



STUDIA UNIVERSITATIS
BABEŞ-BOLYAI



THEOLOGIA CATHOLICA

2/2013

STUDIA
UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI
THEOLOGIA CATHOLICA

2

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 Babeş-Bolyai,
Cluj-Napoca, România
conf. dr. Alexandru Buzalic, Universitatea Babeş-Bolyai, Cluj-Napoca,
România
lect. dr. Marius Furtună, Universitatea Babeş-Bolyai, Cluj-Napoca,
România
conf. dr. Sorin Marţian, Universitatea Babeş-Bolyai, Cluj-Napoca,
România
lect. dr. Ionuţ Popescu, Universitatea Babeş-Bolyai, Cluj-Napoca,
România
lect. dr. Anton Rus, Universitatea Babeş-Bolyai, Cluj-Napoca,
România
lect. dr. Călin Săplăcan, Universitatea Babeş-Bolyai, Cluj-Napoca,
România

*Redacţia aduce mulţumiri referenţilor care contribuie la creşterea calităţii revistei.
Autorii îşi asumă responsabilitatea în ceea ce priveşte conţinutul articolelor.*

STUDIA
UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI
THEOLOGIA CATHOLICA

2

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

SUMAR – SOMMAIRE – CONTENTS – INHALT

Jaime Emilio González MAGAÑA, S.J.

- 5 La direzione spirituale e il discernimento. Un cammino per cercare, trovare e fare la volontà di Dio – Îndrumarea spirituală și discernământul. Un drum pentru a căuta, a afla și a face voia lui Dumnezeu

Natale LODA

- 45 La figura del padre spirituale in un seminario teologico orientale greco-cattolico – Figura părintelui spiritual într-un seminar teologic oriental greco-catolic

Renzo LAVATORI

- 89 Il candidato al sacerdozio proteso all'imitazione di Cristo sacerdote – Il fondamento cristologico per la formazione integrale del seminarista

Peter OLEXÁK

- 109 Christian Identity within the Pluralist Framework of Postmodern Societies – Identitatea creștină în contextul societății pluraliste postmoderne

RECENZII ȘI PREZENTĂRI DE CARTE

- 119 C.M. Flueraș, *Harmonia mundi, harmonia hominis. Musica ed eredità classica in Gregorio di Nissa*, Cluj-Napoca: Ed. Arpeggione 2012, 318 p., **Anton RUS**

122 R. Lavatori, *Domnul va veni cu mărire. Escatologia în lumina conciliului Vatican II* [*Il Signore verrà nella gloria. L'escatologia alla luce del Vaticano II*], Târgu Lăpuș: Edizioni Galaxia Gutenberg 2013, 295 pp., **Cristian BARTA**

125 **PRESCURTĂRI BIBLIOGRAFICE**

LA DIREZIONE SPIRITUALE E IL DISCERNIMENTO UN CAMMINO PER CERCARE, TROVARE E FARE LA VOLONTÀ DI DIO¹

JAIME EMILIO GONZÁLEZ MAGAÑA²

RIASSUNTO. Lo studio presente costituisce un approccio fondamentalmente di una nuova e rinfrescante prospettiva su un tema classico della teologia spirituale cristiana: la direzione spirituale e la qualità del discernimento che lo accompagna. Per quanto introduce l'analisi della situazione di crisi in cui si trova in presente il ministero dell'accompagnamento, l'autore – specialista negli esercizi spirituali ignaziani – individua alcuni segni di una grande riscoperta di questo metodo tradizionale di aiuto sulla strada della perfezione spirituale, soprattutto nelle case di formazione al sacerdozio cioè nei seminari teologici laddove la direzione spirituale è quanto mai necessaria. Alla fine l'autore apporta una inedita interpretazione delle annotazioni proprie degli esercizi spirituali di sant'Ignazio di Loyola, riproponendo la loro attuazione nel contesto odierno.

Parole chiave: direzione spirituale, padre spirituale, cattolicesimo, spiritualità, seminario teologico, Chiesa, discernimento, sacerdoti, teologia, esercizi spirituali

REZUMAT. *Îndrumarea spirituală și discernământul. Un drum pentru a căuta, a afla și a face voia lui Dumnezeu.* Studiul prezent constituie o abordare în mod fundamental nouă și proaspătă asupra unei teme clasice a teologiei spirituale creștine: direcțiunea spirituală și discernământul care o însoțește. Începând cu o analiză a situației de criză în care se găsește în prezent funcțiunea consilierii spirituale, autorul – specialist în exercițiile spirituale – individualizează câteva semne ale unei utile redescoperiri a acestui mijloc tradițional de susținere pe drumul desăvârșirii spirituale, mai ales în seminariile teologice. La sfârșit, autorul aduce o interpretare inedită la adnotările specifice exercițiilor spirituale ale sfântului Ignățiu de Loyola, repropunând actualizarea acestora în contextul zilelor noastre.

¹ Relazione presentata al Convegno Internazionale *Il padre spirituale in un Seminario teologico greco-cattolico*, svolto a Blaj, Romania, il 24 novembre 2012.

² Prof. dr. Jaime Emilio González Magaña, S.J, Direttore del Centro interdisciplinario per la Formazione dei formatori al sacerdozio, dell'Istituto di spiritualità della Pontificia Università Gregoriana di Roma, Italia. Contatto: emilio@unigre.it.

Cuvinte cheie: direcțiune spirituală, părinte spiritual, catolicism, spiritualitate, seminar teologic, Biserică, discernământ, preot, teologie, exerciții spirituale

ABSTRACT. *Spiritual Guidance and Discernment. A Way for Seeking, Finding and Doing the Will of God.* The present study represents a fundamentally new and fresh approach to a classical theme of Christian spiritual theology: spiritual direction and qualities of the spiritual discernment which accompanies it. After introducing an analysis of the crisis situation in which the office of spiritual counselling finds itself at present, the author – specialist in exercises-spiritual – individualizes some signs of a useful rediscovery of this traditional means of sustaining on the way of spiritual perfection, particularly in Theological Seminaries. At the conclusion of the article, the author originally interprets the annotations specific to exercises spiritual of Saint Ignatius of Loyola, suggesting bringing them up-to-date within the context of the present time.

Keywords: spiritual direction, director spiritual, catholicism, spirituality, theological seminary, Church, spiritual discernment, priest, theology, exercises spiritual.

La crisi della direzione spirituale

Tutti i dati raccolti circa la direzione spirituale in questi anni indicano inequivocabilmente che questo ministero, fondamentale e sommamente ben valutato in altri tempi, esce ora da quella forte crisi in cui cadde specialmente dopo il concilio Vaticano II. Molti cristiani hanno scoperto che lo psicologo non è la panacea e guardano di nuovo al sacerdote e, sempre più spesso, anche a religiose e perfino a laici e laiche per chiedere aiuto a livello spirituale e per camminare insieme nella ricerca della volontà di Dio. Questo ministero fu fortemente criticato e perfino contestato da alcuni che pensavano che aprire la coscienza, o almeno alcuni aspetti intimi, ad un'altra persona, specialmente se si trattava di sacerdoti, era contrario alla libertà e ai diritti più inalienabili degli uomini. Con l'auge dell'antropologia, della pedagogia e soprattutto della psicologia, si pensò che nel caso di seminaristi e religiosi in formazione non era necessario – tanto meno obbligatorio – ricorrere al direttore spirituale. D'altra parte, erano sempre meno i sacerdoti che si dedicavano a questo ministero, spesso per il lodevole desiderio di dedicarsi alla pastorale diretta tra poveri ed emarginati, ma anche perché era diffusa l'idea che la direzione spirituale fosse un'attività che favoriva l'individualismo, la poco sana dipendenza da altre persone o perché, semplicemente, non era una pratica che dava un certo «prestigio». Va anche

detto che la pratica cadde in disuso per l'inadeguata formazione di quelli che prestavano tale servizio. L'obbligo di ricorrere a un sacerdote poco preparato o che aveva ricevuto questa missione come imposizione da parte dei superiori nelle case di formazione ne favorì la decadenza. In altri tempi chi aveva un direttore spirituale suscitava ammirazione; nell'immediato post concilio chi l'aveva era mal visto o, almeno, considerato una persona debole e dipendente da un'altra. Si biasimò fortemente il termine «direttore»; per alcuni era sinonimo di un attentato contro la libertà e il diritto a decidere per se stessi, ecc. Ma molto più grave fu la constatazione dell'indiscrezione di alcuni sacerdoti che intervenivano negli scrutini o incontri decisori di ammissione agli ordini sacri. Non ci fu solo poca prudenza ma, peggio, ci furono alcuni casi di infedeltà al sigillo che ogni direttore spirituale deve osservare. Tale situazione spinse molti giovani ad allontanarsi e perfino a respingere – con valide ragioni – la possibilità di aprire il loro cuore e la loro vita a un accompagnatore spirituale che sembrava non aver capito la responsabilità del suo compito. In molti casi, questa pratica fondamentale, si limitò a essere osservata – quasi tollerata – nelle case di formazione, ma senza ricadute sulla vita, senza causare cambiamenti. Ed ecco anche l'aggravarsi della crisi per il profondo cambiamento di epoca che stiamo vivendo, per lo sviluppo accelerato di una nuova visione dell'uomo, del mondo e di Dio stesso.

Certamente oggi è cambiato il modo con cui l'uomo si rapporta con il mondo e con se stesso, e ciò grazie al progresso nel sapere scientifico e umanistico: la filosofia, la psicologia, la sociologia, la bioetica, l'antropologia, l'economia, la psichiatria, l'informatica e, ovviamente, la teologia sono le discipline che più descrivono il cambiamento di prospettiva. La visione del mondo e dell'uomo è notevolmente più complessa e «plurale». Ci troviamo davanti a un mondo globalizzato con tutti i suoi aspetti negativi ma anche con l'enorme possibilità di approfittare delle sue potenzialità. Il mondo di oggi è diverso, l'umanità si muove per il mondo con ogni semplicità. Lo scambio tra culture è enorme e si favorisce la diversità. Anche conflitti e tensioni sono diversi e, pertanto, la visione dell'uomo è molto più complicata. Pur se si conosce molto di più, le dimensioni dell'essere umano non possono ridursi a una visione semplicista e indifferente con uno specchio d'osservazione che, forse, funzionava nel passato, quando appartenere a una società cristiana indicava il tutto di una persona³.

A tutto questo, deve aggiungersi il prodotto di uno strano paradosso: da un lato, tutto sembra indicare che l'uomo non ha bisogno di Dio e, d'altra parte, è evidente la sua sete di interiorità, di dialogo e di una vita spirituale profonda. Molti hanno dovuto cercare il senso della loro vita e la risposta alle loro

³ C. Graton, Direzione spirituale, in: M. Downey / L. Borriello (a cura di), *Nuovo Dizionario di Spiritualità* 2003, 236.

inquietudini in altre religioni o in teorie che offrono una sconcertante pluralità di possibili norme di vita. Perché, secondo Graton, «alla luce dei progressi continui e insistenti della coscienza umana, diventa più necessario un metodo integrale di vita e di direzione, con basi fondate che includano le scoperte psicologiche, sociologiche, socioeconomiche e antropologiche che si offrono quotidianamente a ogni persona che cerca la direzione spirituale per la sua vita. Non più per una spiritualità che separi dal mondo e delle altre persone in un regno isolato da pura interiorità»⁴.

Fortunatamente, è anche possibile constatare una rivalutazione del vissuto del sacramento della riconciliazione. La direzione spirituale, l'accompagnamento personale, la consultazione pastorale e, naturalmente, la confessione, cercano di promuovere una crescita integrale della persona. Si tenta di accompagnare l'altro verso una crescita e maturazione personale, nell'assunzione libera del desiderio di seguire Gesù nel modo più vicino e radicalmente possibile.

Ogni giorno cresce anche la certezza che l'approccio e l'assiduità a questo ministero saranno un aiuto efficace per evitare che molti seminaristi abbandonino le case di formazione. Allo stesso modo, si è potuto anche provare che una direzione spirituale ben condotta da sacerdoti, religiose e laici preparati e qualificati a offrire tale servizio, è davvero efficace, tanto da determinare una diminuzione nelle richieste di riduzione allo stato laicale di molti sacerdoti. Lo si è osservato specialmente in alcuni novelli preti, che, entro un termine di tempo relativamente molto breve dopo l'ordinazione sacerdotale, vivono momenti di tepore nella loro vita spirituale, momenti di crisi affettiva o sessuale, o, semplicemente di delusione trovandosi di fronte a una realtà presbiterale che, a poco a poco, li spinge a lasciare il ministero.

La sfida continua a essere quella di favorire la preparazione di buoni e santi padri e accompagnatori che sappiano portare a termine la missione di una direzione spirituale capace di aprirsi alla complessità degli uomini e delle donne dei nostri giorni.

La Direzione Spirituale nella formazione sacerdotale

Per direzione spirituale o accompagnamento spirituale intendiamo la pratica di un ministero ricevuto dalla Chiesa per aiutare le persone che sentono la necessità di un salto qualitativo nella propria vita e che siano disposte a cercare, trovare e fare la volontà di Dio. È il tipo di relazione che si stabilisce quando una persona è disposta a farsi aiutare perché vuole lasciarsi portare dallo Spirito di Dio nella ricerca incessante della vita vera, la pace e la pienezza, con piena coscienza dei

⁴ Graton, Direzione spirituale 237.

suoi doni e limitazioni, col fermo desiderio di vivere intensamente ciascuno degli istanti, ed è ugualmente disposta almeno a tentare di scoprire le sue affezioni disordinate, i suoi attaccamenti e il peccato, elementi che le impediscono di vivere la sua vocazione, qualunque essa sia. La relazione si avvera quando una seconda persona offre la sua esperienza, le sue conoscenze e – addirittura – i suoi difetti, i suoi limiti e le sue inconsistenze, essendo disposta, ugualmente, ad accompagnare la persona che ha chiesto l'aiuto. Ci stiamo riferendo a un accompagnamento che una persona è disposta a offrire pur di aiutare a capire il mondo conflittuale e complicato che ci circonda con un'apertura cosciente alla cultura della diversità e alla complessità delle relazioni umane. Una direzione spirituale che aiuti a cercare Dio in tutte le cose e che sia possibile di scoprire a tutte le cose in Lui; che si ponga in un contesto ecumenico, rispettando le diverse confessioni religiose, senza mai negoziare o fare compromessi con quello che deve essere centrale nella nostra fede cristiana e nei nostri valori ecclesiali.

Parliamo di direzione spirituale quando due persone sono disposte a favorire un dialogo profondo. Quando la persona che accompagna è capace di comprendere senza volere imporre la sua volontà alle altre persone. Una direzione spirituale che permetta di capire e accettare i contributi specifici delle scienze umane, evitando ogni tipo di riduzionismo sia che si chiami psicologismo o spiritualismo, nel rispetto delle specifiche competenze⁵. Perché «sebbene le ultime conoscenze in parte possono essere ignorate dal direttore spirituale, sia per la sua complessità o quantità, esso, oltre a imparare a fare riferimenti competenti, deve continuare a studiare e anche a crescere nella conoscenza intuitiva, guidato da un spirito sempre disponibile. Tutte le pratiche e le tecniche del mondo non potrebbero fare niente se non esiste un cuore che sa ascoltare, e neppure potrebbero offrire una solidarietà che compatisce l'altro o che si fidi dell'iniziativa che è atto comunicante della grazia divina»⁶. Come ha affermato Charles André Bernard: «Parliamo di direzione spirituale quando il credente si situa in un ambito di fede e dal punto di vista dell'individuo che si educa nella ricerca della pienezza della vita cristiana. Si tiene direzione spirituale quando si supera il livello morale del 'che di male c'è?' e di un semplice confronto con la legge e si entra nel 'qual è la cosa migliore che bisogna fare?' e si riceve un aiuto spirituale. Questa comporta una certa accettata 'passività' per raccomandarsi ad uno di chi vuole essere aiutato. Questo l'illumina (= funzione magistrale), con la verità, lo sostiene (= funzione regale), l'aiuta a trovare la strada e la vita e lo guida.

⁵ Congregazione per l'Educazione Cattolica (29 giugno 2008), *Orientamenti per l'utilizzo delle competenze psicologiche nell'ammissione e nella formazione dei candidati al sacerdozio*.

⁶ Graton, Direzione spirituale 239.

I tre verbi indicano in quale direzione deve andare l'aiuto del direttore, questo è, nell'aiuto che gli offre per discernere la volontà di Dio (= fine immediata) e arrivare al punto decisivo che consiste in raggiungere la santità (= fine ultima trascendente)»⁷.

Mentre secondo Germán Arana: «Per accompagnamento spirituale intendiamo un ministero ricevuto dalla tradizione della Chiesa che si serve della relazione di aiuto pastorale personalizzato per fare crescere di un modo integrale la persona nella sequela di Cristo. Accompagnare spiritualmente è mettersi con ammirazione davanti al mistero dell'uomo e il mistero di Dio uniti nel mistero della persona umana per aiutarla a crescere nella sua vocazione escatologica. E farlo sacerdotamente significa con l'autorità del Signore per l'invio della Chiesa, facendo riferimento alla fede della comunità e con la maggiore implicazione della propria persona»⁸.

In questo modo, il direttore, l'accompagnatore, il padre spirituale, o come lo si voglia chiamare, deve occupare sempre un posto secondario perché il primo attore di questo ministero è lo Spirito del Signore Dio eterno che si comunica avendo Gesù come punto di riferimento fondamentale. È lo stesso Signore chi si comunica alla persona che chiede l'aiuto attraverso l'accompagnatore e che occupa un posto rilevante ed essenziale. Bernard afferma che «tra le accezioni usate per indicare quello che riceve la missione di guidare altri nella vita spirituale, la più antica e più adattata è quella di 'padre spirituale' [...] Questa espressione è quella che più evoca la relazione interpersonale e vitale unendo la persona saggia e sperimentata a quella quale chiamiamo diretto nella vita spirituale»⁹.

L'accompagnatore si impegna con una persona che gli chiede il suo aiuto; accetta di iniziare un cammino di ricerca e, poco a poco, si appropria in tutti i suoi processi interni più personali e decisivi per andare incontro a una vita più piena e felice, impegnata in quello che Dio vuole che sia e che faccia. Tutti e due decidono di camminare insieme per un tempo determinato con l'unica e principale finalità di conoscere quello che Dio aspetta, quello che gli è gradito, quello che può aiutare di più per essere e fare quello che è chiamato ad essere e a fare.

In questo modo, in un seminario o casa di formazione religiosa che prepara i candidati al sacerdozio, la figura del padre spirituale è fondamentale. Il padre spirituale deve essere cosciente che una delle sue principali sfide sarà

⁷ Ch. A. Bernard / A. Charles, *L'aiuto personale spirituale*, Roma 1985, 23.

⁸ G. Arana Beorlegui, Appunti di una conferenza al Corso Interdisciplinare per la Formazione dei Formatori al Sacerdozio della Pontificia Università Gregoriana, Roma 8 Dicembre 2009.

⁹ Ch. A. Bernard, La dinamica del colloquio spirituale, *Seminarium* 4, 2000, 537.

quella di introdurre i giovani che si preparano al sacerdozio a una vita intima e piena, a un rapporto personale e familiare con Gesù, come segno specifico della sequela. Molto di più che il semplice controllore di una preghiera più o meno ben fatta, il padre spirituale è il fratello maggiore che è chiamato ad ascoltare, a capire e a discernere quali sono i movimenti interni che lo Spirito Santo di Dio suscita nella vita dei giovani. È obbligato a riconoscere anche quegli spiriti e mozioni che vengono dal maligno che farà del tutto per ostacolare la ricerca e il vivere la volontà di Dio.

L'espressione *director spiritus* appare per la prima volta negli orientamenti per i seminari nel secolo XVII, il secolo di oro della spiritualità francese che grazie all'opera di figure come san Francesco di Sales o san Vincenzo di Paul diede una gran importanza e attenzione alla direzione spirituale, soprattutto nei seminari¹⁰. Il concilio di Trento che regolamentò quello che doveva essere la formazione di chi si preparava a ricevere il sacramento dell'ordine, non parla esplicitamente della figura del padre spirituale. Nonostante i seminari nascano dopo il concilio di Trento, molto tempo prima si sentì l'esigenza di fondare veri centri di formazione umana e spirituale per i futuri presbiteri. Già dal secolo XIII alcuni case di formazione religiosa dell'Ordine di frati minori e dell'Ordine dei predicatori prevedevano la presenza di un accompagnatore o superiore, rettore o priore, per gli studenti religiosi che avesse una competenza tanto sul foro interno come sul foro esterno. Nel secolo XVI sarà sant'Ignazio di Loyola colui che aiuterà a definire il ruolo e la funzione del padre spirituale. Si constatava una deficiente o quasi nulla formazione di quanti volevano accedere al sacerdozio. Erano evidenti i segni devastatori dell'azione della riforma protestante di Martino Lutero. Pertanto, era urgente una risposta e l'avventura cominciò con la fondazione prima del Collegio romano e, poi, del Collegio germanico. Partendo dell'esperienza del discernimento degli esercizi spirituali che Ignazio di Loyola ed i primi compagni gesuiti avevano vissuto, si cercava di dare ai seminaristi una solida formazione umana, religiosa e culturale che rispondesse alle necessità di una Chiesa ferita per lo scisma e urgentemente bisognosa di un'azione trasformatrice. Ovviamente, la formazione spirituale era fondamentale, perciò, la missione del *magister rerum spiritualium* fu chiara ed esplicitamente fissata nelle costituzioni che stabilivano che «oltre ai confessori, devono esistere nei collegi, maestri di vita spirituale in grado di trasmettere, prima di tutto, la pietà ai nuovi alunni, e anche a tutti gli altri». La figura del padre spirituale descritta da Ignazio di Loyola può solamente comprendersi alla

¹⁰ S. Panizzolo, Il Director Spiritus nei seminari: excursus da Trento ai giorni nostri, *Seminarium* 4, 2000, 475.

luce della sua esperienza personale, ereditata dalla Chiesa negli esercizi spirituali. Il suo metodo per arrivare alla conversione personale e discernere la volontà di Dio nella sequela di Cristo e della Chiesa consiste nella proposta di vivere la propria esperienza con l'aiuto di un guida che «dà modo e ordine». Chi è stato riconosciuto tradizionalmente come «direttore degli esercizi» deve optare per una relazione interpersonale, per il dialogo con la persona che fa gli esercizi e, soprattutto, per un ascolto discreto e paterno che, al momento giusto e con gli opportuni orientamenti, aiuterà a discernere ciò che Dio vuole per le persone nella concretezza della loro vita¹¹.

In questo lavoro presenterò alcuni aspetti di questa proposta pedagogica e la possibilità del suo adattamento per una vera direzione spirituale nelle case di formazione. Per adesso, è importante ricordare come san Carlo Borromeo, nelle sue *Istitutiones seminarii*, sebbene ispirandosi alla *Ratio studiorum disciplinae* del Collegio germanico fondata da sant'Ignazio di Loyola, integra la figura del *confessarius* e del *magister rerum spiritualium* in un'unica figura: il *confessarius*. Questa sarà la figura che si impose negli orientamenti dei seminari tridentini. Successivamente, san Francesco di Sales e san Vincenzo di Paul metteranno una speciale enfasi nella direzione spirituale e quest'ultimo, specialmente nella redazione dei regolamenti per la formazione nel Seminario di Parigi. Ispirato nelle *Istitutionis* di san Carlo Borromeo, introdusse la figura del *director spiritus*. A differenza del *confessarius* questo si occupava solo degli individui e non dell'animazione della comunità¹².

L'espressione *director spiritus* fu introdotta per la prima volta in un documento di papa Leone XIII che utilizza questo termine nell'enciclica *Fin dal principio* del 1902¹³. Tale espressione mette una maggiore enfasi nel grado di responsabilità che acquisisce il superiore per la vita spirituale dei seminaristi. Tuttavia, l'espressione «padre spirituale», esprime con maggiore nitidezza il ruolo della paternità e dell'accompagnamento quotidiano e attento verso la persona che si prepara progressivamente nella pratica spirituale del discernimento della volontà di Dio.

La secolarizzazione, la crisi di fede e il rifiuto dell'autorità in generale del secolo XX portarono a una crisi nella figura del padre spirituale. In molti casi, la sua missione si vide ridotta a insegnare e verificare le applicazioni di un insieme di regole circa la vita spirituale e morale. Si trascurò l'attenzione personalizzata agli individui in formazione, il dialogo e soprattutto l'ascolto rispettoso. Il padre spirituale era l'unico che parlava, la maggiore parte delle volte solo per dare dei

¹¹ Panizzolo, *Il Director Spiritus nei seminari* 478.

¹² Panizzolo, *Il Director Spiritus nei seminari* 480-481.

¹³ Panizzolo, *Il Director Spiritus nei seminari* 482.

consigli, per insegnare, predicare o semplicemente proibire, richiamare l'attenzione e stabilire misure disciplinari davanti alle mancanze commesse. Come tentativo di risposta a tale crisi, i padri conciliari recuperarono il ruolo insostituibile che ha il padre spirituale nella formazione sacerdotale¹⁴.

La Chiesa assunse le disposizioni del concilio il Vaticano II e descrisse accuratamente la funzione del padre spirituale in alcuni importanti documenti, tra i più importanti troviamo la *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* e il nuovo *Codice di diritto canonico* del 1983 nei quali «sono previste diverse funzioni in ordine all'accompagnamento spirituale dei seminaristi: *spiritus director, moderator suae vitae spiritualis, confessarius*»¹⁵.

La figura del padre spirituale nella formazione sacerdotale

Il Decreto *Optatam totius* sulla formazione sacerdotale afferma che «La formazione spirituale deve essere strettamente collegata con quella dottrinale e pastorale e, specialmente con l'aiuto del direttore spirituale, sia impartita in modo tale che gli alunni imparino a vivere in intima comunione e familiarità col Padre per mezzo del suo Figlio Gesù Cristo, nello Spirito Santo»¹⁶. Da parte sua, la Congregazione per l'educazione cattolica specifica che: «La vita spirituale degli alunni deve svilupparsi – con l'aiuto del direttore spirituale – armonicamente in tutti i suoi aspetti»¹⁷. I due documenti furono assunti dai Vescovi che, nel Sinodo sulla formazione dei sacerdoti nelle circostanze attuali, tornarono a pronunciarsi su questo importante ministero dicendo: «Due funzioni sono particolarmente importanti: precisamente quella del rettore e quella del direttore spirituale che ha normalmente l'incarico della formazione spirituale e dell'animazione spirituale della comunità»¹⁸. E, per chiarificare la sua missione e responsabilità, la Congregazione per l'educazione cattolica dichiarò più tardi che: «Spetta al direttore spirituale la responsabilità di guidare il cammino spirituale dei seminaristi nel foro interno e della conduzione e coordinazione dei diversi esercizi di pietà e della vita liturgica del seminario»¹⁹. Più ancora: «Incaricato di offrire alla comunità e ai singoli, nel rapporto confidenziale della direzione spirituale, un accompagnamento sicuro nella ricerca della volontà

¹⁴ Panizzolo, *Il Director Spiritus nei seminari* 483.

¹⁵ Panizzolo, *Il Director Spiritus nei seminari* 484.

¹⁶ Concilio Ecumenico Vaticano II, *Decreto Optatam totius sulla formazione sacerdotale* (28 Ottobre 1965), 8.

¹⁷ Congregazione per l'Educazione Cattolica (19 Marzo 1985), *Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis*, 45.

¹⁸ Sinodo dei Vescovi, *La formazione dei preti nelle circostanze attuali*, Proposizioni, n. 21.

¹⁹ Congregazione per l'Educazione Cattolica (4 Novembre 1993), *Direttive sulla Preparazione degli Educatori nei Seminari*, 44.

divina e nel discernimento vocazionale, il *direttore spirituale* deve affinare le sue capacità di accogliere, di ascoltare, di dialogare e di comprendere, insieme con una buona conoscenza della teologia spirituale, delle altre discipline teologiche e delle scienze pedagogiche ed umane»²⁰.

La formazione spirituale e la missione del padre spirituale, come è stato detto nei documenti citati ha un ruolo centrale e definitivo nella formazione dei candidati al sacerdozio e non può rimanere all'arbitrato del vescovo o superiore religioso e, molto meno ai formatori, compreso il rettore. Il compito del padre spirituale nel seminario acquisisce anche sfumature complesse perché deve assumere la sua responsabilità circa il foro interno e quella di non permettere confusioni, ambiguità e interventi in decisioni che toccano al foro esterno. La sua missione è quella di accompagnare individualmente ogni persona verso la sua crescita spirituale, seguendo le indicazioni del progetto formativo del seminario o casa di formazione religiosa, sempre in sintonia e corresponsabilità col resto dell'equipe formativa, ma in nessun momento deve mischiarsi con le decisioni che toccano la disciplina, la formazione accademica e intellettuale o l'area pastorale.

Per quanto riguarda il contenuto dei colloqui, il padre spirituale è obbligato a un'assoluta riserva. Pur non parlando qui del sigillo sacramentale, tuttavia, è imprescindibile che si capisca bene che è obbligato a mantenere il segreto di quello che i giovani in formazione condividono. Si sono commessi molti e dolorosi errori in questo campo, per questo non si può mai fare a meno di sottolineare la gravità del non adempimento di questo obbligo. Chi accompagna i movimenti dello Spirito di Dio deve essere garante di un'assoluta riservatezza in relazione ai suoi accompagnati che – se è buon padre spirituale – gli apriranno il loro cuore e condivideranno il passo di Dio per la loro vita. E questo – ne sono fortemente persuaso – è assolutamente sacro. Il codice di diritto canonico è chiaro a questo proposito e per favorire la libertà nell'elezione della persona che deve accompagnare il processo della formazione interna stabilisce che «in ogni seminario deve esistere almeno un direttore spirituale, lasciando agli alunni la libertà di dirigersi ad altri sacerdoti ai quali il vescovo abbia raccomandato tale incarico»²¹. Ugualmente, aggiunge che: «ognuno abbia la sua propria guida spirituale, liberamente scelta, al quale aprire in fiducia la propria coscienza»²². Distingue quattro «sfumature» nella figura del padre spirituale: *direttore spirituale, sacerdote al quale il vescovo abbia raccomandato tale incarico, guida spirituale e confessore*²³.

²⁰ Congregazione per l'Educazione Cattolica, *Direttive* 61.

²¹ Codice di diritto canonico, Madrid 2007, can. 239.

²² Codice di diritto canonico, can. 246.

²³ Codice di diritto canonico, can. 240.

Il direttore spirituale può essere un sacerdote destinato dai superiori a incoraggiare e appoggiare la vita spirituale della comunità di formazione. Innanzitutto, il suo ministero deve essere realizzato mediante il contatto personale continuato con tutti e ognuno di coloro che sono in formazione a lui affidati, attraverso catechesi, istruzioni sulla vita di preghiera e il discernimento vocazionale per l'elezione del proprio stato di vita²⁴. In base alle possibilità della casa di formazione, deve essere assicurata una pluralità di personalità e carismi in modo tale che i giovani in formazione possano scegliere con assoluta libertà la persona adatta ad accompagnarli meglio nel loro processo di ricerca della volontà di Dio²⁵.

Un'altra forma per ovviare a questo incarico potrebbe essere quella svolta da un sacerdote a cui il vescovo abbia affidato tale incarico, anche se non viva dentro la comunità formativa. Questo può aiutare a garantire l'unità nella formazione sacerdotale di accordo con gli insegnamenti della Chiesa e, d'altra parte, si assicura la libertà di elezione da parte del seminarista. Ugualmente, quando il vescovo o il superiore religioso concedono la sua fiducia e danno questa responsabilità, gli è dovuto rispetto da parte del presbiterio della diocesi e dei religiosi della congregazione²⁶. In alcuni posti esiste la tendenza a criticare le persone a cui è affidato questo servizio; ciò provoca un reale disturbo, e i commenti fanno male, perché molto spesso infondati. La differenza tra le figure è che questo direttore spirituale non svolge il suo ministero da dentro l'istituzione ma può essere legato a un'altra missione e, contemporaneamente, incoraggia la vita interna della comunità di formazione²⁷.

In alcuni casi di formazione si è optato per avere una guida spirituale che, in realtà, svolge lo stesso ruolo cui ci siamo riferiti anteriormente e si rapporta ai giovani rispetto a quegli aspetti che competono fondamentalmente il ruolo interno. Tuttavia, questa figura è più informale poiché mira a curare la relazione interpersonale col formando; un'altra forma potrebbe essere un servizio di consultazione pastorale, di consigliere, di accompagnatore e, in termini generali, non riceve una missione specifica da parte dell'istituzione circa attività che afferiscono al foro esterno. In alcuni casi, queste persone svolgono un servizio di coordinamento dell'accompagnamento spirituale²⁸. Questo tipo di azione potrebbe favorire la libertà dell'individuo nella sua relazione coi

²⁴ M. Costa, La figura e la funzione del padre spirituale nei seminari secondo il Codice di diritto canonico, *Seminarium* 4, 2000, 488.

²⁵ Costa, La figura 489-491.

²⁶ Costa, La figura 491.

²⁷ Costa, La figura 492.

²⁸ Costa, La figura 493.

giovani perché, in realtà, la sua missione non è istituzionale e non ha nessun tipo di intervento in temi del foro interno.

Ai nostri giorni è sempre più diffusa l'esperienza di religiose che offrono un servizio di accompagnamento spirituale. Questo servizio è possibile dal momento in cui il Codice di diritto canonico non specifica il contrario, cioè, non si chiarifica lo stato di vita o il genere della guida spirituale, più ancora, lascia aperta la possibilità che possa offrirlo un laico, uomo o donna. Nel caso delle religiose, è comprovato che è un servizio molto apprezzato e ricercato dai giovani. Ovviamente, i superiori devono assicurarsi che queste religiose abbiano ricevuto una solida formazione teologica, umana e spirituale. La sensibilità propria di una donna, la sua capacità di ascolto e soprattutto il suo intuito femminile nel cogliere e capire le problematiche dei giovani, potrebbero essere un fattore sommamente positivo nel loro sviluppo affettivo. Nonostante ciò, bisognerebbe aver cura che non si instauri nessun tipo di dipendenza o si cerchi la religiosa affinché occupi il posto della madre²⁹. Per quanto riguarda un possibile intervento laicale, sua santità Giovanni Paolo II, è stato molto chiaro quando ha espresso: «Tenendo presenti – come i Padri sinodali hanno pure ricordato – le indicazioni dell'Esortazione *Christifideles laici* e della Lettera apostolica *Mulieris dignitatem*, che rilevano l'utilità di un sano influsso della spiritualità laicale e del carisma della femminilità su ogni itinerario educativo, è opportuno coinvolgere, in forme prudenti e adattate ai vari contesti culturali, la collaborazione anche dei *fedeli laici, uomini e donne*, nell'opera formativa dei futuri sacerdoti. Sono da scegliersi con cura, nel quadro delle leggi della Chiesa e secondo i loro particolari carismi e le loro provate competenze. Dalla loro collaborazione, opportunamente coordinata e integrata alle responsabilità educative primarie dei formatori dei futuri presbiteri, è lecito attendersi benefici frutti per una crescita equilibrata del senso della Chiesa e per una percezione più precisa della propria identità sacerdotale da parte dei candidati al presbiterato»³⁰.

Nel caso in cui i giovani in formazione sollecitino il sacramento della riconciliazione, è possibile che l'amministri l'accompagnatore spirituale. In questo caso, deve rimanere indubbiamente chiaro che sono due ambiti completamente differenti e che, anche se il sigillo vale per i due ministeri, se si vive il sacramento non possono riprendersi gli aspetti che il giovane abbia manifestato previamente. Nel caso dell'accompagnamento questo è strettamente necessario per quello che deve specificarsi e chiarificare perfettamente dall'inizio dei

²⁹ Costa, La figura 494-497.

