universo personale originale, solo mettendoci nella prospettiva dell'altro, vestendone i panni come s'usa parlarne: occupando la sua porzione di spazio situato e condividendo la prospettiva del suo sguardo aperto sul mondo. Certo, nella vita quotidiana può sembrare prevalente un atteggiamento che non significa nessuna conoscenza singolare dell'altro; si tratta per lo più di un'empatia *inautentica* nella quale è prevalente piuttosto la proiezione di sé nell'altro.

Ma l'empatia *autentica* è una possibilità reale: è possibile riconoscere il corpo dell'altro e, nel corpo, mirare il *volto* come presenza di un'alterità; ed è possibile vedere che quanto, nel volto, *lo sguardo* rivela dice di tratti d'una profondità, di quello interiorità, che emerge in superficie. Si può anche affermare così: nello sguardo dell'altro sembra s'annunzino tracce del *segreto personale*, dell'universo irriducibile, e proprio nell'atto in cui esso appare ai nostri occhi, divenuti grazie alla comprensione emozionale empatica *capaci di vedere* quanto si rivela. Nell'empatia autentica, il volto inteso dell'altro diviene *visibilità* (intelligibilità) *in atto* della soggettività stessa del soggetto che ci sta di fronte, e lo apprendiamo immediatamente come un bene in sé e valore in sé.

Un'analitica esistenziale dei mondi della vita evidenzia che l'atteggiamento anempatico è presente, innanzitutto e per lo più, a chi permane nella dimensione dell'esistenza inautentica, nella quale, consegnata a un mondo di oggetti, la persona tende a intendere sé e l'altro da sé alla stregua di oggetti. Ma, di nuovo, nei mondi della nostra vita, può offrirsi l'opportunità reale che s'apra uno sguardo veramente personale sul mondo, sul sé e sull'altro; possiamo definirlo evento d'essere e di senso, perché si tratta di una novità reale, che avviene grazie alla *decisione* di dimorare nell'*esistenza autentica*.

Certo, come l'uomo "deietto", concretamente l'uomo «deciso» resta pur sempre consegnato ad una situazione, nella quale egli si prende cura di sé, del mondo e di altre persone; egli sceglie però di fare un'esperienza diretta, *in prima persona*: delle cose, per coglierne il significato; e delle persone, per vederne il volto e intenderne il nome proprio. Ora, nell'esperienza della vita quotidiana, questa opportunità è legata sempre all'incontro significativo con una persona che attesti all'esserci la sua possibilità autentica; è questa attestazione che ci fa percepire

l'altro incontrato come un educatore. L'incontro diviene allora adeguatamente educativo: per il soggetto infatti solo così s'apre la possibilità di un'opera di personalizzazione dell'esistenza, che pone il sé alla ricerca del senso personale dell'essere e dell'esistenza, per elaborare un proprio progetto di vita⁴.

In sintesi, l'alterità dell'altro appare con tutta evidenza il *dato fenomenologico elementare* di ogni relazione interpersonale autentica. Un incontro empatico con l'altro, universo personale singolare e irriducibile, può destare il soggetto a sé stesso: in ragione del fatto che in ultima istanza riconoscere la persona, il suo volto e la il suo sguardo, implica un atto *personale in senso eminente*, "immediatamente etico" (Levinas). La persona si svela a se stessa, nel momento in cui percepisce il proprio autentico poter essere.

3. L'empatia autentica

La prima traccia orienta la riflessione ulteriore, che va ora condotta nel senso di un'analisi fenomenologica *dell'empatia autentica*. E rendere evidente questa prima condizione per la percezione dell'alterità dell'altro costituisce un progresso decisivo per la fenomenologia dell'educazione: l'empatia appare infatti, di questa, struttura essenziale ed insuperabile.

Va fatta subito una precisazione, in avvio di discorso: implicando la libertà personale e la consapevolezza, l'empatia qui messa a tema intende piuttosto una *virtù*, di carattere etico e insieme dianoetico, è il termine di un'opera di formazione che il soggetto deve svolgere su di sé. L'analisi che qui viene svolta presuppone l'istituzione di questa virtù formativa come categoria pedagogica; ho proposto altrove un contributo in tal senso introducendo il concetto di *intenzionalità vicariante*, che mi è apparso il più conveniente per denotare la costituzione propria dell'empatia autentica. È il risultato di un'analisi noetico-noematica della "buona coscienza" empatica; in modo ancor più specifico: è la categoria che tiene in unità le tre strutture che questa analisi trova e mostra *concorrenti* nell'empatia autentica: una disposizione veritativa, una tensione etica e un'istanza spirituale. Ora, proprio la giustificazione di queste strutture costitutive e della loro sinergia fa intendere da ultimo che intenzionalità vicariante è nome proprio dell'educazione, ne definisce *l'essenza*⁵.

In primo luogo, il riconoscimento dell'alterità insuperabile dell'universo personale esige un vero e proprio decentramento da sé, da parte di chi si dispone

⁴ Su il corpo, il volto e lo sguardo, cf. E. Levinas, *Totalité et infini*, La Haye 1961.

⁵ Per questa analisi fenomenologica delle istanze costitutive dell'intenzionalità vicariante, rimando al mio saggio *Per una pedagogia dell'empatia*, Milano 2005.

empaticamente verso di esso; la coscienza empatica pertanto deve essere costituita da una *disposizione veritativa*. Per comprendere l'altro come altro, a me irriducibile, è necessario infatti lasciar essere l'altro: lasciarlo divenire, esprimere, compiere per quello che è, che può e vuole essere o che deve essere. Lo stato emozionale intenso della coscienza acquisisce in questa disposizione il potere di decifrazione, di espressione e di comunicazione.

La letteratura critica mette in rilievo che un comportamento di tipo empatico per se solo dispone la persona all'altruismo; è però *l'istanza etica* che rende meno generico il senso dello stato emozionale e lo trasforma prima in affetto sensibile all'altro e poi in un fondamentale sentimento di *rispetto*: ogni persona umana è un valore vivente ed un bene in sé, *senza condizioni*; non solo, di fronte all'altro il soggetto si sente mobilitato, si attiva onde concorrere per quanto sia possibile alla promozione di quel valore e di quel bene.

Segnata dall'intenzionalità veritativa l'empatia può aiutare a conquistare e possedere una virtù *dianoetica*, che possiamo definire *intelligenza col cuore*; in quanto invece è definita dall'istanza morale, essa può diventare una virtù *etica*, una forma di *benevolenza*, disposizione a volere fattivamente il bene per l'altro. Ora, la virtù dianoetica insieme a quella etica possono trasfigurarsi in una virtù *educante*, se e nella misura in cui siano segnate anche dall'intenzionalità relazionale comunitaria o, secondo una dizione che forse è preferibile, da un'*istanza spirituale*: che intenda l'altro come persona *essenziale ed insostituibile* nel proprio mondo, per la conoscenza di sé.

Le tre istanze analizzate sono sinergiche, nessuna si offre mai senza implicare di necessità le altre. Ora, è per significare questa cooriginarietà che ho proposto la dizione di *intenzionalità vicariante*; nella mai prospettiva, la intendo intenzionalità coscienziale costitutiva, senso stesso o verità apriori del fenomeno originario di una relazione educativa empatica. Vanno distinti in essa due aspetti, due significati: secondo il primo, essa costituisce l'atteggiamento proprio *dell'educatore*; secondo l'altro significato, struttura un orientamento di fondo, una disposizione fondamentale, che *l'educando* va acquisendo.

L'educatore empatico diviene "vicario", quando sceglie di assumere in prima persona un'iniziativa, a proposito della concreta crescita dell'altro, in ragione del fatto che se ne sente responsabile. Egli è vicario, poi, nel senso che l'ideale pratico assiologicamente positivo che propone di fatto implica che lui stesso in prima persona si sta facendo "rap-presentante" della comunità storica, alla quale concretamente o idealmente appartiene, e all'interno della quale un tale ideale trova il suo adeguato contesto significante. È evidente, nell'educatore l'intenzionalità vicariante implica una salda consapevolezza *dell'alterità*: la consapevolezza dell'altro

da sé, che è il *tu*; la consapevolezza dell'altro *rispetto al sé*, che forma già da sempre *l'orizzonte di senso* all'interno del quale egli si comprende e si progetta; infine, la consapevolezza dell'altro *del sé*, che per il sé concreto è *l'autentico poter essere* (si potrebbe chiamarlo senz'altro il sé "vero").

Ma l'intenzionalità vicariante è costitutiva anche dell'atteggiamento autentico *dell'educando*. È, in primo luogo, la condizione perché egli possa *a sua volta* assumere in prima persona un'iniziativa: egli per questo deve immedesimarsi empaticamente con l'altro da sé e il progetto di vita che gli sta proponendo, per intenderne *le ragioni*. Egli deve, in secondo luogo, grazie ad un'altra forma d'immedesimazione, comprendere il progetto concreto e è *l'orizzonte* all'interno del quale acquista senso. Ora, perché ciò possa verificarsi, è necessario imparare ad interpretare *a sua volta* il mondo aperto dalle opere storiche e dai segni culturali cui sta facendo ricorso l'educatore per mediare la sua attestazione e la consegna. Anche nell'educando, l'intenzionalità vicariante rivela un'acquisita consapevolezza *dell'alterità*: coscienza dell'altro *da sé*, che è il *tu* dell'educatore; coscienza dell'altro *del sé*, che è *l'orizzonte di senso* dei segni storico-culturali; da ultimo, coscienza *dell'altro per il sé*, che è *il sé autentico*.

Decidendo di prendere in mano la propria vita, l'educando s'impegna nell'elaborazione di un progetto di vita personale; egli ha accolto e assunto l'intenzionalità vicariante che segna l'educatore e, interiorizzandola, l'ha fatta vivere nella propria scelta di vita, rendendosene responsabile in prima persona.

4. Il riconoscimento reciproco

Si può anche riprendere il già detto, notando che l'analisi fenomenologica dell'intenzionalità vicariante descrive la consegna, da parte di una generazione di adulti a quelle più giovani, di un certo ideale etico di umanità, percepito dai primi come un valore in sé e come tale offerto alla libertà di scegliere delle persone in formazione, perché possano raggiungere una loro definita identità culturale e sociale. Si tratta di un ideale di vita condiviso nella comunità di appartenenza e quest'azione è una modalità dell'atteggiamento fondamentale di cura. Ora, procedendo con l'analisi, emergono, mi pare, tre condizioni di possibilità perché *consegna educativa autentica* sia offerta; tre condizioni, che valgono qui come corollari pedagogici fondamentali. Concretano, da un lato, il senso secondo cui la relazione interpersonale tra educatore ed educando è definita dall'intenzionalità vicariante; dall'altro, aiutano a pensare come il soggetto possa pervenire al riconoscimento di sé: in un processo che, a ben vedere, si mostrerà come reciproco riconoscimento.

Il primo corollario dice dell'essenzialità di una personalità morale autentica, che è *il dono di una presenza spirituale*. Si tratta, in una comunità umana determinata, della presenza di chi sceglie d'esistere per comunicare un valore d'essere e di senso: definito dalla ricerca, il riconoscimento e la scelta di un ideale etico, inteso ed effettuato in quanto *approssimazione al proprio autentico poter essere*. Di nuovo, l'ideale etico è sempre un ideale di umanità morale così come è vissuto all'interno di una comunità storica; si presenta pertanto secondo configurazioni che ne esprimono determinate potenzialità di senso. Altre virtualità reali però possono esser rimaste latenti; e il compito di una personalità morale davvero *innovativa* è di portarle ad esistenza, immaginando e ponendo in essere nuove configurazioni determinate, che costituiscano una sorta di «risorgimento» dell'originario ideale di vita⁶.

La consegna autentica dell'ideale di vita implica un altro corollario pedagogico fondamentale. L'educatore, per essere veramente efficace, deve offrire la proposta di una determinata figura dell'esistenza soprattutto in quell'aspetto che la rende *carica di fascino* perché porta la possibilità di una piena fioritura: solo una *promessa di felicità* riesce a mettere in movimento una persona, facendole scorgere e scegliere *perché desiderabile* un certo tipo di umanità etica. Solo così nella persona è interpellato il desiderio di vivere e di vivere in pienezza, costitutivo del suo essere: quell'originaria percezione di una mancanza *intollerabile* e la ricerca *inesausta* per colmarla in qualche modo. Ora, come un'adeguata riflessione su questo corollario pedagogico ci avverte, questa condizione dell'atto educativo autentico implica che l'educatore innanzitutto non attragga a sé, al proprio desiderio di pienezza e alla forma personale che in lui assume. Per risultare veramente autorevole, l'educatore deve proporsi piuttosto come *personalità misurata dall'essere*, più che centrato su di sé, sulle sue certezze e le sue (parziali) realizzazioni storiche.

Appare, da ultimo, evidente un terzo corollario della consegna autentica: un ideale di vita esige di esser vissuto in una forma personalizzata, perché sia *valore vivente*; di conseguenza, esso può esistere solo in una *forma personale*. Per questa ragione, non può esserci buon esito educativo senza l'impegno deciso dell'educando a interiorizzare la consegna che ha ricevuto, per poterla personalizzare secondo configurazioni nuove. Lo stesso ideale può allora vivere secondo una nuova figura, realizzando aspetti che in altri contesti erano rimasti virtualità inesprese.

⁶ Il tema dall'"ap-prossimazione" all'autentico poter essere costituisce un richiamo all'antropologia filosofica di V. Melchiorre, già presente nel testo V. Melchiorre, *La coscienza utopica*, Milano 1970; ma presente anche nel più recente Melchiorre, *Breviario di metafisica*, Brescia 2011.

L'educatore che si concepisce misurato dall'essere diventa veramente autorevole, proprio perché mostra d'attingere ad una fonte più ampia di senso, che lo trascende. Ora, egli si mostra capace d'impegnare l'educando, nella misura in cui tutti e due *riconoscono un principio che sia comune ad entrambi* e diventano, entrambi, capaci di porsi in ascolto. L'educatore e l'educando così fanno esperienza di una libertà di specie superiore, la libertà di aderire al vero riconosciuto; può segnare come disposizione fondamentale l'esistenza di ognuno ed è la condizione reale di un rapporto che leghi con verità l'uno all'altro⁷.

5. Il dialogo esistenziale

Riflettendo, in altra sede, sulla possibilità di un metodo educativo adeguato al nostro tempo, ho proposto una metodologia pedagogica del «dialogo esistenziale centrato sull'empatia»⁸. In analogia con quello socratico, esso è costituito da un primo momento *ironico*, nel quale si sottopongono a critica le immagini che l'educando ha elaborato di sé, comprendendosi a partire dal senso comune della comunità in cui si trova a vivere; e da un secondo momento *maientico*, in cui ci si impegna in una sorta di riscrittura dei propri vissuti, reinterpretando i testi che li significano.

È un metodo che può essere condotto nei mondi in cui trascorre la nostra vita, in famiglia a scuola nei gruppi di pari; mi piace la dizione «*centrato sull'empatia*», perché in esso questa virtù etica e dianoetica gioca un ruolo essenziale: permette ai soggetti di compiere insieme un'esperienza di riorientamento dell'intelligenza e del volere, che può riuscire nella coelaborazione di significati condivisi e nella conquista di valori comuni. Allora, i mondi della nostra vita diventano luoghi dell'educare; formano delle *microcomunità* che pertanto definirei senz'altro empatiche.

Ora, nella mia prospettiva pedagogica, il *dialogo esistenziale* costituisce innanzitutto un *atteggiamento filosofico*, una disposizione acquisita che porti ad interrogarsi abitualmente sul senso del reale, a cercare e a ricercare insieme, sempre di nuovo, una qualche risposta alle domande che la vita e la morte ci pongono. Bisogna dire che per avviare un incontro si può prendere spunto anche da questioni che possono sembrare all'inizio di poco conto; anche un tema giudicato banale può consentire di prendere consapevolezza del modo ricorrente di affrontare gli eventi, nella misura in cui sempre rivelano sotto qualche aspetto la *personale collocazione nel mondo*, il nostro sceglierci di fronte all'essere e all'esistenza.

⁷ Per un approfondimento di questo tema, i tre corollari pedagogici fondamentali e il senso del riconoscimento reciproco, rimando a A. Bellingreri, *Pedagogia dell'attenzione*, Brescia 2011.

⁸ Bellingreri, *Pedagogia dell'attenzione* 155-164.

Si tratta però, insieme, di *azione pedagogica*: un dialogo coinvolgente dal punto di vista intellettuale ed emotivo, è tale da condurre chi vi prende parte a scommettersi in quanto può diventare esperimento esistenziale trasformante. L'empatia qui ingloba e struttura l'intero processo, tutti i temi che vengono affrontati, le domande filosofiche e quelle pedagogiche, ma anche problemi d'altro genere. Appare allora evidente che questa virtù è sostanzialmente un *modo d'essere*, un caratteristico stile esistenziale, un'esperienza valoriale; in ragione di ciò pertanto essa mette in atto un'azione trasformante quanti al processo hanno parte.

Il metodo ha il fine di aiutare l'educando a percepire e a significare il proprio *modo di sentire*, le sue emozioni gli affetti e i sentimenti, e non solo i suoi pensieri; quanto risulta del massimo rilievo nella vita personale, essendo i comportamenti di un soggetto determinati dai significati in cui egli apprende ad esprimere il proprio mondo interiore. Ora, in questo portare a significato la propria vita emozionale, è fattore decisivo *la parola*: si tratta da un lato, della parola dell'educatore, che aiuta l'esplorazione emozionale di sé da parte dell'educando; dall'altro lato, si tratta piuttosto del condurre a parola, in questi, i propri stati interiori, che vengono sperimentati nell'atto in cui sono espressi.

La verbalizzazione rende possibile strutturare (o ristrutturare) un mondo singolare, un universo che può divenire così sempre più personalizzato. Per tale ragione si può affermare che l'interazione educativa empatica si pone come processo d'elaborazione della verità personale, condotto da entrambi i dialoganti, nella forma di un testo configurato: grazie, in primo luogo, alla *denominazione* degli stati emozionali, che riguarda la *qualità* delle emozioni; e grazie, in secondo luogo, alla *specificazione* degli stati emozionali, che avviene tenendo presente il nesso tra il loro contenuto e l'*intensità* in cui si manifestano.

La verbalizzazione intesa come processo di *composizione di un testo*, che si struttura in modo originale, nella forma di una narrazione autobiografica dialogica. In effetti, il conferimento di senso all'esistenza personale consegnato alle parole appare un'opera di *co-significazione*: comune composizione di un testo del quale ogni persona coinvolta si percepisce *co-autore*. S'intenda bene, l'autobiografia dell'educando resta tale anche quando a metterla in forma di racconto sia innanzitutto l'educatore; e questi è il principale cooperante dell'altro perché possa trovare qualche tratto della verità di sé; ma l'azione educativa in senso proprio si ha solo con la scelta che l'educando fa di quanto ha appreso a tenere come un bene.

L'azione educativa in qualche modo si compie quando l'educando diviene capace di *empatia nei confronti di sé stesso*: vedendosi e sentendosi conosciuto e amato, egli apprende a conoscersi e ad amarsi. Si tratta di uno speciale insight che consente d'intuire e intendere sotto qualche rispetto il nome proprio del

desiderio d'essere costitutivo dell'esistenza, senso concreto dell'inesausta ricerca di soddisfacimento dell'originaria mancanza che la segna; il sorgere di questa consapevolezza coincide forse con il nascere stesso della coscienza adeguata di sé e del reale. L'autoempatia infine interpreta e reinterpreta determinatamente il desiderio che è il nostro essere, riuscendo a farci intravedere, sia pure per adombramenti, la verità e il bene personale.

La persona divenuta empatica nei confronti di sé stessa sperimenta *l'intimità spirituale*. Poiché l'altro, l'empatizzante, nel suo personale atto di conoscenza e d'amore, conosce ed ama il mio singolare conoscere e amare, egli può trovare dimora nel seno stesso della mia mente e del mio cuore. Il senso e la percezione dell'intimità è nel riconoscimento di questo dimorare; quasi un'identificazione con l'altro, nella misura in cui due prospettive diverse aperte sul mondo s'intrecciano, anche solo per un istante e su un punto determinato, e paiono diventare uno stesso sguardo. Ma, in verità, non si tratta mai di un solo sguardo: se uno stesso fenomeno del reale è inteso da entrambi i soggetti coinvolti nel dialogo, sempre esso è significato secondo un singolarissimo stile, in cui diversamente l'identico si rifrange; si tratta propriamente dell'esperienza valoriale di *gemmazione del senso*.

Una tale intimità e la comune germinazione del senso rendono consapevoli i soggetti coinvolti nella relazione empatica di appartenere ad uno stesso *universo di senso*. È il riconoscimento di una radice di senso compartecipata; su un tale fondamento s'apre la possibilità di costruire una storia comune.

EDUCARE I NATIVI DIGITALI¹ *PERCORSI DI EDUCAZIONE E DI DIDATTICA CON LE NUOVE TECNOLOGIE*

CATERINA CANGIA²

RIASSUNTO. Educare i nativi digitali è una sfida che, genitori e insegnanti, siamo chiamati ad affrontare con coraggio e creatività, cogliendo le opportunità che ci offre la nostra società tecnologica. È sicuramente necessario trovare nuovi paradigmi, percorsi, linguaggi e metodi educativi che fruttifichino le caratteristiche dei ragazzi e del mondo in cui vivono usando anche le nuove tecnologie.

Parole chiave: educazione, nativi digitali, nuove tecnologie.

REZUMAT. *A-i educa pe cei născuți în era digitală. Parcursurile educaționale și didactice utilizând noile tehnologii.* A-i educa pe cei născuți în era digitală este o provocare pe care, ca părinți și dascăli, suntem chemați să o înfruntăm cu curaj și creativitate, găsim oportunitățile pe care ni le oferă societatea tehnologică. Este fără doar și poate necesar să găsim noi paradigme, parcursurile, limbaje și metode educative care să fructifice caracteristicile copiilor și tinerilor și ale lumii în care ei trăiesc, exploatând inclusiv noile tehnologii.

Cuvinte cheie: educație, nativi digitali, noi tehnologii.

¹ Testo di una conferenza all'occasione del convegno *La famiglia nella vita della Chiesa*, Cluj, novembre 2012.

² Docente stabilizzata presso l'Università Pontificia Salesiana – Cattedra di pedagogia della comunicazione mediale; docente alla LUMSA (Roma) – Cattedra di Didattica delle Lingue Moderne; direttrice della scuola di comunicazione in lingua straniera «La Bottega d'Europa»; co-direttore della rivista *Orientamenti Pedagogici dell'Università Pontificia Salesiana*; collaboratrice delle riviste *Tuttoscuola* (Roma), *La vita scolastica – Scuola dell'Infanzia* (Giunti – Firenze) e *Scuola Materna dell'Infanzia* (La Scuola – Brescia). Educazione multilingue e multiculturale: italiano, francese, inglese e arabo parlato. Dottorato in Scienze dell'Educazione con specializzazione in Pedagogia per la Scuola e la Comunicazione Sociale all'Università Pontificia Salesiana con la dissertazione *Un copione ipermediale nella glottodidattica infantile della lingua straniera. L'osservazione esplorativa dell'interazione bambini-computer nel contesto di apprendimento della lingua inglese facendo teatro*. Al suo attivo più di cento cinquanta articoli su riviste scientifiche e divulgative.

Introduzione

In educazione, come in didattica, dobbiamo tenere sempre presenti tre elementi che formano un triangolo. I tre elementi sono:

- Chi
- Cosa
- Come

CHI – Gli interlocutori: loro e noi

CHI sono i nostri bambini, i nostri ragazzi, i nostri giovani. Ma «CHI» siamo anche noi. Il nostro compito principale, in quanto adulti che hanno a cuore i ragazzi, è quello di «capirli» per poterli educare e istruire. Ora, quali sono gli aspetti di maggiore interesse sui quali dobbiamo volgere la nostra attenzione in particolare? In primo luogo, i nativi digitali vanno capiti nella loro stagione evolutiva caratterizzata da un particolare sviluppo cognitivo, emotivo e da una tipica spinta all'azione; vanno poi capiti nei loro orizzonti, interessi e gusti, nel loro linguaggio e, soprattutto, nel loro bisogno di comunicare. Ma li conosciamo davvero i nativi digitali? Ci conviene guardare da vicino alcuni dati. Si tratta di risultati di ricerche svolte in questi ultimi anni, che verranno citate globalmente:

«Pare che la mail sia considerata dai 14enni 'roba da vecchi'», *Indagine UE 2009*.

«Sempre più ragazzi (10-24 anni) studiano su materiale scaricato da Internet», *Studio AIE – Docet*.

«Internet è l'enciclopedia per eccellenza, sempre a portata di mouse», *Studio AIE – Docet*.

«Il 63% utilizza sia il PC sia i quaderni per fare i compiti o le tesine o i riassunti contro il 27% di chi usa solo il cartaceo», *Studio AIE – Docet*.

«I blog personali e i video-sharing aumentano in maniera esponenziale», *Internet Stats*.

«Nei social network i ragazzi vivono in un mondo che spesso gli adulti non capiscono», *Save the Children*.

«Si parla di dipendenza dai videogiochi e dai mondi virtuali», *Organizzazione Mondiale della Sanità*.

«L'ansia da disconnessione, malattia del secolo?», *Save the Children*.

«Un sogno di molti ragazzi? 'To be always on'», *Save the Children*.

«Un altro sogno di molti ragazzi? 'La comunicazione cucita addosso'», *Save the Children*.

Queste poche, ma precise citazioni, ci fanno prendere coscienza di quanto siano presenti le nuove tecnologie nella vita dei ragazzi.

Postmoderna, liquida, tecnologica. Questi alcuni degli aggettivi che definiscono la società in cui siamo immersi. Velocità e cambiamento sono le coordinate su cui l'individuo si muove, rispondendo alla chiamata di essere sempre *up to date* o aggiornatissimi e di fare tutto *as soon as possible* o immediatamente. Le relazioni diventano abbastanza sfilacciate e faticose, e molte di esse si giocano all'interno del contesto tecnologico. Si moltiplicano gli ambienti virtuali in cui socializzare con altre persone: *chatroom*, *forum*, *blog*, *reti sociali* sono solo alcuni dei «luoghi» *online* in cui scambiare idee con persone che conosciamo già personalmente, oppure che incontriamo nella Rete stessa.

Insegnare e apprendere, e soprattutto educare, attraverso l'uso dei social media è un percorso pedagogico-didattico da tentare.

COSA – Il «Sapere» o i Valori?

Torniamo al nostro triangolo per considerare il COSA che, quando si tratta di didattica, si traduce nelle discipline ovvero nelle materie scolastiche, mentre, quando si tratta di educazione, il COSA sono i VALORI, gli ESEMPI, il tirocinio di maturità che i ragazzi e i giovani affrontano a contatto con gli adulti.

Il sapere va considerato nei suoi agganci motivazionali e tocca al docente o all'educatore presentare tali «agganci». I ragazzi devono caricarsi di motivazione, essere curiosi e avere uno spirito di avventura e di scoperta, per poter imparare, per essere capaci di approfondire i valori. Il sapere, la conoscenza in generale, vanno considerati anche in un'altra realtà molto importante che è quella del «legame» tra le varie discipline e dei «legami» presenti all'interno delle singole discipline. Ogni materia ha una sua meravigliosa strutturazione interna che fa cogliere la bellezza della logica della conoscenza. Inoltre, il sapere va considerato nel suo linguaggio, ovvero, se si tratta di un campo disciplinare «ben strutturato» come la matematica e la musica, o «mal strutturato» come la letteratura e la filosofia.

Per quanto si riferisce al SAPERE, più che le nozioni (o il sapere dichiarativo) sono importanti le procedure (o sapere procedurale). Soprattutto è importante imparare a imparare, è importante saper scegliere, è importante imparare a pensare. Ce lo chiede l'Europa e ce lo chiede la didattica più aggiornata. Sungur afferma che la sfida del «cosa» insegnare è, oggi, insegnare a «imparare come imparare»³.

³ S. Sungur, Modeling the relationship among student's motivational beliefs, metacognitive strategy use, and effort regulation, *Scandinavian Journal of Educational Research* 51, 2007, 315.

Più importante di ogni altra considerazione, va tenuto presente che il mondo dentro il quale i nostri figli sono tuffati oggi è il mondo dei media, vecchi e nuovi. Per «media vecchi» intendiamo la radio, la televisione, il cinema e la stampa di massa, mentre per «media nuovi» intendiamo l'uso del computer e di Internet e, in generale, l'uso delle tecnologie portatili come la telefonia e le console da videogiochi.

COME – L'arte di insegnare e di formare

Il COME è l'arte di insegnare e di formare. È un'arte che si impara, ma è soprattutto un'arte che nasce dal sentirsi educatori/educatrici nel senso più nobile del termine. Un'arte che vede l'insegnamento:

- come qualcosa che avviene per «emanazione»;
- come passione verso il campo di conoscenza;
- con competenze da comunicatore, regista, orchestratore per quanto riguarda l'insegnante che ha inoltre una *expertise* tecnica e didattica riferita agli *old* e ai *new media*.

1. Un particolare riferimento all'educazione a scuola

Il costruttivismo alla base delle reti sociali

Il costruttivismo è il fondamento delle reti sociali. Ma in quale concezione dell'insegnamento/apprendimento si collocano le reti sociali? Oggettivista? Comportamentista? Costruttivista? La prima vede la conoscenza come qualcosa di «dato», la seconda come qualcosa di «memorizzato», mentre la terza la vede come qualcosa di «costruito». È questa la visione vincente con i nativi digitali.

Per il costruttivismo la conoscenza è un prodotto socialmente, storicamente, temporalmente, culturalmente, contestualmente, costruito. La conoscenza è una realtà complessa rappresentata «dalle» persone e «attraverso» le persone che vivono in una determinata cultura, in un preciso periodo storico e che utilizzano precise tecnologie. Anche i valori sono una realtà rappresentata «dalle» persone e «attraverso» le persone, attraverso noi. La conoscenza è costruita da persone in continua «comunicazione». Il costruttivismo vede la conoscenza come un qualcosa che viene costruito dall'esperienza e dallo scambio verbale dell'esperienza; vede l'apprendimento come caratterizzato da attività, situazionalità e collaboratività; vede la valutazione inserita nel compito.

L'uso delle reti sociali risponde in maniera eccellente al paradigma costruttivista. Difatti le reti sociali sono «macchine-per-trattare-insieme-la-conoscenza». Attraverso il paradigma costruttivista l'altro-studente «amico» e l'altro-insegnante «amico» non vengono considerati emittente e ricevente, ma risorse e interlocutori. Nel contesto delle reti sociali la conoscenza si «tratta», si manipola, si decostruisce e si ricostruisce, dopo averla commentata e condivisa in modo collaborativo. Tutto in una rispettosa e vivace «reciprocità».

Quali sono le valenze positive delle reti sociali per la scuola? Quali i rischi? È possibile continuare nelle reti sociali l'azione didattica? È possibile educare?

La pedagogia e la didattica partecipative

Le reti sociali ripropongono lo schema socratico dell'arte maieutica dove lo studente riesce a tirare fuori il sapere dalle proprie esperienze, dalle proprie interazioni con la realtà del suo ambiente – reale e virtuale – anche quando questo non è pensato per fini didattici. In questo ambiente nasce una nuova centralità degli studenti che si «spartiscono» la conoscenza da far propria, l'approfondiscono e poi la propongono alla loro rete sociale.

Nell'architettura delle reti sociali gli insegnanti e gli studenti sviluppano una nuova *partnership*. Il processo di insegnamento / apprendimento diventa ricerca e progetto. L'intera classe diventa una *comunità di pratica* all'interno della quale viene esplicitata una relazione educativa personalista.

Nella *comunità di pratica* si vive l'apprendimento collaborativo o *cooperative learning*.

Come le nostre reti neurali sono dotate di una ricca struttura di connessioni ricorrenti, così la rete sociale è un continuo via-vai di input e di feedback.

Le reti sociali hanno un parallelo nelle reti neurali utilizzate per spiegare la motivazione e l'apprendimento. Come avvengono i processi in una rete neurale? La rete apprende cambiando i «pesi» delle connessioni, cioè il numero di contatti sinaptici tra due neuroni. Allo stesso modo, nella rete sociale la qualità delle connessioni invita alla costruzione della conoscenza; la qualità, la durata e l'intensità delle connessioni invita alla costruzione della conoscenza e al suo ricordo. La pedagogia e la didattica partecipative si praticano in un'architettura didattica reale / virtuale chiamata «collaboratorio».

La scuola come «collaboratorio» sociale

Ci sono esempi da seguire con grande attenzione alla qualità e alla costanza nella presenza di qualità. Il FORUM potrebbe essere un mezzo metacognitivo potente dove chiedere, informarsi, confrontarsi con l'altro, esporre la propria maniera di ragionare sulle cose. Il BLOG della classe o del gruppo parrocchiale. Certo. Dobbiamo coltivare la nostra presenza sulle classiche reti sociali. Il fatto che noi ci siamo conta molto, per i ragazzi.

Secondo Paccagnella, quando si riesce a creare un rapporto interpersonale, la forma e i contenuti della CMC (Comunicazione Mediata dal Computer) subiscono un cambiamento significativo a livello di formalità, frequenza e contenuto⁴.

Quali docenti allora per fare della scuola un collaboratorio sociale?

Insegnanti D.O.C. per i giovani digitali

Insegnanti e genitori ricchi di passione educativa, pronti a rinnovarsi continuamente. Insegnanti e genitori che non si accontentano della punta dell'iceberg, che vedono e capiscono, ma che vogliono saperne di più sui loro figli, sui ragazzi che educano.

Chi insegna e chi educa è immagine della «rete», in quanto chiamato ad accogliere, a mostrare apertura mentale, voglia di confronto, abilità di negoziazione. «Creare rete» è una scienza e un'arte. Richiede l'uso dell'intelligenza emotiva e l'uso del ragionamento. Richiede, per richiamare Blaise Pascal, «*esprit de géometrie et esprit de finesse*» allo stesso tempo. Chi insegna è disponibile a stare accanto ai propri figli e ai propri alunni, a capirli empaticamente, a manifestare una profonda fiducia in essi e nelle loro capacità. Lo può far sapere anche attraverso una rete sociale. Chi insegna servendosi anche delle reti sociali educa a prendere posizione e a fare opinione. L'uso della rete, di per sé, aiuta a spostare i confini dall'io al «noi».

Se la relazione didattico-educativa è di qualità, gli studenti passano dal «dire» al «fare» e producono materiali per socializzare e comunicare. I docenti della *social media classroom* coltivano le relazioni interpersonali con i colleghi docenti e sono esempio di rete per gli studenti. Come sottolineano Bingler e Hill, un apprendimento che mette al centro lo studente non può prescindere da un cambiamento che prevede una forte presenza delle reti sociali. Nelle reti sociali siamo noi a creare, in una fruttuosa *partnership* con i ragazzi e in collaborazione con i colleghi, l'enciclopedia tridimensionale interattiva che ci affianca nella didattica.

⁴ L. Paccagnella, *La comunicazione al computer. Sociologia delle reti telematiche*, Bologna 2000.

Perché non allestire, qui in Romania, sul modello di TeacherTube⁵, un ricco database per gli insegnanti e per gli educatori?

Eccoci allora, noi insegnanti, noi educatori e genitori:

- Insegnanti «leader».
- Insegnanti «esploratore».
- Insegnanti «ricercatore».
- Insegnanti «animatore».
- Insegnanti «regista».
- Insegnanti «direttore d'orchestra».
- Insegnanti «capocantiere».
- Insegnanti «capitano».
- Insegnanti «mastro-di-Bottega».

L'educazione alle nuove tecnologie in famiglia ovvero «I nuovi media hanno un posto di privilegio nelle nostre case»

Quali sono le potenzialità dei nuovi media in riferimento alla formazione religiosa/spirituale di bambini, ragazzi e adolescenti che utilizzano le nuove tecnologie fin dall'infanzia? La scuola può aiutare la famiglia nella comprensione dei nuovi media (potenzialità e rischi) e nel loro uso educativo? Quali produzioni offline e online possono aiutare i giovani utenti nella crescita religiosa?

«Nuove forme» o «rivoluzione culturale»?

Se Derrick de Kerkhove parla di «secondo diluvio», il *Direttorio per le Comunicazioni Sociali della Chiesa italiana* afferma che:

«L'avvento della società dell'informazione è una vera e propria rivoluzione culturale».

«Nulla di ciò che l'uomo di oggi pensa, dice e fa è estraneo ai media; e i media esercitano un'influenza su tutto ciò che l'uomo di oggi pensa, dice e fa».

«Compito della Chiesa è annunciare il messaggio di salvezza a questa società, a questi uomini. Per riuscirci è necessario discernere e rinnovare».

«Per essere fedeli al Vangelo in questo nuovo contesto, un semplice processo di adattamento o la ricerca di modalità aggiornate di comunicazione non bastano».

⁵ Vedi www.teachertube.com.