³⁰ Giovanni Paolo II, *Esortazione Apostolica post sinodale Pastores dabo vobis* (25 Marzo 1992), n. 66.

colloqui. Non può favorirsi nessun tipo di confusione³¹. *Il confessore agisce sacramentalmente nel foro interno perciò la sua discrezione e segreto devono essere più esigenti.* Il sigillo deve essere assoluto come lo stabilisce il *Codice di diritto canonico*³² e perché: «la Chiesa vuole affermare [...] la distinzione tra *foro interno sacramentale*, proprio della confessione, e l'ambito della coscienza, proprio della direzione spirituale, per non privare il confessore del suo carattere autoritativo o, viceversa, per non attribuire al padre spirituale una funzione di uomo di autorità [...], così come una funzione di maestro e di docente di spiritualità, invece di quella specifica e propria di ogni direttore spirituale, cioè la funzione di un uomo del discernimento ed educatore al discernimento spirituale attraverso il consiglio»³³.

Le qualità del padre spirituale

Il padre spirituale non si improvvisa, tantomeno chiunque può svolgere questo ministero. Se anche il sacerdote è un brillante professore, un eccellente pastore o sia stato dotato di straordinarie abilità in altri campi, il padre spirituale deve riunire una serie di qualità e sviluppare delle competenze ben chiare senza le quali non potrà vivere adeguatamente la sua missione. È poi necessario che sia una persona col carisma adeguato per essere attento ai movimenti interni dei formandi, con l'atteggiamento di crescita continua nella sua capacità di osservare, ascoltare, accogliere, accompagnare e sostenere il candidato nella sua strada al sacerdozio. È ugualmente necessario che riceva una formazione adeguata in teologia spirituale, spiritualità sacerdotale, teologia morale e diritto canonico. Allo stesso modo, prendendo in considerazione la complessità della natura umana, per quanto possibile, sarà di enorme aiuto che riceva una accurata formazione in alcuni elementi delle scienze umane come la psicologia, la pedagogia e l'antropologia che gli permettano di conoscere e capire i giovani in formazione. Solo così potrà essere vero padre, guida, accompagnatore e fratello maggiore capace di capire le mozioni dello Spirito di Dio e i movimenti dello spirito maligno, e per potere discernere qual è la volontà di Dio nella vita di chi si sta formando³⁴.

È questo, a mio avviso, un campo di cui la Chiesa deve avere molta più cura. Dalla mia esperienza nel campo della formazione dei formatori posso affermare che in genere si cura di più il campo intellettuale. Bisogna formare

³¹ Costa, La figura 497-498.

³² Codice di diritto canonico, can. 240

³³ Costa, La figura 499.

³⁴ Panizzolo, Il Director Spiritus nei seminari 485-487.

adeguatamente i padri spirituali, nonostante, talvolta, i vescovi o i superiori maggiori religiosi pensino la laurea in diritto canonico o in teologia morale di un sacerdote sono più che sufficienti e l'abilitano per accompagnare i giovani e questa non è assolutamente vero. Sta in gioco la formazione integrale dell'individuo e, specialmente ai nostri giorni, è una questione delicata e prioritaria. Si tenta di assicurare una solida formazione dei pastori che stiano in capacità di amare appassionatamente il popolo di Dio, di offrire la loro vita ed essere coscienti delle loro qualità, limiti e inconsistenze. Deve esser presente nel loro orizzonte la possibilità di formare sacerdoti che non abbiano paura di una vita di ascesi e disciplina, di sacrificio e con una visione chiara di quello che implica la strada al sacerdozio che non sarà esente dalla sofferenza e dalla presenza della croce. Per questa ragione, i superiori non devono lesinare sforzi nella formazione di autentici accompagnatori, guide e padri spirituali; devono garantire anche la libertà dei giovani in formazione per scegliere i loro padri e direttori spirituali. Se si tengono in conto i due versanti dell'accompagnamento, si sta assicurando una minima risposta alle sfide di una solida e nitida formazione sacerdotale³⁵. Il sacerdote o la religiosa che accettino la sfida di accompagnare i giovani in formazione devono pure tener presente che bisogna camminare con pazienza a causa degli errori commessi nel passato. Molti giovani entrano alla casa di formazione con molta buona volontà ma non sono abituati al dialogo personale, non sanno discernere e, spesso, non sanno neppure pregare. Pertanto, l'accompagnamento richiede una chiara pedagogia, un processo paziente di insegnamento e pratica dell'accompagnamento. Questo deve essere assicurato, soprattutto, nei primi anni della formazione, nel propedeutico o il noviziato, come qualcosa che deve essere parte insostituibile della formazione. Se questo riesce nei primi anni, il gusto per l'accompagnamento sarà progressivamente maggiore perché la persona sente che è accompagnata da vicino. La direzione spirituale potrà raggiungere i suoi obiettivi se, e solo se, l'accompagnamento va molto oltre un mero requisito burocratico stabilito nel progetto formativo del seminario. Solamente in questo modo, l'accompagnamento passerà a fare parte di una formazione che si assume personalmente come necessaria e la persona potrà camminare verso una maturità armonica, alla ricerca di una vera crescita integrale con tutti gli elementi offerti per i formatori. In questo modo, la persona in formazione potrà trasformarsi in protagonista di una vera formazione aperta a scoprire la centralità di Gesù Cristo nella sua vita, come criterio ultimo e assoluto del suo sacerdozio, principio e fondamento del suo

³⁵ Panizzolo, *Il Director Spiritus nei seminari* 499-500.

servizio nella Chiesa al servizio dei fratelli e, ovviamente, motivo ultimo del suo desiderio di cercare, trovare e fare la volontà di Dio³⁶.

Una qualità senza la quale nessuno può essere un vero accompagnatore, guida, padre o direttore spirituale è che la persona abbia assunto Gesù Cristo come principio e fondamento del suo essere e del suo agire. Pertanto deve essere una persona di preghiera e di discernimento spirituale. Capace di entusiasmare i fratelli più giovani nella loro ricerca della volontà di Dio, modelli credibili di quello che predicano e insegnano. Il padre spirituale deve avere una profonda intimità col Signore e, unito a questo, deve credere e amare la formazione. Non può assumere questo ministero come una punizione o – peggio – come una forma di fare carriera nel ministero sacerdotale. È chiamato a lavorare in equipe, cioè a integrarsi in un corpo apostolico assumendo la complementarità in comunione con gli altri formatori. Per nessuna ragione deve affidarsi il ruolo di direttore spirituale del seminario a un franco tiratore, a un uomo solitario, amareggiato o isolato e, molto meno ancora, a un uomo di poca fede o che viva una crisi di identità personale, affettiva o sacerdotale. Anche la persona che assuma con amore, libertà e responsabilità la missione di accompagnare i giovani in formazione deve sentirsi in un processo di formazione permanente e in un atteggiamento continuo di crescita, nel compito di farsi conoscere, e voler guadagnarsi la fiducia della persona accompagnata³⁷.

Il padre spirituale è chiamato ad accettare incondizionatamente la persona che è guidata e accompagnata. Ha pure la sfida di crescere continuamente in una relazione profonda, interpersonale, di piena fiducia, intima comunione ed empatia. È invitato a creare una relazione interpersonale di profondo rispetto e profondo dialogo. Il padre spirituale deve capire che deve crescere in capacità di paziente ascolto, in abilità di osservazione del linguaggio non verbale ed essere aperto e umile nel penetrare sempre nell'intimità della persona diretta, in una verità più profonda sulla sua vita, sulla sua relazione con Dio e sulla ricerca della volontà di Dio per lui.

Tenendo presente che è molto frequente l'autoinganno nell'accompagnamento spirituale, è necessario che alla persona accompagnata sia chiesta una disponibilità continua, onestà e sincerità, trasparenza e apertura di cuore per lasciarsi guidare fundamentalmente dallo Spirito Santo che è il principale protagonista di questo dialogo³⁸.

³⁶ Panizzolo, *Il Director Spiritus nei seminari* 500-504.

³⁷ Panizzolo, *Il Director Spiritus nei seminari* 504.

³⁸ Bernard, *La dinamica del colloquio spirituale* 539-540.

Il padre spirituale non può fare altro che darsi a se stesso nel colloquio; è chiamato a comunicare la sua esperienza di Dio come il fratello maggiore che l'ha trovato nella sua vita e pertanto, non la conserva soltanto da egoista per se stesso. Non può sviluppare vergognosamente la sua missione senza comunicare quello che egli stesso vive col Signore in una comunicazione impersonale e familiare. Può essere un vero testimone e profeta che trasmette la verità di Dio incarnato nella nostra storia. Può essere modello nell'essere fratello e amico che, senza mettersi al di sopra della persona guidata, è un superiore asettico e scettico, gli comunica molto più che una dottrina o un insieme di concetti e giudica i desideri e le resistenze morali e culturali della persona accompagnata. È il fratello maggiore che si comunica col fratello minore come una persona e non come un concetto o una semplice «categoria». Chi accompagna è chiamato a «sapere ascoltare il figlio spirituale, e questo vuol dire, considerarlo nella sua individualità e tenere in conto l'unicità del suo caso. Ciò significa pure la necessità di agire spesso con una chiara determinazione contro gli atteggiamenti moralizzanti invalse nella formazione ecclesiastica. Invece di valutare con benevolenza tutti gli aspetti di una situazione delicata, esiste la tendenza a indicare immediatamente l'atteggiamento moralmente corretto; tale consiglio si manifesta inadeguato e porta il figlio spirituale allo scoraggiamento»³⁹.

I giovani che il Signore mette sul cammino di un accompagnatore cristiano che ha assunto questa bella ma difficile missione vengono a noi con delle difficoltà concrete, con le crisi, con le loro debolezze, poche volte condivise o confessate. Vivono immersi in un mondo di rumori, di solitudine, di concorrenze sleali, di poca comunicazione e, in molti casi, di famiglie disintegrate che hanno lasciato un'orma di violenza, amarezza e risentimento. Altri provengono da movimenti laicali che, nonostante la buona volontà che si presume abbiano, non hanno saputo educare adeguatamente i giovani in una sana dottrina e li hanno incanalati in espressioni che potrebbero cadere in uno spiritualismo vuoto.

In altri casi si è insistito – anche esageratamente – in un servizio ideologizzato che rischia di portarli alla ricerca di un cristianesimo volontarista e superficiale che non ha la sua centralità in Dio, il Padre di Gesù.

Non sono pochi i giovani che chiedono aiuto quando si vedono impossibilitati a risolvere loro stessi la situazione. Molti sono caduti nello scoraggiamento, nel senso di colpa, in uno sterile ripiegarsi su se stessi o nella ripetuta trappola di accusare gli altri – generalmente i genitori o la Chiesa – delle loro frustrazioni e paure. È precisamente in questi casi che «seguendo

³⁹ Bernard, *La dinamica del colloquio spirituale* 547.

l'esempio di Cristo e condividendo la sua autorità, il padre spirituale deve amare e conoscere i suoi figli di un modo particolare come Gesù che diceva: «Conosco le mie pecore, e le mie pecore mi conoscono» (Gv 10,14). Possiamo intravedere già come la vera conoscenza personale supponga l'apertura benevolente gratuita e avvicenda dei cuori e si concreta necessariamente nell'amore filiale e nella fiducia reciproca⁴⁰.

La dimensione umana e la dimensione spirituale

Abbiamo ribadito che la direzione spirituale deve avere come fine prioritario accompagnare il processo che conduce a cercare, trovare e fare la volontà di Dio nella vita dei giovani in formazione. Tuttavia, non possiamo dimenticare che c'è una dimensione umana terribilmente dimenticata nelle nostre case di formazione. Così lo capirono i padri sinodali e così l'ha raccolto l'esortazione apostolica *Pastores dabo vobis*, documento fondamentale circa la formazione sacerdotale quando afferma che «Senza un'opportuna formazione umana l'intera formazione sacerdotale sarebbe priva del suo necessario fondamento»⁴¹. Per questa ragione deve essere chiaro che l'accompagnamento spirituale nelle case di formazione deve assumersi e svilupparsi sempre in due livelli, dei quali, il primo compete l'ambito del soprannaturale come espressione di una carità che viene dallo Spirito Santo e il secondo corrisponde all'ambito della relazione naturale umana e affettiva che nasce in due persone perché una di esse – il diretto – vuole vivere più profondamente la sua vita, la sua vocazione e la sua missione nella e della Chiesa. Precisamente per questa ragione, il padre spirituale deve essere attento agli effetti che una relazione poco stretta potrebbe portare e curare la sua «paternità spirituale» come l'abbiamo detto, con empatia, accettazione incondizionata, con capacità di ascolto e rispetto ma, ugualmente, con una sana distanza che garantisca una maggiore libertà tra le due persone coinvolte⁴².

Per avere una relazione esplicita nel campo della fede, l'accompagnamento spirituale esige una riflessione teologica, perciò non si può assolutamente ridurre o interpretare solamente in termini clinici o terapeutici. Non dimentichiamo che la direzione spirituale non è terapia psicologica e quando si è confuso con questa, sono stati causati molti problemi e conflitti⁴³. Il padre spirituale può aiutarsi, sì, grazie ad alcune competenze nelle scienze

⁴⁰ Bernard, *La dinamica del colloquio spirituale* 544.

⁴¹ Giovanni Paolo II, *Esortazione Pastores dabo vobis* 43.

⁴² Giovanni Paolo II, *Esortazione Pastores dabo vobis* 544-546.

⁴³ F. G. Brambilla, *Accompagnamento spirituale e intervento psicologico: interpretazioni*, Milano 2008, 89.

umane per realizzare meglio la sua missione come l'ha dichiarato esplicitamente la Santa Sede⁴⁴. Nonostante ciò, in nessun modo può prestarsi a che i giovani in formazione siano forzati a ricevere aiuto psicologico quando non è questo il suo fine fondamentale e, molto meno ancora quando il giovane non l'ha chiesto, e si trasforma in cavia da laboratorio per sperimentare le sue conoscenze teoriche. D'altra parte, non possiamo tradire la fiducia dei giovani che a noi si avvicinano cercando un aiuto nella fede e dalla fede e «usarli» con altri fini. Il padre spirituale deve rispettare la relazione privilegiata che si intavola con i giovani e non deve dimenticare che svolge una missione di mediazione che favorisce la fiducia in Dio nella sequela di Cristo e, assumendo la luce dello Spirito Santo, istruisce ed edifica il discepolo⁴⁵.

Senza mettere in dubbio l'importanza degli strumenti che ci offrono le scienze umane – specialmente la psicologia – non possiamo neanche permettere che la formazione spirituale cada negli psicologismi che tanto danno hanno causato. Tutti gli abusi sono cattivi e questo è stato comprovato in diversi seminari e case di formazione religiosa. Dalla mia esperienza posso affermare che l'uso di alcune competenze psicologiche è stato decisivo per capire meglio le persone che mi hanno chiesto l'aiuto spirituale. Ho dovuto essere cosciente, tuttavia, di non volere assolutizzare nessuno dei due poli per non spiritualizzare la dimensione umana e non psicologizzare l'ambito spirituale.

Siamo davanti a due realtà che convergono nella realtà dell'uomo; due aspetti che devono essere messi in comunicazione e dialogo. Per la stessa cosa, questa coscienza ci aiuta ad avere presente che non si tratta di fondere o confondere i due aspetti di una realtà e niente affatto di confondere nessuno dei due livelli o la sovrapposizione dei ruoli⁴⁶. Per tutto ciò è necessario, più ancora, imprescindibile, che si tenga ben chiaro che tipo di relazione si terrà nelle due dimensioni. Come si può, infatti, comprendere la psicologia persegue la «logica della salute»⁴⁷ mentre la vita di fede la «logica della conversione». Nello stesso tempo, però, l'uso delle competenze psicologiche è di supporto per un confronto con le problematiche relative a un cammino di fede. Ovviamente senza escludere in che livello e in che misura può essere fattibile un intendimento delle parti e quali sono gli ostacoli che potrebbero presentarsi⁴⁸.

⁴⁴ Congregazione per l'Educazione Cattolica, *Orientamenti per l'utilizzo delle competenze psicologiche nell'ammissione e nella formazione dei candidati al sacerdozio* (29 Giugno 2008).

⁴⁵ P. Sequeri, *Il Dio affidabile*, Brescia 1996, 563-564.

⁴⁶ Brambilla, *Accompagnamento spirituale* 90.

⁴⁷ V. Laupies, *Lógica de conversión y lógica de sanación*, Madrid 2004, 153-163.

⁴⁸ Laupies, *Lógica* 163.

Accompagnamento spirituale e accompagnamento psicologico

La direzione spirituale nel seminario o nella casa di formazione al sacerdozio deve rispettare il proprio campo di azione e deve sapere quando gli è utile l'uso della psicologia secondo la propria ermeneutica, la sua tecnica, il suo metodo di studio ecc.⁴⁹. Innanzitutto, il padre spirituale deve essere attento ai processi della persona in quanto tale, il suo momento proprio, la sua situazione nel seminario, ecc. Il suo obiettivo fondamentale è aiutare la persona nella sua crescita di fede e la sua maturità psicologica; questo deve essere il suo progetto centrale e a questo deve dirigere tutti i suoi sforzi. Il campo di osservazione è differente: da una parte, sta il campo strettamente psicologico e, dell'altro, quello che compete strettamente l'ambito spirituale. In entrambi i casi, la relazione si dà tra due persone, le due si uniscono con un obiettivo comune.

Nell'ambito della psicologia, la persona è considerata come un «cliente» che bisogna accompagnare. Nella direzione spirituale, l'attenzione si incentra sulla *cura pastoralis*, cioè, si agisce nel piano di una relazione tra Dio, il seminarista e l'accompagnatore. La psicologia aiuta la persona a chiarificare il suo mondo sentimentale, il campo dei suoi affetti, i suoi desideri, paure, rappresentazioni, debolezze, in una parola, il suo mondo soggettivo. In alcuni casi, aiuta a scoprire certe patologie che ostacolano alla persona di vivere in pienezza. Il suo obiettivo, pertanto, sarà applicare una metodologia pratica per aiutare la persona in questo processo di liberazione e cura. Nei casi in cui si presentano problemi seri, è ovvio che non deve intervenire l'accompagnatore spirituale ma deve rimettere la persona in questione allo specialista che potrebbe essere anche lo psichiatra. La psicologia aiuterà a chiarire alcuni momenti nei quali la vita spirituale non può essere isolata, neanche mischiata con le questioni psicologiche. In questi casi, è conveniente sapere usare con competenza metodi e linguaggi terapeutico-psicologici che aiutino ad affrontare la realtà spirituale in un secondo momento.

Ai nostri giorni, affrontiamo anche la fioritura di alcuni correnti «spirituali» che hanno contribuito a creare l'illusione che tutto quello che è spirituale possa portare al benessere o alla salute dell'anima, e perfino a quella del corpo. In alcuni di questi casi si ricorre a tradizioni religiose asiatiche, africane o alla corrente della cosiddetta cultura *new age* che offrono un terreno propizio per fare alcune letture «psicologiche» della vita spirituale. Il pericolo di questi movimenti consiste nel fatto che essi offrono la possibilità di pretendere di adattare la realtà umana a una specie di ambiente sacro che ha luogo

⁴⁹ Brambilla, *Accompagnamento spirituale* 91.

nell'ambito strettamente privato e individuale. In termini generali, tendono a escludere qualunque tipo di fondazione trascendente o teocentrica. Cioè, la pretesa ricerca religiosa sembra più interessata al desiderio di soddisfare le proprie necessità di assoluto e di benessere psicologico che al riconoscimento della centralità di Dio nella propria vita. Anche se la teoria presenta altre possibilità, in realtà, questo ha portato a che l'elemento principale e più ricercato sia il valore terapeutico dell'esperienza spirituale e non l'incontro autentico con Dio⁵⁰. Per queste correnti, la «spiritualità» si limita a essere un concetto eccessivamente fluido, caratterizzato soprattutto da una forte preoccupazione di sé stesso e pertanto di un'accezione unicamente antropologica che tende a escludere Dio dalla vita dell'individuo. In altri casi, l'ambiguità si presenta anche in alcuni autori che propongono cammini di «spiritualità» cristiana nei quali vengono uniti l'ambito psicologico e l'ambito spirituale, l'assistenza terapeutica e il Vangelo, la psicoterapia e la preghiera. Cercano di presentare semplicemente Gesù come un terapeuta venuto per liberarci dalle nostre patologie psicologiche, dai nostri blocchi, ferite, traumi, paure della negatività accumulata nelle varie tappe della nostra vita, ecc. In sintesi, di tutto quello che, secondo essi, ha limitato lo sviluppo armonico della persona.

Per quanto riguarda la natura stessa del padre spirituale, ecco ciò che esso non può né deve trascurare (faccio mia l'opinione di Germán Arana, che presenta una specie di «decalogo» dell'accompagnamento): «1. Sapere ascoltare, con la consapevolezza che non è mai tempo perso quello che offriamo all'altro, con vero interesse nella persona e i suoi problemi; senza avere fretta e sempre con prudenza. Questo significa sviluppare l'accoglienza empatica dell'altro che, per sé stessa, ha un valore terapeutico 2. La comprensione che ha a che vedere con la ricezione e l'accettazione dei sentimenti. 3. Cercare di non complicare la persona e di non complicare se stesso in discussioni teoriche. 4. Avere pazienza fino a che l'individuo scopra le cose da sé; essere cauto nel 'dirigere'. 5. Non dimenticare che ci deve sempre essere un tempo privilegiato per sviluppare la dimensione esplicita della fede. 6. La relazione con Cristo, anche se immatura, è sana. 7. Procurare il decentramento della persona e il centramento nella persona di Cristo. 8. Essere sempre testimone di speranza. 9. Imparare ad assumere il pericolo del *transfer* del ruolo del 'padre assente'. 10. Avere presenti sempre l'obiettivo che la buona pedagogia, quando è buona, tende sempre a diventare non necessaria»⁵¹.

⁵⁰ P. Gajewski, *La sfida delle nuove spiritualità*, Torino 2003, 54.

⁵¹ Beorlegui, Note del Ritiro spirituale.

Il padre spirituale è chiamato a essere, innanzitutto, un uomo di Dio, esperto nelle cose di Dio e, ovviamente, un uomo di preghiera e discernimento che basa il suo essere e agire nell'eucaristia. Deve sforzarsi per scoprire e accompagnare i processi nei quali le affezioni disordinate interferiscano con la crescita di fede e maturazione spirituale della persona a noi affidata dalla Chiesa. Deve essere cosciente che accetta una missione che non garantisce né la lucentezza personale, né il fare carriera, né l'apparire, molto meno l'essere preso in considerazione o ben valutato perché, come esprime splendidamente Germán Arana, è un ministero: „Per uomini abnegati che non cercano di coltivare la sua fama di santoni, né si intrattengono nell'affettato potere del foro interno, né il gusto di essere oggetto di confidenze molto intime, né si approfittano della qualità di quelle relazioni per calmare il deserto di un cuore permanente caritatevole di affetti e tenerezze. Per uomini abnegati del suo tempo, del suo affetto e dei suoi propri interessi che non cercano più che il solo bene dei suoi fratelli, che fanno la cosa indicibile per strapparli dalle fangaie, per spingerli alle cime della santità, molto oltre la sua miserabile condizione che esercitano discretamente il suo ministero cercando che Lui cresca e che io diminuisca, che sanno ritirarsi in tempo coscienti dello relativo del suo servizio, che vivono, in definitiva della passione di avvicinare ai suoi fratelli alla stessa fonte dell'amore e della libertà che è Gesù Cristo e solo Gesù Cristo”⁵².

Una proposta pratica per migliorare la direzione spirituale nella formazione sacerdotale

Sono state due costanti quelle che mi portano a formulare le idee che scrivo di seguito. In primo luogo, la certezza che nella pratica del ministero della direzione spirituale con seminaristi e sacerdoti giovani è una necessità sentita e urgente quella di trovare qualche strada per migliorare il nostro aiuto. In un secondo luogo, e non perché meno importante, metto in rilievo il mio amore per gli *Esercizi spirituali* di sant'Ignazio di Loyola, come fondamenta della mia spiritualità. Da questa convinzione ho potuto fare alcune proposte come parte della mia missione apostolica nel Centro interdisciplinare per la formazione dei formatori al sacerdozio nella Pontificia Università Gregoriana di Roma. Viverla in forma differente, sarebbe vuotarla di contenuto e perciò mi permetto ora di suggerire i venti primi numeri del metodo ignaziano, vale a dire, le Annotazioni come un mezzo pratico e concreto per aiutare a chi accompagna e guida

⁵² Beorlegui, Note del Ritiro Spirituale.

l'esperienza di cercare, trovare e fare la volontà di Dio in e dalla direzione spirituale⁵³.

È conveniente ricordare che il libro degli *Esercizi spirituali* si divide in tre parti, vale a dire: un prologo, il corpo dell'opera e le appendici. Le *Annotazioni per acquistare qualche intelligenza negli esercizi spirituali che seguono e per aiuto di chi deve darli come di chi deve riceverli* formano un insieme di venti disposizioni⁵⁴ che propriamente non sono ancora il corpo degli *Esercizi* ma formano una specie di prologo al libro e consiste in una sezione introduttiva o di avvisi per orientare, come dice lo stesso Ignazio, tanto chi deve fare gli esercizi come colui che deve darli. Le Annotazioni costituiscono un direttorio sommario perfettamente delineato che incomincia con l'annotazione 1^a con la spiegazione del contenuto del libro e si chiude col numero 21 con una definizione di quello che sono gli esercizi e la loro finalità. Nel suo direttorio, p. Diego Mirón, contemporaneo di Ignazio di Loyola, afferma che le Annotazioni furono aggiunte per evitare malintesi tra chi dà gli esercizi e l'esercitante⁵⁵. Sono dirette fundamentalmente all'accompagnatore degli esercizi con l'oggetto di proporzionargli un doppio tipo di aiuto: a se stesso nel suo ruolo di accompagnatore; d'altra parte, sono un orientamento per chi deve vivere un'esperienza profonda di preghiera. Il loro obiettivo è teorico-pratico. È teorico non appena danno una serie di principi, alcuni di valore generale e permanente e altri di carattere limitato che tanto la persona che da gli esercizi come chi li fa dovranno tenere in conto per raggiungere «l'intelligenza» del fine degli esercizi.

Nel testo farò riferimento a colui che «dà modo e ordine», desinando questa espressione di Ignazio alle figure di accompagnatore, di guida, di padre o di direttore spirituale. Mentre nella persona dell'«esercitante», identifico chi viene aiutato, il seminarista, il religioso in formazione o, semplicemente, la persona che viene da noi a condividere la vita, che forse sta vivendo una crisi o, semplicemente, che vuole chiedere aiuto per risolvere una precisa necessità.

L'obiettivo pratico di queste annotazioni sarà quello di «aiutarsi», cioè prendere in considerazione ciò che deve fare chi ci chiede aiuto per collaborare con Dio nell'opera da cominciare insieme. L'opera dello Spirito Santo sarà primordiale ed è, senza dubbio, la più importante, tuttavia, il seminarista dovrà lavorare tanto affinché con l'aiuto dell'accompagnatore l'opera comune arrivi a

⁵³ Jaime Emilio González Magaña, *El 'Taller de Conversión' de los Ejercicios: Los Ejercicios: una oferta de Ignazio de Loyola para jóvenes*, México 2002, 68-222.

⁵⁴ Monumenta Historica Societatis Iesu, *Monumenta Ignatiana, Exercitia Spirituality Sancti Ignatii de Loyola et eorum Directoria*, Ex Autographis vel ex Antiquioribus Exemplis Collecta, Series Secunda, Vol. 57, 1919, 140-163. In avanti si cita come: MHSI. MI. Ex.

⁵⁵ Monumenta Historica Societatis Iesu. (1969). *Monumenta Ignatiana. Series secunda. Exercitia Spirituality S. Ignatii de Loyola et eorum Directoria. Tomus I. Exercitia Spirituality*, Romae 1969, 852.

un buon fine. Si tenta di apportare i principi orientativi affinché un'opera di tre: Dio, la persona che chiede aiuto e quello che dà modo e ordine, in questo caso, l'accompagnatore o padre spirituale, ottengano il fine per il quale è stata prevista l'opera stessa.

Le Annotazioni indicano ciò che deve esser messo in comune affinché l'opera si porti a termine con docilità e fedeltà ai progetti previsti, all'organizzazione tale e quale è progettata, ai passi progressivi che devono darsi, nel loro momento preciso, ecc. Tutte queste indicazioni devono portarsi in un piano duale, cioè, quello che accompagna dovrà dare determinate indicazioni; la persona accompagnata, da parte sua, dovrà riceverli con docilità e rispetto disciplinato e responsabile.

Nella prima annotazione, l'autore spiega che cosa si intende per esercizi spirituali: un periodo di allenamento analogo nel suo ordine ai periodi di allenamento fisico, ricordando le parole paoline che paragonano l'itinerario spirituale alle competizioni nello stadio e ai periodi di preparazione intensiva (1 Cor 9, 24ss). Così, come un atleta si prepara per dare il meglio di sé nei tornei sportivi, come gli sportivi hanno bisogno di una ferrea disciplina per rendere migliori i loro tempi e le loro marce, chi desidera approfondire la sua vita di fede e raggiungere un migliore livello di maturità umana e, in sintesi, vuol fare esperienza di familiarità col Signore, Dio eterno, deve prepararsi mediante un lavoro eminentemente personale. Questo lavoro deve essere posto a capo di una forma metodica e progressiva, non esente da alcuni chiari e sostenuti desideri di abnegazione che fanno esplicito riferimento a una vita di ascesi, di disciplina e di sforzo. Uno sportivo passeggia, cammina, corre per mettersi in forma e competere degnamente; chi desidera essere accompagnato farà la stessa cosa con tutto il complesso delle sue facoltà superiori messe al servizio della grazia. L'accompagnatore spirituale fa le veci dell'allenatore; l'accompagnato sarà colui che si allena per raggiungere la meta. Chiunque voglia trovare la volontà di Dio non può essere esente dal tirar fuori il meglio di sé per scoprire ciò che Dio vuole da lui; e chiunque voglia allontanare dalla sua vita ogni affezione disordinata, dovrà in modo imprescindibile lavorare personalmente. Così come lo sportivo che si è allenato deve competere, chi è accompagnato non può essere supplito da nessuno; egli deve offrire il suo sforzo migliore e, secondo le sue proprie capacità e potenzialità, dare la battaglia.

Chi cerca la volontà di Dio e si sente ben disposto e preparato si lascerà guidare dalle ispirazioni divine, con l'aiuto e il consiglio di un buon accompagnatore spirituale che l'aiuti a discernere le mozioni che lo Spirito Santo gli ispira nella solitudine, nell'intima comunicazione e contatto col Signore della vita, perchè gli faccia conoscere la sua volontà su di sé e ciò che è

importante per la sua vita. Chi vuole approfondire la sua vita spirituale si lascia portare, e lotterà per allontanare da sé quegli aspetti negativi che gli impediscono di relazionarsi meglio col Signore e coi fratelli e lavorare per il suo Regno. Pertanto, si sforzerà per prendere coscienza di sé e rifiutare tutto ciò che gli impedisce di vivere in pienezza. Ugualmente, tenterà a tutti i costi di cercare appassionatamente di trovare la volontà di Dio su di sé, sulla sua vita, le sue cose, il suo ambiente e così trovare la felicità e la sua propria salvezza, realizzazione, liberazione.

Durante gli anni, alcuni accompagnatori hanno visto gli esercizi come una «scuola di perfezione»; altri, invece, come una «scuola di elezione». Gaston Fessard raccoglie tutto quanto è stato detto da vari autori e si spinge ad affermare che gli esercizi, attraverso le due tendenze, possono essere ben diretti, sono, cioè, vitali sia per favorire un'elezione che per la santificazione dell'anima⁵⁶. Se siamo coscienti del processo interno che trasformò Ignazio di Loyola nelle sue varie tappe di conversione, possiamo affermare che una direzione spirituale che si ispiri agli esercizi è, ugualmente, una «scuola o un laboratorio di conversione» che si offre a tutti quelli che sono assetati nella ricerca di una strada migliore per sé e gli altri, rivivendo i passi condivisi attraverso l'esperienza ignaziana. Le Annotazioni guidano, orientano su quella strada, e portano l'esercitante attraverso percorsi; così, seguendo i passi di Gesù, allo stile di Ignazio, egli si avventura ugualmente verso un processo di *alternazione*, di profonda ricerca di nuove forme per dare risposta alle sue necessità più intime e personali, ai suoi desideri di vivere in comunione col Signore e i fratelli. Sono un'espressione pedagogica concreta di una vera scuola di conversione.

È conveniente cominciare menzionando l'Annotazione 5^a: essa ci indica che gli esercizi sono per chi abbia realmente desiderio di arrendersi senza riserve, con magnanimità assoluta, che voglia lasciarsi trovare per la volontà di Dio e convertirsi a una vita completamente diretta da Lui e dove Egli sia l'unico assoluto. Ugualmente, la direzione spirituale – soprattutto per quelli che aspirano a vivere in pienezza il sacerdozio – è per coloro che vogliono optare per la maggiore gloria di Dio. Si dirige a chi è disposto a dare il meglio di sé nella ricerca di ideali degni di maggiore stima, tanto nell'elezione del proprio stato di vita che nella riforma del modo di vivere e di agire. Un processo di accompagnamento e quindi di ricerca della volontà di Dio, può essere offerto solamente a coloro che vogliano e accettino di rischiare «per giungere alla perfezione in qualsiasi stato di vita che Dio nostro Signore ci darà

⁵⁶ G. Fessard, *La Dialectique des Exercices Spirituels de Saint Ignace de Loyola*, I, Paris 1956, 303.

da scegliere»⁵⁷ e, al termine dell'allenamento spirituale, siano disposti per «chiedere un'intima conoscenza del tanto bene che io ho ricevuto, perché, riconoscendolo interamente, io possa in tutto amare e servire sua divina Maestà»⁵⁸. È anche un'opportunità per imparare che cosa significa una scuola di elezione, una ricerca per rendere effettivo il desiderio di trovarsi col Signore di tutte le cose, in tutte le cose della vita, nella routine, nei segni dei tempi, negli uomini, nella Chiesa. È, in ultima istanza, scuola di conversione e scuola di elezione del più alto degli ideali che è quello di accontentarsi con Cristo nel suo inseguimento, lasciando indietro tutto ciò che ha disturbato una relazione amichevole e di impegno profondo con Lui e con il mondo. L'accompagnamento, seguendo il metodo degli esercizi spirituali, è, secondo Juan Alfonso di Polanco, un metodo *bonae electionis faciendae circa vitae statum et capo di bestiam quaslibet*⁵⁹. La ricerca della volontà di Dio non deve ridursi ai momenti in cui facciamo un ritiro spirituale; tantomeno deve finire con esso. Deve piuttosto continuare nella vita, in modo che si riesca a scoprire la volontà divina in tutte le cose e per tutte le cose in Dio per mezzo dell'amore lucido che sa scegliere, la «discreta carità ignaziana», e per questo che può offrirsi la direzione spirituale.