«Occorre individuare forme credibili per una comunicazione della fede in un contesto socioculturale nel quale il Vangelo deve incarnarsi senza però disperdersi e annullarsi»⁶.

I media sono al tempo stesso mezzo e messaggio. I media sono portatori di una nuova cultura che nasce dal fatto stesso che esistono nuovi modi di comunicare (con nuovi linguaggi, nuove tecniche, nuovi atteggiamenti psicologici)! I media offrono formidabili risorse sia per la persona che per la società.

Siamo tutti convinti che i cambiamenti in atto, con la presenza delle nuove tecnologie, hanno causato una vera e propria «rivoluzione culturale». Forti di questa convinzione, è necessario che noi assumiamo uno sguardo e un'ottica positivi. Questo sguardo e quest'ottica ci fanno chiedere continuamente: cosa dobbiamo fare come genitori, come «famiglia»?

La prima risposta consiste nel capire di più i digitali nati e l'annuncio della Parola di Dio, che è poi la salvezza.

Oggi la comunicazione è una cultura, cioè un modo di esistere, di stare al mondo, un ambiente di vita, un contesto esistenziale. È, praticamente, «il» contesto esistenziale dei bambini, dei ragazzi, dei giovani, delle famiglie che incontriamo ogni giorno e ai quali siamo mandati ad annunciare l'amore e la salvezza di Dio.

Consideriamo. Dati e fatti

I ragazzi oggi vivono nel loro tempo, delle mode del loro tempo, dei gusti del loro tempo. Vivono il suono in maniera immersiva a contatto con modelli discutibili, anche se, per loro, affascinanti. Vivono un largo consumo di tipologie musicali che influenzano a livello fisiologico ed emotivo. Sono intrappolati a volte da pseudo-religioni e, purtroppo, fra loro, il 15% che soffre di gravi disturbi del comportamento alimentare. Non mancano ragazzi che soffrono di dipendenze di lieve e di grave entità. Non dimentichiamo però che molti di loro sono ricchi di ideali e, a volte, di una grande generosità e capacità di dono. In generale, si lamenta una certa difficoltà a dialogare con gli adulti. Questi e molti altri dati ci vengono costantemente riferiti dal Rapporto sulla condizione dell'Infanzia e dell'Adolescenza dell'Istituto degli Innocenti di Firenze, istituzione che si occupa di monitorare le problematiche giovanili⁷.

⁶ Conferenza episcopale italiana, Comunicazione e missione. Direttorio sulle Comunicazioni sociali nella missione della Chiesa, http://www.chiesacattolica.it/ccl_new/cei/documenti/DirettorioComunicazioniSociali.pdf, § 1-2.

⁷ Telefono Azzurro/Eurispes, 9° Rapporto sulla condizione dell'infanzia e dell'adolescenza 2008, <http://www.azzurro.it/Site/medias/PDF/SINTE.SI%209%20Rapporto%20Nazionale%20sulla%20Condizione%20dell'Infanzia%20e%20dell'Adolescenza.pdf>

Capire di più l'annuncio

La storia della salvezza va letta e vissuta nella logica dell'amore di Dio per l'uomo. Va «narrata» con tutti i codici di cui si disponeva ieri e si dispone oggi, dalla parola alla multimedialità interattiva. Il contesto indispensabile dell'annuncio è il rapporto di «cura» (*I care for you*) che sta all'origine dell'essere umano. L'obiettivo che precede e accompagna l'annuncio è la buona relazione con se stessi, con gli altri e con l'Altro.

Ci sentiamo protagonisti di una vera missione? Ci arde nel cuore il desiderio di farlo conoscere?

Annuncia chi ha passione. O l'annuncio è fatto nella dimensione della relazionalità o non funziona.

Niente come la riscoperta della «relazionalità» e della «reciprocità» aiuterebbe a rifocalizzare la famiglia e la scuola sulla loro missione evangelizzatrice.

La «qualità della relazione» tra presenza e virtualità

Chi annuncia promuovere. Chi annuncia accetta e riconosce nella sua originalità e diversità ogni singolo interlocutore in formazione. È disponibile a stare accanto ai giovani, a comprenderli empaticamente, a rivelare una profonda fiducia in essi e nelle loro capacità. La qualità della relazione fa nascere nei bambini, nei ragazzi e nei giovani autoefficacia, abilita alla metacognizione, rende autonomi e responsabili. Chi annuncia educa a prendere posizione e a fare opinione, insegna a spostare i confini dall'io al noi. Conoscere le potenzialità della posta elettronica quale risorsa di Internet orientata alla comunicazione, e apprenderne gli elementi di base per l'utilizzo e la fruizione.

Se la relazione è di qualità, i giovani passano dal «dire» al «fare» e producono materiali per socializzare e comunicare. La qualità della relazione porta i giovani a partecipare con creatività personale alla costruzione di una comunità-mondo più umana e solidale; a manifestare il senso della festa e della gioia. Si tratta di promuovere il protagonismo giovanile, provocando e interpellando non solo protagonismo nelle risposte, ma anche nella definizione di domande, progetti, iniziative, processi da attivare insieme! Ricordiamo che ciò che forma il minore nella famiglia non è tanto l'insegnamento verbale, quanto piuttosto l'atmosfera che vi si respira.

Famiglia e media. Dati e fatti

«La famiglia è la prima educatrice nei confronti dei media». «La famiglia si fonda sul desiderio e sulla gioia di 'vivere insieme'». «Il ruolo dei genitori è insostituibile nell'educare ai media». «Uno dei problemi più urgenti è l'educazione

al gusto della realtà». «Le famiglie conoscono e valorizzano le risorse dei media per la crescita spirituale?». Queste sono alcune citazioni tratte dagli scritti di Sergio Spini⁸.

Siamo convinti che la famiglia sia anche la prima ad annunciare l'amore di Dio quando nell'amore di Dio crede, che la spiritualità si assorbe nella famiglia attraverso linguaggi molteplici e che la famiglia forma davvero solo quando è una comunità di vita e di amore.

Famiglia, scuola e media. Una formazione possibile

Offro qui alcuni spunti che si potrebbero rivelare utili nel contesto di incontri e riflessioni di genitori e di educatori, in riferimento a ciò che è possibile fare quando ci si impegna davvero a educare ai media, vecchi e nuovi, i propri figli.

- Proporre attività e impegni alternativi
- Creare un palinsesto familiare per il consumo televisivo
- Scegliere e spiegare ogni programma che si decide di guardare
- Accompagnare i propri figli nel giudizio e nel confronto con i valori
- Essere accanto per dialogare e per confrontarsi

Concretamente, alcune buone prassi, nella Parrocchia e nella Scuola, potrebbero essere:

- Usare le immagini e i linguaggi audiovisivi nella catechesi tenendo ben presente la differenza tra l'uso didattico delle immagini, che insegna, e il loro uso evocativo, che invita la volontà ad impegnarsi.
- Usare la multimedialità interattiva.
- Usare il teatro e la drammatizzazione.

Le buone prassi citate chiedono impegno da parte nostra, chiedono studio e, soprattutto, vicinanza ai nostri ragazzi. Perché tutto questo impegno? La risposta è una sola: perché li amiamo!

Non dimentichiamo che abbiamo la missione di trasmettere alle nuove generazioni la Parola di Dio che è messaggio di Salvezza e Speranza per tutti i popoli. Questo messaggio di amore è a volte, purtroppo, nella società d'oggi, una macchia di colore vivace all'interno di un contesto grigio in cui si respira un forte disagio esistenziale. Per questo il nostro ruolo è oggi così importante. Dobbiamo tener conto del fatto che i nostri giovani acquisiscono le capacità e

⁸ S. Spini, Media e bambini: una sfida per l'educazione,
<http://www.aiart.org/ita/web/item.asp?nav=1330#.URJF7k-g38js>.

le competenze che la società richiede. In che tipo di contesto sociale viviamo oggi? Zygmunt Bauman lo definisce *liquido*. Questa è una società intrisa di precarietà: «le situazioni in cui agiscono gli uomini si modificano prima che i loro modi di agire riescano a consolidarsi in abitudini e procedure»⁹.

Questi continui cambiamenti, se da un lato offrono possibilità di crescita e di trasformazione continue, rischiano, dall'altro, di determinare una perdita delle radici e dell'identità. I giovani sono capaci di convivere bene con i cambiamenti, ma spesso il prezzo da pagare è una continua incertezza.

La scuola e la famiglia sono, al tempo stesso, spettatrici e attrici di questa società liquida. Anche esse mutano in continuazione. Sempre più numerose sono le famiglie in cui i genitori divorziano e stanno aumentando anche le cosiddette famiglie allargate. Allo stesso tempo la scuola, che da sempre è stato l'altro centro istituzionale «sicuro» per bambini e ragazzi, sta vivendo in questi anni riforme e cambiamenti che la rendono un punto di riferimento mobile.

A questo si aggiunge il fenomeno della *globalizzazione*. Non solo sono venute meno le barriere a livello economico, ci troviamo di fronte ad una rivoluzione in cui le informazioni si mescolano, le notizie si condividono e le culture s'intrecciano. Magia delle nuove tecnologie e soprattutto di Internet. Possiamo parlare con parenti e amici che si trovano dall'altra parte del mondo. Possiamo condividere file, filmati, reperire informazioni, esprimere opinioni. Tutto questo comodamente seduti nel salotto di casa. Allo stesso tempo questa risorsa enorme costituita dalle nuove tecnologie rischia di sfociare, in alcuni casi, in un'alienazione dal mondo che ci circonda. È un rischio che ci allarma per le nuove generazioni, ma da cui neanche gli adulti sono immuni.

Quali, allora, i rischi che corrono i ragazzi oggi? Sviluppare tendenze narcisistiche, avvertire una mancanza di senso, non avere un senso critico limitato.

Usiamo il termine narcisistico, in questo contesto, con un'accezione diversa da quella che comunemente intendono psicologi e psichiatri. Lo usiamo, qui, per indicare quella tendenza giovanile a concentrarsi solo su stessa. C'è poca empatia per l'altro, c'è poca attenzione a cosa succede al di fuori di se stessi, senza che questo ritiro nell'individualismo sia supportato da un'introspezione profonda. Anzi, spesso, questo «amore» per se stessi sfocia in atteggiamenti di estrema cura per il proprio corpo. La socializzazione delle giovani generazioni è basata sull'apparire e sul mostrare, in quanto è in base al possesso del telefonino di ultima generazione che viene stabilito lo status sociale. La regola è avere tutto e subito e ai problemi si richiede soluzione immediata.

⁹ Z. Bauman, *Vita liquida*, Laterza, Roma-Bari⁴ 2009, VII.

Inoltre si assiste ad una messa in discussione sistematica dei valori di riferimento: la relazione con l'altro e con l'Altro diviene sfilacciata, faticosa, precaria. Si assiste a quella che Galimberti definisce «pubblicizzazione dell'intimità»¹⁰. La relazione viene vissuta più attraverso il video che non nella realtà.

La messa in discussione continua dei valori non consente più all'individuo di avere chiaro cosa è bene e cosa è male per se stesso e per la società in cui vive. Di fronte al ventaglio di possibilità che la vita di oggi offre le persone non sanno più scegliere. Ci troviamo di fronte a genitori in dubbio, bambini disorientati, adolescenti smarriti e le soluzioni che cerchiamo ai problemi sono quelle più rapide e indolori. Ecco, allora, spuntare programmi in cui Tate vestite da Mary Poppins «entrano» fisicamente nella vita familiare e a suon di regole e consigli (nella maggior parte dei casi corretti) riassistono la famiglia. Ma cosa succede quando il programma finisce? Tutto è come prima, perché il supporto offerto non è stato sufficiente a creare risorse efficaci nella famiglia stessa.

Conclusione

Noi, come insegnanti, come genitori, come educatori, dobbiamo aiutare i giovani a costruire risorse stabili a cui essi possano ricorrere in ogni situazione di vita. Dobbiamo cercare di formare il loro senso critico e di smussare la vena narcisistica. Come? Proprio attraverso gli strumenti che questa società liquida e globalizzata ci mette a disposizione: le nuove tecnologie.

Il computer e Internet vengono spesso considerati come «responsabili» della spersonalizzazione e dell'alienazione giovanile. In realtà essi sono solo strumenti, che ben impiegati possono arricchire le nostre esistenze.

Ed è proprio questo il nostro compito. Insegnare la Parola del Signore e, al contempo, formare ad un corretto uso delle nuove tecnologie. Le lezioni, allora si arricchiranno di immagini, filmati, giochi, lezioni online. La religione diventa interattiva! È con la nostra presenza e con il nostro amore che offriamo – all'interno del meraviglioso orizzonte cristiano e cattolico – quell'occasione di crescita e di formazione del senso critico di cui i giovani hanno tanto bisogno.

Accogliamo l'invito del papa a rispondere all'«emergenza educativa» attraverso «quella vicinanza [...] e fiducia che nascono dall'amore»¹¹. In che modo?

¹⁰ U. Galimberti, *L'ospite inquietante. Il nichilismo e i giovani*, Milano⁸ 2008, 57.

¹¹ Benedetto XVI-lea, Lettera alla Diocesi e alla città di Roma sul compito urgente dell'educazione, Roma 2008, http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/letters/2008/documents/hf_ben-xvi_let_20080121_educazione_it.html.

Creando piattaforme educative su Internet, ad esempio.

Offriamo ai giovani la possibilità di discutere su temi esistenziali attraverso la creazione di un forum. Rendiamoci disponibili per una o due ore alla settimana per rispondere ai loro dubbi e alle loro domande. Mettiamo dei filmati online. Procuriamo a chi è interessato una web grafia. Creiamo un blog di classe in cui condividere esperienze con altre scuole, in cui narrare, ad esempio, qualche settimana di volontariato.

I giovani hanno il bisogno di essere coinvolti attraverso i loro linguaggi. Per questo il connubio religione e nuove tecnologie sarà efficace!

Non è la tecnologia a vincere. Vince la qualità della relazione interpersonale che:

- fa nascere autoefficacia
- abilita alla metacognizione
- rende autonomi e responsabili

Qualità della relazione interpersonale che potrebbe poi portare gli studenti a partecipare con creatività alla costruzione di una comunità-mondo più umana e solidale. «Occorre che ci chiediamo – con Karl Rahner – con serietà e concretamente se nel nostro spirito e nel nostro cuore c'è un po' di spazio per la novità e il futuro [...]»¹².

¹² Altri titoli raccomandati dall'autrice come risorse bibliografiche e sitografiche: S. Bonino/ A. Lo Coco/ F. Tani, *L'empatia. I processi di condivisione delle emozioni*, Firenze 1998; M. Gerosa/ A. Pfeffer, *Mondi Virtuali*, Roma 2006, 49; M. McLuhan, *Gli strumenti del comunicare*, Milano 1995; C. Cangini, *Teoria e pratica della comunicazione multimediale*, Roma 2001; La pedagogia partecipativa che sta alla base della Social Media Classroom, *Tuttoscuola* 35, 2009, 57-60; La scuola come «collaboratorio» partecipativo: il COLLABORATORY, *Tuttoscuola* 35, 2009, 56-60; Quale formazione per i docenti della Social Media Classroom?, *Tuttoscuola* 36, 2010, 57-60; Imparare dai media partecipativi. Alcune buone pratiche, *Tuttoscuola* 36, 2010, 59-62; Imparare dai media partecipativi, *Tuttoscuola* 36, 2010, 57-59.

BEYOND TIME AND SPACE. THE STORY OF THE MYSTERIOUS SPIRITUAL AUTHOR ATHANASIOS ABŪ GHĀLIB

CARMEN FOTESCU TAUWINKL¹

ABSTRACT. *Beyond Time and Space. The Story of the Mysterious Spiritual Author Athanasios Abū Ghālib.* The present contribution offers a short introduction to the time, context and writings of a spiritual author of the XIIth century, by the name of Athanasios Abū Ghālib. A contemporary of Patriarch Michael the Great², whose chronicle is our first-hand source of information about him, who describes him with reverence as a venerable monk and later consecrates him bishop, Abū Ghālib remains a valuable spiritual author, still to be discovered and assessed in the important and rich contribution he brought to the Syriac literature of the XIIth century.

Keywords: Athanasios Abū Ghālib, West Syrian Church, fall of Edessa, Michael the Great, Mardin, Syriac spiritual literature, Mor Barṣaumō Monastery, Monastery of Peṣqīn, Gargar, monastic life.

REZUMAT. *Dincolo de timp și spațiu. Povestea misteriosului autor spiritual Athanasios Abū Ghālib.* Contribuția de față oferă o scurtă introducere în epoca, contextul și scrierile unui autor spiritual de secol XII, cu numele de Athanasios Abū Ghālib. Contemporan al Patriarhului Mihail cel Mare, a cărui cronică reprezintă principala noastră sursă de informație cu privire la el, Abū Ghālib rămâne un autor spiritual de valoare, ce trebuie încă descoperit și evaluat în ce privește contribuția sa bogată și importantă la literatura siriacă a secolului al XII-lea.

¹ Carmen Fotescu Tauwinkl is a Ph. D. Candidate within the Institute of Eastern Christian Studies in Nijmegen, Holland, working on a partial edition, translation and commentary of the Syriac manuscript containing the treatise on monastic life of the West Syrian author, Athanasios Abū Ghālib. Email: carmen_fotescu2002@yahoo.co.uk.

² He is one of the most outstanding leaders the West Syrian Church has had in its history, a tireless reformer and a great scholar.

Cuvinte-cheie: Athanasios Abū Ghālib, Biserica siro-occidentală, cucerirea Edesei, Mihail cel Mare, Mardin, literatura spirituală siriacă, Mănăstirea Mor Baršaumō, Mănăstirea Pesqin, Gargar, viața monahală.

In the southern surroundings of the old city of nowadays Malatya³, lay in the XIIth century the land of Gargar, a place settled by Syriac-speaking Christians two centuries previous to this time.⁴ It is within this landscape that a spiritual author of the Syriac Orthodox Church⁵ lived, wrote prolifically and took an active stance in the life of his church.

The present contribution seeks to make acquaintance with this little known or unknown author at all, in terms of the context in which he lived and wrote, and also in terms of the spiritual legacy he left behind.

The discovery of a long-forgotten spiritual author is always an invitation to a double adventure: on the one hand, to an immediate exploration, following the traces of time and space, the history and the geography of a person; on the other hand, to a deeper quest, beyond the temporal and spatial determinations, in the ground of the personal inner journey and transformation. These are two of the faces of the spiritual author we seek to acquaint with here that shall be followed in more details below.