D'accordo con questo, le annotazioni 2^a, 3^a e 4^a, elaborano un modo generale di procedere. A partire dalla seconda si dà una serie di indicazioni all'accompagnatore sulla maniera in cui deve comportarsi con la persona accompagnata e formano vari gruppi o blocchi compatti che, in termini generali possiamo raggrupparli, come si indica di seguito:

Il modo di procedere del padre spirituale

Annotazione 2^a. Indica che la persona che accompagna un processo di maturazione spirituale o una strada per imparare a meditare e contemplare deve narrare fedelmente la storia di salvezza in una forma breve e succinta che permetta alla persona di fare il proprio cammino di fede. Non deve scompaginare né interpretare la materia di riflessione in modo tale che intorpidisca il lavoro di chi è accompagnato «*perché non è l'abbondanza del sapere che sazia e soddisfa l'anima, ma il sentire e gustare le cose internamente*». Ciò che l'accompagnatore propone alla persona accompagnata è, e deve essere, il mistero di Cristo come storia di salvezza, senza interferire con la sua interiorizzazione attraverso interpretazioni soggettive⁶⁰. Per sant'Ignazio di Loyola è imprescindibile che la persona che accompagna sia

⁵⁷ *Esercizi Spirituali* 135.

⁵⁸ *Esercizi Spirituali* 233.

⁵⁹ Monumenta Historica Societatis Iesu, *Vita Ignatii Loiolae et rerum Societatis Jesu Historia*, Tomus Primus (1491-1549), Vol. 1, 1894, 21.

⁶⁰ MHSI. MI. Ex. I, 142.

completamente neutrale, deve parlare di Dio e non di sé stesso. Non deve neppure comunicare teorie, tantomeno ideologie. La sua missione consisterà nel facilitare l'esperienza di chi vuole stare più vicino a Dio basata sulla conoscenza che ha della sua persona e della sua storia così come della padronanza della tecnica, il metodo e i diversi passi degli esercizi e pure sulle sue difficoltà e i segni del suo progresso o retrocessione⁶¹. Deve tenere chiaramente presente che non è Lui colui ad originare il processo di conversione, e pure che esso non dipende dalla sua volontà, dalle sue idee né dalla sua esperienza, pur preziosa che sia. È necessario che assuma chiaramente che, nella misura in cui comunichi la sua volontà o interferisca nel processo del suo accompagnato, può pervertire il frutto che poteva riuscire solo dal suo ruolo nell'accompagnare, facilitare, orientare e oggettivare; deve ancora tener sempre presente che non impone e meno ancora dirige.

Annotazione 4^a. Si spiega la distribuzione del tempo negli esercizi spirituali in quattro settimane, circa, che corrispondono alle quattro parti degli esercizi stessi. Nella prima settimana si contempleranno i peccati; nella seconda, la vita di nostro Signore Gesù fino al giorno delle palme, compreso. Nella terza, la passione di Cristo e nella quarta, la resurrezione e ascensione coi tre modi di pregare. Ugualmente, si suggerisce che il tempo delle settimane non va preso strettamente alla lettera ma si facciano quegli adattamenti necessari a beneficio di chi si esercita in modo che il ritiro finisca approssimativamente in trenta giorni⁶². Questa annotazione sottolinea il processo degli esercizi, diretto al fine che persegue e alle disposizioni dell'esercitante. Non si tratta di una divisione arbitraria o capricciosa, e neppure è una semplice routine che debba osservarsi come se fosse una formula matematica rigida e inflessibile. Tutto è diretto a ottenere il fine di un accompagnamento efficace e, in funzione della propria marcia della preghiera, dello stato spirituale di chi si accompagna. Il proposito di queste indicazioni è comprendere che la conversione deve essere vissuta come processo permanente, perché acquisire l'abitudine di «*in tutto amare e servire*» non è affatto facile. Assumere i cambiamenti che una conversione autentica suppone è molto difficile, perciò ogni persona deve trovare il proprio ritmo, la propria strada personale. La vita, le relazioni, le amicizie, le situazioni di lavoro e familiari, tutta la storia di chi vive un processo di accompagnamento sono gli stessi, non hanno subito cambiamenti, e in quella stessa situazione deve tornare la persona alla fine del ritiro; a questo ritorno, perciò, è necessario che ci si prepari bene. Per il tempo che dura il processo di accompagnamento, non può

⁶¹ C. Domínguez, Las Anotaciones a los EE.EE. y el psicoanálisis (II), *Manresa*, vol. 60, 1988, 115.

⁶² MHSI. MI. Ex. I, 144-146.

essere chiesto alla persona accompagnata – tanto meno da essa si può esigere – un ritmo di lavoro che superi la sua costituzione fisica e psichica, soprattutto tenendo in considerazione che bisogna partire della sua realtà, senza idealismi ingenui.

Annotazione 6^a. Contiene l'insistente invito affinché si curino e si vigili sui distinti movimenti degli spiriti di chi si esercita e si investighi che cosa succede, nel caso in cui non ci sia nessun tipo di movimento interno. Si introducono le parole «*consolazione, desolazione e addizioni*»⁶³. Si suppone che tanto l'accompagnatore quanto la persona che ha chiesto l'aiuto hanno deciso di vivere il processo con grande coraggio e liberalità e che stanno lavorando fedelmente nella distribuzione del tempo dedicato alla preghiera. Quando si cerca sul serio la volontà di Dio, bisogna sperare che sorgano forti movimenti di segni differenti. Se non sorgessero questi, il padre spirituale potrebbe pensare che, o ci sono indizi di negligenza da parte di chi è accompagnato, oppure che il Signore si manifesta in quella specie di calma con cui si muove. Per uscire da qualsiasi dubbio, è necessario che prima si discuta se sta «facendo» bene la preghiera, sulla maniera di farla e come si seguono le indicazioni che sono date nei differenti momenti dei colloqui personali. Potrebbe succedere pure che, benché la persona viva fedelmente il tempo della preghiera, movimenti e luci si proiettano verso attività che devono essere realizzate nel futuro o quando debba rendere operative le sue decisioni e non precisamente su ciò che sta meditando in quei momenti. In tutti i casi, è conveniente e necessario che il padre spirituale conosca ciò che passa nella mente della persona diretta affinché possa operare in conseguenza e assicurare che vada nel ritiro per la strada corretta.

Annotazione 7^a. Si raccomanda la maniera di trattare chi si sente desolato e tentato e si insiste nella ricerca di comprendere la persona, di conoscerla meglio e avvicinarsi a seconda della sua natura personale. Lo si prepara per scoprire le trappole del «*nemico di natura umana*»⁶⁴. Questa annotazione suggerisce come i veri accompagnatori spirituali devono trattare le persone che si sentono desolate o confuse. È conveniente che l'accompagnino e sostengano, che cerchino di star loro vicini nei momenti di prova e si lascino sentire come genitori comprensivi. Non si tenta di assumere atteggiamenti paternalistici e quindi risolvere i loro problemi, ma s'insiste sull'essere paterni, che si facciano presenti nella vita dell'individuo e che l'aiutino a discernere i distinti movimenti per i quali sono colpiti affinché possano uscire graziosamente

⁶³ MHSI. MI. Ex. I, 146.

⁶⁴ MHSI. MI. Ex. I, 146-148.

da essi. Se la persona si sente accettata incondizionatamente, amata, ascoltata e compresa, potrà sperimentare che Dio non l'abbandona, ricevendo così maggiori forze per uscire dalla desolazione e della prova. Chi accompagna è obbligato a tentare di oggettivare un'esperienza completamente soggettiva che vive che fa l'esperienza, col risultato che si sperimentino i rischi necessari perché è nell'intima e particolare relazione personale con Dio che la persona accompagnata porti a maturazione i propri desideri di conversione e in questo contesto prenda decisioni vitali per la sua esistenza. Nel vissuto personale si presenterà anche il cattivo spirito tentando, rattristando, e scoraggiando, facendo sì che chi cerca la conversione si allontani dai suoi desideri e progetti precedenti. Da qui si denota l'importanza della funzione dell'accompagnatore per aiutare chi accompagna a uscire da possibili depressioni, stati spirituali distruttivi o qualunque tipo di paralisi. Il padre spirituale deve incoraggiare e oggettivare gli affetti dell'esercitante affinché prosegua; stimolarlo affinché non svenga davanti all'alternanza di sentimenti tanto contrari e opposti⁶⁵.

Annotazione 8^a. Sempre nella ricerca di comprendere chi è accompagnato, questa annotazione chiede che, secondo la sua situazione e le sue necessità, possano essere spiegate le regole di discernimento della 1^a e 2^a settimana che l'aiuteranno a scoprire le differenti mozioni spirituali e a qualificarle a seconda che siano del buono o del cattivo spirito⁶⁶. La persona che accompagna spiritualmente si comporterà con un atteggiamento normativo soltanto per quanto riguarda il metodo, cioè, con un atteggiamento comprensivo e vicino, ma chiaro e fermo in quanto ai rimedi che si devono applicare nei momenti opportuni.

Annotazione 9^a. Di nuovo, tenendo conto della situazione personale di chi è accompagnato e se questo non è esperto nelle cose spirituali, quando è tentato grossolanamente e apertamente, si chiede che non gli siano date le regole di discernimento spirituale della seconda settimana bensì solo quelle della prima che gli saranno di maggiore utilità⁶⁷. Si tenta di guardare sempre la persona, la sua situazione, la sua psicologia, il suo momento presente e le sue necessità. In tal modo si aiuterà il padre spirituale a suggerire quali regole di discernimento per il momento in cui vive la persona accompagnata. Come per un buon medico non esistono solo le malattie bensì i malati individuali, della stessa forma, per un buon accompagnatore, esisterà il suo accompagnato che è unico, personale e irripetibile a cui bisogna suggerire che proceda secondo le individuali circostanze per le quali passa o attraversa.

⁶⁵ Domínguez, Las Anotaciones 117.

⁶⁶ MHSI. MI. Ex. I, 148.

⁶⁷ MHSI. MI. Ex. I, 148.

Annotazione 10^a. Si premunisce contro le tentazioni sotto parvenza di bene che è il tempo opportuno per cui procedono specialmente le regole del discernimento della seconda settimana. Il nemico agisce sotto specie di bene quando la persona si esercita nella vita illuminativa della 2^a settimana e non tanto nella vita purgativa della prima settimana⁶⁸. Conviene applicare qui l'atteggiamento sereno di Ignazio di Loyola di fronte alle diverse manifestazioni del cattivo spirito: né ossessione demoniaca, né fervore illuminista. Il padre spirituale deve essere in attesa di dare una diagnosi azzeccata sulla situazione che vive la persona accompagnata e aiutarla a scoprire le trappole del nemico di natura umana. Perciò, svolgeranno un ruolo molto importante l'esperienza dell'accompagnatore spirituale, la sua conoscenza della dinamica integrale del discernimento e, ovviamente, una sensibilità speciale e un maneggio quasi connaturale del Vangelo che gli permetterà di scoprire gli inganni del cattivo spirito che tende a sfigurare, a oscurare, a mascherare le sue arguzie e a tentare che le persone devino dai loro propositi con differenti mezzi e inganni, suggestioni, affetti o sentimenti che colpiscono la psicologia e la forma di essere dell'esercitante al punto che si perda in una falsa direzione e in un'apparente cappa di bontà.

Annotazione 12^a. Contiene una raccomandazione per prolungare ognuno dei momenti di preghiera e/o meditazione per lo spazio di un'ora fino a che l'anima rimanga soddisfatta di quello che ha pregato e contemplato. È conveniente tenere conto che il nemico cercherà di accorciare gli spazi di preghiera perciò è necessario stare allerta⁶⁹. È anche necessario comprendere che quando un individuo in formazione chiede di essere accompagnato per vivere più intensamente la sua vocazione, vive un processo di conversione e si richiede della partecipazione di tutta la sua persona, con tutte le sue capacità e creatività. Nessuno è capace di convertirsi se non mette tutto il suo impegno nel riuscirci, se non aggiunge l'azione al desiderio. La nostra vita spirituale è fatta di molte affezioni disordinate, con brutte abitudini di preghiera, con ferite nelle nostre relazioni personali e, molte volte, con un'esperienza povera di amicizia con Dio e con gli altri. Rendersi conto di questi processi richiede molto lavoro, dedizione, sforzo, molte ore di preghiera di richiesta affinché ci lasciamo aiutare dal Signore e della sua grazia. Arrivare a sentire la conoscenza interna dei nostri aspetti meno positivi può portarci a una terribile stanchezza, a un vero schifo del nostro peccato e di lì, è molto possibile che tentiamo di evadere, fuggire, o negare le situazioni che ci danneggiano e causano tanto dolore. Sappiamo come dato di fatto, che inevitabilmente il Signore agirà, ma è buono che glielo chiediamo e poniamo le

⁶⁸ MHSI. MI. Ex. I, 148-150.

⁶⁹ MHSI. MI. Ex. I, 150.

basi per ascoltarlo, benché molte volte dobbiamo modificare la distribuzione fatta al principio del ritiro. Quello che è realmente importante è l'atteggiamento fedele di ascolto e apertura. Tutto ciò dipenderà ovviamente dalla libertà della persona che non si sente obbligata a rendere conto a nessuno; che non è obbligato né minacciato con sanzioni se non è fedele a se stesso. Si suppone che sia entrato liberamente in questo processo di accompagnamento e per la stessa cosa l'infedeltà lo colpirà specialmente e andrà in detrimento di una migliore e più matura relazione col Signore. Per questa ragione, l'accompagnatore deve essere un aiuto efficace affinché ciò si realizzi e deve domandare se si è stato fedele all'orario stabilito, se si sono preparati i «punti» di preghiera e meditazione, se si è preparato sufficientemente e se si è fatta la valutazione corrispondente. Per aiutare al discernimento personale, deve comprovare se ha annotato le differenti mozioni per le quali gli spiriti continuano a parlare, le costanti in cui si va manifestando la volontà di Dio, i dubbi, i momenti di consolazione e desolazione, le confusioni e tentazioni, se si sono fatti le ripetizioni quando così è indicato, ecc.

Annotazione 14^a. Se il seminarista vive momenti di consolazione e gioia, l'accompagnatore deve essere attento per evitare che si faccia qualunque tipo di promessa o voto. La raccomandazione ha più forza se la persona in formazione è di leggera condizione, caso in cui sarà ancora più necessario evitare che si abbia influenza sulla persona in modo che questa si lasci occupare per risoluzioni massimaliste, prodotto della fantasia o dal desiderio riscaldato, Sant'Ignazio di Loyola mette come esempio entrare in qualche ordine religioso. Sempre prendendo in considerazione la persona che si esercita nella vita spirituale, vedendo la sua situazione, i suoi carismi, le sue qualità e i difetti e quello che può servire di aiuto o disturbo⁷⁰. Se nell'annotazione 7^a si muoveva l'accompagnatore a incoraggiare il suo accompagnato, in questa è invitato a giocare un ruolo contrario, cioè, non si tratta di tentare di stimolare o incoraggiare bensì di moderare, di oggettivare la persona che non può decidere sicuramente perché vive momenti di euforia. Se in altri momenti il desolato vive il pericolo di negarsi di guardare il futuro e rimanere nel passato, provando a fuggire dal passato e dal presente e di fuggire immaturamente. Se prima si tentava di fare fronte alla depressione, ora bisogna frenare l'euforia e per questo il lavoro dell'accompagnatore sarà sempre riportare alla realtà e scoprire le trappole del cattivo spirito che possono portarci a false illusioni che in pratica sono d'ostacolo all'autenticità della nostra conversione⁷¹.

⁷⁰ MHSI. MI. Ex. I, 152.

⁷¹ Domínguez, Las Anotaciones 60, 115-134, 119.

Annotazione 15^a. L'accompagnatore non deve muovere colui che si accompagna a nessuno stile di vita in particolare. Molto meno cercherà di spingerlo a prendere decisioni simili a quelle che prenderebbe lui stesso o alla scelta del suo stesso stile di vita, ecc. Deve lasciare agire liberamente solo lo Spirito di Dio e collaborare affinché la persona che si esercita trovi la migliore maniera di servirlo⁷². Tutto ciò è fondamentale nell'accompagnamento di giovani in formazione. Il padre spirituale deve proporre l'autentica materia di preghiera, sempre d'accordo col Vangelo e deve astenersi da pressare chi accompagna a prendere decisioni che gli piacciono e che, pure essendo buone in se stesse, non sono prodotte dalla preghiera che l'esercitante ha fatto in dialogo con Dio. Il padre spirituale deve essere totalmente e assolutamente neutrale e presentare l'unica verità del Vangelo, con totale e piena obiettività e la radicalità del messaggio del Cristo e lasciare che sia Dio chi agisca affinché allora egli possa ritirarsi.

Annotazione 17^a. Il padre spirituale non deve pretendere di conoscere i pensieri e i peccati delle persone che accompagna, bensì solamente «sia informato fedelmente delle varie agitazioni e dei pensieri che i diversi spiriti mettono nell'anima, perché secondo il maggiore o minor profitto può dare alcuni esercizi spirituali convenienti e conformi alle necessità dell'anima così agitata»⁷³. Sant'Ignazio si sta riferendo ai «tre pensieri» di cui fa menzione nell'esame generale di coscienza. L'insieme del pensiero non è uno solo benché tutti stiano in me, ma solo uno è il mio proprio⁷⁴, gli altri due vengono uno dallo spirito buono e un altro dal cattivo. Il padre spirituale non deve identificarsi mai con il ruolo del confessore, molto meno obbligare che la persona le apra il suo cuore nel sacramento. Non deve fare domande sui suoi peccati, la sua vita o i suoi pensieri più intimi, cioè, i suoi pensieri interni, quelli che concordano con la mera libertà e volere di chi chiede l'aiuto. Il suo interesse e ascolto devono adattarsi unicamente ed esclusivamente alla marcia dell'accompagnamento, alla metodologia della vita di preghiera e i suoi effetti nei pensieri che vengono in quello stadio della vita della persona accompagnata. Deve interessarsi solo ai pensieri che gli comunicano, cioè i pensieri dell'individuo, i suoi sentimenti o i movimenti che gli vengono come risultato della preghiera negli esercizi, niente di più. Se il padre spirituale domanda, sarà solo su questa materia e mai con curiosità o per investigare oltre quello che la persona guidata voglia informarlo. Quello che realmente deve importare in questi momenti è il movimento di spiriti che si dà nella persona che si esercita.

⁷² MHSI. MI. Ex. I, 152-151.

⁷³ MHSI. MI. Ex. I, 156.

⁷⁴ *Esercizi Spirituali* 32.

Come si deve condurre la persona che è accompagnata dal padre spirituale

Annotazione 6^a. Il seminarista deve informare il padre spirituale sulle consolazioni e desolazioni che sta vivendo a seconda i differenti spiriti che si causano nella sua anima. Ugualmente, deve informare se ha fatto la sua preghiera nel tempo previsto e nella forma che gli è stata indicata, se con diligenza e ordine, ecc.⁷⁵. Se si è insistito sulla necessità che il padre spirituale investighi sulla marcia dei suoi diretti, è bene notare anche che è sommamente conveniente che la persona aiutata informi al suo padre spirituale su come si sta vivendo il processo di crescita e approfondimento della fede. Tutto questo, nell'ipotesi che vuole viverlo sul serio e che ha scelto liberamente la persona che gli propone l'accompagnamento come un testimone qualificato della sua ricerca personale di Dio. Quando ci lasciamo aiutare, è necessario che siamo onesti con noi stessi e che chiamiamo ogni cosa per il suo nome. Bisogna esercitarsi nel dialogo aperto col padre spirituale. Carlos Cabarrús lo esprime quando afferma che: «È molto frequente che facciamo gli esercizi da soli, dove non ci vediamo sfidati per l'alterità di un accompagnatore che favorisca di più la presentazione del modo 'distinto' di Dio. Nella nostra vita addomesticiamo l'immagine di Dio; togliendo da un lato ciò che è più esigente e tutto ciò che è una sfida per noi, aggiungendo alte dosi di giudizio e condanna per tutto quello che significa poter alzarci e cominciare di nuovo. Abbiamo già addomesticato il Vangelo»⁷⁶. Un candidato al sacerdozio che abbia vero desiderio di conoscere la volontà di Dio e agire conformemente a essa, sarà interessato a comunicare le mozioni dello Spirito di Dio al suo accompagnatore col proposito di ricevere le indicazioni che più l'aiutino a raggiungere il fine che persegue. È sempre buono – indispensabile – che ci si apra a una persona di fiducia per non cadere nell'auto inganno e tentare di convincersi che la nostra vita di fede, la nostra consegna e il nostro impegno apostolico sono autenticamente cristiani.

Annotazione 17^a. D'accordo con l'annotazione precedente, l'annotazione 17^a considera che il seminarista informi il padre spirituale circa le differenti mozioni che nascono nel suo interno. Come abbiamo detto prima, non è obbligato a raccontare i suoi peccati, più ancora i suoi pensieri più profondi a chi lo dirige. Se fosse necessario, e sempre per assicurare che si esprima con ogni libertà, sarebbe meglio che si confessasse con un sacerdote differente dal padre spirituale⁷⁷. Con questa annotazione, sant'Ignazio di Loyola tenta di evitare una

⁷⁵ MHSI. MI. Ex. I, 146.

⁷⁶ C. Cabarrús, ¿Por qué no nos cambian los Ejercicios Espirituales?, in C. Alemany, J.A. García-Monge (Ed.), *Psicología y Ejercicios Ignacianos (Volumen I). La Transformación del Yo en la Experiencia de Ejercicios Espirituales*, Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 280.

⁷⁷ MHSI. MI. Ex. I, 156.

concezione moralistica del processo di accompagnamento e conversazione spirituale così come vuole che l'ambito dei pensieri interni rimanga debitamente riservato solo alla persona che vive il processo e a quello che essa voglia confidare. E tutto questo perché «Ignazio ha intuito che l'atto etico si costituisce solo nella solitudine più radicale dell'individuo e per il solo riferimento al proprio volere e libertà. L'intervento di qualunque altro può arrivare a supporre l'invalidazione di questo atto etico»⁷⁸. È molto probabile che sant'Ignazio, redigendo questa annotazione, ricordasse la difficile esperienza delle sue confessioni a Manresa quando, disperato davanti alla quantità di mozioni opposte e alternanti, il suo abbattimento per un'infinità di scrupoli che lo portarono alla tentazione del suicidio col desiderio di mettere fine al suo dolore e confusione, non trovò nessuna consolazione o aiuto efficace. Abbattuto come si trovava, pensò perfino di abbandonare quel cammino di conversione appena iniziato e pensava che confessarsi così frequentemente non era stata la cosa più conveniente per lui. Quando fece un salto e interiorizzò quello che viveva, quando vide in fondo di sé stesso come l'aveva fatto dal suo letto di malato nella casa-torre di Loyola nella quale cominciò tutto il suo cammino di conversione, fu quando si rese conto che il fatto di aprirsi tanto a un'altra persona, con profusa chiarezza ed eccessivi dettagli non l'aveva molto aiutato e dunque era caduto in una profonda dipendenza che gli sottraeva libertà per prendere le sue decisioni da se stesso. Poté essere, perfino, che si sia sentito invaso, poco rispettato e abusato nel suo io più personale e intimo. Quando fu cosciente che Dio gli chiedeva un'altra cosa, nella sua solitudine e silenzio fu ascoltando la voce divina e assunse che quando cercava consolazione nel confessare i suoi peccati un'altra volta al confessore sceglieva la strada sbagliata. Bisognava ascoltare il consiglio divino che si manifestava discernendo le differenti mozioni che imparò a distinguere, eleggendo prudentemente a una terza persona, vicina e sensibile alle sue mozioni interne. Comprese, ugualmente, che parlare in eccesso del nostro mondo interno, la nostra storia personale, le nostre libere decisioni a un'altra persona, così sia il confessore, e dipendere da lui, può essere un ostacolo per rispondere unicamente alla voce di Dio e interpretare quello che Egli vuole di noi per compiere la sua volontà.

Come si deve condurre con se stessa la persona accompagnata

Annotazione 2^a. Il giovane in formazione discorrerà la storia che gli sia proposta dal padre spirituale «discorrendo e ragionando da se stesso, scopre qualche cosa che faccia un po' più chiarire o sentire la storia, sia col proprio

⁷⁸ Domínguez, Las Anotaciones 124; L. Beirnaert, *Experiencia cristiana y Psicología*, Barcelona 1966.

ragionamento, sia in quanto l'intelletto è illuminato dalla virtù divina, trova maggior gusto e frutto spirituale che non se chi dà gli esercizi avesse molto dichiarato e ampliato il senso della storia...»⁷⁹. L'attività che gli è propria e gli spetta è quella di entrare in preghiera in una forma tranquilla, in totale dipendenza della grazia divina. È molto importante che «senta» sufficientemente la storia, cioè, che prenda già parte attiva nella meditazione sia «vedendo», «sentendo», «toccando» i personaggi che entrano in azione nella storia che narra la guida. Solo in questo modo potrà entrare in un'autentica comunicazione col suo interlocutore che deve essere unicamente il Signore Gesù. Per riuscire i frutti della preghiera sarà necessario fare fedelmente l'esame e scoprire se veramente si è fatto preghiera, se si è chiesta l'azione della grazia, se si è stabilito il punto di contatto tra Dio e la sua creatura. Il rischio e tentazione che può presentarsi è che le persone in formazione cerchino di usare la direzione spirituale col fine di accumulare più conoscenze o si perdano in speculazioni teologiche che li allontanino dal vero obiettivo che è trovare intimamente piacere nei misteri che sono proposti loro. Fare preghiera è entrare in un dialogo intimo e personale col Signore della vita, contemplarlo e sentirlo nella storia che si narra e attraverso le sue opere. Pregare è lasciarsi trasformare per Lui per darsi in un servizio pieno ai fratelli.

Annotazione 11^a. Si ribadisce che la persona che è accompagnata, soprattutto se sta in una fase di via purgativa, cioè, in una strada franca di conversione o di prima settimana «giova che non sappia cosa alcuna di quanto dovrà fare nella seconda, ma che così lavori nella prima per ottenere quello che cerca, come se nella seconda non sperasse di ritrovare nulla di buono»⁸⁰. Come sempre, basandosi sull'esperienza propria, sant'Ignazio di Loyola ci previene contro gli effetti della stanchezza, la diminuzione nell'entusiasmo iniziale e la languidezza nella vita spirituale. Quando le cose non ci sono presentate bene, quando ci sono momenti di desolazione, di oscurità, confusione, dubbi, solitudine o pessimismo, cerchiamo di cambiare di attività e passare ad un'altra con l'illusione che andrà meglio, fondando la nostra evasione sul miraggio che in altri ambiti della nostra esistenza avranno migliori opportunità di vivere con maggiore speranza. Questa annotazione c'invita a mettere i piedi sulla terra e a non evadere dai nostri momenti di confusione e desolazione. Ci aiuta a vivere il presente come l'unico davvero reale e possibile per non cadere nell'inganno e voler vivere altre situazioni irreali e illusorie. Ignazio ci propone una grande verità che consiste in vivere solo il momento presente senza volere evadere da una realtà che può essere dolorosa e piena di confusione, ma è la cosa unica

⁷⁹ MHSI. MI. Ex. I, 142.

⁸⁰ MHSI. MI. Ex. I, 150.

che realmente abbiamo. Se ci disponiamo a vivere intensamente il presente, ci prepareremo per vivere il futuro con maggiore conoscenza e maturità, assumendo che non scappiamo nel momento in cui era necessario fare fronte a situazioni dolorose e difficili ma che ci vanno abilitando per farci carico della nostra propria vita. La tentazione di fuggire, di andare in avanti, di passare a contemplare e meditare situazioni meno dolorose della propria limitazione e peccato, specialmente quando la persona accompagnata vive un processo serio e impegnativo di prima settimana, di via purgativa, o anche, quando si conosce già la dinamica degli esercizi e si «sa» che la seconda settimana è più gratificante e meno minacciosa del sentire schifo per le nostre inconsistenze, può portare al rischio di alleggerire il ritmo per evadere il momento presente. La saggezza dell'annotazione ci porta a non sottrarci dalla frustrazione che può essere un rimanere nelle meditazioni della prima settimana, arrivare a sentire internamente il dolore e ripugnanza per il nostro peccato, il toccare fondo in tanti aspetti negativi che ovviamente non risulta facile meditare. Nonostante, il poter star lì, l'essere fedeli al momento, il fare cosciente la nostra limitazione, il chiedere la grazia di sentire internamente la vergogna e confusione, e lo sperimentare la nostra debolezza sarà la cosa più bella che ci possa avvenire per potere sentire – chissà se con più forza o illusione – il godimento e la pace per sentire per esperienza propria che Dio ci ama e accetta incondizionatamente, malgrado noi stessi.

Annotazioni 12^a: e 13^a. Il padre spirituale deve essere fermo nel chiedere che si compia l'orario disposto per la preghiera, la meditazione, il discernimento o la lettura spirituale. È molto comune che il giovane in formazione si senta tentato dal nemico con l'intenzione di voler diminuire il tempo dedicato alla vita spirituale e allora deve chiedere di più di quello che aveva deciso di fare in un orario normale⁸¹. D'altra parte chi vive il processo dell'accompagnamento deve sapere che in tempo di desolazione è difficile compiere il tempo di preghiera. In questi casi, deve sforzarsi per essere fedele al piano stabilito e «procuri sempre che l'animo resti soddisfatto nel pensare di essere stato un'ora intera nell'esercizio piuttosto più che standoci di meno, perché il nemico suole non poco procurare di far accorciare l'ora della contemplazione, meditazione o orazione...; deve sempre stare un po' più dell'ora compiuta, per abituarsi non solo a vincere l'avversario, ma anche a prostrarlo»⁸². In modo stretto con la 11^a annotazione, queste due ci prevengono contro la tentazione di fuggire davanti all'avversità e le circostanze negative. Invece di una resistenza passiva, soffice, amorfa, bisogna passare alla controffensiva e ferire il nemico dove più duole e

⁸¹ MHSI. MI. Ex. I, 150.

⁸² MHSI. MI. Ex. I, 150-152.

non per una mera impulsività o sufficienza bensì per una fedeltà ubbidiente a quello che Dio si aspetta da noi quando ci disponiamo a cercarlo con sincerità. Se consentiamo, benché minimamente, consentiremo anche nelle nostre opzioni, nella nostra maniera di pensare, nei nostri ideali e desideri. Oltre l'utilità pratica che può apportarci questa annotazione per il processo dell'accompagnamento, ci dà elementi preziosi per la vita stessa e per la forma come vogliamo vivere le nostre opzioni. Contro la vigliaccheria davanti alle difficoltà, Ignazio ci propone una decisione coraggiosa, ferma e decisa per fare loro fronte con un'intensità superiore a quella del principio. Benché tutto nel nostro contorno si veda negativo, triste, senza vie d'uscita e soluzioni possibili, il nostro sforzo è gradito agli occhi di Dio e, naturalmente, è molto fecondo per la nostra maniera di mettere a fuoco non solo la vita spirituale bensì tutta la vita.

Annotazione 16^a. Se chi vive l'accompagnamento sta inclinato disordinatamente a una cosa, è buono e conveniente che voglia desiderare precisamente il contrario a quello che si desidera, sollecitando con una preghiera più approfondita e più esercizi spirituali, pregando il Signore che l'aiuti a cambiare la motivazione della sua affezione. Cioè, non vuole inclinarsi verso quello che desiderava «chiedendo il contrario a Dio nostro Signore, protestando ciò che essa non vuole il tale ufficio o beneficio, né qualsiasi altra cosa, se sua divina Maestà, rettificando i suoi desideri, non le avrà mutato il suo primo affetto; in modo che la causa di desiderare o ritenere l'una o l'altra cosa sia soltanto il servizio, l'onore e la gloria di sua divina Maestà»⁸³. Il «farci indifferenti a tutte le cose create» è condizione esistenziale di possibilità affinché si dia l'indispensabile disposizione basilare dell'esercitante di trovare solo Dio e la sua volontà. Dagli inizi stessi del processo di accompagnamento, si favorirà un atteggiamento di povertà spirituale nei giovani in modo che si appoggi la tendenza a cercare solo la volontà divina, la sua maggiore gloria e onore operando contro tutto ciò che disturba e ostacola un avvicinamento al fine massimo. Molto probabilmente questo atteggiamento sarà difficile da ottenere nell'inizio, specialmente se non c'è coscienza di quali sono e dove sono situate le affezioni disordinate ma il lavoro di discrezione di spiriti, aiutato dal padre spirituale e sperimentate dalla persona accompagnata continueranno a propiziare e favorire la pratica fino ad arrivare a un'assoluta disposizione a stare solo nelle mani di Dio. Quella disposizione di aprirsi radicalmente alla grazia di Dio deve venire unicamente attraverso l'indifferenza che, secondo Ignazio non è un'altra cosa che la manifestazione culmine della libertà. Si tratta di un'indifferenza che non è apatia, negligenza o disinteresse altro che l'autentica passione per Dio e

⁸³ MHSI. MI. Ex. I, 154-156.

per il suo Regno⁸⁴. Si tratta di una libertà critica, capace di scegliere solo quello che porta a desiderare le cose di Dio e i suoi criteri come unico assoluto e relativizza le cose di questo mondo e le sue manifestazioni, li situa nel suo giusto posto e li usa come mezzo per riuscire in primo luogo quello che è realmente importante. L'autenticità del cambiamento, il desiderio di una sincera conversione – che è quella che cercava Ignazio – arriverà quando, scoprendo quello che ci lega, identificando i nostri attaccamenti e affezioni disordinate, i nostri «propri desideri e interessi» ci liberiamo di essi e ci lasciamo colpire solo per Dio, per il suo messaggio, i suoi criteri, le sue opzioni, la sua utopia..., il suo Regno. La conversione, il vero cambiamento arriverà, quando desideriamo solo il Signore e i criteri e le opzioni del suo Regno manifestati in Gesù «in modo che la causa di desiderare o avere una cosa o un'altra, sia solo servizio, onore e gloria della sua divina Maestà». Desiderando intensamente un bene molto maggiore, l'esercitante può rinunciare, effettivamente, a tutto ciò a cui è disordinatamente affettato. Chiede che gli sia concesso – benché ripugni – precisamente perché si sente colpito per ciò e glielo chiede a chi veramente può concederlo con «il rischio che Dio compia la sua ripugnanza, il suo anti-desiderio. È la violenza per la libertà dell'*agere contra*»⁸⁵.

Annotazione 17^a. La persona che vive un processo di accompagnamento deve informare il padre spirituale con chiarezza e il più fedelmente possibile dei differenti spiriti che lo muovono affinché egli possa dare gli esercizi spirituali più convenienti in ragione del suo stato spirituale personale. Da parte sua, il padre spirituale non deve propendere a chiedere né sapere i pensieri e peccati di chi fa gli esercizi⁸⁶. La buona marcia degli esercizi suppone un contatto continuo tra chi dà gli esercizi e chi li fa. Tanto a livello generale, come di tutte e ognuna delle parti del ritiro. Un ottimo livello di comunicazione faciliterà il lavoro di chi dà gli esercizi, come una prudente distanza e discrezione di questo, aiuterà a che la persona guidata possa confidargli le mozioni che si succedono nel suo interno.

Atteggiamenti del seminarista rispetto a Dio, nostro Signore

Annotazione 3^a. Quando si parla con Dio o coi suoi santi, sia «quando parliamo vocalmente o mentalmente» chi è accompagnato dovrà farlo con la maggiore riverenza: «si richiede da parte nostra maggiore riverenza che non quando usiamo l'intelletto per intendere»⁸⁷. Per sant'Ignazio di Loyola

⁸⁴ J. Magaña, *Jesús Liberador, Hacia una Espiritualidad desde los Empobrecidos*, México 1985, 134-135.

⁸⁵ Domínguez, *Las Anotaciones* 133.

⁸⁶ MHSI. MI. Ex. I, 156.

⁸⁷ MHSI. MI. Ex. I, 142-141.

L'atteggiamento di rispetto nella preghiera è centrale. Molti autori sono d'accordo nell'affermare che molte volte non si raggiungono i frutti della preghiera né una vera intimità e dialogo tra Dio e la creatura per un atteggiamento poco rispettoso. Di nuovo, per la propria esperienza di preghiera, Ignazio insisterà nell'atteggiamento di riverenza e di obbedienza che erano tanto importanti per lui. Per questo motivo sottolinea, come interiormente il ruolo dei colloqui deve riflettere un atteggiamento di rispetto, mediante il raccoglimento e l'umiltà, di ricerca di solitudine e di silenzio, adattandosi a una posizione corporale che faciliti un colloquio vicino e affettuoso con Dio. Si cerca, fundamentalmente, di favorire il dialogo affettivo ed amoroso col Signore.

Annotazione 5^a. Molto approfitterà la persona di entrare agli esercizi «con grande animo e liberalità verso il suo Creatore e Signore, offrendogli tutto il proprio volere perché sua divina Maestà si serva tanto della persona di lui quanto di tutto quello che egli ha, conforme alla santissima sua volontà»⁸⁸. In qualche modo, questa annotazione comincia a conformare il cuore di chi si lascia accompagnare affinché possa imparare ad esprimere amorevolmente un colloquio di consegna piena e totale alla divina volontà nella quale gli regala tutto il suo «avere e possedere», tutta la cosa più preziosa del suo essere, la sua libertà, la sua intelligenza, il suo intendimento e la sua volontà, assumendo felicemente che l'unica cosa che desidera è la grazia divina. Si cerca che la persona voglia veramente darsi a Dio affinché Egli possa essere captato nella sua consegna generosa e sempre fedele. Si pretende che si offra dall'inizio affinché Dio si manifesti in pienezza. In questo modo, sfrutterà molto più se si apre con coraggio, generosità e liberalità per percepire la maniera come Dio stesso continua a manifestare e fortificare la persona affinché dopo egli possa in tutto amare e servire solo la sua divina maestà. L'atteggiamento e la profondità del suo desiderio di trovare Dio sarà una chiave fondamentale per determinare la classe di accompagnamento che deve essergli affidata. Se la persona non vuole o non può dare la cosa migliore di sé; se non vuole o non può rischiare di essere altamente generosa e preferisce un livello spirituale che «accontenti la sua anima», in nessun modo potrà proseguire verso l'approfondimento della fede e della maturazione umana. Constatiamo un intimo legame di questa annotazione 5^a con l'annotazione 18^a. L'accompagnamento spirituale è per tutti e non si respinge nessuno a ragione della sua età; di fatto le persone si scelgono prioritariamente per il loro atteggiamento e per la loro disposizione davanti all'esperienza di preghiera e discernimento. È ovvio che molti giovani possono aprirsi con generosità e desideri ferventi di cercare e trovare Dio, come molti adulti che

⁸⁸ MHSI. MI. Ex. I, 146.

osano cercare il di «più»: aspetto necessario nella ricerca appassionata della volontà di Dio. Fondamentale resta la disposizione che si deve osservare nella persona che desidera cercare la volontà di Dio. Verifichiamolo con le parole di Ignazio. Potrebbero cominciare a dare gli Esercizi... «*Podrían comenzar a dar los Ejercicios... Y no se den generalmente sino los de la primera semana, y quando todos se dieren, sea a personas raras o que quieran determinar del stado de su vivir*». E più avanti: «*Los Exercicios Spirituales enteramente no se han de dar sino a pocos, y tales que de su aprovechamiento se spere notable fructo a gloria de Dios. Pero los de la primera semana pueden estenderse a muchos, y algunos exámenes de consciencia y modos de orar, specialmente el primero de los que tocan en los Exercicios, aun se extenderá mucho más; porque quienquiera que tenga voluntad será desto capaz*»⁸⁹. Questa Annotazione espone un invito molto serio e riassume le motivazioni che ha la persona che desidera essere accompagnata in profondità ed autenticità. Per Ignazio, come abbiamo ricordato, è centrale che la persona che vuole trovare la volontà di Dio entri «con grande animo e liberalità verso il suo Creatore e Signore, offrendogli tutto il proprio volere perché sua divina Maestà si serva tanto della sua persona quanto di tutto quello che egli ha, conforme alla santissima sua volontà». Questo vuole dire che il soggetto degli esercizi consegna a Dio la parte più pregiata della sua esistenza, cioè la sua libertà, perciò è insostituibile che si verifichi se effettivamente partecipa al ritiro con piena coscienza ed assolutamente libero. Abbiamo constatato con tristezza che alcuni giovani seminaristi – e perfino sacerdoti giovani – non desiderano in realtà porsi davanti a un cambiamento nella loro vita, non cercano la conversione e molto meno mettersi lealmente nelle mani di Dio. In numerosi casi, chiedono l'accompagnamento perché sono stati obbligati dai superiori religiosi, dai vescovi, professori, talvolta dei loro genitori, ecc., che pretendono che discutano o confermino la loro appartenenza a determinata istituzione; che modifichino qualche comportamento concreto, appoggino la loro fedeltà o sottomissione; che correggano qualche supposta deviazione ideologica o psicologica, errori disciplinari, ecc. In alcuni casi, l'accompagnamento si impone come una «punizione»; in altri, le stesse persone che lo sollecitano pretendono che il padre spirituale risolva – come per arte di magia – i problemi che si sono andati paralizzando nella loro vita, che li angosciano ed impediscono di vivere con pienezza. Possiamo menzionare alcuni dubbi di fede, conflitti con l'autorità, alcune questioni affettive o sessuali e perfino questioni psicologiche come tipi diversi di depressioni, solitudine, ecc.

⁸⁹ Monumenta Historica Societatis Iesu, Monumenta Ignatiana, Ex Autographis vel ex antiquioribus exemplis collecta, *Sancti Ignatii de Loyola Constitutiones Societatis Iesu*, Tomus primus. Monumenta Constitutionum praevia, vol., 63, Romae 1934, Parte IV [409] e Parte VII [649].

Annotazione 16^a. Se l'accompagnato si sente legato a un'affezione disordinata, è bene che agisca completamente al contrario dai suoi desideri, insistendo nella preghiera e favorendo gli atteggiamenti che gli suggerirà il padre spirituale per lasciare che il Signore operi più certamente nella sua creatura e tutto si faccia per la sua maggiore gloria⁹⁰.

Per concludere, voglio semplicemente reiterare che i seminaristi e religiosi in formazione hanno bisogno di buoni accompagnatori spirituali. Questi sono chiamati ad essere veri testimoni e seminatori di autentici pastori del popolo di Dio. E questo, senza alcun dubbio, è un ministero che vale la pena esercitare. Per la mia esperienza in questo campo posso affermare che il fatto di accompagnare altri nel loro processo di ricerca della volontà di Dio è stato per me – dopo la celebrazione dell'eucaristia ed il sacramento della riconciliazione – il regalo più bello che il Signore, l'unico Maestro mi ha concesso. Il fatto di potere essere fratello maggiore di molti giovani in formazione mi ha molto aiutato ad amare di più la mia vocazione sacerdotale ed ad avere desideri crescenti di curarla e perfezionarla nella misura che la testimonianza dei miei fratelli mi dà il coraggio per superare le mie paure, le mie debolezze e le mie infinite limitazioni. Allo stesso tempo, mi aiuta a constatare che, nella misura con cui uno si apre alla grazia di Dio e che, almeno coscientemente, non pone ostacoli alla sua azione, Dio si avvale di noi, come poveri strumenti affinché, nella Chiesa e dalla Chiesa, possiamo incoraggiare altri a cercare ed amare appassionatamente il Signore Gesù. Essere accompagnatore, padre, direttore o guida spirituale, mi ha dato l'opportunità di imparare da Gesù, il Buon Pastore, come accompagnare gli altri, come i discepoli di Emmaùs nella loro tristezza e solitudine (Lc 24), quando sembra che tutto sia finito e che non c'è speranza. Mi ha permesso di stare vicino agli altri, come nel caso della donna samaritana che cerca la sua propria verità (Jn 10). Il fatto di potere essere testimone dei passi di Dio nella vita degli altri, mi incoraggia a chiedere la grazia di crescere in radicalità ed amore profondo e vero all'unico Signore e Padre di tutti, senza fermarmi nei miei attaccamenti ed affezioni disordinate, come il giovane ricco che non si decise a seguire al Signore della Vita per essere eccessivamente legato alla propria vita (Mt 19). Quando ci lasciamo accompagnare, riceviamo la grazia di essere testimoni dei tanti modi con cui il Signore si fa presente nella vita dei nostri fratelli, ma non senza tenere presente l'atteggiamento di Giovanni Battista, che ci ricorda di diminuire affinché il Signore cresca (Gv 3,30).

⁹⁰ ML., Ex. I, 154-156.

LA FIGURA DEL PADRE SPIRITUALE IN UN SEMINARIO TEOLOGICO ORIENTALE GRECO-CATTOLICO¹

NATALE LODA²

RIASSUNTO. Lo studio presente è un approccio inedito tanto per il tema già presente negli studi esistenti sulla problematica del padre spirituale in un seminario teologico, ma molto di più per la collocazione in un ambiente greco-cattolico cioè partendo dal *Codice dei canoni delle Chiese orientali* con applicazioni attenenti il diritto particolare delle Chiese. A partire dalla descrizione dei tratti fondamentali della teologia e della spiritualità dell'Oriente cristiano, l'autore traccia una linea storica della formazione dei seminaristi per arrivare all'analisi della figura del padre spirituale e della sua attività specifica in un seminario teologico greco-cattolico nel tempo odierno. Lo studio è molto utile per i formatori nei seminari e per tutti quegli interessati della formazione del clero delle Chiese greco-cattoliche.

Parole chiave: padre spirituale, diritto canonico, Oriente cristiano, Chiese orientali, greco-cattolicesimo, seminario teologico, formazione spirituale, teologia, Codice dei canoni delle Chiese orientali, tradizione.

REZUMAT. *Figura părintelui spiritual într-un seminar teologic oriental greco-catolic.* Cercetarea de față este o abordare inedită atât în ceea ce privește tema deja prezentă din belșug în lucrările existente despre figura și rolul părintelui spiritual într-un seminar teologic, cât și pentru situarea temei într-o tradiție și într-un mediu religios greco-catolic, pornind de la *Codul canoanelor Bisericii orientale*. Plecând de la descrierea caracteristicilor principale ale teologiei și spiritualității Orientului creștin, autorul trasează o cronologie a formării seminaristilor pentru a ajunge apoi la analiza figurii părintelui spiritual și activitatea sa specifică într-un seminar teologic greco-catolic în timpurile actuale. Studiul este extrem de util pentru formatorii din seminarii și pentru toți acei ce sunt interesați de formarea clerului în Bisericele Greco-Catolice.

¹ Relazione presentata al Convegno internazionale *Il padre spirituale in un Seminario teologico greco-cattolico*, svolto a Blaj, Romania, il 24 novembre 2012.

² Prof. dr. Natale Loda, docente di Diritto canonico orientale alla Pontificia università Lateranum e padre spirituale del Pontificio Collegio greco a Roma, Italia. Contact: loda.cceo@libero.it.

Cuvinte-cheie: părinte spiritual, drept canonic, răsăritul creștin, Biserici răsăritene, greco-catolicism, seminar teologic, formare spirituală, teologie, Codul canoanelor Bisericilor orientale, tradiție.

ABSTRACT. *The Figure of the Spiritual Father in an Oriental, Greek-Catholic, Seminary.* The present research work is an original approach as regards both the theme, plentifully treated in the existent works about the figure and role of the spiritual director in a Theological Seminary and particularly for including the theme in a tradition and in a religious Greek-Catholic ambience, starting from the Code of Canons of the Eastern Churches. Starting from the description of the main characteristics of the theology and spirituality of Christian Orient, the author sets a chronology of training the seminarians in order to come to consider the figure of the spiritual director and his activity specific to a Greek-Catholic Theological Seminary of the present time. The study is very useful for trainers in seminaries and for all those who are interested in training clergy in the Greek-Catholic Churches.

Keywords: spiritual director, canon law, sunrise christian, eastern churches, greek catholicism, theological seminary, spiritual training, theology, tradition

Introduzione

Per poter entrare *in media res* circa la figura del padre spirituale in un seminario teologico orientale greco-cattolico, nell'ottica del diritto canonico, si ritiene necessario affrontare alcune premesse. In primo luogo necessita ricordare che il CCEO sia improntato su un impianto ecclesiale *famigliare*, laddove emerge in più parti la figura del *pater familias* così come era concepito nel diritto romano. La Chiesa universale è una famiglia il cui *pater et caput* è il romano pontefice.

Ancora, necessita determinare gli elementi identitari di una Chiesa *sui iuris* orientale cattolica, assieme ai suoi *christifideles*, per poi in tale ambito approfondire l'antropologia cristiana orientale, passare in rassegna i documenti giuridici ed infine trattare organicamente la figura del padre spirituale.

1. Le Chiese cattoliche orientali

Un seminarista orientale greco-cattolico appartenente quindi ad una Chiesa *sui iuris* nel cammino verso il presbiterato dovrebbe essere formato: a) in senso umano pieno; b) nel patrimonio liturgico; c) nella dottrina e nella teologia;

d) nella spiritualità; e) nella pastorale; f) nella storia e cultura propria della Chiesa *sui iuris* di appartenenza. Tale formazione dovrebbe normalmente svilupparsi in un seminario greco-cattolico, laddove i formatori *probati* vivano questi specifici valori orientali.

Necessita quindi seppur sommariamente descrivere gli elementi di una Chiesa *sui iuris*, nella quale sia iscritto un candidato all'ordine sacro.

Il c. 27 CCEO descrive una Chiesa *sui iuris* con i suoi elementi essenziali:³

a) La comunità di fedeli cristiani e raggruppamento degli stessi (*coetus christifidelium*);

b) La gerarchia propria che congiunge questa comunità di fedeli a norma del diritto;

c) Riconoscimento espresso o tacito da parte della suprema autorità della Chiesa⁴;

d) Ulteriore elemento costitutivo è il *ritus*, un elemento essenziale esterno ed ulteriore inerente la Chiesa *sui iuris*. Il *ritus* proprio quale patrimonio liturgico, teologico, spirituale e disciplinare, distinto per storia e cultura esprime il modo di vivere la fede di questa comunità orientale. I riti sono raggruppati attorno alle cinque tradizioni principali: alessandrina, antiochena, armena, caldea e costantinopolitana⁵.

Il Patrimonio liturgico: esprime il culmine verso cui tutta l'azione della Chiesa e insieme la fonte da cui promana tutto il suo vigore. Si tratta del *luogo* dove la Chiesa al tempo stesso può celebrare il proprio mistero quale atto di culto dove la parola (*logos*) diviene azione (*energon*), la sua vita la sua vocazione, la sua elezione e la sua santificazione⁶.

Il patrimonio teologico rimanda ai pensatori e teologi antichi, ai padri orientali della Chiesa⁷ ed ai padri occidentali. Tutti i padri, in modo differente, hanno espresso il mistero del Dio Vivente e Santo, di Cristo Parola del Padre, e dello

³ AA. VV., *Le Chiese «sui iuris». Criteri di individuazione e delimitazione*, Venezia 2005; V. Parlato, Concetto e «status» di «Ecclesia sui iuris». Rito, struttura ecclesiale, pluralità di tipologie, *Nicolaus* 35, 2008, 131-156; A. Valiyavilayil, The nature of «sui iuris» Church, in AA. VV., *The Code of the Canonons of the Eastern Churches*, Alwaye 1992, 57-90; N. Loda, Dal *ritus* alla Chiesa *sui iuris*: Storia e problemi aperti (I parte), *Ephemerides Iuris Canonici* 52, 2012, 173-210; e (II parte) 52, 2012, 337-383.

⁴ A. Coussa, *Epitome praelectionum de Iure ecclesiastico Orientali*, I, Città del Vaticano 1940, 45.

⁵ D. Salachas, *Istituzioni di diritto canonico delle Chiese cattoliche orientali. Strutture ecclesiali nel CCEO*, Roma/Bologna 1993, 17 e ss.

⁶ SC n. 4. SC n. 2 e SC n.10.

⁷ R. Taft, Eastern Catholic Theology. Is There Any Such Thing? Reflexions of a Practitioner, *Logos* 38, 1998, 13-58.

Spirito Santo vivo e presente nel cuore dei credenti, in categorie intelligibili del tempo, nella Chiesa, popolo di Dio radicata in Lui nel cammino del tempo. Il riferimento al patrimonio teologico indica la necessità di un approfondito cammino ecclesiale caratterizzato dall'essere orientale, insieme allo studio, ricerca per un arricchimento della vita spirituale in vista del ministero che diverrà annuncio del Vangelo.

Il patrimonio spirituale esprime il modo di vivere la fede nell'esperienza della Chiesa, secondo le forme culturali e momenti storici nella propria Chiesa⁸. Colui che si prepara al presbiterato deve porsi alla sequela di Cristo e del Vangelo, deve far proprio il patrimonio spirituale che ha guidato ogni generazione cristiana rappresentando la fede vivente, l'atto di credere ed abbandonarsi in Dio, la preghiera, la pietà posseduta⁹. Il vivere la spiritualità è il porsi al servizio di Dio nell'unità della fede, approfondendo le virtù secondo l'esempio di Cristo, perseguendo uno specifico fine e servendosi di mezzi e pratiche di pietà, rivestendo note distintive e caratteristiche. Il candidato al presbiterato dovrà conoscere e vivere il patrimonio spirituale, con la liturgia, il culto, l'ascesi, l'arte, la cura pastorale, l'ordine e l'amministrazione ecclesiastica, testimoniando l'inculturazione della fede in un contesto ecclesiale orientale, con la storia talora dolorosa di queste comunità orientali. Nel patrimonio spirituale trova spazio l'ascesi e la mistica da sempre nelle Chiese orientali intimamente unite al patrimonio teologico¹⁰, quale l'inabitazione della grazia, dono dell'immagine di Dio e della sua verità *tripostatica* che sollecita la creatura ad una vita nuova in Cristo, ad una trasformazione autentica della sua materia fino ad una vera *divinizzazione*¹¹. L'ascesi è il riconoscimento che la salvezza proviene solamente da Dio in Gesù Cristo e la *risposta* che l'uomo dà al Dio nel vivere il mistero pasquale e la vita trinitaria. Tale cammino diviene ineluttabile per un candidato all'ordine sacro.

Il patrimonio disciplinare: che attualizza la fede cristiana, dispone ciò che la Chiesa vive, attraverso propri strumenti per coordinare, stimolare e chiarire il patrimonio liturgico, teologico e spirituale. Il patrimonio disciplinare è l'espressione del discernimento di ciò che è vissuto nell'esperienza della fede e

⁸ T. Špidlík/ I. Gargano, *La spiritualità dei padri greci ed orientali*, Roma 1983; N. Maghioros, Diritto e spiritualità nella tradizione dei canonici dei Concili orientali (Evo antico), SDHI 73, 2007, 487-496; A. Sicari, *La vita spirituale del cristiano*, Milano 1997; F. Ruiz, *Le vie dello Spirito, sintesi di teologia spirituale*, Bologna 1999.

⁹ A. Matanic, Spiritualità, in: *Dizionario enciclopedico di spiritualità*, III, Roma 1990, 2383-2385. Da ultimo il numero monografico di *Crederci oggi* 3, 2000 intitolato: *Spiritualità del terzo millennio*, I. Madera Vargas, *The Mysticism of Evangelization*, *Sedos Bulletin* 35, 2003, 25-28.

¹⁰ G. Gozzelino, *Al cospetto di Dio. Elementi di Teologia della vita spirituale*, Torino 1989, 36-37.

¹¹ P. Florenskij, *La mistica e l'anima Russa*, Cinisello Balsamo 2006, 143.

nell'interpretazione critica oggettiva della riflessione liturgica, teologica e spirituale per il bene dei fedeli. Il patrimonio disciplinare rimane unico e sostanzialmente uguale per tutte le cinque tradizioni orientali del c. 28 §2 CCEO, laddove la base giuridica si colloca secondo una provenienza dogmatica o disciplinare in senso stretto data dai *Sacri canones* fecondando ognuna delle tradizioni stesse¹².

2. La problematica della cultura moderna in un contesto di Chiese orientali cattoliche

Le Chiese dell'Oriente cristiano sono pienamente impegnate nella ricostruzione di una cultura cristiana della persona in senso spirituale¹³ in un tempo di post-ateismo marxista o da un socialismo ancora attuale. Dopo la caduta dell'ideologia comunista si è inserita nelle culture dei paesi di cristianità orientale una secolarizzazione che ha contraddistinto la società contemporanea e che è figlia dell'innaturale connubio tra ateismo comunista e ideologia liberista, uniti ancora di più ed in altro modo nel combattere la verità della religione cristiana e votati a condurre l'umanità verso il baratro del nichilismo, consumismo, edonismo, relativismo con tutte le conseguenze: consumismo, edonismo, relativismo, soggettivismo ed individualismo e a detta di alcuni la proliferazione di differenti *mafie*¹⁴.

Se l'ateismo è stato: «al termine conclusivo a cui deve necessariamente pervenire il razionalismo al punto estremo della sua coerenza» (A. del Noce) questo si è innervato in una cultura che, a differenza di quella ottocentesca, ha reso impossibile la fondazione di qualsiasi morale. La filosofia dell'ateismo inserita in una cultura del Vicino Oriente si è autodistrutta ed ha escluso le basi stesse della vita e della persona umana. Si tratta di rifondare il pensiero in senso teologico e, dunque, cristiano, ma anche antropologico e culturale.

L'ideologia marxista che ha caratterizzato i paesi in cui sono inserite le Chiese orientali ha in un certo qual modo rappresentato l'approdo ateo del pensiero moderno e contemporaneo: negando non solo l'esistenza di Dio, ma anche il desiderio di trascendenza che abita nel cuore dell'uomo, si pensi allo

¹² Circa i *Sacri canones* e le tradizioni si veda la descrizione in C. Yannaras, *La libertà dell'Ethos. Alle radici della crisi morale dell'Occidente*, Bologna 1984, 179 e ss.

¹³ P.A. Bonnet, *Annotazioni sulla consuetudine canonica*, Torino 2003, cap. I titolato: «Una premessa necessaria: lo scenario pluralistico del Popolo di Dio», laddove si tratta dell'uomo e della cultura, ma anche del rapporto tra Chiesa e cultura, 9-23; N. Loda, *Tradizione, cultura e storia nelle Chiese «sui iuris»: il rapporto con i can. 27-28 Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, *Folia canonica* 2, 1999, 161-184.

¹⁴ M.I. Rupnik, *Situazione antropologico-culturale dei giovani dei paesi ex comunisti*, *Seminarium* 50, 2000, 875-903.

spirito religioso, la bontà dei popoli. Tale ideologia se da una parte ha favorito l'ortodossia ufficiale, dall'altra ha voluto sostituirsi alla fede promettendo di realizzare la felicità su questa terra¹⁵.

La cultura nelle Chiese orientali dopo il giogo ideologico deve ritornare verso l'attività creatrice di Dio e l'esistenza creaturale dell'uomo nel mondo, rafforzata dalla potenza dello Spirito Santo¹⁶, come realizzazione di un cammino di salvezza nella Chiesa redenta e realizzata da Cristo nel flusso della storia¹⁷. A fronte delle derive di soggettivismo, individualismo, ricerca dell'edonismo, con il fuggire le responsabilità, talora dopo aver cercato delle *esperienze forti* con una destrutturazione psichica e le sofferenze che ne derivano, che in un certo qual modo impediscono un progetto di vita, una nuova cultura cristiana deve essere non solo rifondata, partecipata in un accompagnamento per una soggettivazione e *riparazione* della persona. Si tratta di riproporre una cultura cristiana in cui la centralità è data alla persona che si relaziona con Dio ed i fratelli. La misura della cultura cristiana diviene così un dialogo con gli uomini di buona volontà che cercano la verità e servono la giustizia.

La cultura cristiana orientale deve ritrovare e riportare l'umanità nella sfera del Regno di Dio¹⁸, nella elevazione della vita naturale, trasformando con il sigillo dello Spirito, la vita in culto-cultura, come umanizzazione del mondo¹⁹, divinizzazione dell'uomo, restaurando l'opera comune che è l'esatto significato del termine *liturgia*²⁰. La cultura cristiana è espressa dal culto divino, divenendo liturgia, cioè la vita dell'uomo credente che aderisce a Dio in Gesù Cristo. La cultura delle Chiese orientali inerisce il culto, la liturgia, nell'opera di Dio e la sua azione salvifica. La cultura cristiana nel segno del culto liturgico è la celebrazione come memoria della storia della salvezza, che si attua per mezzo dei sacramenti in primo luogo e soprattutto la divina liturgia. Il culto liturgico è più specificatamente

¹⁵ Sulla tragica eredità del marxismo e comunismo si veda: V. Havel, Dopo il comunismo, *La Rivista dei Libri* 1993, 39-40.

¹⁶ Così S. Bulgakov, *Lo spirituale della cultura*, Roma 2006, quivi 85.

¹⁷ Bulgakov, *Lo spirituale* 91; P. Coda, La globalizzazione: una sfida all'esperienza umana? La visione cristiana della persona, *Seminarium* 42, 2002, 855-871.

¹⁸ Bulgakov, *Lo spirituale* 44.

¹⁹ Bulgakov, *Lo spirituale* 105.

²⁰ P. Evdokimov, *Teologia della Bellezza, L'arte dell'icona*, Roma 1984, 88: «Quando è vera, la cultura, nata dal culto, ritrova le sue origini liturgiche. Nella sua essenza, essa è la ricerca dell'unico necessario che la trasporta fuori dei suoi limiti immanenti. In mezzo al mondo, essa innalza il segno del Regno, freccia folgorante rivolta verso l'avvenire: con la Sposa e lo Spirito essa dice 'Vieni Signore!'; Špidlík, L'uomo, persona agapica, in: Špidlík/ Rupnik, *Teologia pastorale. A partire dalla bellezza*, Roma 2005, 433 e ss.

un'assemblea in una *leitourgia*, ha un significato di atto celebrativo, espressivo ma anche contemplativo e manifestativo di un popolo, di una Chiesa *sui iuris*²¹.

3. La storia

La storia della propria Chiesa *sui iuris* e quella personale non si riconosce solamente in una successione di eventi ma nella lettura di una trama di fatti che *si fanno segno*, un insieme di successioni che sono raccolte da una narrazione, dal *logos*, rapportandosi a comunità, persone, luoghi, oggetti e disegni. La storia con i suoi momenti tragici e le sue imprevedibili incognite, attraverso le sue promesse è avvolta ed orientata dall'agape della trinità come offerta di verità e grazia alla libertà umana²². Coloro che sono chiamati al presbiterato debbono meditare il volto della propria storia personale per contemplare le opere di Dio compiute in sé in una salvezza donata a tutti. Ma non solamente la propria storia personale, ma attraverso la memoria di eventi significativi ed autorevoli della propria Chiesa *sui iuris* di appartenenza il candidato vivrà la storia come tradizione forte, fondata sul passato, orientata nel presente e rassicurata verso il futuro. Le tradizioni della propria Chiesa *sui iuris* sono lo strumento per dire la storia, fonti autorevoli della fede, della Pasqua di Cristo, cammino di una comunità, riverbero della vita personale di ogni *christifidelis*.

4. La concezione antropologica nelle Chiese orientali²³

Per poter comprendere il ministero del padre spirituale in un seminario orientale occorre tener presente anche la concezione antropologica cristiana ed il rapporto personale con Dio. Tale antropologia cristiana risponde ai dati fornitici dalla tradizione cristiana relativa alla persona umana, la sessualità, la vocazione al sacerdozio celibatario oppure uxorato, avendo presente il mistero dell'uomo nel suo dialogo personale con Dio, secondo una lettura ecclesiale²⁴. L'uomo fin dall'Antico Testamento come cooperatore e realizzatore del disegno di Dio nella

²¹ Circa i sacramenti: R. Gerardi, *I sacramenti della fede cristiana*, Roma 1985; C. Rocchetta, *I sacramenti della fede. Saggio di teologia biblica sui sacramenti quali «meraviglie della salvezza» nel tempo della Chiesa*, Bologna 1988; M. Semeraro, *Il Risorto tra noi. Origine, natura e funzione dei Sacramenti*, Bologna 1992; G. Mazzanti, *I sacramenti, simbolo e Teologia*, 1, Introduzione generale, Bologna 1997.

²² Coda, La globalizzazione, 867.

²³ Tale parte viene rielaborata da Loda, Antropologia e personalismo nelle Chiese orientali e l'applicazione dell'oikonomia, in: AA. VV., *Diritto canonico, Antropologia e personalismo*, Città del Vaticano 2008, 275-293.

²⁴ Coda, L'antropologia cristiana fondamento ed orizzonte della missione educativa, *Seminarium* 43, 2003, 505-533; J. Arènes, L'antropologie chrétienne comme point de référence de la psychologie pour le discernement vocationnel, *Seminarium* 49, 2009, 287-301.

sua concretezza di persona viva, con tutte le virtù, vizi, le capacità e le debolezze²⁵, insieme alla mitezza, la bontà ma anche il peccato, è sempre amato da Dio. Rispetto all'A.T. dove esiste un'intangibilità della trascendenza divina, anche se si afferma che l'uomo è immagine di Dio, (Gn 1, 26-27) il pensiero cristiano orientale vede nella divinizzazione²⁶, la condizione in cui l'uomo è introdotto con l'incarnazione e l'umanizzazione di Dio²⁷. Per i padri della Chiesa l'uomo è come un microcosmo, punto di incontro tra il mondo celeste e quello materiale, laddove emerge la dinamica ontologica come conoscenza della propria forma (morfon) e facoltà rapportate all'essere creatura di Dio. La persona è chiamata alla vita con la Parola che Dio stesso gli rivolge²⁸. Ancora la dinamica contemplativa è il riconoscimento dell'immagine di Dio nella persona umana e nella *conoscenza* del Creatore. L'uomo è persona, icona ed immagine di Dio e questa è la sua vera «natura» dell'essere divinizzato. Contemplando Dio Uno e Trino la persona contempla anche l'uomo²⁹. In tal modo viene espressa anche la dinamica morale: come realizzazione della persona attraverso l'amore relazionale. La conoscenza della propria situazione di peccato ed il proprio superamento sono finalizzate ad elevare la persona verso la libertà e l'amore, nella perfezione³⁰. La base dell'antropologia in senso orientale e cristiano, si indirizza nel rapporto tra Dio e l'uomo, sapendo che questo è immagine e somiglianza di Dio icona di Dio. L'uomo partecipa esistenzialmente all'amore di Dio Padre che lo fa essere persona. L'uomo è immagine di Dio nella sua natura, per tutto l'insieme delle facoltà superiori che egli possiede: l'intelletto (*nous*), la ragione (*logos*), la sua volontà, la sua facoltà di scegliere la sua potenza di amare. Ma la somiglianza con Dio a causa del peccato originale, deve essere conquistata, provenendo dalle virtù, che sono disposizioni abituali o stati spirituali che fanno aderire l'uomo a Dio e lo rendono simile a Lui³¹. Come la creazione è ad immagine di Dio, la grandezza dell'uomo consiste nell'essere icona di Dio, creato secondo

²⁵ Rupnik, *Dire l'uomo, Persona, cultura della Pasqua*, Roma 1996, 64.

²⁶ P. Chantraine, Thèò, in: *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque* I, Paris 1990, 433; Chantraine, *Thèos*, I, 429-430; *Poièò*, II, 922-925.

²⁷ Špidlík, *La spiritualità dell'Oriente cristiano. Manuale sistematico*, Roma 1985, 42-43 e 301; Špidlík, *L'idea russa*, Roma 1995.

²⁸ Rupnik, *Dire l'uomo*, 66 e ss.

²⁹ Coda, *La globalizzazione*, 864 e ss.

³⁰ Špidlík, *La spiritualità dell'Oriente cristiano*, 75-107; Špidlík, *Chi è l'uomo nuovo nei Padri orientali*, in: AA. VV., *Novità della soglia. Aperture della nuova evangelizzazione*, Roma 1995, 11-19; P.G. Gianazza, *Temi di teologia orientale*, 2, Bologna 2012, 81 e ss.

³¹ J-C. Larchet, *L'inconscio spirituale. Malattie psichiche e malattie spirituali*, Cinisello Balsamo 2006, 19 e ss.

l'immagine prima che è Cristo, questa è la sua vera natura divinizzata³². L'immagine-icona presenta un volto reale, concreto, una persona reale, icona di Dio, l'*ipostasi* esistente, possiede un valore sacro, comunicando una realtà ed energia spirituale³³. L'antropologia cristianamente ed orientalmente caratterizzata ritrova la comunicazione di un volto santo, di una persona, laddove l'*Iconografo divino* penetra con la sua immagine viva nel profondo del cuore dell'anima e delle viscere, nello spirito, nella mente, la coscienza ed il subconscio trasformandoli e trasfigurandoli³⁴. L'immagine di Dio raggiunge la sua finalità, trova il compimento e la perfezione nella realizzazione della somiglianza, nelle sue facoltà superiori. Infatti si perfeziona l'essere icona di Dio attraverso la contemplazione (padri alessandrini)³⁵, ma anche la padronanza di sé (padri antiocheni) ed il dominio sulle altre creature proprio tra grazia e libertà³⁶. Il cuore centro dell'intelletto nell'intuizione ed esperienza mistica è il luogo della relazionalità dell'incontro con Dio, con il prossimo e con se stesso³⁷. L'uomo per comprendere questo *mysterion* deve riferirsi alla realtà della persona quale icona di Dio per essere capace di amare nella verità, nel bene e nella bellezza³⁸. L'immagine di Cristo trasfigura la persona e questa si trasforma in quello che ama. L'incontro con Dio-Trinità tanto più è profondo e partecipa alla pienezza divina, tanto più rende la persona trasfigurata, creatura nell'amore, nella relazionalità. L'uomo è destinato dalla sua natura alla *deificazione* attraverso il frutto della grazia, potendosi così orientare verso Dio ed unirsi a Lui. La persona umana è irripetibile, personalmente è chiamata verso relazioni libere e di amore (agapiche) con il Creatore e gli uomini³⁹. L'uomo a fronte della vocazione in ultima istanza è un «essere risposta» come dialogo a Colui che costantemente ed

³² «Il cristianesimo è la religione personalistica ed antropologica, perché per la prima volta l'uomo vi ritrova se stesso»: S.L. Frank, *Dieu est avec nous*, Paris 1955, 131; O. Clément, *Riflessioni sull'uomo*, Milano 1973; Rupnik, Il coraggio del dialogo con la cultura d'oggi, in: AA.VV., *Novità della soglia. Aperture della nuova evangelizzazione*, Roma 1995, 103-145; Rupnik, Il dialogo interculturale secondo alcuni aspetti della teologia ortodossa, in: AA. VV., *La missione della Chiesa nel mondo di oggi*, Roma 1994, 51 e ss; A. Scola/ G. Marengo/ S.P. Lopez, *La persona umana, Antropologia teologica*, Milano 2000, 141 e ss.

³³ H. Hrehová, *Il personalismo etico in «eros trasfigurato» di B.P. Vyšeslavcev nel contesto della morale ortodossa russa*, Roma 1997 (Excerpta), 34.

³⁴ Hrehová, *Il personalismo* 35; A. Milano, *Persona in teologia*, Napoli 1996.

³⁵ H. Crouzel, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Paris 1956.