For our author, the historically traceable details of his life are not abundant, but on the contrary, rather meagre up to this point. He is a contemporary of the renowned West Syrian patriarch, Michael the Great, who met our author personally, one of the occasions being the patriarchal election of 1166 A.D.,

³ The city of Malatya, lying nowadays in the south-eastern part of Turkey, was, in medieval times, an important episcopal see of the West Syrian Church in northern Mesopotamia.

⁴ Our main witness for the arrival of Syriac-speaking Christians in the surrounding territories of Malatya, a border area between the Byzantine and Arab empires in the Xth century, is the Chronicle of Patriarch Michael the Great. Laid waste by the constant warfare between the two powers, the area was repopulated at the initiative of the Byzantine emperor Nicephorus Phocas, who invited the West Syrian Patriarch, John Sarigta, to come and settle it with his faithful. It is thus that West Syrian churches and monasteries started to be built in the area and episcopal sees were established, one of which was the diocese of Jihān, where the present author was elected bishop. See J.-B. Chabot, *Chronique de Michel le Syrien, Patriarche jacobite d'Antiochie (1166-1199)*, 4 vols., Bruxelles 1963, IV, 556; III, 130.

⁵ The recent title officially adopted by the West Syrian Church.

where they were both proposed candidates. The latter remains our first most valuable source of information on him.⁶

Unfortunately, the name of Athanasios Abū Ghālib is found in Patriarch Michael's chronicle under several quite laconic entries.⁷ He is first mentioned in relation to a theological debate he carried with the famous erudite John, bishop of Mardin, occasioned by the latter's reflection on the fall of Edessa in 1144 A.D. and the role of God's Providence in human history.⁸ Here the only detail strictly concerning our author is that he was a monk. We learn that John of Mardin sparks the debate by bringing arguments drawn from the Scripture in support of the view that it is not God who brought about Edessa's terrible fall. Michael briefly mentions that the monk Abū Ghālib, together with Timotheos, the bishop of Gargar, refute him, and he himself adheres to their opinion, yet he does not offer any other details about their argumentation, except for the fact that it was not very rigorous. What we may extrapolate from here is that John's opponents were seriously concerned with the theological soundness of a reasoning that seemed to introduce distance and separation between God and the course of human history, and furthermore ignored altogether the mysterious role the divine Providence played in it.

One more entry in Michael the Great's Chronicle to mention the name of Abū Ghālib is related to another controversy taking place in the year 1161 A.D., this time concerning the transgression of ecclesiastic hierarchical rules and conduct. Abū Ghālib raises his voice against the nepotistic succession to the episcopal see of Jīhan, of someone who proved completely unfit and unworthy of such an appointment, by indulging in the debased habits of drinking,

⁶ Not one single mention about Abū Ghālib is found in the other chronicle of this time, the *Anonymi auctoris chronicon ad A. C. 1234 Pertinens*, 2 vols., ed. J.-B. Chabot, CSCO 81-82, Louvain 1916-1920, whereas the later chronicle of Bar ʿEbrōyō, relying on Michael the Syrian's own chronographic work, does not add any new information to what we already find in Michael, J.B. Abbeloos/T.J. Lamy, *Chronicon ecclesiasticum*, 3 vols., Paris/Louvain 1872-1877. It offers however invaluable help in reconstructing the information missing due to the lacunae present in the Syriac text of Michael's chronicle.

⁷ The references to Abū Ghālib in Michael the Great's Chronicle are unfortunately not free of complications, as it is precisely those chapters where his name is mentioned more frequently, namely from XIX to XXI, that are missing due to extensive lacunae. Chabot, the editor and translator of the Chronicle, informs his readers that he relied on the later chronicle of Bar ʿEbrōyō in order to fill in the missing information, given the latter's reliance on Michael's account of events. Chabot, *Chronique de Michel le Syrien*, I, 1 and also III, 309, footnote 3.

⁸ Chabot, *Chronique de Michel le Syrien* IV, 632; III, 266.

merry-making and game-playing.⁹ Here the chronicler adds as a detail the fact that Abū Ghālib ‘had monasteries in that region’, namely in Gargar, which could mean that he was in charge of them.

We encounter him next in the context of the patriarchal election of 1166 A.D., where he is proposed candidate next to Michael, at that time superior of the famous Mor Barṣaumō monastery, near Malatya, and another monk from the Mount of Edessa.¹⁰ It is on this occasion we learn that this was the second time Abū Ghālib was proposed candidate for the patriarchal see. Consequent to Michael’s election and his one-year patriarchal visit to the Holy Land, the patriarch consecrates Abū Ghālib bishop of Jihān in 1169 A.D.¹¹

Finally, we find two more short entries in Michael the Great’s Chronicle mentioning our author’s name: one related to the building of a church in his monastery in Birta of Gargar in the year 1171 A.D.¹², and another signalling his death in 1177 A.D., in the same monastery of Birta, in the land of Gargar, known after his name.¹³

Drawing the line at the end of this incursion into the historical background of our author, we have to admit that the details concerning him are rather elusive and reduced to just several very brief chronological entries. As they are, they do not tell us much about him, nor do they succeed to render him other than as a passing figure of some sort of status during his age, yet who still remains unknown. We do not know, for instance, when and where Abū Ghālib was born, just as we know nothing about his origin or the context in which he grew up, chose for a monastic vocation and was educated.

The exploration of his geography is equally not greatly rewarding. Michael’s chronicle repeatedly connects him with the land of Gargar and the monastery of Birta, which he calls by his name twice.¹⁴ This situates us south of old Malatya, yet the exact location is difficult, if not impossible, to approximate nowadays, due to the changes of landscape brought in recent years by the

⁹ Chabot, *Chronique de Michel le Syrien* III, 318. Due to lacunae in the Syriac text, Chabot resorts to Bar ʿEbrōyō’s chronicle in order to reconstruct the events, Abbeloos/Lamy, *Chronicon ecclesiasticum*, II, 521-523.

¹⁰ Chabot, *Chronique de Michel le Syrien* III, 329-330. Lacunae in Michael’s Syriac text, the information being supplied from Bar ʿEbrōyō, Abbeloos/Lamy, *Chronicon ecclesiasticum*, II, 535-6.

¹¹ Chabot, *Chronique de Michel le Syrien* III, 334; the events are again reconstructed on the basis of Bar ʿEbrōyō’s *Chronicon ecclesiasticum*, II, 545-547.

¹² Chabot, *Chronique de Michel le Syrien* IV, 697; III, 341.

¹³ Chabot, *Chronique de Michel le Syrien* IV, 716; III, 375.

¹⁴ Chabot, *Chronique de Michel le Syrien* IV, 697; III, 341 and IV, 716; III, 375.

damming of the course of the Euphrates. Yet, the name of the region still survives to this day, slightly altered into Gerger, although no remains of a monastery are still to be found there.

However, a note of interest with regards to the geography of our author and not only that, is Michael the Syrian's account about a raid in the land of Gargar, taking place in the year 1138 A.D., when the monasteries in the region are pillaged and the monks driven away. Michael tells us that the monastery of Pesq̄in equally falls prey to the raiders, its monks being sent to another monastery, most probably situated in its vicinity, except for one of them, and that one was Abū Ghālib.¹⁵ Though it is not certain whether this Abū Ghālib is the same as our author, we are inclined to think so, given his association with the region of Gargar in most of the entries Michael the Syrian provides about him in his chronicle. If that is so, this note proves to be more valuable than just a mere marginal note about a local event, since elsewhere patriarch Michael offers a more detailed account about the foundation of the monastery of Pesq̄in.¹⁶ This in turn gives us some idea about the kind of monastic life Abū Ghālib professed.

We learn thus that this monastery owed its foundation to the vision of an old monk, Plotinus, from the monastery of Mor Barṣaumō, who urges other monks living in the neighbouring monastery of Mor Abḥai to start a community in a cave above the bank of the Euphrates, near the ruined establishment of the old convent of the Šamitayē. When Rabban David, the one who was to be the first superior of this new monastic community, and his companions settle in, their manner of ascetic life, focused on continuous prayer day and night, vigils and fasting and the gift of performing healings and of having visions, does arouse some controversy on the part of certain Church hierarchs, who consider them Messalian and ask for their excommunication. However, the patriarch of that time refuses to do so and the establishment is later endowed with a church. At the end of this account, Michael the Syrian mentions briefly the rules of the community, as laid down by its superior, Rabban David, of which he retains the interdiction to possess any plots of land, vine-yards or bee-hives. We may thus infer that the choice for a life focusing on prayer and contemplation, lived in poverty and withdrawal lies at the heart of such a community and precisely that is what makes it hold a special place in the monastic context of the XIIth century.

¹⁵ Chabot, *Chronique de Michel le Syrien* IV, 620-1; III, 247-8.

¹⁶ Chabot, *Chronique de Michel le Syrien* IV, 585; III, 181-2.

If we are right in our assumption that our author was a member of this community under its first superior¹⁷, Rabban David, as the account on the raid of their monastery narrates, then we find in this an indication of the kind of monastic life Abū Ghālib strove to live, a return to the roots of monastic vocation, laying bare the essentials of living in God's presence: silence, prayer, poverty, contemplation. At a later stage, Michael's chronicle informs us that he 'had monasteries in the region' of Gargar¹⁸, a possible indication of the fact that he was experienced enough to be appointed superior or overseer of several monastic communities in that area.

If the time and space of Abū Ghālib remain mostly elusive, with some small exceptions, the same can be said about his activities. Apart from several scattered references to his involvement in a theological debate or his protest against the violation of Church canons, the historical sources remain silent. Yet, according to his own witness in the opening lines of one of his writings, we learn that Abū Ghālib wrote no less than 24 or more books. We refer here to the only fully preserved writing by his hand that has come down to us till this day, which is an impressive codex, counting more than 250 folios. Next to it, we have only some fragments of letters and *mēm̄rē* addressing different aspects of inner life.

It is by the efforts of two scholars who explored manuscripts in the libraries of monasteries in the Middle East that Abū Ghālib's prolific writing activity came to be known, namely Jacques-Marie Vosté and Arthur Vööbus.¹⁹ They have indicated for us several manuscript sources for his writings, all of them much later copies of the original, which however proves that these writings have been read and circulated for centuries in monastic circles. Given

¹⁷ This is also supported by the fact that years after this incident, on the occasion of the patriarchal election of 1166, the name of Abū Ghālib is mentioned again in relation to the same monastery, as this is the place where the lots with the names of the candidates are cast, and he is one of them. See footnote 5 above.

¹⁸ See footnote 4 above.

¹⁹ The first to draw attention on Abū Ghālib's writing activity is J.- M. Vosté, in his article Athanasios Abou Ghaleb, Évêque de Gihan en Cilicie, écrivain ascétique du XIIe siècle, *Revue de l'Orient Chrétien* VI (XXVI), 1927-1928, 432-438. He was followed by Arthur Vööbus, who, though mistakenly identifying our author with one of the Bar Ṣabuni brothers, also called Abū Ghālib, offers nevertheless valuable information on the manuscript sources of his works he came across in the monastic libraries of the Middle East. See his Important Discoveries for the History of Syrian Mysticism: New Manuscript Sources for Athanasios Abu Ghalib, *Journal of Near Eastern Studies* 35.4, 1976, 269-270, and also his *History of Asceticism in the Syrian Orient – A Contribution to the History of Culture in the Near East*, 3 vols., CSCO – Subsidia 81, Louvain 1988, vol. 3, 407-410.

the prospect of an imminent end, he starts writing another book because there is no other choice for him than to follow God's will, who urges him to do so. Far from being a typical way of introducing God within the discourse that one expects to find in a spiritual work, the author's strong awareness of being led by God in every detail and moment of his life is here striking. The continuous orientation to God pervades his entire work and is the source out of which he writes, with such an impressive sense of urgency and immediacy of God's presence that makes him waste no time with formal matters of text division and arrangement, for he is entrusted with a mission that goes beyond all such, in the end, unimportant details. He is the voice calling to life not only his brethren monks, but also 'all those who love life in God'. The recurrent word in this opening paragraph of his writing ('living Holy Spirit', 'book full of life', 'those who love life in God') 'life' is in fact the invitation God makes to us all to encounter him and live in his presence. To be alive, therefore, carries the responsibility of becoming the person(s) God wants us to be, that is, making His own image and likeness shine inside us. We can now understand better the motivation for the strong and firm stand Abū Ghālib takes in several events narrated by the chronicles, against people moving away from what was essential in his eyes: their being in and with God. Furthermore, it equally becomes clear why his book has such a pronounced admonitory tone and why straightening, its central theme, is every man's duty to himself and to his fellow humans to guide one another in living by the divine truth alone.

The incredible richness and freshness of such a spiritual writer as Abū Ghālib emerges not only from the novelty of discovering an unknown author and his works, which triggers a whole 'archaeological' digging of facts in order to fill in the missing data in our picture of the XIIth century Syriac Orthodox history and literature. For we stand before a prolific writer, belonging to an age historians have for long catalogued in terms of a marked decline of its native literature, including its spiritual one. Thus, beyond the historical and literary value of his works that can change our perceptions and judgments on the Syriac literary achievements of a whole age, Athanasios Abū Ghālib is all the more valuable for his spiritual message, as timely and authentic to us nowadays as he was to his time and context, permanently confronting us with the truth of our lives. It is thus high time to allow him to speak to us.

LE MIRACLE DE NICULA : CONFRONTATION DU PROCES-VERBAL DE L'ENQUETE (1699), DE *MARIA VIRGO CLAUDIOPOLITANA* (1714) ET DE *L'HISTORIA THAUMATURGAE VIRGINIS CLAUDIOPOLITANAE* (173[6])

PHILIPPE HENRI BLASEN¹

ABSTRACT. *The Miracle of Nicula: Comparing the Findings of the Inquiry (1699), Maria Virgo Claudiopolitana (1714) and Historia Thaumaturgae Virginis Claudiopolitanae (173[6])* This article follows the discovering of a yet unanalysed printed history about the miracle that happened in 1699 in Nicula: *Maria Virgo Claudiopolitana seu // GenUina De LaChryMosa VirgIne ReLatIo* (1714) by Franciscus Roys SJ is the missing link between the enquiry established in 1699 by two Jesuit fathers and *Historia Thaumaturgae Virginis Claudiopolitanae* (173[6]), the most famous of the histories describing the miracle. Mainly based on the record of the enquiry, *Maria Virgo Claudiopolitana* also introduces new information from a yet unidentified source that might be the lost *De origine et progressu cultus et lacrymis prodigiosis Claudiopolitanae Iconis* by Rudolf Bzensky SJ. *Historia Thaumaturgae...* reveals to be an enriched copy of *Maria Virgo Claudiopolitana*; its only other source is the record of the enquiry. Comparing the enquiry, *Maria Virgo Claudiopolitana* and *Historia Thaumaturgae*, also reveals a progressive catholicization and “jesuitization” of the miracle.

Key-words: History of religions, History of Transylvania, History of Cluj, Roman Catholic Church, Society of Jesus, Rudolf Bzensky SJ, Franciscus Roys SJ, Romanian Orthodox Church, Romanian Greek-Catholic Church, Monastery of Nicula

¹ Philippe Henri Blasen est doctorant à l'Université Babeş-Bolyai de Cluj-Napoca, où il travaille sous la direction du professeur Sorin Mitu sur l'histoire de la frontière nord-est de la Grande Roumanie. Blasen a étudié l'histoire des religions à l'Université de Lausanne, Suisse. Il est également chercheur auprès du Centre de Documentation sur les Migrations humaines de Dudelange, Luxembourg. Son travail de master sur les interactions entre orthodoxes et gréco-catholiques en Transylvanie a paru aux éditions Mega de Cluj-Napoca.

REZUMAT. *Minunea de la Nicula: confruntarea dintre procesul verbal al anchetei (1699), Maria Virgo Claudiopolitana (1714) și Historia Thaumaturgae Virginis Claudiopolitanae (173[6]).* Acest articol este consecința descoperirii unei istorii tipărite despre miracolul de la Nicula (1699), care n-a fost analizată până acum: opera lui Franciscus Roys SJ, *Maria Virgo Claudiopolitana seU // GenUina De LaChryMosa VirgIne ReLatIo* (1714), face legătura între procesul verbal stabilit în 1699 de către doi iezuiți în urma unei anchete și *Historia Thaumaturgae Virginis Claudiopolitanae* (173[6]), cea mai faimoasă istorie a miracolului. Sursa principală a *Maria Virgo Claudiopolitana* este procesul verbal, însă mai introduce și alte informații dintr-o sursă pe care n-am putut s-o identificăm și care ar putea să fie *De origine et progressu cultus et lacrymis prodigiosis Claudiopolitanae Iconis*, opera până acum pierdută a lui Rudolf Bzensky SJ. Din analiza opuscului *Maria Virgo Claudiopolitana* rezultă și faptul că *Historia Thaumaturgae...* este o copie îmbogățită a acestei cărți și că singura sursă pe care *Historia Thaumaturgae* o mai folosește este pomenitul proces verbal. O confruntare între procesul verbal, opuscul *Maria Virgo Claudiopolitana* și *Historia Thaumaturgae...* arată că istoria miracolului a fost cu vremea catolicizată și „iezuitizată”.

Cuvinte-cheie: Istoria religiilor, Istoria Ardealului, Istoria Clujului, Biserica Romano-Catolică, Ordinul iezuit, Rudolf Bzensky SJ, Franciscus Roys SJ, Biserica Ortodoxă Română, Biserica română unită cu Roma, Mănăstirea Nicula.

En 2011 paraissent, en parallèle à notre livre², et indépendamment de celui-ci, deux autres ouvrages sur le lieu de pèlerinage de Nicula, dans le département de Cluj : *Sfânta Icoană a Maicii Domnului de la Nicula și minunile ei* (La Sainte Icône de la Mère de Dieu de Nicula et ses miracles) du père Andrei Coroian, abbé du monastère de Nicula, est une réédition légèrement augmentée de *Sfânta Mănăstire «Adormirea Maicii Domnului» Nicula* (Le Saint Monastère «Dormition de la Mère de Dieu» de Nicula) paru en 2002. *Fecioarele înlăcrimate ale Transilvaniei* (Les Vierges en larmes de la Transylvanie) est la monographie accompagnant l'exposition qui s'est tenue du 14 octobre au 11 novembre 2011 au Musée National de l'Union à Alba Iulia. Editée par Ana Dumitran, Hegedűs Enikő et Vasile Rus, il s'agit peut-être de la première approche à proprement parler *historique* de

² Ph. H. Blasen, *Le cas Nicula*, Cluj-Napoca 2011.

l'histoire de l'icône miraculeuse de Nicula, même si quelques aléas que nous avons relevés dans notre analyse des historiographies de Nicula persistent³.