³⁶ V. Grossi, *Lineamenti di teologia patristica*, Roma 1983.

³⁷ E. Behr-Siegel, *Il luogo del cuore. Iniziazione alla spiritualità ortodossa*, Milano 1993; Špidlík, L'uomo, quivi p. 180 e ss.

³⁸ Rupnik, *Dire l'uomo* 46 e ss.

³⁹ N. Losskij, *Histoire de la philosophie russe des origines à 1950*, Paris 1954, 161 e ss; Špidlík, L'uomo, 223 e ss.

incessantemente gli rivolge la Parola⁴⁰. Tale vocazione riceve in dono la grazia che è una forza sublimante tramite cui l'uomo può amare con lo stile agapico. Questo amore agapico che riconosce l'altro pronunciando il proprio *Tu sei* diviene il vero principio conoscitivo e la massima affermazione della coscienza di se stesso. L'amore quale tensione relazionale fa esistere l'uomo⁴¹, passando dalla morte dell'individualismo che si preoccupa di se stesso (dicendo *Io sono*)⁴² alla comunione come fede e credere nell'altro⁴³. L'esperienza del padre spirituale in seminario nel suo rapportarsi con Dio deve indirizzarsi a trasformare cristianamente il *figlio* laddove solo la Parola di Dio ed il Vangelo può convertire la personalità viva dell'uomo nella sua completezza, andando alla sua radice nel cuore senza accontentarsi delle manifestazioni superficiali. Ancora, se la S. Scrittura ed il Vangelo sono stati allontanati ed emarginati dalle culture e quindi dal cuore dell'uomo, necessita testimoniare in maniera personale ed efficace il Regno di Dio nell'unione dello Spirito Santo in mezzo alle persone, agli uomini.

Potrebbero esistere situazioni in cui alcuni seminaristi: «provengono da particolari esperienze – umane, familiari, professionali, intellettuali, affettive – che in vario modo hanno lasciato ferite non ancora guarite e che provocano disturbi, sconosciuti nella loro reale portata allo stesso candidato e spesso da lui attribuiti erroneamente a cause esterne a sé, senza avere, quindi, la possibilità di affrontarli adeguatamente»⁴⁴.

Si tratta certamente tenere conto del mistero dell'uomo, della carne indebolita dal peccato e dall'inimicizia dimorante in essa (Rm 7,17-18; Ef 2,14), guarire e coniugare con la grazia di Dio il ripristino dell'azione dello Spirito Santo, con la richiesta di disciplina interiore, spirito di sacrificio, accettazione della fatica e della croce. Infatti la coscienza morale dell'uomo decaduto è condizionata dall'attrazione al piacere ed alla ripulsa del dolore con una forte tendenza al peccato. I padri parlano del potere tirannico della morte, del diavolo e del peccato che possono essere salvati solo da Cristo. Solamente Cristo può

⁴⁰ Rupnik, *Dire l'uomo* 66 e ss.

⁴¹ Rupnik, *L'Arte memoria della comunione. Il significato teologico missionario dell'arte nella saggistica di Vjaceslav Ivanovic Ivanov*, Roma 1994, 115 e ss; Rupnik, *Dire l'uomo* 62 e ss.

⁴² Špidlík, *L'uomo* 234 e ss. La particella oggettiva dell'*io* non dovrebbe essere qualcosa di estraneo introdotto nell'uomo, ma principio dialogico che permette all'*io* di percepire se stesso come assolutamente inconfondibile nel suo relazionarsi, sperimentando così l'uomo nella sua relazionalità. Così Rupnik, *Dire l'uomo* 67.

⁴³ Rupnik, *Risvolti per la Teologia e l'azione pastorale*, in: Špidlík/ Rupnik, *Teologia pastorale* 277-305.

⁴⁴ Si veda: Congregazione per l'educazione cattolica, *Orientamenti per l'utilizzo delle competenze psicologiche nell'ammissione e nella formazione dei candidati al Sacerdozio*, del 29 giugno 2008, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatbeduc/documents/rc_con_ccatbeduc_doc_20080628_orientamenti_it.html.

donare la grazia della guarigione, della salvezza e della deificazione, attraverso i sacramenti della Chiesa, con una vita di ascesi, purificazione dalle passioni ed esercizio delle virtù. L'esperienza di preparazione al presbiterato nel seminario, con l'aiuto dei superiori, dell'esperienza del padre spirituale, deve portare i formandi a crescere nello Spirito, collaborando con la propria energia naturale umana con quella divina, che è la grazia di Dio.

5. I documenti anteriori al CCEO relativi al padre spirituale

Il concilio Vaticano II con il Decreto sulla formazione sacerdotale *Optatam totius* stabiliva:

«3. Nei seminari minori eretti allo scopo di coltivare i germi della vocazione, gli alunni, per mezzo di una speciale formazione religiosa e soprattutto di un'appropriata direzione spirituale, si preparino a seguire Cristo redentore con animo generoso e cuore puro. Sotto la guida paterna dei superiori, coadiuvati opportunamente dai genitori, conducano un tenore di vita conveniente all'età, alla mentalità e allo sviluppo degli adolescenti, e in piena armonia con le norme di una sana psicologia, senza trascurare una congrua esperienza delle cose umane e i rapporti normali con la propria famiglia. Inoltre si adattino anche al seminario minore, per quanto lo consentono le sue finalità e la sua natura, le norme che seguono, relative ai seminari maggiori.

5. Poiché la formazione degli alunni dipende dalla saggezza dei regolamenti, ma più ancora dalla idoneità degli educatori, i superiori e i professori dei seminari devono essere scelti fra gli elementi migliori (8) e diligentemente preparati con un corredo fatto di solida dottrina, di conveniente esperienza pastorale e di una speciale formazione spirituale e pedagogica.

8. La formazione spirituale deve essere strettamente collegata con quella dottrinale e pastorale e, specialmente con l'aiuto del direttore spirituale, sia impartita in modo tale che gli alunni imparino a vivere in intima comunione e familiarità col Padre per mezzo del suo Figlio Gesù Cristo, nello Spirito Santo»⁴⁵.

Ancora rilevava la Lettera circolare *Su alcuni aspetti più urgenti della formazione spirituale nei seminari* della Sacra congregazione per l'educazione cattolica del 6.01.1980⁴⁶ che nel n. 62 tratta dei padri spirituali:

⁴⁵ Si veda il numero monografico di *Seminarium* 24, 1984, titolato: *XX anni a promulgazione Decreti «Optatam totius» in concilio Vaticano II*, 417-631; e *Seminarium* 45, 2005, titolato: *A 40 anni dalla «Optatam Totius»*.

⁴⁶ http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatbeduc/documents/rc_con_ccatbeduc_doc_19800106_formazione-spirituale_it.html. Si veda EV 7, 45-90.

«*I maestri spirituali*: I ‘maestri spirituali’, grazie a Dio, non sono mai mancati nella Chiesa. La loro riconosciuta santità personale e la prodigiosa fecondità della loro azione costituiscono per noi un invito e un incoraggiamento. Essi sono dei ‘santi’ che hanno formato generazioni di santi. Il loro nome è nel ricordo di tutti, ma quanti futuri sacerdoti li avranno frequentati prima di lasciare il seminario? Quanti avranno potuto acquisire con il loro contatto il senso di un autentico clima spirituale, il gusto di Dio e di questo silenzio interiore, che non inganna e che rende sensibili alle «note false»? Ogni seminario, su questo punto, deve avere un programma e deve abituare gli alunni a leggere e a gustare i grandi autori spirituali, i veri ‘classici’. Queste letture non sono certo esclusive, ma devono essere preminenti, e restano indispensabili». Qui i maestri spirituali sono intesi i grandi santi ed autori spirituali che debbono essere letti e conosciuti, restando indispensabili per la formazione al presbiterato.

«*Direttori di anime*: C’è da dire inoltre che, nel contesto del sacramento degnamente e autenticamente ricevuto, la luce del Signore passa liberamente e va molto al di là del semplice perdono. Un sacerdote che ‘confessa’ diventa in molti casi, a partire dalla confessione, un ‘direttore di coscienza’: egli aiuta a discernere le vie del Signore. Quante vocazioni non sono state mai scoperte per la mancanza di questo contatto soprannaturale unico nel quale il sacerdote avrebbe potuto almeno far sorgere un interrogativo! E non si deve forse attribuire all’oscuramento del sacramento della penitenza privata almeno una parte della responsabilità del calo impressionante delle vocazioni religiose? Il seminario deve sapere che esso prepara dei ‘direttori di anime’. In tale parte si prospetta il rapporto tra il confessore ed il direttore delle anime, in un connubio che faciliti la ricerca ma anche il vivere la propria vocazione cristiana per il fedele».

La *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*, documento della Congregazione per l’educazione cattolica del 6 gennaio 1970⁴⁷, ha inteso fornire indicazioni unitarie circa la formazione sacerdotale sulla base delle indicazioni del concilio Vaticano II. Il 19 marzo 1985 ne è stata pubblicata una seconda edizione intitolata: *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis ad normam novi Codicis Iuris Canonici recognita*⁴⁸.

«27. In ogni seminario, secondo la consuetudine del paese, debbono esservi coloro che ne garantiscono la direzione, e cioè: il rettore, il vicerettore, il direttore, o i direttori spirituali, il prefetto degli studi, il responsabile delle esercitazioni pastorali, il prefetto di disciplina, l’economista, il bibliotecario; di ognuno siano chiaramente stabiliti: le competenze, i doveri, i diritti e la giusta

⁴⁷ In AAS 62, 1970, 321-384; ed in EV 3, 1796-1947.

⁴⁸ http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatbeduc/documents/rc_con_ccatbeduc_doc_19850319_ratio-fundamentalis_it.html.

retribuzione». Nella direzione del seminario è incluso come da tradizione il padre spirituale.

«30. I superiori devono essere scelti con la massima cura, dovendosi trattare di uomini animati da spirito sacerdotale e apostolico, capaci di prestare mutua e fraterna collaborazione nel comune impegno d'educazione, alacri e aperti nel percepire le necessità della comunità ecclesiale e civile, dotati di esperienza pastorale nel ministero parrocchiale o in altri ministeri, ed eccellenti conoscitori dell'animo giovanile. Essendo la missione dei superiori del seminario l'arte delle arti, che non permette un modo di agire improvvisato e casuale, essi, oltre alle doti naturali e soprannaturali, devono necessariamente possedere, secondo il compito di ciascuno, la debita preparazione spirituale, pedagogica e tecnica, soprattutto negli istituti specializzati, eretti o da erigersi a tal fine nel proprio o in altri paesi». Si tratta delle qualità necessarie per la scelta del superiore del seminario essendo la missione di questi *l'arte delle arti*.

Relativamente alla formazione spirituale si stabilisce: «45. Tenuta sempre presente la finalità pastorale di tutta la formazione sacerdotale, la vita spirituale degli alunni deve svilupparsi – con l'aiuto del direttore spirituale – armonicamente, in tutti i suoi aspetti; cosicché assieme alle virtù, che sono tenute in grande conto fra gli uomini, i giovani cerchino di coltivare alla perfezione la loro grazia battesimale, sentano sempre più chiaramente e con maggiore certezza la loro particolare vocazione sacerdotale e così si dispongano più convenientemente ad acquistare le virtù e le attitudini sacerdotali».

Nella formazione sacerdotale gli alunni con l'aiuto del Direttore spirituale debbono curare: a) le virtù; b) la grazia battesimale; c) le virtù specifiche e le attitudini spirituali. «Il direttore spirituale e il confessore siano scelti con piena libertà dagli alunni fra quelli che il vescovo ha ritenuto idonei per tale ministero». Si noti che in tali parti sono citate tutte le fonti da cui proviene il testo stesso.

Anche l'Esortazione apostolica post sinodale del 25 marzo 1992 *Pastores dabo vobis*⁴⁹ ricordava:

«66. La comunità educativa del seminario si articola attorno a diversi formatori: *il rettore, il direttore o padre spirituale, i superiori e i professori*. Questi devono sentirsi profondamente uniti al vescovo, che a diverso titolo e in vario modo lo rappresentano, e devono essere tra loro in convinta e cordiale comunione e collaborazione: questa unità degli educatori non solo rende possibile un'adeguata realizzazione del programma educativo, ma anche e soprattutto offre ai candidati al sacerdozio l'esempio significativo e la concreta introduzione a quella comunione ecclesiale che costituisce un valore fondamentale della vita cristiana e del ministero pastorale... Fatte salve la distinzione tra foro interno e foro esterno, l'opportuna

⁴⁹ In AAS 84, 1992, 657-804 ed in EV 13, 1154-1553.

libertà di scelta dei confessori e la prudenza e discrezione che convengono al ministero del direttore spirituale, la comunità presbiterale degli educatori si senta solidale nella responsabilità di educare i candidati al sacerdozio»⁵⁰.

6. Il Padre Spirituale nel CCEO e nei documenti ecclesiali posteriori

Il CCEO tratta anche con rimandi della direzione spirituale nei canoni relativi alla formazione dei chierici: c. 328-330 CCEO⁵¹.

In primo luogo si noti come vengano usati nei documenti pontifici tre termini: *educazione*, *formazione*, *maturazione*, riferentesi sempre allo stesso processo di crescita e maturazione della persona rientrando in quella che è quell'*unità di vita* che corrisponde all'armoniosa integrazione delle dimensioni della persona concretamente considerata, insieme alla finalità da raggiungere in un dinamismo e progresso concreti. Con il lemma *educazione* (da *e-ducere*, condurre fuori, trarre alla luce, condurre al largo; oppure *educare*, cioè far crescere, istruire, formare) ci si riferisce al punto di partenza, che dalla situazione concreta della persona da formare, faccia emergere la parte migliore. Così il vocabolo *formazione* che in senso stretto è il processo esperienziale che porti verso una finalità e competenza, dando forma, oppure un modo di essere per il soggetto che progressivamente deve acquisire e verso cui tendere. Infine la parola *maturazione* fa riferimento all'intero processo evolutivo, abbracciando il momento iniziale educativo, quello formativo dell'intero processo, fino al raggiungimento della maturità. Si tratta di una qualità e condizione di chi sia giunto ad uno sviluppo integrale e completo della sua persona.

Nel c. 328 CCEO si parla del diritto proprio ed obbligo della Chiesa alla formazione dei Chierici: «È diritto e dovere proprio della Chiesa formare i chierici e gli altri suoi ministri; questo dovere si esercita in modo singolare e più intenso nell'erezione e nel governo dei seminari»⁵².

Il c. 329 CCEO stabilisce la necessità di favorire e promuovere le vocazioni. Nel § 1 n. 2 del can. 329 si stabilisce: «I chierici e anzitutto i parroci si impegnino a discernere e incoraggiare le vocazioni sia negli adolescenti sia negli altri, anche di età più avanzata»⁵³.

⁵⁰ In generale si veda: Commentaria in Adh. Ap. Pastores dabo vobis, *Seminarium* 32, 1992 e 33, 1993, 291-498; AA.VV., *Vi darò pastori secondo il mio cuore*, Città del Vaticano 1992; T. Rincon Perez, *Sobre algunas cuestiones canonicas a la luz de la Exh. Ap. Pastores dabo vobis, Ius Canonicum* 33, 1993, 356-360; AA. VV., *The Formation Journey of the Priest. Exploring Pastores dabo vobis*, Dublin 1994.

⁵¹ B. Mazzocato, *Il Seminario maggiore: una comunità educante*, *Seminarium* 40, 2000, 787-806.

⁵² D. Cito, Sub can. 232, in: *Comentario Exegetico al Codice de Derecho Canonico*, vol. II/1, Pamplona 2002, 213-214.

⁵³ Cito, Sub can. 233, in: *Comentario Exegetico*, II/1, 215-217.

Il can. 330 CCEO riguarda il programma di formazione dei chierici. Nel §3 si stabilisce: «Il piano di formazione dei chierici, osservando fedelmente il diritto comune e tenuta presente la tradizione della propria Chiesa *sui iuris*, deve comprendere fra l'altro norme più speciali riguardo alla formazione personale, spirituale, dottrinale e pastorale degli alunni, come pure le singole discipline da insegnare e inoltre il regolamento dei corsi e degli esami»⁵⁴. Si evidenzia da una parte l'osservanza fedele del diritto comune e tenuta presente la tradizione della propria Chiesa *sui iuris*.

«Tradizione deriva dal latino *traditio* (in greco *paràdosis*, Παράδοσις) che significa:

- a) atto materiale di 'consegna' anche nel significato di 'resa' (livio);
- b) 'Consegna mediante parole', quindi 'insegnamento' (in questo senso *traditio praeceptorum* quale 'esposizione verbale dei precetti' perché vengano presi) (Quintiliano);
- c) tradizione (Gelio).

Trans dare indica un ricevere ed un dare, *trans* oltre, al di là, riferendosi a limiti temporali, che la memoria tramandata sorpassa e vince, sia ai limiti spaziali sia all'esperienza soggettiva di chi, possedendo una conoscenza, la partecipa ad altri mediante una 'trasmissione'. Diviene così 'consegna transpersonale' di un dato culturale (in senso stretto) che esiste anteriormente sia a chi lo riceve e che questi apprende per la prima volta da chi lo istruisce per poi a sua volta trasmetterlo. La trasmissione è legata alla successione. La tradizione in senso storico è la trasmissione di memorie, usi e costumi, racconti di avvenimenti della Chiesa indispensabili nella fedeltà anche se passibili di cambiamento e rinnovamento. Nella tradizione in senso storico si ha: a) continuità ininterrotta (come fedeltà) della Chiesa al Signore e dono dello Spirito ed a se stessa, come santa e bisognosa di purificazione⁵⁵, con necessità di verifica e conversione continua; b) pluralismo nelle culture e linguaggi secondo un itinerario dialogico che porti alla comunione con Dio (Ef. 2,14)⁵⁶. c) Progresso con maturazione⁵⁷ ed autocoscienza della Chiesa e della fede come sguardo del passato con i frutti maturati dalla tradizione stessa secondo l'esperienza dialogica.

Si distinguono oltremodo: a) tradizione in senso storico-esistenziale come usanza nella vita della Chiesa, ma pure vissuto della propria vocazione di ogni *christifidelis* nell'inserimento nella propria realtà di Chiesa *sui iuris* secondo gli elementi specifici liturgico, teologico, spirituale e disciplinare nella continuità;

⁵⁴ Cito, Sub can. 243, in: *Comentario Exegetico*, II/1, 243-244.

⁵⁵ LG n. 8.

⁵⁶ AG n. 22.

⁵⁷ DV n. 8.

b) in senso storico-testimoniante come servizio di ogni *christifidelis* nella propria Chiesa *sui iuris* con apertura alla missione ed annuncio.

Emerge così la finalità della tradizione: custodia delle identità e della propria vocazione cristiana, mentre per quanto riguarda il contenuto: necessiterà ex cc. 27 e 28 oltre al riconoscimento della sua autorità da parte del supremo legislatore, un'armonizzazione degli elementi giuridici, teologici, spirituali e culturali⁵⁸. Ma esiste anche uno sbarramento: la tradizione si avvale per la sua efficacia oltre che della codificazione del supremo legislatore nel CCEO anche di una seguente produzione e statuizione normativa particolare, che abbia però l'attenzione alla cultura, ed alla storia delle Chiese *sui iuris*.

Le modalità propositive della tradizione per i *christifideles* sono: la disponibilità ed il riferimento relazionale in modo che le persone nei vari momenti della vita spirituale-ecclesiale e pratica costituiscano un rapporto secondo la liturgia, la lettura, la preghiera personale e comunitaria, divenendo la tradizione quasi una 'regola di vita'. Il linguaggio ed il riferimento della tradizione sarà chiaro e limpido facilmente memorizzabile guardando al passato avendo l'indicazione per il vissuto presente. Il concetto di tradizione rapportato ai cc. 27-28 diviene testimonianza omnicomprensiva rituale e quindi anche sussunzione della normativa del passato attraverso meccanismi istituzionali ecclesiali che conservano, interpretano e rivitalizzano nel presente l'esperienza rituale stessa. La tradizione quale *depositum* ha una sua continuità vitale, nel nostro caso verso un accrescimento: comprensione selettiva e dinamica che attraverso un processo di trasmissione opera un'unione tra quelle che sono le varie acquisizioni del passato con le riforme e novità. La tradizione in senso dinamico è sì un processo con una prospettiva oggettiva che ha riferimento a ciò che viene trasmesso ma pure una prospettiva soggettiva che riguarda il *christifidelis* che riceve, custodisca e trasmetta il *depositum*. La tradizione in senso stabile come presenza e riferimento storico-culturale è il *depositum* al quale il cristiano è chiamato ad accedere ed usufruire *pro bono Ecclesiae* ma anche la *salus animarum* in senso oggettivo; mentre l'aspetto soggettivo emerge per l'azione dell'*usus ad finem sanctificandi*. L'appartenenza ecclesiale ex c. 27, del rito ex c. 28 diviene quindi

⁵⁸ Tradizione come difesa dell'identità ecclesiale e la sua «unità» nella dimensione temporale secondo la missione della Chiesa nella storicità: M. Seckler, *Tradition und Fortschritt, en Christlicher Glaube in Moderner Gesellschaft*, vol. 23, Freiburg I.B. 1982, 5-53. Per quanto riguarda la tradizione come fonte del Diritto Canonico: F. della Rocca, Tradizione, in: *Novissimo Digesto Italiano*, XIX, Torino 1973, 469-470. Circa la tradizione canonica si veda il c. 6 §2 CIC e c. 2 CCEO (anche se occorre notare un mutamento di terminologia laddove non si parla espressamente di tradizione): H. Pree, *Traditio canonica. La norma de interpretacion del c. 6 §2 del CIC, Ius Canonicum* 35, 1995, 423-446.

esperienza giuridica verso una tradizione patrimoniale normativa che deriva una stratificazione canonica, e ‘devota conservazione’⁵⁹. Si può dire che nel CCEO il termine tradizione ha un significato ampio ecclesiale come acquisizione attiva del passato, in senso dinamico come memoria ecclesiastica che, originata dalla Chiesa post-apostolica, assume ora un significato come voce del presente specifico di novità⁶⁰ ex c. 28. Dall’altra in senso passivo la tradizione è espressa nell’essere costante nella liturgia come vita e documenti, nella teologia con gli scritti dei padri, nella spiritualità, dottrina e disciplina con le definizioni conciliari in un substrato comune di elementi che confluiscono ed hanno un riferimento al diritto⁶¹. Se la tradizione anticipa l’avvenire e si pone ad illuminare attraverso lo sforzo stesso che essa fa per rimanere fedele al passato diviene così ‘guardiana’ e partecipatrice del dono iniziale. La tradizione fa sì che anche la Chiesa *sui iuris* attraverso questo dono nella storia con la cultura, sia preparato lo sviluppo della vita nel tempo e nello spazio della Chiesa universale»⁶², ciò che si propone nel c. 28 CCEO.

Nel can. 339 §1 CCEO si stabilisce obbligatoriamente la presenza di un padre spirituale che sia distinto dal rettore. Si tratta quindi di una figura necessaria⁶³.

Stabilisce il can. 339 §1 CCEO: «§1. Vi sia inoltre almeno un padre spirituale distinto dal rettore; oltre che da lui, gli alunni possono recarsi liberamente da qualsiasi altro presbitero approvato dal rettore per la loro direzione spirituale». Il direttore spirituale ha la responsabilità a) dei seminaristi nel foro interno; b) direzione e coordinamento dei differenti esercizi di pietà e della vita liturgica del seminario; c) coordinatore degli altri sacerdoti autorizzati dal vescovo per impartire la direzione spirituale degli alunni, come anche i confessori, al fine di un’unicità del criterio per il discernimento della vocazione⁶⁴. Il testo del canone vuole da una

⁵⁹ Sul concetto di tradizione e sulla rilevanza che la stessa assume nell’ambito dell’esperienza giuridica in senso generale, si veda: B. Pastore, *Tradizione e diritto*, Torino 1990, quivi 14. Sul significato etico-religioso dei *mores*: L.J. Munoz, *The rationality of tradition*, *Archiv für rechts und Sozialphilosophie* 67, 1981, 213 e ss.

⁶⁰ Così H.G. Gadamer, *Verità e metodo*, Milano 1986, 355. Si ricorda come G. Florovskiy, *Westliche Einflüsse in der Russischen Theologie*, in: AA. VV., *Procès verbaux du Premier congrès de Théologie orthodoxe à Athènes, 29 novembre-6 décembre 1936, publiés par les soins du président prof. Hamilcar S. Alivisatos*, Athènes 1939, 212-231.

⁶¹ UR n. 17.

⁶² In tal modo citando Blondel, Y. Congar, *Tradition et vie ecclésiale. La Tradition mode original de communication*, *Istina* 8, 1961-1962, 411-436, quivi 426.

⁶³ J.M. Piñero Carrion, *La figura del director espiritual en la ordenación actual de los seminarios*, *Seminarium* 30, 1990, 227-248; M. Costa, *La figura e la funzione del padre spirituale nei seminari secondo il Codice di diritto canonico*, *Seminarium* 39, 1999, 485-513.

⁶⁴ Cito, Sub can. 239, in *Comentario Exegetico*, II/1, 232.

parte armonizzare l'unicità della direzione spirituale, circa il discernimento vocazionale, dall'altra la libertà per i seminaristi.

Gli ambiti di formazione dei chierici sono a) personale-umana; b) liturgico; c) teologico-dottrinale; d) spirituale; e) pastorale⁶⁵.

a) *personale-umana* secondo i dettami del c. 344 CCEO (non ha un corrispettivo del CIC 83) che stabilisce:

«§1. Gli adolescenti e i giovani che vivono nel seminario minore conservino un conveniente rapporto con le proprie famiglie e coi loro coetanei di cui hanno bisogno per una sana crescita psicologica, specialmente affettiva; si eviti con cura tuttavia tutto ciò che, secondo le sane norme della psicologia e della pedagogia, può diminuire in qualsiasi modo la libera scelta dello stato.

§2. Gli alunni, aiutati da un'opportuna direzione spirituale, si abituino a prendere decisioni personali e responsabili alla luce del Vangelo e a coltivare costantemente le varie doti del loro ingegno senza trascurare nessuna virtù che si addice alla natura umana.

§3. Il curriculum degli studi del seminario minore deve comprendere tutto quello che in ciascuna nazione è richiesto per iniziare gli studi superiori e anche, permettendolo il piano degli studi, quelle cose che sono particolarmente utili per assumersi i ministeri sacri; si curi ordinariamente che gli alunni conseguano il titolo civile di studio per poter così proseguire gli studi anche altrove, se si arriva a questa scelta.

§4. Gli alunni di età più matura siano formati sia nel seminario sia in un istituto speciale, tenendo conto anche della precedente formazione di ciascuno».

Parlando dei giovani che vivono nel seminario minore, si richiede nel §2 l'aiuto di una opportuna direzione spirituale, affinché gli stessi si abituino a prendere decisioni personali alla luce del Vangelo; coltivare le doti e le virtù della natura umana. Anche in tale parte l'antropologia cristiana deve possedere l'ottica propria caratterizzante orientale.

b) *formazione liturgica*: non in quanto apprendimento di un rito o in senso tecnico di successione di atti, ma come contemplazione ed esperienza del mistero di Dio, consistenza ed identità propria nella Chiesa di Dio.

c) *teologico-dottrinale* (nel c. 242 CIC §1 si dice intellettuale) con i can. 347 CCEO⁶⁶; can. 348 §1 e 2 CCEO⁶⁷; can. 349 CCEO⁶⁸; c. 350⁶⁹ e can. 351 CCEO (non ha corrispettivo con il CIC 83).

⁶⁵ PDV n. 61.

⁶⁶ Cito, Sub can. 248, in *Comentario Exegetico*, II/1, 258-259.

⁶⁷ Cito, Sub can. 250, in *Comentario Exegetico*, II/1, 262-263.

⁶⁸ Cito, Sub can. 251, in *Comentario Exegetico*, II/1, 264-266.

⁶⁹ Cito, Sub can. 252, in *Comentario Exegetico*, II/1, 278-280 e Cito, Sub can. 256, in *Comentario Exegetico*, II/1, 278-280.

«Can. 347 CCEO. L'insegnamento dottrinale deve tendere a far acquisire agli alunni, forniti della cultura generale del loro ambiente e del loro tempo e scrutando gli sforzi e le conquiste dell'ingegno umano, un'ampia e solida dottrina nelle scienze sacre in modo che, istruiti in una più piena intelligenza della fede e fortificati dalla luce di Cristo maestro, possano illuminare gli uomini del loro tempo in modo più efficace e servire la verità.

Can. 348. §1 CCEO. Per coloro che sono destinati al sacerdozio, gli studi del seminario maggiore devono comprendere, fermo restando il can. 345, i corsi filosofici e teologici, che possono essere compiuti o successivamente o congiuntamente; questi stessi studi devono abbracciare almeno un sessennio completo in modo che il tempo dedicato alle discipline filosofiche raggiunga un intero biennio e quello impegnato per gli studi teologici un'intero quadriennio. §2. I corsi filosofico-teologici prendano l'avvio con l'introduzione al mistero di Cristo e all'economia della salvezza e non siano conclusi senza che sia mostrata, tenuto conto dell'ordine o gerarchia delle verità della dottrina cattolica, la relazione e la coerente composizione di tutte le discipline tra loro.

Can. 349. §1 CCEO. L'insegnamento della filosofia deve tendere a completare la formazione nelle scienze umane; perciò, tenendo presente la sapienza antica e moderna sia dell'intera famiglia umana sia specialmente della propria cultura, si cerchi di conoscere prima di tutto il patrimonio filosofico perennemente valido. §2. I corsi storici e sistematici siano dati in modo tale che gli alunni, mediante un acuto senso critico, possano distinguere più facilmente il vero dal falso e, con mente aperta a Dio che parla, siano in grado di continuare rettamente la ricerca teologica e siano meglio preparati a esercitare i ministeri dialogando anche con gli intellettuali di oggi.

Can. 350. §1 CCEO. Le discipline teologiche siano insegnate alla luce della fede in modo che gli alunni penetrino profondamente la dottrina cattolica attinta dalla divina rivelazione e la esprimano nella loro cultura in modo che essa sia insieme alimento della loro vita spirituale e strumento validissimo per esercitare più efficacemente il ministero. §2. La Sacra Scrittura deve essere come l'anima di tutta la teologia e informare tutte le discipline sacre; perciò si insegnino, oltre a un metodo accurato di esegesi, i tratti principali dell'economia della salvezza e i temi più rilevanti della teologia biblica. §3. La liturgia venga insegnata tenendo conto della sua speciale importanza in quanto è la necessaria fonte della dottrina e dello spirito veramente cristiano. §4. Finché l'unità che Cristo vuole per la sua Chiesa non sarà pienamente realizzata, l'ecumenismo dev'essere una delle necessarie dimensioni di qualsiasi disciplina teologica.

Can. 351 CCEO. I professori delle scienze sacre, poiché insegnano su mandato dell'autorità ecclesiastica, trasmettano fedelmente la dottrina da essa proposta e in tutto si sottomettano umilmente al magistero costante e alla guida della Chiesa».

d) *spirituale* inerendo i can. 345 CCEO (che non ha un corrispettivo nel CIC) e can. 346 §1 CCEO⁷⁰:

«Can. 345 CCEO. La formazione degli alunni sia completata nel seminario maggiore supplendo magari a ciò che è mancato in casi singoli alla formazione nel seminario minore, integrando fra loro la formazione spirituale, intellettuale e pastorale, in modo da farli diventare ministri di Cristo in mezzo alla sua Chiesa, luce e sale del mondo contemporaneo.

Can. 346. §1 CCEO. Coloro che aspirano ai sacri ministeri siano formati a coltivare nello Spirito Santo un'intima familiarità con Cristo e a cercare Dio in tutte le cose affinché, spinti dalla carità di Cristo Pastore, siano solleciti a guadagnare al regno di Dio tutti gli uomini con il dono della propria vita». Emerge anche dopo il concilio Vaticano II la Istruzione sacra Congregazione per l'educazione cattolica sulla formazione liturgica nei seminari del 30 giugno 1979⁷¹.

e) l'ultimo ambito di formazione dei chierici e quello *pastorale* con i can. 352 CCEO⁷² e 353 CCEO⁷³:

«Can. 352 CCEO §1. La formazione pastorale deve essere adattata alle situazioni del luogo e del tempo, alle doti degli alunni sia celibi sia coniugati e alle necessità dei ministeri ai quali si preparano.

§2. Gli alunni vengano istruiti anzitutto nell'arte catechetica e omiletica, nella celebrazione liturgica, nell'amministrazione della parrocchia, nel dialogo dell'evangelizzazione coi non credenti o i non cristiani o con i cristiani meno fervorosi, nell'apostolato sociale e degli strumenti della comunicazione sociale, senza trascurare le discipline ausiliarie, come la psicologia e la sociologia pastorale.

§3. Anche se gli alunni si preparano a esercitare i ministeri nella propria Chiesa *sui iuris*, siano formati a uno spirito veramente universale, per cui siano interiormente pronti ad andare incontro al servizio delle anime in ogni luogo della terra; siano perciò istruiti sulle necessità della Chiesa universale e specialmente sull'apostolato dell'ecumenismo e dell'evangelizzazione.

Can. 353 CCEO. A norma del diritto particolare vi siano delle esercitazioni ed esperienze che contribuiscano soprattutto a rafforzare la formazione pastorale, come il servizio sociale o caritativo, l'insegnamento catechistico, specialmente però il tirocinio pastorale nel corso della formazione filosofico-teologica e il tirocinio diaconale prima dell'ordinazione presbiterale (1032 §2)».

⁷⁰ Cito, Sub can. 244, in: *Comentario Exegetico*, II/1, 245-246.

⁷¹ http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatbeduc/documents/rc_con_ccatbeduc_doc_19790603_formazione-liturgica-seminari_it.html

⁷² Cito, Sub can. 255, in: *Comentario Exegetico*, II/1, 276-277.

⁷³ Cito, Sub can. 258, in: *Comentario Exegetico*, II/1, 283-284.

Vi sono altri canoni del CCEO che si riferiscono direttamente oppure indirettamente al padre spirituale:

c. 331 §2 CCEO⁷⁴: «Nel seminario maggiore viene coltivata, provata e confermata più intensamente la vocazione di coloro che, da segni sicuri, sono già stimati idonei ad assumere stabilmente i sacri ministeri». In tale parte abbiamo tre ambiti che ineriscono l'attività del padre spirituale: il *cultivare*, *provare* e *confermare* che riassumono l'attività continua e stretta verso le persone.

Il c. 339 §1 CCEO che prevede la figura di un padre spirituale, insieme al §3⁷⁵: «§1. Vi sia inoltre almeno un padre spirituale distinto dal rettore; oltre che da lui, gli alunni possono recarsi liberamente da qualsiasi altro presbitero approvato dal rettore per la loro direzione spirituale. §3. Nell'esprimere un giudizio sulle persone non è lecito chiedere il voto dei confessori o dei padri spirituali». Tale norma risulta essere propriamente tecnica con la finalità di prevenire commistioni che risulterebbero pericolose e contro le persone. Sembrerebbe che la dizione nel §3: *non è lecito* sarebbe troppo lieve e sottile giuridicamente rispetto alla fattispecie, che potrebbe essere rubricata come un reato.

Ancora il c. 340 §2 CCEO (che non ha un corrispettivo nel CIC)⁷⁶: «I professori, mediante una preparazione costantemente aggiornata e cooperando concordemente tra loro e con i moderatori del seminario, concorrano alla formazione integrale dei futuri ministri della Chiesa, solleciti dell'unità della fede e della formazione nella diversità delle discipline». A proposito dei professori del seminario si richiede una presenza, dedizione e cooperazione che sia concorde con tutti i moderatori del seminario, includendo quindi, per la sua parte, il padre spirituale.