L'ouvrage de Dumitran, Hegedűs et Rus a le mérite d'éditer des documents anciens déjà connus, mais restés sans édition ni traduction professionnelles, comme le sont l'enquête sur le miracle menée en 1699, ou l'*Historia Thaumaturgae Virginis Claudiopolitanae* (Histoire de la Vierge miraculeuse de Cluj) parue pour la première fois à Cluj en 1736⁴. D'autre part, *Fecioarele înlăcrimate ale Transilvaniei* propose une série de références nouvelles, telle l'*Historia Societatis Jesu Claudiopoli Anno millesimo septingentesimo primo, ab exordio scilicet seculi post Christum natum decimi octavi degentis* (Histoire de la Compagnie de Jésus à Cluj en l'an 1701, à savoir depuis le début du XVIII^e siècle après la naissance du Christ) éditée en 2005 par Rus⁵. Finalement, la monographie soulève des questions jusqu'à présent négligées ou traitées de façon sommaire, notamment en proposant une analyse minutieuse de l'*Historia Thaumaturgae Virginis Claudiopolitanae*.

L'*Historia Thaumaturgae...*, dont Rus souligne à juste titre le rôle central surtout pour les historiographies ultérieures, n'est cependant ni la première histoire de l'icône, ni une œuvre originale : Un catalogue établi par le père jésuite Carlos Sommervogel, intitulé *Bibliotheca Mariana de la Compagnie de Jésus* (1885), cite en effet comme premières histoires de l'icône de Cluj un *De origine et progressu cultus et lacrymis prodigiosis Claudiopolitanae Iconis* (L'origine et l'évolution du culte et les larmes miraculeuses de l'icône de Cluj) du père Rudolf Bzensky, qu'il date de 1700, et une *Marla Virgo CLAUDIOPOLITANA seU // GenUIna De LaChryMosa VirgIne ReLatIo* (Marie Vierge de Cluj ou La vraie histoire de la Vierge en larmes), qu'il attribue au père Jean Simeghi et qu'il date de 1714.

Pour ce qui en est de l'ouvrage du père Bzensky, nous n'en connaissons avec certitude que le titre et une mention dans l'*Historia Societatis Jesu...* précitée⁶. Tout ce que nous tenons de Bzensky à propos de Nicula est un bref passage

³ Ainsi le fait d'enlever à l'icône qui se trouve à l'église piariste de Cluj toute attribution à Luca d'Iclod, alors que celle-ci est maintenue pour l'icône du monastère Strâmba (cf. fig. 5 et 7.), nous semble être un choix idéologique plutôt qu'historique. L'ouvrage a aussi des accents anti-jésuites (p.126) qu'éviterait une approche historique conséquente, qui prendrait en compte le contexte historique.

⁴ Le livre ne porte pas de date, mais celle-ci résulte de la dédicace et de la mention *a Neo-Baccalaureis Condiscipulis Oblata Anno MDCCXXXVI*.

⁵ V. Rus, *Pro scientiarum Academia. Calvaria și școlile ieșuite din Cluj : sec. XVI-XVIII*, Cluj-Napoca 2005 ; repris dans V. Rus, *Operarii în Vinea domini : Misionarii ieșuiți în Transilvania, Banat și partium 1579-1715*, II, Cluj-Napoca 2008.

⁶ A. Dumitran/ Hegedűs Enikő/ Vasile Rus (ed.), *Fecioarele înlăcrimate ale Transilvaniei*, Alba Iulia 2011, 40-41.

dans la *Relatio de Ecclesia Transylvana* (Histoire de l'Église transylvaine) (1701), elle aussi éditée par Rus⁷.

Par contre, *Maria Virgo Claudiopolitana seu Genuina de Lachrymoasa Virgine Relatio*, dont les deux titres en chronogramme confirment la date de l'édition 1714, se trouve dans les fonds de la Bibliothèque centrale universitaire Lucian Blaga de Cluj. L'auteur n'en est cependant pas le père Jean Simeghi, mais un certain Franciscus Roys, qui apparaît dans le *Catalogus Personarum, & Officiorum Provinciae Austriae Societatis Jesu pro Anno MDCCXVIII* (Catalogue des Membres et des Maisons de la Province autrichienne de la Compagnie de Jésus pour l'année 1718), en tant que professeur au Collège de Kosiče (page 3)⁸.

L'opuscule *Maria Virgo Claudiopolitana* doit être lu en confrontation avec le seul document connu jusqu'à ce jour, qui rassemble les dépositions de témoins oculaires du miracle, à savoir le procès-verbal de l'enquête ecclésiastique menée par les pères Sigismundus Vizkeleti et Ladislaus Baranyi. Vizkeleti et Baranyi signent en tant que curés respectivement de Cluj et d'Alba Iulia. En même temps, ils appartiennent à la Compagnie de Jésus ce que le document ne spécifie pas⁹, même si les auteurs postérieurs l'ont pris pour acquis. Un indice en pourrait être la formule *ex officio nostro* qui peut cependant signifier aussi bien « de notre Maison » que « dans l'exercice de notre fonction ».

L'original de l'enquête est jusqu'à présent perdu. Il en existe deux copies connues : celle de la *Directia Județeană Cluj a Arhivelor Naționale* (Archives nationales : Direction départementale de Cluj), qui a été publiée à plusieurs reprises en facsimile par le père Dumitru Cobzaru, mais dont les références

⁷ Vasile Rus, P. Rudolphi Bzenszky e Societate Jesu Relatio de Ecclesia Transylvana, *Mediaevalia Transilvanica* 2, 1998, 316 : *Sed et devotio MARLANA alte excrevit; meruit enim etiam obtinere, per favorem Eminentissimi Principis Leopoldi Cardinalis a Kollonicz, venerabilem DEIPAREM imaginem, quae in Tempello Valachico ruricolis pervio honori Divi Nicolai dicato prope arcem Samos Ujvár, quotidie per quatuor fere hebdomadas certis antimeridianis horis lacrymas stillabat Anno 1700.*

⁸ Il ne faut pas confondre le père Franciscus Roys, professeur en 1718, avec le plus célèbre père Franciscus Xaverius Roys, né seulement en 1713.

⁹ Pour le père Vizkeleti, voir Gyalogi János, *Qui vir fuerit R. P. Sigismundus Vizkeleti?*, în : Csete István/ Gyalogi János, *Reverendi Patris Stephani Csete e S. J. per Hungariam et Transylvaniam habitati ad populum Sacri sermones*, Claudiopoli 1750 (mentionné dans la bibliographie de Balla Lóránt, *Predicile manuscrise ale lui Csete István și edițiile acestora publicate de Gyalogi János : originalitate, traducere, transmite textul în predicile ieșutului perceput de epoca premodernă*. Thèse de doctorat sous la direction du prof. Gábor Csilla, soutenue le 12 décembre 2013 à Cluj) ; pour le père Baranyi, voir Paul Shore, *Mission Mostly Accomplished : Narratives of Jesuit Successes and Failures in Hungary and Transylvania 1640-1772*, *Publicationes Universitatis Miskolcensis Sectio Philosophica* 2, 2010, 185.

exactes n'apparaissent que dans l'ouvrage *Fecioarele înlăcrimate ale Transilvaniei*¹⁰, et celle de la Collection Hevenessiana, conservée à la bibliothèque de l'Université Eötvös Loránd de Budapest¹¹, que Rus a transcrite et traduite dans le même volume¹².

La première copie date de la Saint-Jean, donc du 24 juin, de l'an 1768 et provient du monastère jésuite de Mănăştur. L'introduction précise que le père Georgius Szegedi, directeur du Collège jésuite de Cluj, a remis pour l'archivage au monastère « le procès-verbal d'une enquête, écrit en langue latine sur de simples feuilles¹³, qui atteste que l'icône de la Bienheureuse Vierge Marie a pleuré »¹⁴. La formule de clôture certifie que la copie reproduit fidèlement l'original.

La seconde copie provient de la collection commencée par le père jésuite Hevenesi Gábor (1656-1715) sur l'ordre du cardinal Leopold von Kollonitsch (1631-1707), mais ne porte pas de date. En marge de la page 321 se trouve la mention suivante, d'une autre main paraît-il : « d'après l'original renvoyé à Cluj »¹⁵, ce qui fait penser que l'original a fait un aller-retour Cluj – copiste – Cluj. Ceci pourrait consolider la version des faits soutenue par les historiographies jésuites, à savoir que le procès-verbal de l'enquête a été expédié au cardinal Kollonitsch. De même, si nous admettons que Kollonitsch a reçu l'original, la note en marge pourrait confirmer que le *papyrus simplex*, remis par le père Szegedi, a été copié en 1768 à Mănăştur est ce même original. Mais il se peut aussi que Kollonitsch ait reçu une copie du document, comme l'entendent les historiographies jésuites¹⁶.

Tandis que l'introduction ou la note de marge des copies permettent de spéculer sur les motifs de l'enquête autres que la confirmation du miracle, le texte même n'en révèle rien.

Les deux copies présentent des lacunes : la variante de Cluj oublie de répéter la seconde préposition *de* dans l'expression *vel de magia vel de arte* (« ou de magie, ou d'artifice ») ; dans la variante de Budapest manquent cinq mots successifs : *ad inquisitionem authentice excipiendam in negotio flentis imaginis Beatae*

¹⁰ Dumitran/ Hegedús/ Rus, *Fecioarele înlăcrimate* 34 note 36.

¹¹ *Collectio Hevenessiana*, Tom. LXXIII./4., 321-322. Nous remercions Mme Mód Zsuzsanna de la bibliothèque universitaire de l'ELTE d'avoir mis les photos du document à notre disposition.

¹² Dumitran/ Hegedús/ Rus, *Fecioarele înlăcrimate* 375 ss.

¹³ Il semble être question de feuilles qui ne sont pas spécialement préparées et non calligraphiées.

¹⁴ *litteras quasdam inquisitorio-relatorias Latino idiomate in simplici papyro conscriptas de lachrymante icone Beatissimae Mariae Virginis testantes.*

¹⁵ *Ex originali quod remissum est Claudiopolim.*

¹⁶ p. ex. *Historia Thaumaturgae Virginis Claudiopolitanae*, Claudiopoli 173[6], 146.

Mariae Virginis (« pour enquêter en profondeur sur l'affaire des pleurs de l'icône de la Bienheureuse Vierge Marie ») devient *ad inquisitionem authentice excipiendam Mariae Virginis*. Nous pouvons supposer que la lacune équivaut à une ligne du texte intégral, que le copiste a sautée. La variante de Cluj contient par ailleurs des postpositions de mots, que celle de Budapest n'a pas : nous pouvons supposer ou bien que le copiste de Mănăştur a introduit plus loin dans le texte des mots qu'il avait omis ou bien que l'auteur de la copie de Budapest a redressé le texte de l'original. La première interprétation peut s'appuyer sur le fait que deux phrases entières de la variante de Cluj sont écrites en marge, ce qui fait penser à un copiste peu attentif.

La seule variante pour le fond concerne le vingt-troisième témoin, Petrus Posko : la copie de Cluj lui attribue 35 ans et celle de Budapest 25. L'*Historia Thaumaturgae Virginis Claudiopolitanae* lui donne 25 ans¹⁷. Vu qu'il est improbable que cet ouvrage paru à Cluj utilise une autre version que celle conservée à Cluj, nous devons en déduire qu'il s'agit d'une erreur de copie intervenue lors de l'archivage à Mănăştur : elle pourrait s'expliquer par le fait que, dans la liste des vingt-huit témoins, les numéros voisins 22 et 24 ont eux aussi dans les trente ans.

Si *Fecioarele înlăcrimate ale Transilvaniei* a déjà abordé le sujet¹⁸, nous voulons à notre tour essayer d'extrapoler les informations que nous offre le procès-verbal de l'enquête afin de pouvoir analyser l'opuscule *Maria Virgo Claudiopolitana*.

Au moment de l'enquête, en mars 1699, l'icône a déjà subi deux transferts : l'un de Nicula au château du Liber Baro (Freiherr) Sigismundus de Kornis, situé à Mănăstirea, à proximité de Dej¹⁹ ; l'autre, en sens inverse, de Mănăstirea à Nicula. Le premier déplacement s'est fait sur l'ordre de Kornis au plus tôt le 12 mars. Comme motif de son intervention, le Liber Baro indique sa volonté d'offrir à l'icône *maiolem reverentiam* (« une plus grande révérence »). En d'autres mots, Kornis, en tant que bon catholique romain, veut arracher l'image miraculeuse aux Valaques considérés comme schismatiques. Mais de la part du futur gouverneur de la Transylvanie pour les Habsbourg, il peut s'agir aussi d'une mesure d'ordre politique : les attroupements de croyants valaques et autres,

¹⁷ *Historia Thaumaturgae* 144.

¹⁸ Dumitran/ Hegedűs/ Rus, *Fecioarele înlăcrimate* 38 ss.

¹⁹ *Haec omnia vidit duodecimo martii millesimo sexcentesimo nonagesimo nono et ob maiolem reverentiam imaginis praestandam ad suum castrum Sancti Benedicti detulit, nihil interea expertus de lachrymis. Ex castro eodem Reverendus Pater Sigismundus Viszkeleti parochus Claudiopolitanus et Reverendus Pater Ladislaus Baranyi parochus Albensis ad eundem locum, in quo flevisse dicitur, honorifice retulerunt* (la variante citée est celle de Cluj).

décrits par les historiographes jésuites²⁰, au cas où ils ont eu lieu et ne sont pas simplement introduits pour préfigurer les pèlerinages mariaux à Cluj, ne peuvent guère convenir au conquérant autrichien.

Le deuxième chemin par contre se fait « avec tous les honneurs » le mardi, 24 mars sur décision des pères Vizkeleti et Baranyi²¹, mandatés par l'Ordre jésuite avec le consentement des autres prêtres catholiques romains²². La mise au propre du procès-verbal date du 28 mars, de sorte que les déplacements de Mănăstirea à Nicula et de Nicula à Cluj plus l'enquête durent quatre jours. Compte tenu du nombre de témoins locaux²³ et de l'absence d'éléments extérieurs, notamment des officiers de la garnison de Dej, l'enquête s'est déroulée sans doute à Nicula même, à l'occasion de la restitution de l'icône.

Ces transferts pourraient faire l'objet de la huitième et dernière question de l'enquête, qui s'intéresse au changement de poids de l'icône au moment d'un déplacement, le signe, dans nombre de légendes, d'un refus du Saint de partir d'un lieu. Mais par cette question, les enquêteurs cherchent peut-être de simples preuves matérielles pour savoir si l'image miraculeuse a été manipulée frauduleusement²⁴.

Quant à la question 5, elle vise entre autres à établir si l'icône a continué à pleurer jusqu'au moment où elle est enlevée²⁵, ce à quoi Kornis répond qu'elle ne l'a plus fait après le transfert.

Les autres questions par contre doivent déterminer les événements qui se sont déroulés depuis la création de l'œuvre jusqu'à son transfert à Mănăstirea. Les deux pères jésuites cherchent à connaître les noms du peintre et du donateur ou acheteur, à savoir si l'icône s'est toujours trouvée dans la même église au même endroit, si des sorciers ou autres envoûteurs ont pu y avoir accès – et si les papes n'en sont pas. Enfin, ils posent des questions très détaillées sur le début, la durée et la fréquence des pleurs miraculeux et les circonstances exactes du

²⁰ par exemple *Historia Thaumaturgae* 126.

²¹ *Ex castro eodem Reverendus Pater Sigismundus Vizkeleti parochus Claudiopolitanus et Reverendus Pater Ladislaus Baranyi parochus Albensis ad eundem locum, in quo flevisse dicitur, honorifice retulerunt vigesimo quarto martii millesimo sexcentesimo nonagesimo nono.*

²² *ex officio nostro collatis caeterorum ecclesiae Romano-catholicae sacerdotum consiliis.*

²³ A en juger les noms de famille cités, tels Papp/Pop, Tamás/Tămaș, Kupsa/Cupșa, Páska/Pășca, Pogya/Podea (?), Marosán/Mureșan qui se retrouvent tant au XIX^e siècle qu'aujourd'hui à Nicula. (J. Kádár/ K. Tagány/ L. Réthy, *Szolnok-Dobokavármegye Monographiája*, Dés 1901, 178-179).

²⁴ *Octavo. A quo imago in loco mota? et accepta? utrum hic gravitatem solito maiorem non senserit vel alterationem aut signum aliquod habuerit?*

²⁵ *continuaritne ad diem ablationis?*

miracle²⁶, essayant sans doute de faire émerger les concordances ou d'éventuelles contradictions entre les témoignages. La septième question s'intéresse en plus à la vénération de l'image, ceci dans une perspective également pécuniaire : « Combien de gens arrivent ? Quelle est leur opinion ? Quelles sont leurs offrandes ? Comment venèrent-ils l'icône ? Quels bienfaits ont-ils reçus en retour ? »²⁷ Au cas où les pères projettent déjà d'obtenir l'icône miraculeuse pour leur propre communauté, ces questions peuvent refléter un certain intérêt économique ainsi que l'espoir de conversions : le quatrième témoin, le noble Ioannes Kis, un calviniste, ne déclare-t-il pas qu'il se convertirait au catholicisme après avoir vu le miracle²⁸, oubliant comment Calvin a critiqué les miracles de l'Église romaine dans son *Institution de la religion chrétienne* ?

Les témoins sont cités en fonction de leur rang social et de leur appartenance confessionnelle. En tête de liste figure le père Michael Popa²⁹, qui est cité en premier probablement moins parce qu'il est pope que parce qu'il est le premier à avoir vu le miracle. Sa réponse et celle du deuxième témoin, le Liber Baro Kornis, sont les seules à être plus développées. Les autres témoins ont été classés de sorte à ce que les suivants puissent confirmer les dires des précédents : *fatetur sicut alii* (« il répond comme les autres »).

²⁶ *Primo. Quot annis in templo, quo flevisse dicitur haec imago, manserit? a quo donata vel emptā? quo pictore elaborata? utrum nihil simile ante de hac referebatur? Secundo. Quo loco conservata? semperne in templo? et utrum in templo eodem semper loco fuerit? vel locum mutaverit? Tertio. Utrum accessus ad iconem etiam aliis praeter popas patuerit? et hi qui accesserunt, suntne homines bonae famae, non superstitiosi vel de magia vel arte aliqua extraordinaria famosi? utrum non etiam de popis similia audita. Quarto. Lachrymari imago qua die primum animadversa? demum mane an meridie vel vespertino tempore? utrum eadem die hoc ipsum diversis temporibus sit animadversum? sicco an humido tempore? quis primus et qui observavit? et utrum non alia de icone observavit? Quinto. A prima die, qua notata fuit imago lachrymari, an altera subsequente et tertia continuaverit, vel interpolatim flevisse animadversa? quamdiu flevit? continuavitne ad diem ablationis? Sexto. Lachrymae guttatim descenderunt vel plane defluerunt? et quam procul ab oculis et utrum ex ambobus vel solum ex uno? utrum ex dextro vel sinistro an in sindonem etiam aliquam suppositam guttae deflexere? si ita, ubi sindon asservatur?*

²⁷ *Quis hominum affluxus? quae eorum opinio? donaria? quis iconi honor adhibitus? quae beneficia ab illa accepere?*

²⁸ *Quartus testis, Ioannes Kis Nobilis, annorum triginta trium Calvinista, fide mediante fatetur se vidisse in oculo dextro imaginis lachrymam quantitatis unius pisi, in sinistro oculo in quantitate lentis. Quo viso, confestim promisit se amplexurum fidem catholicam.*

²⁹ Il n'est pas clair s'il s'agit du nom de famille ou de la fonction du personnage. En effet, les pères jésuites reportent un *Michael Popa, annorum sexaginta, sacerdos in templo ad Sanctum Nicolaum* (« Michael Popa ou le prêtre, âgé de soixante ans, prêtre au temple de Nicula »). Son fils porte le nom de « Pap », un patronyme dérivé également du terme « popa ».

Le père Michael raconte la désormais célèbre histoire que Luca, peintre à Iclod, a peint l'icône et qu'un noble du nom de Iohannes Kupsa l'a offerte à l'église³⁰. Notons que nous ne pouvons pas confirmer la leçon de Rus : dans la variante de Budapest apparaît le nom « Saípsa » en non pas celui de « Kúpsa ». Mais il s'agit sans doute là d'une erreur de copie, le nom de « Saípsa » n'étant attesté nulle part ailleurs. Le prêtre valaque continue que l'icône s'est toujours trouvée dans le même endroit très sec, qu'elle est peinte sur un support en bois et qu'en dix-huit ans, « on n'a rien observé de semblable »³¹. Le miracle s'est produit pour la première fois le 15 février 1699 et le 22 février 1699 « le village tout entier » a pu le voir³². On a interprété à tort que ces jours ont été des mercredis, en se basant sur le calendrier julien, non réformé, où ces dates tombent effectivement le mercredi³³. Or les Jésuites calculent d'après le calendrier catholique romain, grégorien, où le 15 février 1699 correspond au jour de la Septuagésime, donc à un dimanche³⁴, l'équivalent du 5 février³⁵ dans le calendrier julien³⁶. Nous pouvons donc admettre sans autres que le pape a vu l'icône pleurer le dimanche, 15 février 1699 et que le miracle a repris seulement une semaine plus tard, au moment de l'office dominical, ce qui expliquerait pourquoi « le village tout entier » a pu le voir.

Toujours d'après le père Michael, suite à la publicité qu'a connue le miracle, de très nombreux officiers de l'armée impériale ont vu l'icône pleurer et un officier en a même effacé les larmes³⁷. Le Liber Baro Kornis lui aussi jure avoir vu le miracle et avoir observé une scène semblable. Il nomme même l'officier : le lieutenant Ioannis Wanner du régiment du général Lapaczek et précise qu'il a tenu en main un mouchoir mouillé des larmes de la Vierge³⁸. Il

³⁰ *imago haec fuit picta a Luca pictore in Iclod non procul a Sancto Nicolao. Procuravit banc imaginem Iohannes Kupsa, nobilis persona.*

³¹ *fuit in templo eodem in loco siccissimo et picta in assere, nihil simile quid observatum ab annis octodecim.*

³² *Incepit flere millesimo sexcentesimo nonagesimo nono decimo quinto februarii. Vigesimo secundo februarii totus pagus advertit imaginem illachrymari.*

³³ Dumitran/ Hegedús/ Rus, *Fecioarele înlăcrimate* 36.

³⁴ Voir *Almanac ou Calendrier pour l'année mil six cens quatre-vingts-dix-neuf*, Paris 1699.

³⁵ De l'an 1698 ou 1699. Nous n'avons pu établir si le Nouvel An en Transylvanie commençait à cette époque le 1^{er} janvier ou le 25 mars, les deux systèmes coexistant encore en Europe.

³⁶ La réforme du calendrier par le pape Grégoire XIII en 1582 n'est appliquée que tardivement dans les régions non soumises à l'influence de l'Église catholique, ce qui explique une différence de dix jours entre les deux systèmes au moment de l'enquête.

³⁷ *Quo facto fama divulgata est et plurimi officiales ex militia caesarea spectarunt oculis lachrymantem. (...) Vidit suis oculis quando officialis miles abstersit oculos imaginis consequenter die Mercurii et Veneris.*

³⁸ *Vidit pariter oculis suis strophium madidum a lachrymis in manibus laitencii in Des Ioannis Wanner ex regimine Generalis Lapaczek.*

n'est pas clair si ce lieutenant Wanner est l'un des officiers de l'armée impériale que mentionne le père Michael. Si c'est le cas, ces officiers ne peuvent appartenir au régiment de cuirassiers Hohenzollern, comme l'ont voulu les historiographes jésuites³⁹ : les deux Lapaczek de l'armée impériale de l'époque dirigeaient en effet des régiments d'infanterie⁴⁰. De même, à moins que les soldats aient déjà levé le camp entre les premières semaines du miracle et l'enquête, il est curieux que les pères jésuites n'en interrogent aucun. Les seuls militaires qui prêtent témoignage sont des trabans, Ioannes David, stationné à Gherla, et Petrus, les numéros 15 et 21 de la liste des témoins. Notons que la présence d'un grand nombre d'officiers, dont le lieutenant Wanner de Dej, est peut-être moins innocente qu'elle ne le paraît : plutôt que de témoigner de la piété de l'armée impériale, elle semble démontrer une claire préoccupation de la part des autorités militaires autrichiennes quant aux conséquences du miracle.

Deux autres témoins intéressants sont le chantre de l'église de Nicula, Samuel Pap et Bartholomeus Ottyan, le juge du village, les numéros 18 et 20 de la liste des témoins⁴¹. Notons encore que la seule personne qui soit âgée de moins de vingt ans et qui témoigne sous serment, est Ioannes Pap, le fils du pope, qui a seize ans⁴².

Pourquoi ce procès-verbal a-t-il vu le jour ? En l'absence d'autres documents connus, nous devons nous limiter, au moins pour le moment, aux historiographies jésuites.

L'historiographie après 1737 s'est référée toujours à l'*Historia Thaumaturgae Virginis Claudiopolitanae*. Cependant, il existait des traces non seulement de l'ouvrage de Bzensky, mais encore de celui de Roys : Rus relève ainsi un passage de l'*Historia Societatis Jesu...* précitée, où il est dit qu'en 1714, les étudiants de rhétorique et de poésie offrent « un petit livre sur l'histoire des larmes de la Très Bienheureuse Vierge Marie resplendissant toujours dans l'église du Collège par ses miracles »⁴³. Vu que la paternité en est attribuée aux étudiants, il peut s'agir d'un opuscule distinct ; cependant, la description et la date correspondent parfaitement à *Maria Virgo Claudiopolitana seu Genuina de Lachrymoasa Virgine Relatio*.

³⁹ Par exemple *Historia Thaumaturgae* 124-126.

⁴⁰ Al. Dragoni Edler von Rabenhorst, *Geschichte des K. u. K. Infanterie-Regimentes Prinz Friedrich August Herzog zu Sachsen Nr. 45 von der Errichtung zur Gegenwart*, Brünn 1897, 21.

⁴¹ *Decimus octavus, Samuel Pap, cantor templi Sancti Nicolai annorum viginti quinque, fatetur saepissime se vidisse lachrymas Beatae Mariae Virginis.; Vigésimus, Bartholomeus Ottyan, iudex pagi Sancti Nicolai annorum quinquaginta, vidit lachrymas descendentes usque ad os tribus vicibus.*

⁴² *Decimus septimus, Ioannes Pap, filius popae annorum sedecim, saepius vidit imaginem lachrymantem*

⁴³ Dumitran/ Hegedűs/ Rus, *Fecioarele înlăcrimate* 41 note 53 : *libellum historicum de lacrymis Beatissimae Virginis Mariae in collegii sacello miraculis continuo clarentis.*

L'exemplaire de *Maria Virgo Claudiopolitana* conservé à la Bibliothèque centrale universitaire Lucian Blaga de Cluj est un opuscule imprimé d'une vingtaine de pages, qui offre un récit très sobre bien qu'éloquant, exception faite des poèmes épiques intercalés, le mélange qui pourrait précisément résulter d'une collaboration entre étudiants de rhétorique et étudiants de poésie. La source principale de cette histoire est clairement le procès-verbal de l'enquête : non seulement l'auteur l'indique-t-il comme référence⁴⁴, mais nous en retrouvons les termes spécifiques, tel *asser* pour désigner le support de bois sur lequel est peinte l'icône⁴⁵. En partant donc du procès-verbal de l'enquête, nous pouvons relever les différences entre celui-ci et l'ouvrage du père Roys.

Un premier ajout de la part de l'auteur de *Maria Virgo Claudiopolitana* est l'introduction d'un élément ethnographique : les Valaques, dont il annonce avec soulagement qu'ils ont abjuré leur passé schismatique et qu'ils se sont unis dès 1696 avec l'Église romaine⁴⁶, ont selon lui l'habitude d'adornier l'intérieur de leurs églises avec des peintures⁴⁷. Cette affirmation permet à l'auteur de passer à l'icône miraculeuse, qu'il décrit très brièvement comme une Vierge à l'Enfant et dont il donne les mesures : 1,5 x 1 aunes transylvaines⁴⁸.

Suit l'histoire de Joannes Kupsa qui non seulement achète l'icône avec son *propre* argent mais qui devient aussi un noble *valaque*⁴⁹. Alors que le premier ajout sert sans doute à préciser que l'icône a été honnêtement acquise, le second semble être la combinaison du procès-verbal et de l'*Historia Residentiae Societatis Jesu Claudiopolitanae anni 1701* (Histoire de la Maison de Cluj de la Compagnie de Jésus pour l'an 1701)⁵⁰. Cette chronique, également éditée par Rus, est très laconique lorsqu'il s'agit du miracle et de l'enquête, mais très loquace quand il est question du pèlerinage à Cluj. Dans sa description du pèlerinage, la chronique évoque entre autres un « Noble Valaque, qui d'après ses propres dires, a payé autrefois pour faire peindre (l'icône ndt) et l'a offerte à l'église où elle était vénérée ».

⁴⁴ Franciscus Roys, *Maria Virgo Claudiopolitana seu Genuina de Lachrymoasa Virgine Relatio*, Claudiopoli 1714, 3 : (*ut juratis plurimorum testimoniis proditum est*).

⁴⁵ Roys, *Maria Virgo* 2.

⁴⁶ Roys, *Maria Virgo* 2 : *quem Valachi antea Schismatici, nunc ab Anno 1696. (...) Sanctae Romanae Ecclesiae uniti incolunt*.

⁴⁷ Roys, *Maria Virgo* 2 : *Est autem mos illis, suis in templis parietes, ac extimam praecipuum Sanctuarii partem picturis variis, non minus ad pietatem, quam decorem adornare*.

⁴⁸ Roys, *Maria Virgo* 2-3 : *Icon Deiparae Jesulum sinu gestantis in asserre (cujus longitudo non integram sesqui ulnam Transylvanicam, integram unam latitudo adaequat)*.

⁴⁹ Roys, *Maria Virgo* 3 : *quam a pictore quodam Luca nomine propriis comparatam sumptibus, Joannes Kupsa, Nobilis Valachus*.

⁵⁰ Les deux textes utilisent l'expression *propriis sumptibus / suis sumptibus* (« à ses frais »).

Cette personne, ne pouvant assouvir son désir de vénérer l'icône, à l'instar du marchand de la Parabole de la perle, aurait proposé de vendre tous ses biens afin qu'on lui permette de prendre demeure près de l'image miraculeuse⁵¹, à Cluj. Ce qui est étrange, c'est que le chroniqueur parle d'un « on-dit » et qu'il ne vérifie pas si le nom de la personne est identique au nom qui figure dans le procès-verbal : il se peut donc que le personnage en question soit bien Joannes Kupsa mais le passage peut être aussi une page de publicité pour le nouveau lieu de pèlerinage à Cluj. En tout cas, l'origine valaque de Joannes Kupsa ne sera plus jamais remise en doute. Elle prendra même une certaine importance dès les années 1930, lorsque ce seront des Roumains qui décriront l'icône et le monastère de Nicula⁵².

Un premier changement d'importance intervient avec le début de la narration du miracle. Roys raconte comment en 1669, la *legio Cathaphractorum Principis ab Hohenzollern Milites Caesarei* (« les soldats impériaux du régiment de cuirassiers du prince de Hohenzollern ») hivernaient près de là, soldats que leur curiosité plutôt que piété poussait souvent à jeter un coup d'œil dans l'église, ce qui fait qu'ils découvrent le miracle le 15 février 1699. Toujours d'après Roys, ils obligent alors le « curé des Valaques » à venir en hâte ; ce dernier, voyant le miracle, *haeret attonitus* (« reste cloué sur place, bouche bée »)⁵³. Si l'auteur de *Maria Virgo Claudiopolitana* suggère que le pape est absent au moment de la découverte, il oublie un détail important, à savoir que le 15 février est un dimanche et qu'en principe, ce jour-là, le prêtre, de par sa fonction, se trouve déjà à l'église.

Nous avons évoqué précédemment le problème qui se pose lorsqu'on intègre le lieutenant Wanner dans le groupe d'officiers que mentionne le père Michael. Il se peut que Wanner appartienne à un autre régiment que les premiers officiers qui sont censés hiverner dans les parages et avoir vu le miracle. L'affirmation que le régiment de cuirassiers « Hohenzollern » se trouvait en hiver

⁵¹ Rus, *Operarii* 189 : *Nobilis Valachus, cuius olim ea sumptibus (ut ille dicebat) picta et templo, in quo colebatur, donata quique eam lacrymasse non semel oculis suis viderat, venit hoc anno ad eam visitandam, neque ea visa satiari prostratusque pollicitur inter caetera se, si posset, suis omnibus possessionibus dividendis huc ad hanc sacram iconem colendam venturum hocque in loco eius rei gratia habitationem suam fixurum.*

⁵² Blasen, *Le cas Nicula* 107 ss.

⁵³ Roys, *Maria Virgo* 3 : *Hybernabant Anno praeterlapsi Saeculi 99. in ea vicinia de legione Cathaphractorum Principis ab Hohenzollern Milites Caesarei, qui praefatum templum pietatis nescio, an curiositatis gratia frequenter invisebant ; dumque die Februarii 15 ejusdem Anni 1699. imagines ex ordine lustrant, Iconem Deiparae Jesulum gestantis, lacrymantem primi non sine stupore conspiciunt, Parochumque loci Valachicum, Michaëlem Popam nomine, confestim acciri jubent ; adest ille, & lacrymantem pariter Imaginem cernens, haeret attonitus.*

1699 à Nicula n'a pas pu être contrôlée. En tout cas, il s'agit d'un hystéron-protéron par rapport au procès-verbal de l'enquête, dont le but probable est de donner la primauté de la découverte du miracle à des catholiques et impériaux. L'auteur de cette inversion des faits pourrait être l'aumônier du régiment, le père Joannes Rosenfeld SJ, sur qui nous reviendrons plus loin.

La narration continue avec une longue et minutieuse description du miracle, qui reprend le procès-verbal, en partie même littéralement. A un moment du récit intervient une nouvelle source, à savoir *relatio Andreae Valachi* (« la narration d'Andrea, le Valaque ») : Andrea aurait raconté « trop souvent » comment il se servait de ses doigts pour essuyer l'icône et asperger la nombreuse assistance avec des flots de larmes de la Vierge, geste que l'auteur commente en s'exclamant « oh rusticité ! »⁵⁴. Cette insertion dans le récit d'un professeur jésuite humaniste⁵⁵ ne peut servir qu'à mettre en évidence l'attitude civilisée et respectueuse des soldats impériaux qui utilisent « un mouchoir propre » et notamment du lieutenant Vanner qui efface les larmes « avec dévotion » dans la version de Roys⁵⁶. Ceci dit, nous ne pouvons exclure que « la narration d'Andrea, le Valaque » est un témoignage authentique et potentiellement la seule source primaire à part le procès-verbal.

Le premier chapitre finit avec la déposition probante de Kornis, dont il est précisé qu'il porte désormais le titre de comte et est entretemps gouverneur de la Transylvanie ainsi qu'avec la constatation que personne n'a pu remarquer de supercherie ou de sorcellerie⁵⁷.

⁵⁴ Roys, *Maria Virgo* 4 : *Ubertatem lacrymarum colligere licet ex relatione Andreae Valachi, saepius fassi, ab se, quasi ludibundo, veras lacrymas ex oculis Sacrae hujus Iconis, ad partem utramque prosilientes, suomet digito plures (o rusticitatem!) spectantibus permultis abjecisse, cumque novae illico prosilirent, easdem partiter, ne aut haerent, aut ingenas defluerent, digito velut joco abreptas eiecisse.*

⁵⁵ Les préceptes pédagogiques d'Erasmus de Rotterdam, très prisés dans les collèges jésuites, touchent aussi les gestes physiques et quotidiens : se moucher dans les doigts est mal élevé, utiliser un mouchoir est bienséant. (Erasmus de Rotterdam, *La Civilité Puérile : Petit manuel de savoir-vivre à l'usage des enfants*, Anderlecht 1999, 35).