Si veda anche il c. 344 §2 (che non ha un corrispettivo nel CIC): «Gli alunni, aiutati da un'opportuna direzione spirituale, si abituino a prendere decisioni personali e responsabili alla luce del Vangelo e a coltivare costantemente le varie doti del loro ingegno senza trascurare nessuna virtù che si addice alla natura umana». Pur essendo in tal caso gli alunni del seminario i soggetti destinatari di tale canone, si prevede con un inciso un aiuto che provenga da una fruttuosa direzione spirituale. Tale ministero di sostegno spirituale che deve essere discreto, opportuno, adiuvante e di supporto, tuttavia non sminuisce o si sovrappone alle decisioni personali e le responsabilità, nel coltivare le doti del loro ingegno, senza trascurare le virtù.

⁷⁴ Cito, Sub can. 237, in: *Comentario Exegetico*, II/1, 226-228 e Sub can. 241, in: *Comentario Exegetico*, II/1, 238-240.

⁷⁵ Cito, Sub can. 239, in: *Comentario Exegetico*, II/1, 232-235.

⁷⁶ Si può vedere sempre: Cito, Sub can. 254, in: *Comentario Exegetico*, II/1, 274-275.

Emerge il c. 346 §2 n. 4 CCEO⁷⁷: «Facendo gran conto della direzione spirituale, imparino a fare rettamente l'esame di coscienza e ricevano frequentemente il sacramento della penitenza». Si tratta di una norma riguardante la vita spirituale ordinaria laddove si obbliga ad imparare a compiere rettamente l'esame di coscienza, al fine di ricevere più fruttuosamente, anche con la frequenza il sacramento della penitenza.

Infine il c. 350 §3 CCEO (che non ha un corrispettivo nel CIC)⁷⁸ relativo alla liturgia: «La liturgia venga insegnata tenendo conto della sua speciale importanza in quanto è la necessaria fonte della dottrina e dello spirito veramente cristiano». Tale parte riguarda, oltre quanto detto relativo alla liturgia come *viso della Chiesa sui iuris*, alla preoccupazione del supremo legislatore di coltivare l'osservanza e la promozione dei riti, la stima ed il mantenimento ed onore del proprio rito, che ha la sua prima e massima espressione proprio nell'azione liturgica ex c. 39-41 CCEO.

Oltre al CCEO (e le corrispondenze del CIC 83) esistono altri documenti ecclesiali relativi al padre spirituale che, seppure pensati *latinamente* sono utili in un contesto di Chiese orientali cattoliche.

Si vedano in primo luogo le *Direttive sulla preparazione degli educatori nei seminari* della Congregazione per l'educazione cattolica del 4 novembre 1993⁷⁹ che stabiliscono:

«44. Molto esigente è anche il ruolo del direttore o padre spirituale, sul quale incombe la responsabilità per il cammino spirituale dei seminaristi in foro interno e per la conduzione e il coordinamento dei vari esercizi di pietà e della vita liturgica del seminario. Egli è anche il coordinatore degli altri sacerdoti autorizzati dal vescovo ad impartire la direzione spirituale agli alunni come anche dei confessori, per assicurare l'unità dei criteri di discernimento della vocazione. Oltre alle doti di saggezza, di maturità affettiva e di senso pedagogico, egli deve disporre di solide basi di formazione e di cultura teologica, spirituale e pedagogica, insieme con una particolare sensibilità per i processi della vita interiore degli alunni»⁸⁰. In tale parte si riassumono le doti relative alla figura del padre spirituale: a) la saggezza; b) la maturità affettiva; c) il senso pedagogico; d) la solida cultura teologica, spirituale, pedagogica ed aggiungiamo noi umanistica;

⁷⁷ Cito, Sub can. 246, in: *Comentario Exegetico*, II/1, 250-254.

⁷⁸ Si veda indirettamente: Cito, Sub can. 252, in: *Comentario Exegetico*, II/1, 268-269.

⁷⁹ http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatbeduc/documents/rc_con_ccatbeduc_doc_20040803_direttive_sem-93_it.html. Si vedano gli studi in *Normae de formatione educatum in seminariis*, *Seminarium* 34, 1994, 207-367.

⁸⁰ P. Laghi, Presentazione delle direttive sulla preparazione degli educatori nei seminari, *L'Osservatore Romano*, 12.01.1994, 4; J. Saraiva Martins, Contenuti e principi, *L'Osservatore Romano*, 12.01.1994, 4.

e) particolare sensibilità per la vita interiore degli alunni, oppure in altre parole una *empatia spirituale*.

Si veda anche il Documento della Conferenza episcopale italiana: *La formazione dei presbiteri nella Chiesa italiana. Orientamenti e norme per i seminari (terza edizione)*, del 4.11.2006⁸¹ che contiene alcuni elementi utili a chiarire il ministero del padre spirituale.

«70. Determinante per il buon andamento del seminario è la figura del *direttore spirituale*. Egli ha la responsabilità di:

– *animare la vita spirituale e liturgica del seminario*, rispettando la primaria responsabilità del rettore e valorizzando l'apporto degli altri educatori;

– *guidare il cammino spirituale e vocazionale dei seminaristi*, specialmente per quanto riguarda la ricerca della volontà di Dio e il discernimento vocazionale, l'educazione alla preghiera, la crescita nella carità pastorale e nella passione per l'evangelizzazione, la formazione alla capacità di relazione, di comunione e di collaborazione, l'educazione all'obbedienza, alla sobrietà e alla castità nel celibato, la personalizzazione della proposta formativa. Si tratta di un accompagnamento necessario e specifico, di cui tutti i seminaristi sono chiamati ad avvalersi come sussidio essenziale;

– *coordinare gli altri presbiteri eventualmente autorizzati dal vescovo alla guida spirituale* dei seminaristi, come anche i confessori, in modo da assicurare l'unità dei criteri di discernimento della vocazione.

La collaborazione del direttore spirituale con gli altri educatori si esplicita nella sua presenza agli incontri dell'*équipe* educativa, dove offrirà il suo contributo, particolarmente in quegli ambiti di *foro esterno* che sono di sua competenza. Per quanto riguarda il *foro interno*, egli è tenuto a rispettare il mandato della segretezza prescritto dal *Codice di diritto canonico*; d'altra parte, è tenuto a sollecitare il dovere del seminarista di comunicare al rettore il risultato del discernimento compiuto insieme con lui. Inoltre, lo inviterà a un'abituale apertura d'animo al rettore, perché questi possa venire a conoscenza di vicende o di elementi personali rilevanti ai fini del cammino educativo e del discernimento vocazionale.

La collaborazione fra il direttore spirituale e il rettore esige fiducia reciproca e una previa salda intesa circa i criteri e le linee educative che, nel rispetto dei diversi ambiti, garantisca l'unità dell'indirizzo formativo e una serena relazione tra loro. Per la delicatezza del suo compito, il direttore spirituale, «oltre alle doti di saggezza, di maturità affettiva e di senso pedagogico, deve disporre di solide basi di formazione e di cultura teologica, spirituale e

⁸¹ http://www.chiesacattolica.it/ci_nov_v3/allegati/4608/La%20formazione%20dei%20Presbiteri%20nella%20Chiesa%20Italiana%202006.pdf.

pedagogica, insieme con una particolare sensibilità per i processi della vita interiore degli alunni».

Rileva anche il Documento della Congregazione per l'Educazione cattolica titolato: *Orientamenti per l'utilizzo delle competenze psicologiche nell'ammissione e nella formazione dei candidati al sacerdozio*, del 29 giugno 2008⁸².

Relativamente alla preparazione dei formatori si stabilisce:

«3. Ogni formatore dovrebbe essere buon conoscitore della persona umana, dei suoi ritmi di crescita, delle sue potenzialità e debolezze e del suo modo di vivere il rapporto con Dio. Per questo, è auspicabile che i vescovi, fruendo di esperienze, di programmi e di istituzioni ben collaudate, provvedano a una idonea preparazione dei formatori nella pedagogia vocazionale, secondo le indicazioni già emanate dalla Congregazione per l'educazione cattolica. I formatori hanno bisogno di adeguata preparazione per operare un discernimento che permetta, nel pieno rispetto della dottrina della Chiesa circa la vocazione sacerdotale, sia di decidere in modo ragionevolmente sicuro in ordine all'ammissione in seminario o alla casa di formazione del clero religioso, ovvero alla dimissione da essi per motivi di non idoneità, sia di accompagnare il candidato verso l'acquisizione di quelle virtù morali e teologiche necessarie per vivere in coerenza e libertà interiore la donazione totale della propria vita per essere 'servitore della Chiesa comunione'.

4. Il documento *Orientamenti educativi per la formazione al celibato sacerdotale*, di questa Congregazione per l'Educazione Cattolica, riconosce che "gli errori di discernimento delle vocazioni non sono rari, e troppe inettitudini psichiche, più o meno patologiche, si rendono manifeste soltanto dopo l'ordinazione sacerdotale. Il discernerele in tempo permetterà di evitare tanti drammi". Ciò esige che ogni formatore abbia la sensibilità e la preparazione psicologica adeguate per essere in grado, per quanto possibile, di percepire le reali motivazioni del candidato, di discernere gli ostacoli nell'integrazione tra maturità umana e cristiana e le eventuali psicopatologie. Egli deve ponderare accuratamente e con molta prudenza la storia del candidato. Da sola, però, essa non può costituire il criterio decisivo, sufficiente per giudicare l'ammissione o la dimissione dalla formazione. Il formatore deve saper valutare sia la persona nella sua globalità e progressività di sviluppo – con i suoi punti di forza e i suoi punti deboli – sia la consapevolezza che essa ha dei suoi problemi, sia la sua capacità di controllare responsabilmente e liberamente il proprio comportamento. Per questo, ogni formatore va preparato, anche con adeguati corsi specifici, alla più profonda comprensione della persona umana e delle esigenze della sua formazione al ministero ordinato. A tale scopo, molto utili

⁸² http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatbeduc/documents/rc_con_ccatbeduc_doc_20080628_orientamenti_it.html.

possono essere gli incontri di confronto e chiarificazione con esperti in scienze psicologiche su alcune specifiche tematiche».

Ancora si prosegue nel Documento *Orientamenti per l'utilizzo delle competenze psicologiche nell'ammissione e nella formazione dei candidati al sacerdozio*, della Congregazione per l'educazione cattolica del 29 giugno 2008:

«6. È utile che il rettore e gli altri formatori possano contare sulla collaborazione di esperti nelle scienze psicologiche, che comunque non possono far parte dell'équipe dei formatori. Essi dovranno aver acquisito competenza specifica in campo vocazionale e, alla professionalità, unire la sapienza dello Spirito.

12. Il diritto e il dovere dell'istituzione formativa di acquisire le conoscenze necessarie per un giudizio prudenzialmente certo sull'idoneità del candidato non possono ledere il diritto alla buona fama di cui la persona gode, né il diritto a difendere la propria intimità, come prescritto dal can. 220 del Codice di diritto canonico. Ciò significa che si potrà procedere alla consulenza psicologica solo con il previo, esplicito, informato e libero consenso del candidato. I formatori assicurino un'atmosfera di fiducia, così che il candidato possa aprirsi e partecipare con convinzione all'opera di discernimento e di accompagnamento, offrendo 'la sua personale convinta e cordiale collaborazione'. A lui è richiesta un'apertura sincera e fiduciosa con i propri formatori. Solo facendosi sinceramente conoscere da loro può essere aiutato in quel cammino spirituale che egli stesso cerca entrando in Seminario. Importanti, e spesso determinanti per superare eventuali incomprensioni, saranno sia il clima educativo tra alunni e formatori – contrassegnato da apertura e trasparenza – sia le motivazioni e le modalità con cui i formatori presenteranno al candidato il suggerimento di una consulenza psicologica».

Si ritrova una parte propria e determinata relativa al padre spirituale:

«b) Carattere specifico della direzione spirituale

14. Al padre spirituale spetta un compito non lieve nel discernimento della vocazione, sia pure nell'ambito della coscienza. Fermo restando che la direzione spirituale non può in alcun modo essere scambiata per o sostituita da forme di analisi o di aiuto psicologico e che la vita spirituale di per sé favorisce una crescita nelle virtù umane, se non ci sono blocchi di natura psicologica, il padre spirituale può trovarsi, per chiarire dubbi altrimenti non risolvibili, nella necessità di suggerire una consulenza psicologica, senza comunque mai imporla, onde procedere con maggior sicurezza nel discernimento e nell'accompagnamento spirituale. Nel caso di una richiesta di consulenza psicologica da parte del padre spirituale, è auspicabile che il candidato, oltre a rendere edotto lo stesso padre spirituale dei risultati della consultazione, informi altresì il formatore di foro esterno, specialmente se lo stesso padre spirituale lo avrà invitato a questo. Qualora il padre spirituale ritenga utile

acquisire direttamente lui stesso informazioni dal consulente, proceda secondo quanto indicato al n. 13 per i formatori di foro esterno. Dai risultati della consulenza psicologica il padre spirituale trarrà le indicazioni opportune per il discernimento di sua competenza e per i consigli da dare al candidato, anche in ordine al proseguimento o meno del cammino formativo».

Nella conclusione del Documento *Orientamenti per l'utilizzo delle competenze psicologiche nell'ammissione e nella formazione dei candidati al sacerdozio*, viene espressa una raccomandazione precipua: «17. Tutti coloro che, a vario titolo, sono coinvolti nella formazione offrano la loro convinta collaborazione, nel rispetto delle specifiche competenze di ciascuno, affinché il discernimento e l'accompagnamento vocazionale dei candidati siano adatti a 'portare al sacerdozio solo coloro che sono stati chiamati e di portarli adeguatamente formati, ossia con una risposta cosciente e libera di adesione e di coinvolgimento di tutta la loro persona a Gesù Cristo che chiama all'intimità di vita con lui e alla condivisione della sua missione di salvezza'». Si sottolinea come per coloro che abbiano il *munus* della formazione, nel discernimento e l'accompagnamento spirituale, di offrire una convinta, qualificata, ma anche efficace e paterna collaborazione.

7. Il Padre spirituale: analisi di una figura

Il primitivo concetto di *pater* appartenente al patrimonio indoeuropeo comune fu assolutamente genealogico riferendosi alla parentela familiare in sanscrito *pitar* ed accanto ad esso *pôtis* fino al termine in greco *patér*⁸³. Tale vocabolo denominava genericamente non solo una paternità fisica ma un valore sociale, come il capo della casa, rappresentante del seguito delle generazioni⁸⁴. La

⁸³ Vedasi G. Devoto, *Storia della lingua di Roma*, Bologna 1944, 8. Se ne veda il significato anche in J.B. Fuertes, *Auctoritas*, *CpR* 54, 1973, 193-212, compresa la comparazione con l'*auctoritas*. G. Schrenk/ G. Quell, *Patér*, in: *Grande Lessico del Nuovo Testamento IX*, Brescia 1974, coll. 1112-1306.

⁸⁴ Tale concetto giuridico sociologico di capofamiglia e padrone della casa avente un potere illimitato di comandare come la più alta autorità della famiglia si esprimeva anche in un contesto di governo monarchico che esercitava una funzione giudiziale e penale. Infatti il padre poteva disporre degli uomini liberi e non liberi che appartenevano alla sua casa, avendo altresì il compito della cura e provvedimento ai bisogni dei familiari. Se nel mondo ellenistico cristiano il padre aveva un potere libero sulla famiglia e governava la casa, nel mondo latino-romano si accentuava tutto sulla figura del *paterfamilias* e *patria potestas*. A. Ernout/ A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la Langue latine. Histoire des mots*, Paris 1959. Così anche il *Thesaurus Linguae Latinae*, vol. X,1 fasc. V, Leipzig 1990, col. 682-683. E. Benveniste, *Le Vocabulaire des Institutions indo-européennes I*, Paris 1969, 209 e ss.; parallelo al nostro argomento offre alcuni spunti soprattutto per quanto riguarda il periodo medievale ritrovando nella figura dell'abate il *paterfamilias* ed il monaco come *filiusfamilias*: E. Zagano, *Equiparazione del monaco allo schiavo e al figlio di famiglia*, *Vita Consacrata* 3, 1967, 253-267.

radice biblica del termine *ab* tradotto come «padre» e riferito a Dio stesso è antichissimo in un contesto veterotestamentario, ma specialmente in quello neotestamentario porta a quei rimandi facendo divenire il termine fondamentale della rivelazione di Gesù e della fede professata dalla comunità cristiana. Nella testimonianza apostolica si nota un legame di Dio Padre esplicitato riguardo a Gesù Cristo ed agli uomini stessi secondo un carattere di sovranità⁸⁵. Ma se il rapporto paterno in Israele fu inteso in misura prevalente come relazione di autorità, invece nella relazione cristologica emerge una relazione affettiva e spirituale che nella tradizione del padre spirituale ritrovava un legame di padre-figlio che investe il legame stesso di Gesù con il Padre celeste⁸⁶. Il Figlio accentua la perfetta unione con la volontà del sovrano volere paterno (Mc. 14,36), anzi, in Luca 15 la figura del *patér* è protagonista, debellando quel rigore legalistico nella divisione tra giusti e non giusti. Ecco che il padre assume così la veste di giudice e «signore»⁸⁷ che vuole sempre il bene dei propri figli. Negli altri documenti dell'età apostolica risulta interessante la concezione dell'apostolo come padre della comunità, e per quanto riguarda il vescovo ed il padre spirituale, a proposito della generazione spirituale, tale visione si accentua su coloro che esercitavano l'atto stesso di generare e trasmettevano la vita⁸⁸.

Il Padre visto nella derivante strutturazione del diritto romano-bizantino si pone secondo due piani: a) personale: la *familia* che ora ha il suo omologo nella Chiesa propria nella quale si opera il suo essere *pater et caput* in una nuova forma che è la *diakonia* e quindi in un contesto formativo moderno, quale sia la struttura che inerisce alla *familia*; b) l'organizzazione, cioè lo *Status* riferentisi alla *Ecclesia propria et universa* a seconda dei differenti compiti nella loro accezione. Infatti colui che è deputato ad essere *pater et caput* nell'esercizio del suo ministero oltre ad essere subordinato da una parte dalla legge divina che circoscrive la sua *diakonia*, ha un riferimento alla propria Chiesa particolare o istanza intermedia amministrativa da cui è chiamato (si pensi ad un ordine, congregazione, associazione) secondo il principio organizzativo e divisionale dei compiti ed in un contesto comunione alla Chiesa universale. Il padre spirituale esercita una *potestas* che si rifà a quella del *pater familias* che esercitava la *patria potestas* allora intesa nel senso di potere assoluto esterno o interno di un soggetto su altri soggetti, oppure nel senso antico di inserimento ed unione dei

⁸⁵ AA. VV., *Dio Padre di misericordia*, Genova 1998; V.M. Fernandez, Sentido Teológico de la paternidad de la primera Persona, *Angelicum* 77, 2000, 437-458; rimane sempre valido lo studio di I. Hausherr, *Direction spirituelle en Orient autrefois*, Rome 1955 (OCA 144).

⁸⁶ Schrenk/ Quell, *Patér*, col. 1241 e ss.

⁸⁷ Schrenk/ Quell, *Patér*, col. 1249 e ss.

⁸⁸ Così 1Cor. 4,14-15; Gal. 4,19; H. Schlier, Kefalé, in: *Grande Lessico del Nuovo Testamento* V, Brescia 1969, coll. 363-390.

contrapposti nel quadro di potere assoluto in blocco e dispotico come un diritto di proprietà e possesso. Attualmente il padre spirituale certamente esercita una *potestas* non più nel significato antico e storico, ma che è improntata alla *caritas* di Dio Padre nostro. Tale *potestas* è nella comunione ecclesiale un servizio di amore agapico nei rapporti con i figli. Al padre spirituale è riservato il potere di esercitare altresì un'*imperium* che non è assimilabile alla *potestas* in quanto non presuppone alcuna sudditanza o figliolanza giuridiche, ma che inerisce in maniera esclusiva l'organizzazione nella quale svolge la sua *diakonia*⁸⁹. Risulta interessante notare come l'analisi dell'espressione *pater* nel diritto romano-bizantino, base giuridico-culturale del nostro vivere la fede, rimandi alla concettualità e stabilizzazione giuridica in materia augurale dal concetto di *dominium in domo* che connota tale potere assoluto riportato al diritto sacro laddove il *pater familias* è anche sacerdote del culto domestico. Ancora, esiste un legame tra il padre spirituale animatore e responsabile della liturgia *domestica* nel seminario. Infatti si potrebbe dire in via analogica che il padre spirituale esercita la *patris peritia* intesa come capacità di essere guida di coloro che gli siano stati affidati (analogamente nel diritto romano il *pater familias* era capo e guida della propria *familia*) in senso pieno, tanto che nel diritto ecclesiale viene assunto un valore giuridico spirituale nella ecclesialità⁹⁰. Si ricorda pure che la figura quale in seguito si delineerà come padre spirituale, debba essere in possesso di una *peritia* che non è acquisibile per vie solamente istituzionale, oppure naturale, ma in un cammino umano e spirituale, sorretto da una competenza, in una dinamica di arte e fonte della rinascita della fede.

Ancora se un tempo la paternità spirituale era ed è una vocazione, una *diakonia* specifica, che conferiva una sorta di giurisdizione, laddove il padre spirituale doveva essere insignito dell'ordine sacro, ora il riferimento è al sacramento del battesimo senza distinzioni, ma in presenza di qualità (paternità-maternità), carismi e doni specifici, mettendo in evidenza la vocazione del cristiano. Si ritiene però che tale lettura non sia compatibile con lo spirito del CCEO e delle tradizioni avite delle Chiese orientali. Infatti a tale proposito il padre spirituale indica da una parte la testimonianza propria rapportata ad una comunità, dall'altra il modo di guidare i fedeli spiritualmente e nei fondamenti

⁸⁹ F. Gallo, *Osservazioni sulla signoria del «Pater familias» in epoca arcaica* [Estratto]; F. Fabbrini, *La definizione del potere in Roma antica*, Roma 1983, 43.

⁹⁰ Nel Diritto romano l'origine della *patris peritia* derivava dalla *perizia auspicale* che si ricollegava direttamente al piano del diritto divino. Risulterebbe interessante vedere e riportare la figura del *Paterfamilias* e quindi del vescovo e del padre spirituale con gli atti che il primo poteva compiere validamente attraverso gli *auspicia publica et privata*. Si veda P. Catalano, *Contributi allo studio del Diritto augurale*, Torino 1960, 450 e ss.

morali con il giusto insegnamento della verità. Tale modalità viene detta *oikonomia*⁹¹ designando la regolamentazione delle condizioni della vita spirituale nella propria casa secondo la persona, le necessità dei tempi avendo attenzione sia all'esatta osservanza delle leggi come ad altre eventuali soluzioni quali una divergenza temporanea nell'impiego dell'*epikeia*. Il *pater* nel diritto romano-bizantino è il depositario del patrimonio comune e maestro (*dominus*) dei membri della *familia* e l'essere *caput* si ricollega internamente alla qualità di *pater*.⁹² Nella Chiesa il *pater et caput* è il depositario delle tradizioni e del rito come patrimonio. Si riscontra così un parallelismo tra *pater et caput* che riunisce da una parte il rapporto del potere pubblico e privato nell'organizzazione familiare romano-bizantino, nel diritto ecclesiale l'organizzazione della Chiesa, nella fattispecie il padre spirituale, che nello stesso tempo ha un carattere personale e privato⁹³ che riverbera nel pubblico sociale spirituale, fondato su un principio di *diakonia*. Nella patristica se Giustino e Clemente d'Alessandria usano il termine *pater* per indicare il fondatore di una scuola filosofica o di un sistema gnostico⁹⁴, in seguito tale titolo si ritrova dato al vescovo quale «maestro e padre dei cristiani»⁹⁵. I cristiani iniziano ad usare il termine *pater* sia per indicare gli apostoli⁹⁶ ma anche i vescovi che sono dottori della fede. Il vocabolo però in accezione più familiare non ufficiale ma popolare si trasformerà in *papa* indicante sempre il vescovo⁹⁷ ed in seguito anche i presbiteri⁹⁸. Nel mezzo del IV secolo il termine *pater* si applica ai vescovi riuniti in concilio ma anche ai vescovi presi singolarmente laddove

⁹¹ Tale termine deriva dal vocabolo greco οἰκονομεῖν che significa: «saggia amministrazione di una casa o città».

⁹² G. Longo, *Pater familias*, in: *Novissimo Digesto Italiano* XII, Torino 1965; Longo, *Patria potestà* (Diritto romano), 575-577; P. Voci, *Storia della «patria potestà» da Augusto a Diocleziano*, *Iura* 31, 1980, 37-100; F. de Martino, *Famiglia* (Dir. Rom.), in: *Novissimo Digesto Italiano* VII, Torino 1961, 42-46; E. Volterra, *Famiglia* (Dir. Rom.), in: *Enciclopedia del Diritto* XVI, Milano 1967, 723-744.

⁹³ Non nel senso di una appartenenza o proprietà.

⁹⁴ Justin, *Dialogie avec Tryphon*, (G. Archambault, par), Paris 1909, 2,2 8-9; 3,7, 18-19; 35,6, 160-161; Clemente Alessandrino, *Protreptico ai Greci*, Q. Cataudella (a cura di), Torino 1940, V, 66,4; II,13,5.

⁹⁵ A. Hamman, *Père-Pères de l'Église*, in: *Dictionnaire Encyclopedique du Christianisme ancien*, Paris 1983, II, 1992-1993.

⁹⁶ Clemente, *Epistola ai Corinzi* 62,2 in: A. Jubert (par), *Clément de Rome, Épître aux Corinthiens*, Paris 1971, 198-201.

⁹⁷ Tale accezione indica il vescovo quale padre della comunità tanto che nella «Passione di Perpetua e Felicità» 13,1 si ritrova la prima attestazione in tal senso nel III secolo. Così E. Cattaneo (a cura di), *I ministeri nella Chiesa antica. Testi Patristici dei primi tre secoli*, Milano 1997, 501. E. Cattaneo specifica altresì come Cipriano e Cornelio non usino mai tale terminologia nelle loro lettere, 58 nota 19.

⁹⁸ In seguito anche nel manicheismo si avrà tale estensione verso gli abati e gli asceti. Palladio, *La storia Lausiaca*, G.J.M. Bartelink (a cura di), Milano 1990, cap. 17, p. 70 e ss.

l'accordo dottrinale diviene garanzia dell'ortodossia⁹⁹. Rileva nelle Pseudo-Clementine¹⁰⁰ la riunione tematica del *pater et caput* che risulta parallela ma alquanto divergente ponendo l'accento ai compiti del vescovo quali il governo o *munus regendi*¹⁰¹. Tale compito pastorale di guida e governo avrà come oggetto la comunità affidata come *sollicitudo propriae Ecclesiae*¹⁰².

L'aggettivo *spirituale* denota la persona che abbia ricevuto il soffio dello Spirito, l'uomo in cui inabita l'atto vivificante, il soffio della vita, che viva immersa nello Spirito Santo. Si tratta del riconoscimento dell'inabitazione dello Spirito nella vita e nel cuore umano, direttamente per mezzo della sua grazia. L'uomo spirituale è colui che è vivificato dallo Spirito con una nuova vita soprannaturale in tutte le dimensioni: intellettuale, affettiva e sentimentale. Ancora il padre spirituale è colui che è illuminato dall'azione dello Spirito Santo che si riflette nella sua fede e conoscenza, nella contemplazione e mistica; è lo Spirito Santo che è purificatore della persona attraverso l'ascesi e santificazione¹⁰³. La persona diviene «spirituale» quando dà un riconoscimento radicale dello Spirito Santo, in sinergia con questo incomincia ad aprirsi andando oltre i confini del proprio *ego*, oltre se stesso orientandosi verso l'altro nel riconoscimento e dialogo reciproco. In tal modo sarà un padre spirituale colui che sa relazionarsi sia logicamente con l'altro facendo in modo che per il *Tu* sia creata la possibilità di un'esperienza spirituale nella relazione stessa¹⁰⁴. Lo *spirituale*, inabitazione dello Spirito Santo, riguarda quindi la santità, laddove il padre spirituale vive una testimonianza o *matirya*, lacrime di compassione, aiuto nell'osservanza dei comandamenti, insegnando le virtù, soprattutto la fede, la speranza e la carità. In tal modo questa santità comunicherà Dio, parlerà di Dio, riportando a Dio, orientando la vita (dei figli) verso Dio. Il padre spirituale è *spirituale*, divenendo a *somiglianza di Dio* in quanto vive secondo lo Spirito che dà la vita ed è incorruttibilizzante della libertà, partecipando fin da ora dell'immortalità divina. Si è già detto che il CCEO ha un impianto che è fondato ed assimilato nella struttura gerarchica nel concetto di famiglia e del capo cioè il *pater familias* desunto dal diritto bizantino, ma anche dai *sacri canones* e dalle avite

⁹⁹ Gregorio di Nazianzo, *Discours 24-26*, J. Mossay/ G. Lafontaine (par), Paris 1981, 174-177 *Oratio* 25,8. Si ricorda come nelle controversie del V secolo si invocasse l'autorità dei Padri, in Mansi IV, 1183-1195.

¹⁰⁰ Gregorio di Nazianzo, *Omelia* 3, 63-64.

¹⁰¹ Cattaneo, *I ministeri* 702-703.

¹⁰² Cattaneo, *I ministeri* 203 e ss.

¹⁰³ Rupnik, *Nel fuoco del rovelo ardente. Iniziazione alla vita spirituale*, Roma 1996, 35 e ss.

¹⁰⁴ Rupnik, *Paternità spirituale: un cammino regale per l'integrazione personale. Nella «nuova evangelizzazione dell'Est e dell'Ovest»*, in: AA. VV., *In colloquio, Alla scoperta della paternità spirituale*, Roma 1995, 177-221, quivi p. 200 e ss.

tradizioni orientali. In tal modo occorre leggere i canoni del CCEO sul piano giuridico-teologico ed antropologico nel suo fondamento derivante dal diritto romano – bizantino che è la famiglia e della sponsalità, ma anche la *paternità*, che è seguita da quella della figliolanza (e fraternità)¹⁰⁵. Il padre spirituale con l'amore del Padre, vivificato dallo Spirito Santo, ripropone la *tutto-unità* della Trinità nell'amore verso il Figlio.

Così la dimensione filiale e fraterna che nasce dalla rigenerazione in Cristo permette di vivere una costruttiva comunione ecclesiale, civile cioè societaria cristiana, ma anche familiare nel seminario, che parte dall'esperienza dell'essere amati, insieme quindi all'amare ed amarsi. La eventuale compromissione di questa dimensione filiale e fraterna (si pensi a famiglie disastrose ed all'essere figli unici, magari figli di genitori sconosciuti o divorziati) metterà a rischio il vivere da *figlio* il proprio ministero che proviene da una grazia sgorgante dalla paternità del vescovo, nella formazione dal padre spirituale, ricambiando con una carità che sa comprendere, ubbidire e collocarsi nella piena unità, verso una comunione nelle sue diverse sfaccettature (comunione gerarchica). La comunione filiale e fraterna (nella relazione con il *Pater et caput* e gli altri presbiteri come dimensione essenziale) riflette così l'amore trinitario sviluppando le proprie disposizioni umane, spirituali e pastorali¹⁰⁶. Risulta chiaro che qualora lo spazio del cuore e della mente risultino compromessi da vissuti negativi nel rapporto figliolanza e fraternità (operativa ed affettiva) e non siano stati guariti con la conversione ed il perdono, nell'intimo e nella relazionalità di comunione, lo spazio dell'essenza spirituale paterna e della fraternità, inciderà sulla maturità spirituale, insieme all'accoglienza dell'essere padre e figlio, quindi fratello per gli altri¹⁰⁷. Questa visione familiare-ecclesiale riporta al *foedus sponsale* che genera una paternità e maternità frutto della comunione. Si tratta di una *comunione di umanità* che nasce da *unione sponsale* di Cristo e la Chiesa, una paternità e maternità che genera una fraternità ecclesiale nel vissuto dello stesso *foedus* coniugale ecclesiale. Ancora, da questi elementi inerenti la famiglia, la paternità, la parentela in generale, nell'Oriente cristiano ha una connotazione non solo naturale ma anche e soprattutto spirituale. Anzi la parentela e la paternità

¹⁰⁵ A. Gather, *Roman Law and its Contribution to the Development of Canon Law*, Ottawa 1996.

¹⁰⁶ Si veda B. Goya, *Luce e guida nel cammino, Manuale di direzione spirituale*, Bologna 2004; S. Guarinelli, *Psicologia della relazione pastorale*, Bologna 2008; G. Avolio (cur.), *Parola di Dio e accompagnamento spirituale. Atti del convegno dei Cappellani militari, Assisi 2009*, Cinisello Balsamo 2010; si veda la rivista *3D Tredimensioni, Psicologia, Spiritualità e formazione*, attenta ai temi formativi, vocazionali e di accompagnamento 9, 2012.

¹⁰⁷ G. Petrocchi, La paternità spirituale del Sacerdote nella Chiesa e la configurazione sacramentale a Cristo sposo, *Seminarium* 47, 2007, 701-765.

spirituale ha più valore, precede e prevale sulla parentela naturale. In particolare, la paternità spirituale ha un significato e valore molto più grande di quella fisico-naturale, ne sono prova i canoni relativi ai padrini, can. 684-685, ma anche i relativi impedimenti matrimoniali ex c. 811 CCEO¹⁰⁸.

8. La chiarezza nella distinzione tra foro interno ed il foro esterno

Il principio n. 2 elaborato dal Sinodo dei vescovi nella prima Assemblea generale del 1967 riguardava la distinzione¹⁰⁹ tra il foro esterno ed interno della Chiesa, laddove il nuovo Codice di diritto canonico latino avrebbe necessariamente dovuto tenerne conto¹¹⁰. Si trattava di stabilire gli ambiti del foro interno ed esterno per evitare i conflitti specialmente nel campo sacramentale e non sacramentale, ma anche penale¹¹¹. La funzione del diritto canonico sarebbe stata quella di regolare da una parte l'aspetto pubblico della vita dei fedeli circa le loro azioni esterne, da quello che è il foro interno della coscienza che può essere sacramentale o non sacramentale¹¹². L'esercizio della potestà di governo è un'unica potestà propria della Chiesa per divina istituzione attribuita a ministri sacri ex c. 130 CIC 83 e c. 979 CCEO, ed è esercitata ordinariamente nel solo foro esterno e solamente in alcune circostanze, per iscritto o per espressa determinazione della legge nel foro interno, trattandosi sempre della medesima

¹⁰⁸ Il vescovo è sposo della Chiesa, riproponendo nella sua esistenza e nella sua azione i tratti dell'amore sponsale di Cristo per la sua Chiesa. Tale amore sponsale sarà caratterizzato dalla totalità (dono intero senza nulla trattenere per sé), unicità (indiviso che sigilla il patto nuziale con la Chiesa), esclusività (dedizione radicale), eternità, fedeltà e benevolenza evangelica (Ef 5, 25-27), condivisione (partecipe delle vicende della Chiesa), sollecitudine (Ef 5,29), sguardo contemplativo (Ap. 19,7-9) e disponibilità al sacrificio (dare la vita per il Regno, Gv 13,1). Analogamente anche il padre spirituale.

¹⁰⁹ Attenzione, non si parlava di *separazione* ma di *distinzione*.

¹¹⁰ *Synodus Episcoporum, Principia quae Codicis Iuris Canonici recognitionem dirigant*, n. 2, *Communicationes* 1, 1969, 78.

¹¹¹ J.M. Pommarès, *Le deuxième principe pour la réforme du Droit canonique du Synode des évêques de 1967, La coordination des fors dans le droit canonique revisité trente ans après*, in: AA. VV., *I Principi per la revisione del Codice di diritto canonico*, 101-128.

¹¹² Si veda G. d'Ercole, *Foro interno e foro esterno nella penitenza delle origini cristiane*, *Apollinaris* 32, 1959, 273-302; A. Mostaza, *Forum internum – Forum externum (En torno a la naturaleza jurídica del fuero interno)*, *Revista española de Derecho Canonico* 22, 1967, 253-331; A. Cattaneo, *Questioni fondamentali della canonistica nel pensiero di Klaus Mörsdorf*, Pamplona 1986, 77-104. Nel CIC 1917 il rapporto tra i due fori era regolato dai can. 2250-2254 laddove l'assoluzione del foro esterno operava anche nel foro interno, e quella in foro interno permetteva a chi fosse stato assolto di far valere questa assoluzione in foro esterno, purché *remoto scandalo*, insieme alla prescrizione del can. 2251 CIC 1917.

potestà di governo, diretta alla bene comune e generale dei fedeli¹¹³.

I due ambiti del foro interno e del foro esterno corrispondono alla natura, alla missione ed alla finalità della Chiesa.

Il foro esterno è l'ambito principale di esercizio della potestà di governo, e tale aspetto è sociale, pubblico e visibile in quanto la Chiesa stessa è una società visibile ex can. 7 CCEO (c. 204 § 2 CIC 83), che persegue il bene sociale, pubblico o comune. In tale ambito la potestà raggiunge tutti i fedeli, parlando di procedura *coram Ecclesia*¹¹⁴. Al foro esterno appartiene la disciplina ecclesiastica, l'ordine pubblico, i rapporti dei fedeli con l'autorità ecclesiastica e fra loro, le formalità richieste dal diritto, il culto divino pubblico. Ancora, il foro esterno è giudiziale contenzioso o penale o amministrativo. Per quanto riguarda il foro esterno il padre spirituale ha un *munus* che riguarda l'organizzazione della formazione e vita spirituale, conducendo e coordinando gli esercizi di pietà e la vita liturgica con istruzioni, conferenze, ritiri spirituali.

Il foro interno è l'ambito e il modo di esercitare la potestà di governo che è segreto, occulto e nascosto, nella dimensione *interiore* della persona, fino all'intimo della coscienza dei fedeli, regolando integralmente i loro rapporti con Dio e con gli altri fedeli. La coscienza è il luogo più intimo e più sacro della persona, è il *santuario della persona*, è il luogo della presenza di Dio, che si incontra come nell'eucaristia. Il diritto canonico essendo rivolto alla *salus animarum*, contrariamente agli ordinamenti statuali, deve considerare tutto ciò che interessa esclusivamente la dimensione spirituale dell'uomo, che ha rilevanza pubblica, ma interessa il corpo mistico di Cristo che è la Chiesa¹¹⁵. Il foro interno oltre ad essere nascosto, segreto ed occulto è anche spirituale, contiene un ambito invisibile, interiore all'uomo e della coscienza, in quanto la Chiesa è il corpo di Cristo non fisico ma mistico ex can. 11 CCEO (c. 208 CIC 83). Il foro interno non si identifica solamente con la coscienza, anche se la comprende, ma riguarda l'anima¹¹⁶. Nell'ambito delle materie interne, occulte e della coscienza l'uomo è libero: per esempio ex can. 586 CCEO (c. 748 §2 CIC 83) nessuno può essere costretto ad abbracciare la fede; ognuno risponde in modo proprio alla grazia del Signore can. 9 CCEO (c. 206 §1 CIC 83) e la propria santificazione è un diritto ed obbligo interno e spirituale can.

¹¹³ V. de Paolis, *Coordinatio inter forum internum et externum in nuovo iure poenali canonico*, in *Periodica* 72, 1983, 403-433; F.J. Urrutia, *Il criterio di distinzione tra foro interno e tra foro esterno*, in AA.VV., *Vaticano II, Bilancio e prospettive 25 anni dopo 1952/2987*, (R. Latourelle ed., vol. I, Assisi 1988, 544-570.

¹¹⁴ Si veda *Communicationes* 9, 1977, 234 che parla di: *erga omnes alios*.

¹¹⁵ Rileva ancora lo studio di G. Saraceni, *Riflessioni sul foro interno nel quadro generale della giurisdizione della Chiesa*, Padova 1961.

¹¹⁶ Si veda GS n. 16. Il c. 130 CIC 83 non ha più ripreso l'espressione del CIC 17: *forum conscientiae*. Si veda *Communicationes* 9, 1977, 235.

13 CCEO (c. 210 CIC 83) con il diritto spirituale can. 15 CCEO (212 §2 CIC 83) di seguire un proprio metodo di vita spirituale can. 17 CCEO (c. 214 CIC 83) insieme ai can. 39-40 CCEO che stabiliscono obblighi e doveri inerenti la custodia e l'osservanza del proprio rito ed il can. 41 CCEO. La potestà di governo esercitata in foro interno, segretamente *coram Deo*, può essere sacramentale nella penitenza can. 796 e 797 CCEO (c. 1079 §3 e c. 1080 §1 CIC), oppure extrasacramentale al di fuori del sacramento della penitenza come nella direzione spirituale¹¹⁷. Nel piano del foro interno il padre spirituale esercita il proprio *munus* come direttore, accompagnatore e consigliere spirituale dei singoli seminaristi, per ricercare la volontà di Dio, discernere l'autenticità della loro vocazione, attraverso la preghiera e l'approfondimento della propria fede.

9. La tutela dell'intimità e della buona fama

Il CIC 1983 ed il CCEO trattano l'intimità e la buona fama nell'aspetto della loro tutela: si tratta di un principio basilico che ha riferimento alla dignità della persona laddove esprimendo una censura di illecito naturale per ogni tipo di investigazione ed invasione illegittima della propria intimità, come vero diritto per la persona alla propria protezione. «Il termine *intimitas* collegato al lemma *intimus* che è il superlativo di *interior* e si ricollega ad *interioritas* significa *interiore, fondo*, ed ha dei corrispettivi greci che derivano da *interior*, *interius* ed *intimus*, con altri vocaboli per intimità: *acribèia, agape*». L'intimità in senso stretto riguarda la dimensione interiore dell'esistenza dell'uomo ed è quella psicologica, morale e spirituale dell'uomo appartenente all'ambito specificatamente temporale del foro interno o della coscienza¹¹⁸. La collocazione codiciale dell'intimità tra i diritti dei fedeli ha avuto la sua motivazione dal fatto che da una parte si trattava di un bene giuridico e quindi un diritto comune a tutti gli uomini e tra i battezzati, dall'altra la Chiesa ha elaborato una specifica doverosità e tutela, conscia del ruolo di quella. Si potrebbe dire che l'intimità della persona è ciò che gli è proprio ed esclusivo, nel corpo, anima e spirito, e come l'esercizio di quella la persona si autoafferma come soggetto autonomo ed indipendente¹¹⁹. Il c. 23

¹¹⁷ Vi sono dei casi dove ancora, in alcune materie, non sia facile distinguere tra foro interno ed esterno, si pensi al caso del c. 209 §1 CIC relativo alla comunione con la Chiesa, dove pone problema l'espressione: *anche nel loro modo di agire*.

¹¹⁸ S. Paniza Orallo, *La intimididad a prueba, Estudios de la personalidad en procesos de nulidad conyugal*, Madrid 2003; si pensi alla violazione attraverso metodi psicologici invasivi e non antropologicamente cristiani, o addirittura dolosamente usati con *trances* indotte, ubriachezze, droghe dolosamente imposte.

¹¹⁹ L'uomo è un *ens sui iuris*, così San Tommaso, *Contra Gentiles* III.

CCEO diviene la base della protezione contro la violazione dell'intimità di una persona nel vivere la sua relazione con Dio, senza dover subire interferenze abusive da parte di qualsiasi persona, compresa la stessa autorità ecclesiastica¹²⁰. Nell'intimità che è il centro di unità della persona, sono comprese sia le qualità umane che le virtù cristiane, l'integrità della fede e dei costumi ma pure il grado di comunione. L'intimità, altrimenti detta *pensiero del cuore*, riguarda il rapporto personale con Dio senza interferenza alcuna¹²¹. Il c. 23 CCEO¹²² pone il diritto naturale all'integrità della buona fama e reputazione oltre che alla tutela della propria intimità. La buona fama o opinione pubblica è il bene temporale più prezioso che possieda la persona umana la cui lesione illegittima può essere considerata più grave che lo stesso furto e può essere superiore alle ricchezze essendo più prossima ai beni temporali. Il termine *fama* ha una radice derivante dal verbo *kleos* cioè *parlare, dire di sé*, in latino *fari* con un significato di manifestare, mostrare, dire (vi è un'estensione del significato secondo il concetto di *apparizione, manifestazione della volontà divina* che si connette con il *Fas* e *Nefas* che a loro volta deriverebbero anche da *fanos*)».

10. Alcune caratteristiche personali del padre spirituale¹²³

Accostarsi ad una persona, anche se figlio, significa avvicinarsi all'intimità della stessa, richiedendosi non solo un atteggiamento di fede, pietà, delicatezza, ascolto, attenzione come Mosè di fronte al rovetto ardente quando Dio gli si rivela

¹²⁰ D. Cenalmor, *Sub can. 220*, in: *Comentario Exegetico al Código de dercho Canonico*, vol. II/1, Pamplona 2002, 137-142.

¹²¹ Si tratterebbe per esempio di indiscreta direzione spirituale compiuta nel caso di alcuni formatori che non siano rivestiti dell'uffici (ed annessa potestà) del padre spirituale. Si veda in proposito circa tale problematica: M. Szentmártoni, *Rapporto tra le indagini psicologiche specialistiche ed il rispetto dell'intimità del candidato*, *Seminarium* 49, 2009, 335-351.

¹²² Fonti in GS n. 26; M. Fazio, *Il diritto alla buona fama ed alla privacy nel moderno Magistero della Chiesa sulla comunicazione sociale*, *Antonianum* 82, 2007, 677-698. M. Bradley, *The Evolution of the Right privacy in the 1983 Code: Canon 220*, in AA. VV., «*Sacerdotes Iuris (Digestae 1.1)*», *Miscellanea in Honour of William H. Woestman*, O.M.I., Ottawa 2005, 187-234. J. Horta, *Diritto all'intimità. Fondamenti storici e proiezione del c. 220 CIC e can. 23 CCEO*, *Antonianum* 82, 2007, 735-756. C. Papale, *Brevi note in tema di delitto di falsa denuncia e lesione dell'altrui buona fama (can. 1390 §2) e di tutela penale del diritto all'intimità*, *Antonianum* 82, 2007, 757-782.

¹²³ T. Špidlík, *La direzione spirituale nell'Oriente cristiano*, *Vita consacrata* 16, 1980, 503-514 e 573-585. M.I. Rupnik, *Paternità spirituale: un cammino regale per l'integrazione personale. Nella «nuova evangelizzazione dell'Est e dell'Ovest»*, 177-221; M. Rotsaert, *Accompagnement spirituel et pastorale des vocations*, *Seminarium* 35, 1995, 545-563; A. Mattheeuws, *La direction spirituelle au séminaire: un art de vivre l'aventure spirituelle*, *Seminarium* 40, 2000, 807-840.

in Es. 3,1-6. Vale la pena di leggere tale brano: Es. 3,1-6: «Mentre Mosè stava pascolando il gregge di Ietro, suo suocero, sacerdote di Madian, condusse il bestiame oltre il deserto e arrivò al monte di Dio, l'Oreb. L'angelo del Signore gli apparve in una fiamma di fuoco dal mezzo di un roveto. Egli guardò ed ecco: il roveto ardeva per il fuoco, ma quel roveto non si consumava. ³Mosè pensò: 'Voglio avvicinarmi a osservare questo grande spettacolo: perché il roveto non brucia?'. Il Signore vide che si era avvicinato per guardare; Dio gridò a lui dal roveto: 'Mosè, Mosè!'. Rispose: 'Eccomi!'. Riprese: 'Non avvicinarti oltre! Togliti i sandali dai piedi, perché il luogo sul quale tu stai è suolo santo!'. E disse: 'Io sono il Dio di tuo padre, il Dio di Abramo, il Dio di Isacco, il Dio di Giacobbe'. Mosè allora si coprì il volto, perché aveva paura di guardare verso Dio». Dio *grida* a Mosè dal roveto e gli impone di togliersi i sandali in quanto il luogo sul quale Mosè si trova è suolo santo. Tali espressioni debbono accompagnare il padre spirituale nel ministero delicato, nascosto e sacro, *diakonia* che contempla l'opera di Dio nei figli spirituali, facendo crescere tale esperienza di paternità nella comprensione di se stessi e del proprio carisma di guarigione¹²⁴.

Padre che dà la vita ai figli: significa offrire alla persona lo spazio perché sia se stessa nella libertà nella relazionalità. Tale rapporto di dono della vita ai figli lo ritroviamo nell'icona della Trinità, per cui chi non è capace di relazionarsi in tale maniera, corre il rischio di non fare una vera esperienza personale di Dio.

Padre che dà nutrimento spirituale e sostentamento perché i figli possano divenire veri discepoli del Signore, anche nelle prove, nelle avversità e nei pericoli e tribolazioni.

Padre che educa i figli (Gal 4,19), come dono di amore ed esperienza di dialogo, nell'insegnamento, rivelazione, esortazione, promessa, correzione, testimonianza ed esempio. Per questo il padre spirituale dovrà essere fedele e paziente.

Padre come custode e vigilante (népsis) sui figli dalle insidie del mondo e del peccato. La custodia attenta e vigilanza circa la persona a che non si lasci sorprendere dalla tentazione o cattivi pensieri nello spirito o nel cuore, ma anche passioni inopportune, deve essere non generica ma rivolta personalmente, senza che possa essere generica. Tale relazione di custodia e vigilanza da parte del padre spirituale è conaturata dall'amore, che richiede attenzione, premura, guardia del corpo, spirito e cuore.

¹²⁴ A. Louf, Être formé à l'accompagnement spirituel, *Seminarium* 39, 1999, 553-568; A. Manenti, Il perché di una formazione specifica del formatore, *Seminarium* 40, 2000, 715-747.

*Persona dell'ascolto e del dialogo*¹²⁵: il padre spirituale è colui a cui viene fatto parte ed è manifestato ogni pensiero che turbi, di ogni stato insolito, di ogni dubbio, di tutto ciò che può inquietare o dare ansia. Ancora, si tratta di ascoltare attentamente e benevolmente, con un'assenza di giudizio quelli che sono i particolari del modo di vita del figlio, così da essere sicuri della loro validità, tenuto conto della loro incidenza sulla vita spirituale¹²⁶. Il padre spirituale con il dialogo darà una risposta sicura con indicazioni sul significato e sulla validità di ciò che si svela, con i consigli sul comportamento da seguire.

Uomo dell'esortazione: il padre spirituale secondo Romani 12,1-2 è colui che esorta, implora, richiede ed anche esige, dal greco *parakaleò* che contiene in sé i lemmi *ammonizione, incoraggiamento, consolazione, cura per l'altro, tenerezza paterna* (anche materna). Ancora dalla medesima radice è il sostantivo *paràklitos* con tutti i significati e le attribuzioni proprie. Il padre spirituale nella sua funzione deve possedere delle caratteristiche peculiari e speciali per poter compiere il suo ministero e diaconia non solo nelle migliori modalità, ma per il bene più grande della persona affidatagli da Dio.

La *pienezza dello Spirito* è la prima caratteristica del padre spirituale che, attraverso l'inabitazione dell'atto vivificante dello Spirito Santo genera gli uomini per Dio, espressione propria del carisma e ministero della generazione e fecondità. Tale pienezza si attua attraverso l'ascesi ed il perfezionamento dello stesso padre spirituale, orientate alla perfezione¹²⁷.

Persona del discernimento degli spiriti (diàcrisis): deriva al padre spirituale non dagli studi, ma dalla testimonianza di vita ed alle grazie procurate da Dio stesso¹²⁸. Tale *discernimento* ha come finalità il creare un appuntamento dialogico tra l'uomo e Dio come perspicacia che vede attraverso lo spazio ed il tempo. Necessita da una parte la conoscenza dei misteri di Dio (teologia) e la conoscenza dei segreti dei cuori (cardiogenesia)¹²⁹.

Persona di cardiognosia lo Spirito Santo dischiude al padre spirituale i cuori umani, come frutto e dono dello Spirito. La *cardiognosia* è l'intuizione d'amore sulla persona, su se stesso e sull'altro percependone l'identità e l'unità della sua grandezza ed abnegazione. Ancora è radicale affermazione dell'amore che è intuizione e conoscenza della persona.

¹²⁵ C.A. Bernard, La dinamica del colloquio di direzione spirituale, *Seminarium* 39, 1999, 537-551.

¹²⁶ Larchet, *L'inconscio spirituale* 150-151.

¹²⁷ Larchet, *Terapia della malattie spirituali. Un'introduzione alla tradizione ascetica della Chiesa Ortodossa*, Cinisello Balsamo (Milano) 2003, 451-452.

¹²⁸ Hausherr, *Direction spirituelle* 82 e ss.

¹²⁹ G. Arana Beorlegui, La preparacion psicologica adecuada de los formadores en vista de la evaluacion de la idoneidad del seminarista, *Seminarium* 49, 2009, 395-420.

Uomo della sperimentazione dell'amore di Dio: la paternità spirituale è l'esperienza del superamento del proprio individualismo con un *tu* con il nome di *pater*. In tal modo il padre spirituale crea nella relazione con l'altro un'esperienza spirituale per il *tu*, esperienza gratuita dell'amore di Dio, nella cui forza riesce a relazionarsi. Allora il figlio nella sua relazione con il padre spirituale riuscirà a riconoscere e sperimentare l'Amore di Dio¹³⁰. Il padre spirituale valuta gli atteggiamenti, le parole, i gesti, i quali ne nascondono altri, che appartengono alla vera e propria personalità del figlio¹³¹. Lo scopo del discernimento del padre spirituale è di dare all'uomo la possibilità di conoscere se stesso e di ritrovarsi in Dio, di percepirsi e vedersi così come egli è amato da Dio.

Orante con gli altri e per gli altri: emerge la dimensione comunitaria ed ecclesiale, laddove vi è un'unione nel cuore invocando grazia e misericordia. Il padre spirituale compie un'*azione di mediazione*: rivolto al Padre, al Figlio ed allo Spirito Santo comunica ciò che contempla lui stesso al proprio figlio.

Affido e comunicazione a Dio della vita del fratello come intercessione: dato che questo non ancora riesce ad affidare completamente la propria vita a Dio (con dispersione e smarrimento del vissuto), ecco l'aiuto di un padre spirituale che nella potenza dello Spirito Santo affida tali esperienze a Dio. Si tratta di decifrare nelle maglie degli accadimenti di una persona l'amore immenso di Dio, che vivifica, trasfigura e ricostruisce la persona, aprendo nuovi orizzonti trascendenti ed attuali¹³².

Il padre spirituale come *testimone della misericordia e del perdono di Dio*: non giudica il peccato o la persona ma l'accoglie senza limiti. Ci si riporta all'assioma che «in Dio misericordia e giustizia coincidono»¹³³. Occorre notare come i termini *miseriordia* (*oiktirmòn*) oppure *miseratio*, insieme a *benignitas*, esprimano il concetto di *aequitas* ripresa dalla lettura patristica¹³⁴. La misericordia ha il corrispettivo ebraico nella parola *rachamin* che significa *grembo materno*, divenendo quindi espressione di *tenerrezza di una madre, tenerrezza che esce dal cuore*. Ancora la misericordia viene rappresentata nella *tsedàqab* che diviene formula unitaria

¹³⁰ N. dell'Agli, *Lectio divina e Lectio humana. Un nuovo modello di accompagnamento spirituale*, Bologna 2006.

¹³¹ K. Ware, *Riconoscete Cristo in voi?*, Magnano 1994, 75.

¹³² S. Ercole, La «cura d'anime» nella consulenza pastorale, in: AA. VV., *Le relazioni che curano*, Città del Vaticano 2013, 77-88.

¹³³ Tommaso, *Summa Theologiae*, Ia, q.21, art. 4; P. Cucci, *P come perdono*, Assisi 2011.

¹³⁴ P.G. Caron, *I fondamenti romanistici*, 18 e ss. F. d'Agostino, *Fondamenti filosofici e teologici della sanzione penale*, *Monitor Ecclesiasticus* 114, 1989, 1-16. Non diviene un punto arduo la riconduzione dei lemmi *miseriordia* rapportata con la giustizia.

teologico-giuridica di legge di grazia, nel temperamento di un rigore necessario per la giustizia, attraverso la mansuetudine, la giustizia con la misericordia¹³⁵.

Persona che viva le virtù di cui la più grande è la carità: attraverso questa si tratta di far avvicinare i propri figli a Dio. La testimonianza della carità da parte del padre spirituale attira più che la *taumaturgia* i figli, facendo provare le pene degli altri come se lui stesso sia un *paziente* malato¹³⁶. Tale carità del padre spirituale si manifesta nella pazienza, mansuetudine o severità benevola, austerità, misericordia ed indulgenza¹³⁷.

Il padre spirituale deve essere libero da passioni ed esemplare nella testimonianza (1Cor. 4,16)¹³⁸. Il padre spirituale, per poter esercitare il suo *munus* di guida e di terapeuta, deve essere libero da ogni passione¹³⁹. Solamente in tale condizione di libertà è illuminato dallo Spirito di Dio, in quanto, senza questa luce divina non può esercitare con forza il ruolo di terapeuta o di guida autentica, rischiando di essere come «un cieco che guida un altro cieco» (Cfr. Mt 15,14)¹⁴⁰.

Persona che viva l'umiltà è questo il segno e la condizione della paternità spirituale: umiltà del padre che si sente anche lui peccatore. L'umiltà è molto legata alla compassione che lo porta a «dare la sua anima per l'anima del prossimo»¹⁴¹. Il padre spirituale deve avere la capacità di amare gli altri, come il Cristo, che ha assunto su di sé le malattie degli uomini e fatto sue le loro sofferenze, e questo cammino lo si può percorrere solo con l'esercizio dell'umiltà.

Uomo della *fedeltà relazionale con la persona che gli si affida*: è questo il momento del vero amore che si dona, in quanto vi è già la sperimentazione su di sé della fedeltà della misericordia del Padre, fino al sacrificio del Figlio. Si tratta anche del rapporto fiduciale nei differenti livelli e settori: dal segreto e sigillo sacramentale, alla comunicazione privilegiata, fino all'informazione confidenziale¹⁴².

¹³⁵ E. Wiesnet, *Pena e retribuzione: la riconciliazione tradita sul rapporto fra cristianesimo e pena*, Milano 1987, 75 e ss; E. Levinas, *Al di là del versetto. Letture e discorsi talmudici*, Napoli 1986, 183 riportato da d'Agostino, *La sanzione nell'esperienza giuridica*, Torino 1995, 83-85. Si veda d'Agostino, Giustizia e misericordia nell'esperienza penale del diritto, *Communio* 113, 1990; B. Standaert, *Perdono e riconciliazione*, Milano 2011.

¹³⁶ Hausherr, *Direction spirituelle* 62-63.

¹³⁷ Hausherr, *Direction spirituelle* 74 e ss.

¹³⁸ M. Prat/ P. Grelot, *Témoignage*, in: AA. VV., *Vocabulaire de Théologie biblique*, Paris 1970, col. 1261-1266.

¹³⁹ Giovanni Climaco, *La Scala del Paradiso*, in: *PG* 88, 709 B-712 A, Discorso IV, n. 34.

¹⁴⁰ Larchet, *Terapia della malattie spirituali* 456-457.

¹⁴¹ Giovanni Climaco, *Libro al Pastore*, in: *PG* 88, 1192 D-1193 C XIII.

¹⁴² Circa la fiducia ed i differenti livelli: Szentmártoni, *Rapporto tra le indagini psicologiche specialistiche*, 336-341.

Uomo ricolmo di pazienza come amore misericordioso ad immagine di Dio ad imitazione di Cristo, che chiama alla conversione. Lontano dall'essere solo severo e rigido (senza motivi) il padre spirituale supporterà i fratelli con carità, in tutta umiltà, dolcezza e pazienza (Ef. 4,2 e Col. 3,12 e ss. e 1'Tess. 5,14)¹⁴³. La pazienza, è la capacità di portare con dignità e, se possibile, con eleganza situazioni pesanti, è il coraggio di resistere, sperare. La pazienza è il sale che dà sapore a tutti gli incontri, è l'olio che rende percorribili i cammini delle proprie scelte liberandoli dalla loro ruvidezza. La pazienza deriva dalla speranza, che ti fa affrontare e gustare le difficoltà dell'incontro, arrivando a gioirne, per l'opera di Dio in tutti noi.

Persona di lungimiranza nel dare certezze e confermare nella verità (1 Cor. 2,16), la saggezza nel valutare (Rm. 12,2), per riconoscere i doni ed i carismi in ogni persona (1 Cor. 7,7), sopportazione delle debolezze proprie ed altrui (Rm. 15,1), solidarietà per i più deboli, fragili e feriti (1Cor. 8,9), incoraggiare ed apprezzare (1Cor. 1, 4-6), valorizzare ciò che è vero, bello e buono (1Cor. 11,2), dare e ricevere gioia (Rm. 15,32), promozione dell'unanimità evangelica (1Cor. 1,10), affabilità nell'ammonimento e correzione (1Cor. 4,4-17), anamnesi della sofferenza che aiuti ad emendarsi dai difetti e crescere nelle virtù (2Cor. 7, 8-11).

Uomo della parresia quale ricerca della carità verso il figlio affidatogli, assieme al coraggio di parlare apertamente in verità alla persona stessa. Per Giovanni Crisostomo¹⁴⁴ la parresia è una libertà fiduciosa, l'intimità che dona una grazia speciale, come Giovanni che riposa sul petto di Cristo¹⁴⁵. La parresia è la fiducia dell'uomo davanti a Dio, ma anche la libertà di parola di chi trasmette la Parola di Dio¹⁴⁶. Il padre spirituale come *uomo della parresia* ha la libertà di affidare tutto a Dio ma anche l'attitudine testimoniante con audacia della propria fede, che parla senza paura, timore, inquietudine, con sicurezza e senza rispetto umano¹⁴⁷.

*Medico e terapeuta che dà la cura e la medicina*¹⁴⁸: il padre spirituale deve aiutare il figlio malato o ferito perché possa liberarsi dalle malattie, per tali motivi questa *diakonia* del padre spirituale ha un carattere medicale e terapeutico¹⁴⁹.

¹⁴³ R. Deville, Patience, in: AA. VV., *Vocabulaire de Théologie biblique*, Paris 1970, col. 921-924 ; AA. VV., *Dizionario dei concetti biblici nel Nuovo Testamento*, Bologna, 1976.

¹⁴⁴ Giovanni Crisostomo, *De providentia Dei*, Paris 1961, SC 79, 66.

¹⁴⁵ Giovanni Crisostomo, *De providentia Dei*, III, 5.

¹⁴⁶ Giovanni Crisostomo, *De providentia Dei*, XVI,6; XXII, 3 e 5.

¹⁴⁷ Si vedano i riferimenti di 2Cor. 3,12; Ef. 6,19; Fil. 1,20; 1Tm. 3,13; Filemone 1,8; Eb. 3,6 e 10,35.

¹⁴⁸ Larchet, *Terapia della malattie spirituali* 446-451; S. Koutsas, *Il padre spirituale. La paternità spirituale alla luce della tradizione ortodossa*, Aigion 1995, 2.

¹⁴⁹ Giovanni Climaco, *La Scala del Paradiso*, in: PG 88, 709 B-712 A Discorso IV, n. 34; Cfr. Larchet, *Terapia della malattie spirituali* 462-463.

Spesso dai padri della Chiesa la persona del padre spirituale viene chiamata «medico spirituale» o semplicemente «medico»¹⁵⁰, in quanto il compito del padre spirituale è di compiere un'anamnesi, predisporre un progetto di diagnosi ed infine prescrivere una medicina per la malattia dell'anima, come fa il medico per quella del corpo.

Medico che pur non giudicando, cerca la medicina per guarire la memoria: la memoria continua a riproporre immagini passate ma non ancora sanate, mantenendo ferite purulente con un vivo dolore (Ger. 31,34). La persona deve sperimentare la misericordia di Dio ed attraverso l'intercessione del padre spirituale assumere quelle medicine che lo porteranno a riscoprire la vera immagine di Dio. Anche in tal caso si tratta dell'esercizio del ministero della consolazione¹⁵¹. Un padre spirituale non è uno psicologo né uno psichiatra, anche se talora tali scienze possono provenire direttamente dallo Spirito Santo in ringraziamento del lavoro di purificazione ascetica¹⁵². Si pensi alla *diòrasis* come perspicacità spirituale e psichica per meglio venire incontro al proprio *figlio*. Come Cristo è medico, così il padre spirituale ha il dono dello Spirito Santo, ma egli per i padri non è uno psicologo in senso medico¹⁵³, ma può esercitare la *diòrasis* come visione attraverso gli sazi e la materia, oppure la *proòrasis* come lettura, interpretazione attraverso il tempo¹⁵⁴. Il padre spirituale, guarisce i malati più gravi, anche quelli che da altri terapeuti non hanno potuto ricevere un aiuto¹⁵⁵.

Maestro che ripropone la tradizione dei grandi maestri spirituali, nell'umiltà, trasmettendone la propria testimonianza. La relazione nella direzione spirituale non è fra un maestro e discepolo in senso dispotico ma una relazione che c'è fra un padre con il suo figlio¹⁵⁶, laddove il padre ama suo figlio e il figlio fa altrettanto¹⁵⁷. Il padre spirituale è una guida per il figlio spirituale. Egli non indica la buona strada della tradizione, ma è un testimone che cammina insieme con il figlio, aiutandolo, spesso portandolo sulle proprie spalle. Il padre spirituale cammina con il figlio e lo aiuta concretamente a non allontanarsi dalla retta via,

¹⁵⁰ Giovanni Climaco, Sermone al pastore Giovanni Scolastico, in: PG 88, 1168 D-1169, capo II, n. 205.

¹⁵¹ B. Grasselli, La cura delle relazioni, in AA. VV., *Le relazioni che curano*, 35-76.

¹⁵² Hausherr, *Direction spirituelle* 90.

¹⁵³ J. P. Schaller, Direzione spirituale, in: *Dizionario critico di teologia*, Coda (cur.), Roma 2005, 433; Larchet, *L'inconscio spirituale* 155 e ss.

¹⁵⁴ Hausherr, *Direction spirituelle* 97 e ss.

¹⁵⁵ Così il medico saprà che Dio gli ha dato la saggezza, quando potrà guarire malattie incurabili da molti altri. Giovanni Climaco, Sermone al Pastore Giovanni Scolastico, in: PG 88, 1177 A-1177 B, capo VI n. 209.

¹⁵⁶ Giovanni Climaco, Libro al Pastore, in PG 88, 1189 A-1192 A capo XII n. 215.

¹⁵⁷ Giovanni Climaco, Libro al Pastore, in: PG 88, 1172 B capo III n. 206.

a discernere e superare gli ostacoli, fino alla fine, affrontando insieme tutte le difficoltà.

Maestro e guida nell'incontro tra la persona e Dio: è questa la verifica nell'accompagnamento della persona nell'incontro con Dio e nell'acquisizione dello Spirito Santo. La persona dovrà divenire un vero uomo spirituale attraverso le virtù teologali, insieme ad una umiltà e docilità¹⁵⁸. La figura del «maestro» nella Bibbia ha un grande rilievo, sia nell'Antico Testamento con il vocabolo ebraico, *rabbì*, che nel Nuovo, con il lemma *didaskalos*. *Rabbì* letteralmente significa *mio grande* (da *rav*, grande, potente). Così *maestro* in latino *magister* che significa uno che è *magis*, cioè di più, è superiore all'altro¹⁵⁹. Si riesce così a capire una frase di Mt. 23,8-10: «Voi non fatevi chiamare *rabbì*, perché uno solo è il vostro *didaskalos* (maestro) e voi siete tutti fratelli. E non fatevi chiamare *kathēgetài*. *Kathēgetài* è un vocabolo tradotto dalla Vulgata con *magistri*; in realtà il termine in greco significa: *colui che guida, colui che indica la strada, il percorso*. Non dobbiamo farci chiamare *kathēgetài* perché «uno solo è il vostro *kathēgetēs*», la nostra guida. Il maestro e la guida ha un grande valore, è la figura di Cristo che ci insegna come si è veri maestri. «Se dunque io, signore e maestro, ho lavato i vostri piedi, anche voi dovete lavare i piedi gli uni degli altri», ancora: «Vi ho dato infatti l'esempio, perché come ho fatto io facciate anche voi». La strada autentica del vero ministero dell'insegnamento, del vero magistero, e guida è quella del servizio e della donazione¹⁶⁰.

Servitore e diacono di Dio e dei fratelli: da una parte per padre spirituale vi è la sottomissione a Dio agendo secondo il suo volere, dall'altra il rivolgersi a coloro che, per varie circostanze si comprende nello Spirito che Dio vuole raggiungere.

Fratello della consolazione ed esortazione: il padre spirituale offrendo il suo ascolto attento e benevolo consola ed esorta colui che si è confidato, facendosi carico delle difficoltà del figlio spirituale offrendo ed intercedendo nella preghiera per il *figlio*, divenendo tale pratica efficace come terapia attraverso un intervento della grazia divina in risposta alle sue preghiere¹⁶¹. Il padre spirituale deve essere un

¹⁵⁸ Giovanni Climaco, Sermone al Pastore Giovani Scolastico, in PG: 88, 1197 C-1200 D cap. XIV, n. 219 e La scala del Paradiso, PG 88, 642 C – 643 B, Discorso 1, 6.

¹⁵⁹ In francese *maître* è «padrone», e quindi come tale è signore dell'altro.

¹⁶⁰ Gesù intenzionalmente collega a *kyrios* e a *didaskalos*, titoli autoritativi, il gesto della lavanda dei piedi: un atto che nel mondo biblico, ebraico, non doveva essere imposto neppure allo schiavo. Si tratta di un gesto supremo dell'amore, farsi schiavo dell'altro, come dono di carità. Gesù dice che il *kyrios*, il *didaskalos* autentico è colui che si fa servo, quando dona la sua sapienza e non la usa come volontà di potenza.

¹⁶¹ Larchet, *L'inconscio spirituale* 154.

uomo che partecipa la consolazione: come Cristo è il modello di tutte le consolazioni (Fil. 2,1)¹⁶². Nell'etimologia ebraica il termine che sta per «consolare» proviene dalla radice *nhm* che significa anzitutto «respirare profondamente, gemere» e, nel senso causativo, «far respirare, far tirare il fiato in una situazione di paura o di dolore». Nella radice ebraica della parola dunque la consolazione si esprime attraverso un atto di natura fisica, intimamente collegato all'esercizio della respirazione, la quintessenza vitale dell'essere umano.

Il padre spirituale deve essere *scoperto ed indicato dagli altri*: necessita la testimonianza del vissuto e dei carismi che lo fanno scoprire, magari attraverso la buona fama e la scelta del superiore; ancora la testimonianza e conversione dei figli spirituali già dalla stessa persona seguiti.