⁵⁶ Roys, *Maria Virgo* 4-5 : *Sed magis earum copiam declarat, quod per milites quosdam substratum vespere mundum strophium insigniter madidum non raro mane reperiebatur. Ex iis unum se visentibus exhibere solitus erat D. Joannes Vanner, Caesariae Militiae in Legione Generalis Lapaczek Pro-Centurio, eo temporis in Castello Dés Commendans praesidiarius, qui protuberantes quoque ex oculis Marianis lacrymas, suo devoto strophio abstersisse (5), non semel a pluribus conspectus fuit.*

⁵⁷ Roys, *Maria Virgo* 5 : *Et quanquam qui aderant permulti, quos inter & Illustrissimus Dominus Sigismundus Kornis, L. B. de Ruska, nunc Excellentissimus Comes & Transylvaniae Gubernator, idemque oculatus, juratusque Marianarum Lacrymarum testis, Sacram Imaginem omni, qua fieri poterat diligentia, attentione, ac sollicitudine perustrarint; nullum tamen aut fraudis, aut magiae, aut fictae cuiuspiam circumstantiae indicium reperire potuerunt.*

Le deuxième chapitre s'intéresse au transfert de l'icône à Mănăstirea et à l'enquête – partiellement en reprenant le procès-verbal. Kornis, dont l'auteur rappelle la haute charge, a bien sûr veillé à ce qu'à l'arrivée de l'icône dans son château, l'hymne ambrosien du *Te Deum* soit chanté et qu'une suite de nobles de même qu'une escorte militaire soient au rendez-vous⁵⁸. La description peut être réaliste, car elle correspond au protocole de l'époque pour accueillir un monarque, protocole qui serait appliqué ici à l'arrivée de la Reine des Cieux, mais il est vrai qu'elle flatte surtout le personnage. Ce qui est encore intéressant, c'est le récit que « les deux curés », dont on ne mentionne toujours pas qu'ils sont jésuites, se rendent d'abord à Nicula et ensuite à Mănăstirea où ils arrivent accompagnés d'une grande foule⁵⁹. Lorsque le – futur – gouverneur hésite à remettre l'icône aux pères, le peuple valaque proteste avec véhémence, puisqu'il veut récupérer son « trésor »⁶⁰. L'icône est finalement ramenée à Nicula où « Son Excellence le Général » poste des soldats devant l'église qui abrite l'image, afin que les Valaques n'aient pas à craindre de la perdre. L'icône est enveloppée et scellée par les deux curés et personne n'est autorisé à s'en approcher avant que le cardinal Kollonitsch ne fasse connaître sa réponse. Afin d'établir toute la vérité et d'empêcher que personne ne puisse taxer le miracle de mystification, une enquête est décrétée « selon la procédure de l'Eglise » et les deux pères établissent un procès-verbal qu'ils expédient en copie au cardinal qui devra décider si l'icône peut être présentée à la vénération du peuple⁶¹. Tous ces détails

⁵⁸ Roys, *Maria Virgo* 8 : *ubi ad agendas per Hymnum Ambrosianum Deo gratias, comparuit praeter Nobiles complures, Militia quoque tam pedestris, quam equestris Caesarea, quae resonantibus ter fistulis aeneis minoribus, & devotionem, & solennitatem reddidit celebriorem.*

⁵⁹ Roys, *Maria Virgo* 9 : *Quae omnia ubi ad aures Status Ecclesiastici perlata sunt, consensu Sacerdotum Catholicorum, unanimi emissi sunt ad Pagum praefatum Divi Nicolai, Claudiopolitanus Nimirum, & Albensis. Qui loci, rerumque circumstantiis rite examinatis, cum numerosa populi comitiva, in praedictum Excellentissimi Domini Gubernatoris Castellum concesserunt*

⁶⁰ Roys, *Maria Virgo* 9 : *Sed aegre id admittere volente Toparcha, Populo vero Valachico viribus omnibus contra nitente, ac ne suus Divi Nicolai Pagus, tam sacro spoliaretur Thesauro, clamore postulante fuerat rursus ad eos referenda; illucescente igitur Beatissimae Virginis ab Angelo salutatae pervigilio, eidem Divi Nicolai Ecclesiae reddita est quam poterat honorificentissime.*

⁶¹ Roys, *Maria Virgo* 9-10 : *Ad tollendum vero Valachis omnem amittendae Iconis metum milites, qui diurnis nocturnisque horis ad fores templi excubarent, ab Excellentissimo Generali, armorum Praefecto constituebantur. Quin & Sacra Icon per praedictos Parochos velo obvoluta, sigillis munita est: ac ne quis eam revelare praesumeret, donec ab Eminetissimo Cardinali, & Archi-Episcopo Strigoniensi, Leopoldo a Kollonics, de omnibus his eventibus informando responsum afferretur, saevire inhibuitum. Ad majorem tamen rei veritatem adstruendam, ac ne quis tantum prodigium fabellam ad decipiendos dumtaxat fidelium animos confictam esse prudenter arbitrari posset, indicta est, (ut in talibus cautissime Ecclesia Catholica procedere consuevit) pro die 28. Martii. Anni 1699. solennis, eademque strictissima de veritate, pluries conspectarum lacrymarum, in*

n'existaient pas dans le procès-verbal : L'insurrection des Valaques est d'un réalisme frappant. Le retour à Nicula et la mise sous scellés de l'icône semblent être une solution de compromis, destinée à éviter la sédition des Valaques, dont on voyait jaillir l'étincelle, et à temporiser dans l'espoir d'une solution favorable au propre camp jésuite. L'intervention de « Son Excellence le Général », surtout s'il s'agissait de Lapaczek, semble confirmer que l'autorité militaire craint des troubles populaires et qu'elle est prête à les prévenir. Et enfin, nous apprenons dans quel but l'enquête a été menée : il s'agit d'une part de lever tous les doutes sur le miracle en respectant une certaine procédure canonique et de l'autre, de préparer un dossier pour le cardinal Kollonitsch, en fonction duquel le prélat peut prendre une décision – cependant, nous ignorons si la question à laquelle il est censé répondre concerne seulement la qualité miraculeuse de l'icône ou encore l'organisation d'une éventuelle vénération⁶².

Un argument en faveur de l'authenticité des événements évoqués dans ce passage en est peut-être leur côté chaotique, que l'auteur essaie de voiler en se référant à la décision unanime du clergé catholique réuni en conseil et aux procédures ecclésiastiques habituelles. Mais ce sont paradoxalement le Liber Baro Kornis d'une part et le clergé catholique de l'autre, qui, voulant éviter des troubles, dans leur désir d'obtenir l'image miraculeuse, créent cependant un foyer de révolte où il n'y en a pas eu. De plus, la solution de compromis décrite par Roys n'est sans doute pas une situation idéale : sans l'intervention de Kornis, les jésuites, avertis du miracle, auraient pu tranquillement attendre la réponse de Kollonitsch. Mais peut-être est-ce précisément à cause de l'action de Kornis que l'Eglise catholique a appris la nouvelle du miracle. Tout semble indiquer que Roys, qui écrit à un moment où les événements sont encore vifs dans la mémoire des témoins mais où la position des protagonistes aristocratique et jésuites rend ceux-ci inattaquables, doit adopter pour sa relation une voie médiane entre la réalité historique et une présentation diplomatique des faits.

Parochia Claudiopolitana inquisitio ; in qua octo & viginti, plerique aetate graves, Nobilitate conspicui, fide dignissimi Viri, (quos inter & Calvinianae Sectae unus, genere Nobilis, Annum aetatis agens 33) deposito rite juramento, fassi sunt : se vere lacrymantem vidisse Iconem, semel quidem alii, alii saepius. Horum omnium cum nominibus dicta, jure jurando confirmata, fideli calamo adnotata, nec non sigillis manuumque subscriptione R. P. Sigismundi Vizkeleti, Parochi Claudiopolitani, & R. P. Ladislai Baranyi, Parochi Albensis roborata, etiamnum ad manus habentur. Tota demum haec inquisitionis, examinisque Series, transmissa in paribus est Eminentissimo Cardinali, Leopoldo a Kollonics, quatenus ejusdem autoritate Sententiae, publicae venerationi exponi posset Sacra Imago.

⁶² Dans le contexte de la chasse aux sorcières, le pesage de l'accusée jouait ainsi un rôle important. H. Bächthold-Stäubli, *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, Berlin 1931, vol. 3, colonnes 812 – 815.

Si le passage est authentique, nous devons admettre l'existence d'une source supplémentaire sur laquelle Roys a pu s'appuyer. Il se peut que l'auteur rende un récit oral ou qu'il résume une œuvre jusqu'à présent perdue. Un témoin oral pourrait être le père Paul Baranyi en personne, qui, d'après le *Catalogus Personarum, & Officiorum Provinciae Austriae Societatis Jesu pro Anno MDCCXXI*, ne meurt qu'en 1719, et une œuvre perdue le *De origine et progressu cultus et lacrymis prodigiosis Claudiopolitanae Iconis* du père Rudolf Bzensky.

Un poème épique qui décrit à l'instar de l'Enéide la lutte entre les Valaques et les impériaux pour l'icône, et qui montre surtout le mépris de l'auteur pour ces rustres qui ne connaissent rien d'autre que leur araire⁶³, marque la fin de la partie de l'ouvrage qui couvre la même période que le procès-verbal de l'enquête.

Quel apport l'*Historia Thaumaturgae Virginis Claudiopolitanae* a-t-elle encore pour l'histoire du miracle et de l'enquête après la lecture de *Maria Virgo Claudiopolitana* ? De toute évidence, l'*Historia Thaumaturgae Virginis Claudiopolitanae* reprend le contenu de *Maria Virgo Claudiopolitana* et, en partie, aussi son vocabulaire. Ce qui l'en distingue, c'est moins des matériaux nouveaux qu'un style plus dramatique et des fioritures souvent lourdes. Ainsi « A moins de trois milles hongrois de la ville de Cluj se trouve un village, dans le comitat de Dăbâca, appelé Saint-Nicolas d'après l'église dédiée au Bienheureux Evêque Nicolas »⁶⁴. devient « Le village était éloigné de trois milles de Cluj, dans la célèbre province de Dăbâca (communément appelée Comitatu), ayant reçu son nom de l'église de Saint Nicolas, d'antan évêque de Myra en Lycie »⁶⁵.

L'*Historia Thaumaturgae Virginis Claudiopolitanae* présente par rapport à *Maria Virgo Claudiopolitana* les différences essentielles suivantes :

- 1) L'*Historia Thaumaturgae...* comporte une description détaillée de l'icône⁶⁶.
- 2) Elle introduit l'idée que le peintre de l'icône était d'appartenance ruthène, une affirmation qui a suscité de nombreux commentaires⁶⁷. Il est possible que le père jésuite qui est l'auteur de l'*Historia* ait voulu faire démonstration de sa science en matière d'histoire de l'art⁶⁸. Cependant, il nous paraît qu'il existe une

⁶³ Roys, *Maria Virgo* p. 13 : *Tu mecum de jure cupis certamen inire / Rustice ? qui nosti praeter aratra nihil ?*

⁶⁴ Roys, *Maria Virgo* 2 : *Abest ab Urbe Claudiopolitana, non plus tribus Hungaricis miliaribus Pagus, in Comitatu Dobocensi, a Templo Divi Nicolai Episcopi honori dicato, Sanctus Nicolaus nuncupatus*

⁶⁵ *Historia Thaumaturgae* 119 : *Vicus erat tribus Claudiopoli abjectus milliaribus in Inchyta Dobocensi Provincia (vulgo Comitatu) a fano S. Nicolai, Myrae quondam in Lycia Antistitis appellationem sortitus*

⁶⁶ *Historia Thaumaturgae* 121-122.

⁶⁷ *Historia Thaumaturgae* 122-123.

⁶⁸ Ana Dumitran soutient en effet que c'est à cause de son style que l'artiste a été identifié comme Ruthène. (Dumitran/ Hegedűs/ Rus, *Fecioarele înlăcrimate* 51)

autre explication plausible : dans *Maria Virgo Claudiopolitana*, les premiers à avoir vu le miracle sont des soldats catholiques ; dans l'*Historia Thaumaturgae...*, le peintre peut devenir à son tour un personnage catholique. Or, il s'agit d'une peinture byzantine. L'artiste doit donc être à la fois de confession catholique et de rite byzantin, donc un gréco-catholique. Mais l'icône a été peinte en 1681, avant l'union avec Rome de l'évêché roumain d'Alba Iulia : il ne peut donc être que ruthène⁶⁹.

3) Les soldats impériaux, qui ont leur quartiers d'hiver à Nicula, entrent dans l'église non pas par curiosité, mais parce qu'ils sont pieux, qu'ils n'ont pas d'autre église à disposition et que le lieu de culte de Nicula est déjà gréco-catholique en 1699⁷⁰ ! Nous assistons à un phénomène qui se rencontre fréquemment dans la littérature religieuse : tous les personnages impliqués dans l'événement miraculeux sont peu à peu sacralisés, présentés comme des saints.

4) Andrea devient un jeune homme valaque anonyme, susceptible d'être le fils du père Michael : ainsi le procès-verbal pourrait corroborer a posteriori « la narration d'Andrea, le Valaque ».

5) L'*Historia Thaumaturgae...* nous offre une première interprétation du miracle, qui reste toutefois vague : par ses pleurs, la Vierge implore son Fils de prendre pitié de la Transylvanie⁷¹.

6) Le prêtre qui chante le Te Deum au château de Kornis à Mănăstirea s'appelle Joannes Rosenfeld et est l'aumônier militaire du régiment⁷². L'*Historia Residentiae Societatis Jesu Claudiopolitanae anni 1701* décrit deux miracles successifs de l'icône, dont le père Rosenfeld, membre de la Compagnie de Jésus et aumônier du régiment Hohenzollern, aurait été le bénéficiaire, ce que le père atteste par sa propre signature en marge de page, paraît-il⁷³. Si l'existence et la fonction de Joannes Rosenfeld semblent donc être confirmées, le rôle attribué à Rosenfeld lors de la cérémonie au château de Kornis peut relever d'une interprétation propre à l'auteur de l'*Historia Thaumaturgae...* : en effet, ce n'est pas au confesseur de Kornis mais à un jésuite qu'il confère la direction des solennités, jésuite qui, en plus, est venu de l'extérieur, qui ne peut être de connivence avec le Liber Baro, le concurrent de la Compagnie de Jésus dans l'affaire. Les choix de

⁶⁹ Quitte à ce que l'auteur n'ait pas eu très bonne opinion des Ruthènes gréco-catholiques, comme le montre l'expression « in squalenti Ruthenici ritus tempello » pour désigner l'église de Máriapócs (*Historia Thaumaturgae* 133).

⁷⁰ *Historia Thaumaturgae* 124-126.

⁷¹ *Historia Thaumaturgae* 129.

⁷² *Historia Thaumaturgae* 132.

⁷³ Rus, *Operarii* 190-191.

l'auteur de l'*Historia Thaumaturgae...* viseraient donc non seulement à une catholicisation mais encore à une « jésuitification » de l'histoire du miracle et de l'enquête.

7) Vizkeleti a deux pseudonymes, Absternius et Stephanus Csete⁷⁴. Voulant montrer toute sa science, l'auteur a induit des auteurs plus tardifs en erreur : certains ont cru qu'il s'agissait de trois jésuites et non pas de deux⁷⁵.

8) Baranyi et Vizkeleti veulent transporter sans délai l'icône à Mănăştur. Le comte d'abord, les Valaques ensuite s'y opposent cependant⁷⁶. Il est possible que cette affirmation doive estomper l'ombre négative que jette la solution provisoire de déposer l'icône d'abord à Nicula sur la Compagnie de Jésus : ici, les pères jésuites sont déterminés à obtenir l'icône pour l'Ordre mais doivent se plier aux circonstances tandis que dans *Maria Virgo Claudiopolitana*, ils apparaissent devant les portes du château de Mănăstirea aux côtés des Valaques et ne sont pas en position à réclamer l'icône pour eux-mêmes.

9) L'*Historia Thaumaturgae...* reproduit la liste des témoins, que *Maria Virgo Claudiopolitana* ne contenait pas⁷⁷. L'auteur a donc eu accès au procès-verbal qui est sa seule autre source identifiable à côté de *Maria Virgo Claudiopolitana*.

En conclusion, l'importance de l'*Historia Thaumaturgae Virginis Claudiopolitanae* consiste moins dans son apport à l'histoire du miracle et de l'enquête que dans son impact sur l'historiographie postérieure : en effet, les questions si Luca d'Iclod était ruthène en 1681 et le village de Nicula gréco-catholique en 1699, si les jésuites ont voulu transporter l'icône tout de suite de Mănăstirea à Cluj et quel a été le rôle de Joannes Rosenfeld se trouvent au centre des débats de la littérature du XX^e et XXI^e siècle.

Cependant, même si l'histoire du miracle, de l'enquête, de l'icône et du monastère représentent des sujets de recherche intéressants et, à en juger la production historiographique, illimités, il ne faut pas perdre de vue que Nicula n'est pas un cas isolé. Roys l'avait déjà constaté en 1714, lorsqu'il commençait son histoire du miracle par l'énumération d'autres phénomènes du même genre, ayant eu lieu dans les villes de Bratislava, Győr, Máriapócs et Trnava⁷⁸. Le miracle de Nicula s'inscrit ainsi dans une série de prodiges propres, non pas aux régions roumaines, comme l'ont proposé les auteurs de *Fecioarele înlăcrimate*

⁷⁴ *Historia Thaumaturgae* 135.

⁷⁵ Blasen, *Le cas Nicula* 126 note 545.

⁷⁶ *Historia Thaumaturgae* 136.

⁷⁷ *Historia Thaumaturgae* 143-144.

⁷⁸ Roys, *Maria Virgo* 1-2.

ale Transilvaniei, mais aux espaces que les Habsbourg conquièrent au cours de la Grande Guerre turque et dont l'étude comparative, à peine commencée, promet d'ouvrir des champs nouveaux⁷⁹.

⁷⁹ Un début de recherche dans ce sens est J. Feichtinger, Maria Hilf! «Türkengedächtnis» und Marienkult in Wien. 16. bis 21. Jahrhundert, in: J. Feichtinger/ J. Heiss (Hg.), *Geschichtspolitik und «Türkenbelagerung»: Kritische Studien zur «Türkenbelagerung»*, I, Wien 2013.

RECENZII ȘI PREZENTĂRI DE CARTE

**R. Lavatori/ L. Sole, *L'amai più della luce. Lettura di Sapienza 7-9*,
Bologna: EDB 2013, 180 p.**

Il presente volume, che fa seguito al precedente: *Empi e giusti: quale sorte? Lettura di Sapienza 1-6*, uscito nel 2011 presso le Dehoniane Edizioni, prosegue la lettura continua del testo della Sapienza (capp. 7-9), di cui si presentano alcune linee di orientamento.

La caratteristica primaria del libro risiede nell'adesione al testo biblico, in maniera letterale, per entrare concretamente nel modo con cui l'autore sacro espone le proprie concezioni. L'essenziale è conoscere direttamente la Scrittura come si presenta e si struttura. Questo costituisce il tessuto organico, che attraverso le vicende del re Salomone rivela tesori di verità utili per ogni situazione umana, quasi per rispondere alle esigenze spirituali ed esistenziali del lettore. Da questo accostamento fedele e continuo i brani della Scrittura emergono nella loro consistenza e provocano il compiacimento di conoscere direttamente la Parola di Dio, sempre ricca e feconda di bene.

Numerosi studiosi si sono cimentati attorno a ricerche specialistiche. Gli autori tengono conto dei supporti dell'esegesi biblica, validi strumenti per conoscere a fondo il testo e vederlo in tutto il suo

spessore. Questi dati per lo più sono stati inseriti nell'apparato critico delle note, per dare la possibilità a chi lo desidera di rendersi conto delle attuali ricerche e del possibile ampliamento. La lettura pertanto si snoda su due traiettorie trasversali: una segue letteralmente il tracciato dei brani; l'altra, più specifica, offre materiale per determinare aspetti collaterali, come la data di composizione, l'autore, la struttura letteraria e alcune interpretazioni suggerite dagli esegeti.

L'elemento di fondo sta nel coinvolgere il lettore affinché possa cogliere gli spunti di riflessione per lui più incisivi e fruttuosi. A tale scopo, lungo la trattazione, sono inserite considerazioni che offrono uno squarcio per far calare il testo biblico nella vita concreta e nelle situazioni attuali, che mostrano un sorprendente riscontro con quanto lo scrittore sacro ha saputo illustrare e sottoporre all'attenzione del lettore di ogni tempo. Soprattutto è messa in rilievo, quale tema basilare e costante, la mirabile bellezza della Sapienza, raffigurata come una persona viva e interlocutrice (*L'amai più della luce*), che dona a Salomone le doti per governare con giustizia a beneficio del po-

polo, lo arricchisce di una conoscenza enciclopedica per pene-trare nei misteri dell'universo, in particolare lo istruisce di luci spirituali per edificare il tempio santo di Dio. Tali innumerevoli benefici si riscontrano in ogni uomo che voglia assecondare i suggerimenti della Sapienza per una esistenza serena e fruttuosa, promettente di un compimento beato.

Il testo biblico sembra fare da ponte tra l'Antico e il Nuovo Testamento, dato che cronologica-mente è reputato l'ultimo scritto veterotestamentario. Molte espressioni contengono una qualche prospettiva anticipatrice della pienezza di rivelazione attuata dagli autori neotestamentari. Nello scorrere della lettura sono accennati alcuni collegamenti con l'evento salvifico del Verbo incarnato, che costituisce il compimento e insieme un sorprendente superamento di ciò che l'autore del libro della Sapienza ha annunciato. Vi si nota una sottile vena che attraversa lo scritto e lo vivifica con una spinta verso una realizzazione futura, senza tuttavia determinare realisticamente l'aspetto incarnazio-nistico secondo cui la Sapienza non solo si avvicina ed entra nell'uomo, ma concretamente assume le caratteristiche dell'essere umano.

Il volume si muove tra due punti di riferimento: Dio e l'uomo. La visione teologica e la concezione antropologica si rapportano come due realtà tra loro inseparabili e che si incontrano nella ricerca di una comunione. L'essere divino si china sulla creatura umana, la quale, dietro l'azione della Sapienza e dello Spirito che la abita, si eleva verso l'unione beatificante con Dio dove compie la propria perfezione. Questo legame, che sostiene e unifica

l'intera tessitura del libro, dona una luce inconfondibile per riscoprire la natura dell'uomo, che non può riconoscersi nella propria verità se strappa il vincolo che lo congiunge a Dio. D'altro verso il mistero divino si mostra nel suo splendore se viene considerato in rapporto alla creatura umana, di cui costituisce l'origine, il sostegno e il fine, rivelandosi Creatore e Signore, Maestro e Salvatore, pienezza di vita e di amore. Il compito della Sapienza sta propriamente nello svolgere il ruolo di mediazione tra i due soggetti.

Il libro pertanto assume una particolare incidenza sia dal punto di vista dell'analisi esegetica sia per i risvolti esistenziali dove si possono riscontrare spunti di interiore illuminazione e di impegno nella maturazione spirituale di chi lo legge. Ci si augura che esso porti frutti di sviluppo biblico, teologico, antropologico ed esistenziale.

GIOVANNI KOSTKO

I. Mitrofan, *Episcopul Vasile Aftenie, întâiul martir.*
Caietele Vasile Aftenie I. Copilăria, studiile și examenul fidelității
[*Il vescovo Vasile Aftenie, il primo martire. I quaderni Vasile*
***Aftenie I. L'infanzia, gli studi e l'esame della fedeltà*],**
Blaj: Centrul Cultural Jacques Maritain 2013, 153 p.

Da sempre la storia della Chiesa è stata segnata da eventi tragici e violenti che hanno lasciato il segno sul suo cammino ed al contempo l'ha irrobustita per poter far nuovamente fronte alle nuove sfide. Così, nei tempi relativamente recenti, la storia della Chiesa Greco-Cattolica Rumena, come peraltro anche quella delle altre Chiese Cattoliche dell'est Europa, è stata segnata da eventi tragici e dolorosi.

In questa prospettiva, accanto ad altri sforzi di recuperare la memoria degli antenati non tanto lontani, e di riportare all'attenzione delle nuove generazioni figure sì, storiche, ma al contempo eroiche ed esemplari per la testimonianza di fede che hanno dato per l'appartenenza ad un credo a cui non hanno rinunciato se non con la morte, si inserisce lodevolmente, anche il libro a cui ci accingiamo a fare una breve presentazione.

Il direttore del Centro culturale Jacques Maritain di Blaj (fondato il 2003), ci ha coinvolti negli ultimi anni in una lettura di varie pubblicazioni che possiamo considerare storica, ma al contempo anche di apertura sul passato di alcuni illustri personaggi della storia ecclesiastica recente. Ricordiamo fra l'altro i lavori pubblicati dedicati a Petru Gherman, al padre Ștefan Manciulea, Marcu Marius-Nicolae, al padre Ioan Miclea ecc. Nell'arco delle

preoccupazioni sui vari personaggi di rilievo della storia di Blaj – e non solo – trova ultimamente il meritato posto anche un notevole ecclesiastico, che per la sua vita, ma soprattutto per il modo con cui ha concluso il suo pellegrinaggio terreno, guadagna a buon diritto l'appellativo di *primo martire*. Sicuramente l'espressione riporta ai primi momenti del cristianesimo con chiaro riferimento a san Stefano, il primo martire cristiano: ma in una logica semplice e indubitabile il vescovo, che per primo ha profuso il sangue per la sua convinzione religiosa, di attaccamento alla fede cattolica, al papa e alla Chiesa di Cristo durante il primo periodo della persecuzione della Chiesa Greco-Cattolica in Romania, merita indubbiamente questo appellativo. A lui viene, quindi, dedicato il libro di cui parliamo.

Sicuramente non si tratta di una novità editoriale, se non nell'ambito di una prospettiva diversa da quelle che già abbiamo notato in altri libri dedicati al vescovo *primo martire*. Senza passare in rassegna tutti i libri scritti sul martirio della Chiesa Greco-Cattolica di Romania, o sui suoi martiri, che assieme al nostro vescovo hanno trovato la fine nelle carceri comuniste, ricordiamo soltanto la collana curata dalla casa editrice Galaxia Gutenberg, nella quale tutti i vescovi rumeni

greco-cattolici morti nelle carceri comuniste trovano il loro meritato posto, come anche la brochure sul *ritrovato ritratto interiore* del Vescovo Vasile Aftenie scritto dal suo successore nella sede vicariale di Bucarest, SER Mihai Fărțilă.

Il libro di padre Mitrofan, realizzato nella sua prima edizione in collaborazione con Alin Marius Voina, si presenta in un formato di facile lettura, che mette in risalto la personalità del vescovo Aftenie nella sua dimensione formativa, di preparazione teologica iniziata a Blaj (1919), e poi consolidata ed ultimata a Roma (1925) dove consegue il dottorato in filosofia e teologia. Non vengono presentate solo le linee biografiche del vescovo che ha aperto la via al martirio degli altri undici confratelli nell'episcopato morti per la fedeltà alle loro convinzioni di fede e di appartenenza confessionale, ma il libro asseconda queste informazioni con una serie di documenti riportati in facsimile da cui traspaiono le difficoltà, le prove, ma anche i momenti di matura formazione del futuro vescovo, considerato per la sua semplicità e bontà "un gigante dal cuore di bambino" che ispirava "sentimenti di ingenuità primaria, pura" (p. 60). Perciò il libro, oltre all'elemento biografico è anche una raccolta di documenti essenziali, che seguono il destino tragico di uno dei "nemici dichiarati" del regime totalitarista rumeno.

Nell'anno 2013, anno della fede, che può giustificare pienamente lo sforzo di ripristinare per la memoria dei contemporanei il sacrificio della vita di uno dei testimoni della fede, scrive così l'autore: "a 63 anni dalla sua morte, ci sentiamo obbligati a ricordare al mondo intero, in

un semplice riassunto, i momenti importanti della sua vita così come furono raccontati da altri autori più ragguardevoli oppure come risulta dagli stessi documenti inediti appartenenti al vescovo, e conservati segretamente per lunghi anni. Ci tocca come un obbligo di onore di arricchire questo materiale con altre possibile novità, che possono suscitare un degno e ulteriore ricordo, man mano che il processo di canonizzazione dei vescovi martiri che si trova a Roma si svolge con la speranza di elevare alla gloria degli altari quei presuli provati dalla persecuzione e martirizzati in un periodo di persecuzione" (p. 8-9).

E sono convinto che proprio in questa prospettiva si possono capire in una chiave di lettura spirituale anche le parole del beato, e futuro santo, papa Giovanni Paolo II che durante la sua visita apostolica in Romania, non esitò a rammentare ai cattolici rumeni la necessità di ricordare i martiri del XX secolo, che si sarebbero sicuramente poi rivelati "seme di nuovi cristiani". Sabato 8 maggio 1999, nell'omelia della divina liturgia in rito greco-cattolico celebrata presso la cattedrale di san Giuseppe in Bucarest, il pontefice ricordava: "Vengo ora dal cimitero cattolico di questa città: sulle tombe dei pochi martiri noti e dei molti, le cui spoglie mortali non hanno neppure l'onore di una cristiana sepoltura, ho pregato per tutti voi, ed ho invocato i vostri martiri e i confessori della fede, perché intercedano per voi presso il Padre che sta nei cieli. Ho invocato in particolare i vescovi, perché continuino ad essere vostri pastori dal cielo: Vasile Aftenie e Ioan Bălan, Valeriu Traian Frențiu, Ioan Suci, Tit Liviu Chi-

nezu, Alexandru Rusu. Il vostro martirologio si apre con l'ideale concelebrazione di questi vescovi che hanno mescolato il loro sangue con quello del sacrificio eucaristico che quotidianamente avevano celebrato”.

Il libro si presenta senza dubbio come un contributo significativo per la biografia del vescovo-martire. Essendo già preparato il lettore con la lettura anticipata di altri *quaderni*, l'autore confessa di

voler continuare la serie dei volumi iniziati così da completare con ulteriori interventi “i vuoti rappresentativi di una vita donata alla Chiesa e alla patria”.

WILLIAM A. BLEIZIFFER

S.S. Zetea/ V. Bolfă/ A. Tat, *Sfântul Vasile cel Mare. Teologie și monahism*, Târgu-Lăpuș: Galaxia Gutenberg 2009, 232 p.

Il volume che vogliamo presentare – [*San Basilio il Grande. Teologia e monachismo*] scritto in rumeno – contiene le relazioni presentate al Simposio internazionale “San Basilio il Grande. Teologia e monachismo” (Cluj-Napoca, 15-16 maggio 2009) organizzato dall'Ordine basiliano di Romania (la Provincia “Il Cuore immacolato della santa Vergine Maria” delle suore basiliane; la Provincia “Santi Apostoli Pietro e Paolo” dei frati basiliani) per omaggiare il loro fondatore, la Facoltà di Teologia Greco-Cattolica dell'Università Babeș-Bolyai e dall'Eparchia Greco-Cattolica di Cluj-Gherla, nell'anniversario di mille seicento trent'anni dalla morte di san Basilio il Grande (†379). I relatori appartengono a diverse università (l'Università IV

Paris, Sorbona; l'Università Pontificia Gregoriana, Roma; l'Università Alexandru Ioan Cuza di Iași; l'Istituto Francescano di Iași; l'Università Babeș-Bolyai di Cluj-Napoca, Romania) e diverse strutture ecclesiastiche (l'Arcivescovado Maggiore di Ucraina, l'Esarcato Greco-Cattolico di Atene, l'Eparchia Greco-Cattolica di Lugoj e l'Eparchia Greco-Cattolica di Cluj-Gherla, Romania). Tutti questi insieme ai religiosi e alle religiose dell'Ordine di san Basilio il Grande hanno condiviso momenti di arricchimento intellettuale e spirituale, in un clima ecumenico e di larga apertura internazionale.

Il contenuto del volume si presenta ricco e con studi interessanti e inediti. Dopo una presentazione generale degli

editori, e dopo una introduzione di sua Eccellenza Florentin Crihălmeanu, il vescovo greco-cattolico dell'Eparchia di Cluj-Gherla, seguono in modo logico e ordinato le relazioni: Dan Ruscu, *San Basilio il Grande e il cristianesimo nord-danubiano*; Damian Pătrașcu, *Il contributo di san Basilio il Grande al chiarificamento della professione di fede di Nicea*; Michelina Tenace, *Il Trattato di san Basilio sullo Spirito Santo: alcune considerazioni antropologiche*; Béatrice Chevallier-Caseau, *Una precisazione d'attualità in San Basilio: l'età opportuna per accedere alla vita monacale*; Florentin Crihălmeanu, *Sulla vita ascetica e monastica in san Basilio il Grande*; Adrian Muraru, *Le fonti letterarie, scientifiche e filosofiche nelle prime sette omelie ai Salmi di San Basilio il Grande*; Alin Tat, *Salmo 1 in due letture patristiche*; Simona Ștefana Zetea, *Rinascita dall'alto. Spunti per una catechesi battesimale a partire dal De baptismo*; Hlib Lonchyna, *San Basilio il Grande e il monachesimo studita in Ucraina*; Ioan Chirilă, *De institutionis cenobiorum di Basilio il Grande e di Giovanni il Cassiano. Sull'uomo dell'unità*; Cecilia Flueraș CMD, *Un fondamento teologico-spirituale del monachesimo basiliano nel trattato Vita di Mosè di Gregorio di Nissa*; Veridiana Victoria Bolfă O.S.B.M., *Aspetti della storia delle Suore Basiliane di Romania dall'inizio fino ad oggi (1946-2009)*; Ioan Laurian Daboc O.S.B.M., *L'Ordine di san Basilio il Grande in Romania: ieri e oggi*.

Si osserva – e lo costata il vescovo Florentin nell'introduzione – la diversità dei temi trattati che trovano il loro fondamento in molteplici campi della teologia e delle scienze ausiliari: teologia biblica, teologia dogmatica, teologia spirituale, antropologia teologica, catechesi, patrologia, filosofia, storia ecclesiastica, sociolo-

gia religiosa ecc., il che illustra la ricchezza delle pre-occupazioni del grande padre della Chiesa, ma anche la capacità degli studiosi di analizzare in dettaglio la ricchissima teologia basiliana. In questo senso la vita di san Basilio può essere un modello per i giovani teologi greco-cattolici rumeni – che in questi ultimi vent'anni hanno avuto l'occasione di sviluppare una teologia appropriata nello spazio greco-cattolico romeno – nell'armonizzare una vita tutta dedicata allo studio con l'essere partecipi alla vita liturgica e concreta delle comunità parrocchiali, cioè unificando l'ascesi personale nel loro divenire "professionisti della fede" alla riflessione teologica profonda per il bene di tutta la loro Chiesa.

Nel caso di Basilio il Grande, il suo profondo pensiero teologico concorda con la tradizione monastica sviluppata a partire dai suoi scritti e dalle implicazioni pratiche della sua vita, prospettiva vissuta soprattutto in Oriente e che dà inizio alla tradizione del monachesimo basiliano. Allora, per rispondere a questa esigenza dettata dalle due coordinate del volume, i contributi scientifici si svolgono mano a mano, situati in un ordine cronologico e tematico, offrendo una visione a partire da elementi che facilitano una comprensione del cristianesimo dei primi secoli sul territorio dell'odierna Romania, attraverso l'analisi di diverse dimensioni degli scritti di Basilio, fino alla descrizione della storia e della spiritualità del monachesimo basiliano maschile e femminile della Romania nei nostri giorni.

C'è un altro pregio del volume che vorrei segnalare qui. Accanto alla prospettiva generale che il volume propone, riu-

scendo a mettere insieme relazioni riguardanti la teologia di san Basilio e la sua eredità e tradizione monastica, e a parte la qualità professionale delle relazioni che include, il volume lascia trasparire la forza con cui alcuni centri ecclesiastici, universitari e religiosi greco-cattolici della Romania s'impongono sulla scia del XX° secolo per la profondità del pensiero teologico e per la capacità di organizzare diversi dibattiti teologici. Nel nostro caso, ecco che a Cluj-Napoca, ecclesiastici, universitari e religiosi hanno stampato un volume che rispecchia appunto l'inserimento nella tradizione teologica europea contemporanea. Ci auguriamo che questo lavoro continui e che, sorpassando difficoltà legati ai condizionamenti finanziari o di altre risorse, la giovane Chiesa Greco-Cattolica della Romania investa accanto all'edificazione

di tante chiese anche nella costruzione sempre più composta della sua identità e nel suo sviluppo teologico, di cui il volume presentato qui è un'azione concreta.

Data la prospettiva tra la vita di San Basilio il Grande e le sue opere e vista l'interferenza del suo operato con la tradizione monastica sviluppata, il volume è raccomandato ai teologi e ai religiosi, agli specialisti in patrologia e in cultura classica, ai sacerdoti e ai seminaristi e a tutti quelli che sono chiamati a ricomporre dentro di loro l'unità interiore di cui san Basilio ne è l'esempio privilegiato. Perciò il volume non dovrà mancare dalle biblioteche e dalle bibliografie essenziali dei trattati e dei corsi di teologia classica e moderna cristiana.

ANTON RUS

PRESCURTĂRI

Biblica – Biblica, Rivista Pontificium Institutum Biblicum, Roma

Communio – Communio, Rivista internazionale di teologia e cultura, Milano

CSCO – Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium

Estudios Eclesiásticos – Estudios Eclesiásticos, Revista Pontificia Universidad Comillas,
Madrid

Il Sabato – Il Sabato, Roma/ Milano

Mediaevalia Transilvanica – Mediaevalia Transilvanica, Satu Mare

Publicationes Universitatis Miskolcensis Sectio Philosophica, Miskolc

Scandinavian Journal of Educational Research – Scandinavian Journal of Educational
Research, Stockholm

Tuttoscuola – Tuttoscuola, Roma