Conclusioni

In questo cammino sono stati presi in considerazione alcuni elementi, a nostro avviso i più rilevanti del ministero del padre spirituale, anche se si potrebbero evidenziare o approfondire altri aspetti. Nella suddivisione delle caratteristiche personali relative al padre spirituale alcune caratteristiche individuate potrebbero essere congiunte oppure disgiunte, oppure modificabili. Tuttavia in tale descrizione si ritiene che si possa almeno in un certo qual modo configurare la persona ed il ministero della paternità nello Spirito. Si può terminare questa ricerca con le esortazioni che Giovanni Climaco dà ai figli spirituali: «Se ti capita di trovare un ospedale e un medico sconosciuti, comportati come un semplice passante, e sonda segretamente tutti quelli che vi si trovano. E quando comincerai a comprendere che i medici e gli inservienti ti possono curare le malattie, specialmente il tumore dell'anima [della superbia e della volontà di potenza] – questa è la guarigione che cercavi – allora va' avanti, acquista con l'oro dell'umiltà e firma il contratto sulla pergamena dell'obbedienza»¹⁶³.

¹⁶² C. Augrain, *Consoler*, in: AA. VV., *Vocabulaire de Théologie biblique*, Paris 1970, col. 208-210.

¹⁶³ Giovanni Climaco, *La Scala del Paradiso*, in: PG 88, 716 A – 716 B IV,37.

IL CANDIDATO AL SACERDOZIO PROTESO ALL'IMITAZIONE DI CRISTO SACERDOTE IL FONDAMENTO CRISTOLOGICO PER LA FORMAZIONE INTEGRALE DEL SEMINARISTA¹

RENZO LAVATORI²

RIASSUNTO. L'autore di questo studio, uno specialista nell'interdisciplinarietà tra teologia dogmatica e spiritualità, imposta il suo discorso sulla formazione dei seminaristi sul fondamento cristologico. Questo è un approccio da cui si deve partire – sostiene qui il professore – in ogni tipo di formazione che si vuole offrire ai futuri sacerdoti della Chiesa Cattolica. Nella relazione con Cristo si coltiva un'attitudine di preghiera, nello Spirito Santo, sempre su Cristo si deve imitare la disponibilità o la generosità verso i fratelli, e nell'attaccamento allo Spirito Santo si deve sviluppare la sensibilità per le persone e il servizio nella Chiesa di Cristo. L'autentica spiritualità e quella cristologica nello Spirito Santo e dinamica nella Chiesa.

Parole chiave: seminarista, teologia, cristologia, formazione integrale, sacerdozio, preghiera, servizio, Chiesa, seminario teologico, Spirito Santo

REZUMAT. *Candidatul la preoție tinzând spre imitarea lui Cristos preot. Fundamentul cristologic pentru formarea integrală a seminaristului.* Autorul acestui studiu, un specialist în interferența dintre teologia dogmatică și spiritualitate, abordează problematica formării seminaristilor pe fundamentul cristologic. Aceasta este perspectiva de la care trebuie plecat – susține aici profesorul – în orice tip de formare care trebuie oferită viitorilor preoți ai Bisericii Catolice. În relația cu Cristos se cultivă o atitudine de rugăciune către Spiritul Sfânt; trebuie urmat modelul lui Cristos imitându-i disponibilitatea și generozitatea față de aproapele, iar în atașamentul față de Spiritul Sfânt trebuie dezvoltată sensibilitatea pentru persoanele care ne înconjoară în sânul Bisericii, dar și în societate. Autentica spiritualitate este cea cristologică întru Spiritul Sfânt și dinamic eccleziologică.

¹ Relazione presentata al Convegno internazionale *Il padre spirituale in un Seminario teologico greco-cattolico*, svolto a Blaj, Romania, il 24 novembre 2012.

² Prof. dr. Renzo Lavatori, professore emerito della Pontificia Università Urbaniana di Roma, Italia, rlavatori@libero.it.

Cuvinte-cheie: seminarist teolog, teologie, cristologie, formare integrală, preoție, rugăciune, slujire, Biserică, seminar teologic, Spiritul Sfânt

ABSTRACT. *The Christological Fundament for a Complete Formation of a Seminarist.* The author of this study, a specialist in interdisciplinary research of theology, dogmatics and spirituality, approaches the issue of training seminarians on the Christological basis. This is the perspective, from which one can start – the professor asserts – in any kind of training which has to be offered to the priests to be of the Catholic Church. An attitude of praying to the Holy Ghost is to be cultivated in relation to Jesus: one must follow Christ's model, imitating His availability and generosity to the fellow man and in the attachment to the Holy Ghost one must develop the sensitivity for the persons who surround us within the church but also in society. The genuine spirituality is the Christological and ecclesiological one.

Keywords: seminarian, theology, christology, full training, priesthood, prayer, ministry, Church, theological seminary, Holy Spirit

Di fronte alla raffigurazione di Cristo unico e perfetto sacerdote, il seminarista non può restare indifferente, in quanto si sente interiormente attratto verso di Lui e per partecipare concretamente al suo medesimo sacerdozio. Da qui l'esigenza di riprodurne i lineamenti per essere a lui conforme e in certo senso in lui trasfigurato. Come Cristo, egli si pone in atteggiamento di filiale abbandono tra le braccia del Padre celeste, che lo ha scelto quale suo figlio diletto e che riconosce in lui le medesime fattezze del Figlio Gesù. Si stabilisce così un dolcissimo e intimo rapporto di comunione tra il sacerdote e Dio Padre amorevole (primo aspetto: *dimensione orante*).

Nel contempo accade che, per essere assimilato a Cristo, il seminarista viene travolto nei medesimi comportamenti verso il prossimo che lo attornia e di cui sarà fatto pastore e servo, ricolmo di compassione e di cure benefiche verso ogni persona senza pretendere nulla, se non il solo essere dono e donato per gli altri, secondo una delicata e coinvolgente carità. Contemplando il comportamento di Gesù nei confronti delle persone più bisognose soprattutto a livello salvifico e redentore, come i pubblicani e le prostitute, i lebbrosi e gli indemoniati, il candidato al sacerdozio può scoprire le modalità della condotta di Cristo e restarne ammirato per condividere il medesimo atteggiamento e attuare concretamente la missione sacerdotale (secondo aspetto: *dimensione pastorale*).

Tutto questo si rende fattibile non per le proprie misere forze umane, ma sotto la potente e sapiente azione dello Spirito, che lo consacrerà e adombrerà per svolgere adeguatamente e generosamente il proprio ministero. Più che preoccuparsi delle personali iniziative e organizzazioni, egli deve abbandonarsi docilmente alla grazia dello Spirito per seguire le vie più efficaci per la redenzione degli uomini. Diventa così l'uomo disponibile, ricolmo di un carisma particolare e prezioso, che lo fa attento e vigilante in modo da santificare se stesso nel momento in cui si presta a servire i fratelli (terzo aspetto: *dimensione carismatica*).

Non si tratta di una imitazione semplicemente etica e formale, esteriore davanti ad un modello distaccato da riprodurne i lineamenti, piuttosto si tratta di una vera assimilazione e trasfigurazione in Cristo, causata da una duplice consacrazione liturgico-sacramentale: quella avvenuta con il battesimo nella iniziazione cristiana, che lo ha reso *alter Christus* e quella che avverrà con l'ordinazione sacra per il ministero apostolico, che lo fa agire *in persona Christi*. Il candidato al sacerdozio si trova in cammino spirituale dal primo al secondo evento misterico incentrato su Cristo quale sacerdote e pastore della Chiesa. Ne segue che gli orientamenti di base sono rivolti sia a Cristo (configurazione iconica) sia al popolo di Dio (ambientazione ecclesiologica).

1. Scelto e inviato dal Padre: l'intimità filiale con Dio – DIMENSIONE ORANTE

Come si sa, Cristo è sacerdote in conformità al volere del Padre e nella docilità allo Spirito Santo con la pienezza della sua donazione oblativa. Ciò gli è possibile per la sua costante immersione nell'amore del Padre, che Egli vive e riscopre nella preghiera con la fiducia filiale. Similmente si configura il modo di pregare del seminarista sia nei momenti liturgici che scandiscono la giornata quali atti concreti di rapporto a Dio, sia nello stato abituale di interiore consapevolezza dell'unione filiale con Dio che l'accompagna ovunque e sempre.

a. Una vita nella preghiera

Gesù prega il Padre; egli è un uomo di preghiera. Al momento del battesimo, riceve lo Spirito mentre prega: «Quando tutto il popolo fu battezzato e mentre Gesù, ricevuto anche Lui il battesimo, stava in preghiera, il cielo si aprì e scese su di Lui lo Spirito Santo in apparenza corporea, come di colomba, e vi

fu una voce dal cielo: «Tu sei il mio figlio prediletto, in te mi sono compiaciuto»³; dopo una giornata intensa di predicazione e piena di dedizione agli ammalati, prima d'iniziare una nuova attività, Gesù nel primo mattino si ritira a pregare nella solitudine: «Al mattino si alzò quando ancora era buio e, uscito di casa, si ritirò in un luogo deserto e là pregava»⁴. Egli trascorre una notte in preghiera prima della scelta dei dodici: «In quei giorni Gesù se ne andò sulla montagna a pregare e passò la notte in orazione. Quando fu giorno, chiamò a sé i suoi discepoli e ne scelse dodici, ai quali diede il nome di apostoli»⁵; prega prima di compiere alcuni miracoli: «Tolsero la pietra. Gesù allora alzò gli occhi e disse: 'Padre, ti ringrazio che mi hai ascoltato. Io sapevo che sempre mi dai ascolto, ma l'ho detto per la gente che sta attorno, perché credano che Tu mi hai mandato'»⁶; si mette in preghiera in alcuni momenti molto significativi e decisivi per la sua persona e la sua opera: «Un giorno, mentre Gesù si trovava in un luogo appartato a pregare e i discepoli erano con Lui, pose loro questa domanda: 'Chi sono Io secondo la gente?'»⁷; in certe circostanze in cui rivela il valore e il mistero della sua missione: «Mentre pregava, il suo volto cambiò d'aspetto e la sua veste divenne candida e sfolgorante»⁸; «Un giorno Gesù si trovava in un luogo a pregare e quando ebbe finito uno dei discepoli gli disse: 'Signore, insegnaci a pregare'»⁹; «Simone, Simone, ecco Satana vi ha cercato per vagliarvi come il grano, ma Io ho pregato per te, che non venga meno la tua fede; e tu, una volta ravveduto, conferma i tuoi fratelli»¹⁰.

La preghiera scandisce il ritmo della vita di Gesù e della sua giornata, come un tempo di solitudine e di pace interiore¹¹, una pace data da una maggiore e personale intimità con il Padre e dal senso di amore e di verità che ne deriva. Proprio nella preghiera egli acquista nuovo vigore e nuova chiarezza per continuare fedelmente lo svolgimento della missione affidatagli dal Padre, e si riscopre pronto per riprendere il suo lavoro, disponibile e sensibile al contatto e al colloquio fruttuoso con gli altri, ispirato e instancabile nell'annuncio del Vangelo, accorto e vigilante nel combattere e superare le insidie dei nemici. In forza di questa profonda esperienza Egli si fa maestro di preghiera e può dire

³ Lc 3,21-22.

⁴ Mc 1,35.

⁵ Lc 6,12-13.

⁶ Gv 11,41-42.

⁷ Lc 9,18.

⁸ Lc 9,29: la trasfigurazione.

⁹ Lc 11,1: l'insegnamento del Padre nostro.

¹⁰ Lc 22,31-32: il rinnegamento di Pietro.

¹¹ Mc 6,46: «Appena li ebbe congedati, salì sul monte a pregare».

con autorità e credibilità ai discepoli: «Vegliate e pregate, per non cadere in tentazione»¹².

Soprattutto prega quando giunge l'ora, la sua ora, in cui porta a compimento il disegno di amore del Padre. In quegli istanti angosciosi lascia intravedere l'insondabile profondità nella sua implorazione filiale, prima di consegnarsi volontariamente ai suoi nemici: «Si allontanò da loro quasi un tiro di sasso e, inginocchiatosi, pregava: 'Padre se vuoi allontana da me questo calice. Tuttavia non sia fatta la mia, ma la tua volontà'. Gli apparve allora un angelo del cielo a confortarlo. In preda all'angoscia, pregava più intensamente e il suo sudore diventò come gocce di sangue che cadevano a terra»¹³; similmente negli ultimi momenti della sua vita, sulla croce, là dove pregare e donarsi si identificano: «Padre, perdonali perché non sanno quello che fanno»¹⁴; «Dio mio, Dio, mio, perché mi hai abbandonato?»¹⁵; «Padre, nelle tue mani affido il mio spirito»¹⁶; fino a quel «forte grido», con il quale muore, rendendo lo spirito¹⁷.

Si può investigare ulteriormente, per conoscere più a fondo la disposizione del suo animo nel momento in cui si pone a colloquio con suo Padre, quali siano le movenze interiori, le considerazioni e le illuminazioni che l'accompagnano e che formano il contenuto e l'oggetto della sua attenzione, della sua sensibilità e delle sue decisioni. In altre parole si vorrebbe sapere cosa Gesù provava dentro di sé, come strutturava il tempo dedicato all'orazione e come sviluppava il suo rapporto verso il suo Signore e Padre. Fortunatamente gli evangelisti hanno conservato e trasmesso alcune formulazioni oranti di Gesù, attraverso le quali è possibile spingere lo sguardo dentro la sua anima e individuare i suoi stati intimi¹⁸.

b. La preghiera di giubilo nello Spirito

Una tra le più pregnanti e belle è la preghiera detta l'inno di giubilo¹⁹: «In quello stesso istante, Gesù esultò nello Spirito Santo e disse: 'Io ti rendo lode, o Padre, Signore del cielo e della terra, perché hai nascosto queste cose ai dotti e ai sapienti e le hai rivela ai piccoli. Sì, o Padre, perché così a te è piaciuto'».

¹² Mc 14,38.

¹³ Lc 22,42-44.

¹⁴ Lc 23,34.

¹⁵ Mc 15,34; cf. Sal 22,2.

¹⁶ Lc 23,46.

¹⁷ Cf. Mc 15,37; Gv 19,30b.

¹⁸ A tale scopo esaminiamo delle espressioni, tratte dai sinottici, che manifestano quale sia stato non solo il linguaggio usato, ma anche la situazione interna con le sue emozioni e sentimenti.

¹⁹ Situata in Lc 10,21.

Luca descrive il momento in cui Gesù sente il bisogno di ringraziare il Padre: «In quello stesso istante», subito dopo il ritorno dei discepoli dalla loro missione. Costoro tornano ricolmi di gioia per i prodigi che avevano compiuto nel nome di Cristo; perfino i demoni si erano loro sottomessi²⁰. La potenza di Gesù era stata comunicata ai discepoli e ciò significava la venuta del regno di Dio e della sua potente manifestazione; ed era solo l'inizio e l'anticipazione di meraviglie più grandi che il Padre compirà in Cristo e nella sua comunità salvifica. Da qui la ragione della lode sgorgante dal suo animo. Egli ha costatato l'opera del Padre, che si rivela nei deboli e che apre il tempo della vittoria sul male. Solo un animo sensibile si accorge delle meraviglie compiute dall'amore di Dio e si esprime spontaneamente nella lode gioiosa e nella gratitudine. L'evangelista prosegue che «Gesù esultò» di gioia: è la gioia messianica, la consapevolezza cioè che Dio interviene ormai definitivamente per la salvezza dell'umanità; la gioia della ritrovata comunione di amore con il Padre e di fraternità con gli altri; della vittoria sul peccato e sulla morte; della realizzazione di tutto il piano sapiente di Dio; della venuta del suo regno di giustizia. Questa è l'esultanza della liberazione, che già aveva inondato l'animo di Elisabetta e di Giovanni Battista²¹, di Maria²², dei pastori²³; e sarà il medesimo gaudio che accompagna i momenti più salienti dell'apostolato di Gesù, sia nel cuore dei discepoli²⁴, come nell'animo stesso di Gesù, di cui ora ne abbiamo prova. Luca sottolinea che la letizia di Gesù è «nello Spirito Santo». Tale precisazione è importante, perché fa capire che tutto proviene dallo Spirito con le sue movenze interiori che pone l'animo in un ordine totalmente rivolto al Padre, in piena comunione con lui, nel medesimo Spirito che li abbraccia in un'unica effusione d'amore.

Gesù inizia la preghiera con una formula semplice di benedizione e di ringraziamento: «Ti rendo lode», ovvero ti benedico, ti esalto, ti ringrazio. Si nota la spontaneità, propria di un figlio, senza tante altre parole o locuzioni ricercate, come faremmo noi: quello che nasce dal cuore è sulle labbra. Essa manifesta un atteggiamento profondamente religioso, adorante, come si sente in tante preghiere bibliche: «Ti benedirò finché io vivo»²⁵; «A te si deve lode, o Dio, in Sion»²⁶; «Sia

²⁰ Cf. Lc 10,17-19.

²¹ Cf. Lc 1,41.44.

²² Cf. Lc 1,47.

²³ Cf. Lc 2,10.20.

²⁴ Cf. Lc 10,17.

²⁵ Sal 63,5.

²⁶ Sal 65,2.

benedetto Dio»²⁷; «Benedetto il Signore sempre»²⁸. È l'esclamazione di chi crede nella potenza del Signore, del suo amore, della sua protezione: «Moltiplicherò le tue lodi. La mia bocca annunzierà la tua giustizia, proclamerà sempre la tua salvezza... dirò le meraviglie del Signore»²⁹. Poi Gesù invoca il nome dolcissimo del Padre, come più sotto: «Sì, o Padre». È probabile che nelle parole originali ci sia stato il termine aramaico «Abbà». Esso rivela la profondità del rapporto fra Cristo e Dio. Gesù è veramente Figlio di Dio e come tale si rivolge al Padre. Insieme indica la confidenza e l'abbandono filiale, come un bambino nei primissimi anni di vita si rivolge al papà. La preghiera di Gesù si inoltra perciò in questo colloquio di amore fra lui Figlio e Dio, Padre suo. Aggiunge inoltre la determinazione: «Signore del cielo e della terra». Se è vero che Dio è Padre amabilissimo, è anche vero che egli è il Signore e il Sovrano assoluto di tutto l'universo; l'espressione indica il senso di rispetto e di adorazione per colui che ha creato i cieli e la terra, che li sostiene con la sua forza e li governa con la sua sapienza, perché è il Signore della vita e tutto resta a Lui sottomesso, come ogni creatura lo deve riconoscere.

La preghiera del seminarista contiene due aspetti per nulla contraddittori, anzi complementari: il sentimento fiducioso e familiare della comunione con il Padre e il senso timoroso e riverente della sconfinata altissima sua grandezza. Da ciò deriva la consapevolezza della nullità e fragilità umana e ci si sente veramente i poveri del Signore, mentre ci si affida lietamente a Lui. Gesù continua, manifestando il disegno lungimirante di Dio: «Hai nascosto queste cose ai dotti e ai sapienti e le hai rivelate ai piccoli». La suprema sapienza di Dio sceglie le cose più umili per confondere la presunzione umana. È il suo modo di procedere, in tutto il piano della salvezza: da Abramo a Gesù, da Israele alla Chiesa, dalla creazione alla fine dei tempi. La logica di Dio sconvolge ogni progettazione umana. Ciò che agli occhi degli uomini appare stolto e misero, diventa nelle mani di Dio intelligente e potente. Maria stessa aveva lodato così il Signore: «Ha rovesciato i potenti dai troni e ha innalzato gli umili»³⁰. Infine Gesù conferma la sua adesione piena al volere del Padre: «Sì, o Padre, perché così a te è piaciuto». Non c'è da chiedere altra spiegazione davanti al mistero del piano salvifico di Dio: esso corrisponde al volere del Padre, al suo compiacimento. Tutto è frutto della sua iniziativa gratuita e questo è sufficiente per acconsentirvi pienamente. Lo ha voluto il Padre e certamente costituisce la cosa migliore, la più bella e la più giusta.

²⁷ Sal 66,20.

²⁸ Sal 68,20.36.

²⁹ Sal 71,14-16

³⁰ Lc 1,52.

La disponibilità ad accettare in tutto il progetto sapiente di Dio è il primo atteggiamento dell'uomo orante. L'animo, che si è abbandonato all'amore del Padre e al suo Spirito, ora sente che tutto deriva dalla sua volontà, nel cui adempimento consiste il significato dell'economia salvifica. Non si preoccupa di sapere molte motivazioni, di cercare chiarimenti in modo da rendere più umano il divino volere, ma vi si adegua, semplicemente e totalmente, perché sa che in esso stanno la verità e la beatitudine. Non si tratta di un abbandono inconscio, ma della perfetta sintonia delle due volontà: quella umana e quella divina, del Figlio e del Padre, sapendo bene che l'uomo trova la luce per la propria vita solo nel rapporto di conformità e di docilità all'iniziativa di Dio, anche quando costa il dono totale di sé.

2. Seguace e icona del Cristo: la donazione generosa agli altri – DIMENSIONE CARITATIVA

Nel contesto sociale di Gesù, alla schiera dei peccatori appartengono soprattutto i pubblicani e le prostitute. Questi non hanno posto nella società. Non che siano tutti poveri, anzi i pubblicani sono tra i più ricchi; ma sono odiati e detestati, sono considerati indegni di partecipare alla vita della comunità nelle sue varie manifestazioni; sono messi al bando e ritenuti impuri. Verso di loro Gesù dimostra una predilezione che può anche sorprendere, se non addirittura scandalizzare.

Quale la ragione di questo inusuale modo di comportarsi di Cristo? La condotta di Gesù non può essere racchiusa dentro la visuale esteriore e formalistica, propria dell'uomo che giudica gli altri in nome di un suo schema; Gesù è la verità e vede nel profondo del cuore; è amore che perdona e usa misericordia. Da qui sorge il suo comportamento inconsueto, immagine e manifestazione dell'atteggiamento stesso del Padre. Dio, che Gesù rivela, non agisce secondo la mentalità dell'uomo; è un Dio che ama, innanzitutto, e che ha l'iniziativa gratuita e libera per la salvezza del peccatore, chiunque esso sia; Dio cioè ama l'essere umano non perché sia per se stesso amabile, ma perché Egli è amore; amore che si dona, e, donandosi, crea e rinnova. Dio ama, prima di tutto, perché vuole la vita e la salvezza dell'uomo. Gesù riflette e traduce questo amore divino, come dovrebbe fare ogni suo discepolo. Inoltre Gesù, quale vero sacerdote, deve compiere un'opera di redenzione; è venuto a chiamare i peccatori, i bisognosi di salvezza, non i giusti e i sani³¹. A questo scopo egli deve

³¹ Cf. Mt 9,12-13.

superare tutte le frontiere dello schematismo umano, del giudizio apparente e superficiale, deve contrapporre l'infinità del suo amore all'egoismo dominante tra gli uomini. Deve formare una creatura nuova, con un cuore nuovo, il cui valore ultimo è la posizione di povertà e di disponibilità all'incontro con Dio e al dono che Dio gli offre in Cristo, accogliendo il quale soltanto si attua la liberazione dal peccato. In fondo lo scopo per cui il Verbo si è incarnato ed è morto in croce è solo questo. Che cosa di più vero e importante può desiderare colui che intende vivere pienamente il suo futuro sacerdozio?

a. La compassione per il pubblicano

Una totale disponibilità di Gesù è accordata ad un pubblico peccatore, con alcuni risvolti di particolare intensità di delicatezza e di misericordia, che ancora una volta Gesù esterna nel volgersi e nel dedicarsi a chi lo ricerca ed è estremamente bisognoso di salvezza. Ce ne offre una splendida rappresentazione l'evangelista Luca nella conversione di Zaccheo³². Su questo episodio vale la pena soffermarsi per osservare alcuni elementi di estrema sensibilità del cuore di Cristo, che si riverberano in ogni cuore che si apre alla sua sequela nel ministero sacerdotale.

Di Zaccheo si dice che è «capo dei pubblicani». I pubblicani erano al servizio del potere pagano di occupazione, per gestire le esattorie; cercavano di trarre il maggior profitto possibile; passavano senza scrupolo sopra le prescrizioni ufficiali quando ne potevano trarre vantaggio. Ad essi erano attribuiti generalmente avidità e comportamenti scorretti, per questo venivano odiati e disprezzati. Erano anche ritenuti peccatori di professione, in quanto nell'esercizio del loro lavoro facevano causa comune con i pagani e con tipi di mal costume. Non erano semplicemente trasgressori della legge di Dio, ma costanti operatori di iniquità per il loro stesso mestiere che li metteva necessariamente in conflitto con la legge, similmente alle meretrici e agli uomini corrotti. Facevano parte così dei pubblici peccatori. I farisei, i loro più accaniti nemici, ritenevano addirittura che i pubblicani non potessero far penitenza ed emendarsi, per la quantità immensa di uomini da essi ingannati, e che fossero incapaci di riparare tutto il male commesso; pertanto erano considerati fuori dalla possibilità di cambiare modo di vivere.

³² Cf. Lc 19,1-10.

Da questo punto di vista Zaccheo è uno che sta ai margini della società, disprezzato da quanti reggevano il bene comune³³. Luca mette in evidenza che Zaccheo «cercava di vedere Gesù, chi fosse». Tale ricerca probabilmente manifesta un interesse più profondo; l'evangelista tuttavia non aggiunge altro, non ne determina la motivazione: per curiosità? A causa di uno stato di conflitto interiore o perché amareggiato dalla vita? Forse coinvolto nell'interesse comune della folla? Non si sa. Tutto considerato è bene così, poiché le movenze dell'animo sono conosciute solo dal Signore, che scruta i cuori. L'evangelista inserisce un particolare significativo: Zaccheo, «rallegrandosi», accoglie Gesù a casa sua. Non fa un'accoglienza fredda, formale o esteriore, bensì gioiosa; il suo animo si apre all'esultanza, dovuta all'iniziativa di Gesù di autoinvitarsi; la felicità promana dalla presenza dell'ospite. Scende con rapidità, senza indugi o incertezze. Esce così dal suo nascondiglio sull'albero e si mostra in tutta la sua realtà. Gesù stesso lo spinge alla fretta: «Affrettati, scendi» e lui «in fretta» accoglie Gesù. Dopo aver introdotto gioiosamente il Signore a casa sua, Zaccheo, nella posizione «eretta» di fronte a Lui, in segno di solennità e di importanza, pronuncia la dichiarazione riguardante il cambiamento che assumerà la sua vita nel futuro: «Vedi, Signore, do la metà dei miei beni ai poveri e se ho estorto qualcosa a qualcuno, restituisco il quadruplo». Dichiarazione rivolta non a se stesso come fosse un suo proposito, nemmeno agli altri come per giustificarsi, ma unicamente al Signore Gesù, la persona dalla quale si è sentito amato, perdonato e non giudicato.

Chi è quell'uomo per Gesù? Anzitutto è una persona che porta un nome: «Zaccheo». Gesù lo chiama con il suo nome. Non si tratta di uno sconosciuto o di individuo anonimo. L'amore di Gesù e la sua chiamata salvifica raggiungono l'uomo nella sua situazione particolare e nella sua singolarità. Interpellato con il proprio nome, Zaccheo si sente riconosciuto e quindi amato. Da qui la sua prontezza e la sua disponibilità. A casa sua, dopo

³³ Luca tratta sovente della conversione dei pubblicani, come quando questi vanno da Giovanni Battista per farsi battezzare e sono invitati «a non esigere nulla di più di quanto è stato fissato» (Lc 3, 13, a essere cioè onesti nel lavoro. Egli evidenzia anche l'atteggiamento di attenzione e di bontà di Gesù nei loro confronti. Al capitolo 5 scrive che il maestro sceglie Levi il pubblicano tra i suoi discepoli, un gesto ardito e innovatore. Più volte presenta Gesù come «colui che mangia insieme ai pubblicani e ai peccatori» (Lc 5, 30; cf. 15, 2); d'altra parte questi si avvicinano a Gesù per ascoltarlo e sono da lui accolti. Ciò si vede bene all'inizio del capitolo 15, dove sono riportate tre parabole per manifestare la misericordia di Gesù e, in lui, del Padre verso i peccatori. Al capitolo 18, Gesù, nel confrontare il fariseo e il pubblicano al tempio, dichiara che costui torna a casa giustificato a differenza dell'altro. Da tutto ciò traspare la consolante verità che la salvezza portata da Cristo può raggiungere anche i pubblicani.

che egli ha dichiarato i propri peccati e i propositi, il Signore, con una sorprendente finezza d'animo, evita di ricordargli questa sua realtà dolorosa e umiliante, mentre lo riporta al presente, al momento attuale in cui gli dona l'oggi della salvezza: «Oggi la salvezza è entrata in questa casa». Inoltre dice che «è un figlio di Abramo», appartenente al popolo di Dio, erede delle promesse. Anche per lui esiste la benedizione. Non può essere escluso per il semplice motivo che è un pubblicano. Prima di essere tale è pur sempre figlio di Abramo, inserito tra i suoi discendenti, come gli altri ebrei. Con questo Gesù lo ristabilisce nella sua dignità nativa, mostrando a lui un giusto apprezzamento, che in certo modo lo fa rinascere e gli permette di percepire il proprio nuovo modo di essere. Infine Gesù lo reputa un «perduto»: «Il Figlio dell'uomo è venuto a cercare e a salvare quello che era perduto». Per la folla Zaccheo appare un peccatore, per Gesù è un essere smarrito da ritrovare. Non è la medesima cosa. La sbirciata della gente è sprezzante. Lo sguardo di Gesù è pieno di compassione e di tenerezza; a dir meglio, è uno sguardo di predilezione, perché si posa su di una creatura particolarmente bisognosa, per la cui salvezza il Figlio dell'uomo è venuto sulla terra. Luca riferisce che «quando giunse sul luogo, Gesù, guardando in alto, gli disse: 'Zaccheo, affrettati, scendi, perché oggi devo rimanere a casa tua'». Il pubblicano voleva solo vedere quell'uomo. Invece succede qualcosa di imprevisto e di molto più vitale: viene visto da Gesù che alza lo sguardo verso di lui. Se non ci fosse stato il gesto di Cristo, che si è fermato, lo ha guardato e lo ha interpellato, nulla sarebbe accaduto. Zaccheo avrebbe soddisfatto il desiderio di vederlo, sarebbe sceso dall'albero e avrebbe continuato la sua vita. Invece, grazie all'intervento del Salvatore, egli intraprende una vita diversa. L'iniziativa di Gesù ha mutato l'esistenza di quest'uomo.

Il brano enuncia poi che Gesù «è venuto a cercare». Il verbo «cercare» compare all'inizio e ha come soggetto Zaccheo che cerca di vedere Gesù; alla fine si dice che Gesù è venuto a cercare. Si stabilisce un rovesciamento di prospettiva. Se in un primo momento può sembrare che Zaccheo vada alla ricerca di Gesù, in realtà avviene il contrario. Anzi Zaccheo può mettersi sulle tracce di Gesù perché questi è già in cerca di lui. La ricerca missionaria di Gesù precede quella salvifica di Zaccheo e la suscita³⁴.

³⁴ A sua volta il verbo «è venuto» (con i suoi composti) ricorre più volte e ha sempre come soggetto Gesù (cf. Lc 19,1. 4.5.7). Anche per esso bisogna notare un complesso di sfumature: dall'aspetto materiale di andare e arrivare fisicamente, si passa a quello spirituale e salutare di comunicare la grazia. Ciò fa capire che il passaggio e la venuta di Gesù hanno l'unico scopo di portare la salvezza: «è venuto a salvare».

Tra Gesù e Zaccheo si crea una misteriosa attrazione: da una parte il pubblicano si industria per vedere Gesù, dall'altra il Salvatore gli va incontro per rintracciare colui che è perduto. Due movimenti che si incrociano, si comunicano e si ritrovano uniti nel medesimo spirito di reciproca intesa, sebbene provengano da punti di partenza estremamente distanti: l'uno giunge dalla realtà tenebrosa e deplorabile della miseria umana, l'altro è venuto dalla sfera trascendente della santità e dell'amore puro. Ora sono lì, raccolti assieme attorno all'unica mensa, come fossero amici da sempre. Come si spiega tutto questo?

Occorre risalire alla radice, che sta precisamente nella persona di Gesù. Lui, il Figlio diletto del Padre, venuto per compiere la missione sacerdotale, è sospinto incessantemente a trasfondere nell'ambiente terreno la profondità e la dolcezza dell'amore paterno, di cui sente il palpito e la tenerezza. Solo per questo motivo esiste, si muove, parla, guarisce, ricerca, si dona; solo questo intende testimoniare e trasferire nel cuore dell'uomo, perché sa che dall'amore del Padre prende avvio ogni cosa e tutto rivive e si rinnova. La sua azione rivelatrice e redentrice si esaurisce lì, dove vorrebbe condurre ogni essere umano. Questa profonda consapevolezza dell'amore di Dio dimora nell'animo di ogni seminarista per poterlo comunicare a coloro che incontrerà e che ne hanno estremo bisogno.

b. Il soccorso verso il malcapitato

La rivelazione più toccante dell'attenzione e della compassione per chi soffre ci viene offerta dalla parabola del buon samaritano³⁵, che può assumere tinte rivelatrici sull'atteggiamento caritatevole di Gesù.

La parabola è introdotta con queste parole: «Un uomo scendeva da Gerusalemme a Gerico e incappò nei briganti, i quali, spogliandolo e producendo piaghe, se ne andarono, lasciandolo mezzo morto». La strada da Gerusalemme verso la ricca pianura di Gerico, la città delle palme, dei giardini e delle fonti termali, attraversa una regione accidentata, semidesertica, frequentata solo da viaggiatori frettolosi e da fuorilegge³⁶. Proprio in quella strada un passante viene violentemente aggredito e malmenato, rimane prigioniero fra le mani dei banditi, sopraffatto dalla loro ferocia. Dopo essere stato bastonato a sangue, giace esanime sulla strada, abbandonato a se stesso, nella incapacità di muoversi e di reagire in qualche modo, per riprendersi e

³⁵ Cf. Lc 10,30-35.

³⁶ Fino all'inizio del ventesimo secolo era un percorso insicuro, lungo il quale vi era sempre il pericolo degli assalti di briganti.

trovare soccorso. La situazione è di estrema emergenza: è mezzo morto³⁷. Al versetto seguente si racconta che fortunatamente, «per caso», passa un sacerdote, non una persona qualsiasi, ma l'uomo addetto al culto, custode e proclamatore della legge santa. Anche lui percorre il medesimo tragitto, anche lui potrebbe trovarsi nella stessa dolorosa condizione. Vede il malcapitato: riconosce pertanto la gravità della situazione, si rende conto di ciò che è successo. Questo è il dato di fatto. Sconcertante suona la conclusione: «Il sacerdote passò oltre», dall'altra parte. Neanche un attimo di sosta né un briciolo di pietà. La preoccupazione per se stesso, il senso della propria dignità, per non dire il richiamo alla comodità, sono state realtà più forti della compassione verso l'uomo abbandonato. Il versetto successivo narra di un altro uomo, anch'egli addetto al culto, un levita, dirigente delle sante liturgie nel tempio. Pure lui, come il sacerdote, transita per quella strada, vede lo sventurato, non se ne cura, ma prosegue il cammino. Arriva un uomo, un samaritano e un avversario che assurge a vero protagonista; nella sua figura la parabola tocca vertici sublimi. Egli «era in viaggio», certamente non per una gita di piacere o per turismo, ma per affari³⁸. Come gli altri due, passa accanto allo sventurato e lo vede. Nel suo caso però il testo sacro aggiunge: «Ne sente compassione», cioè ha viscere di misericordia. È un modo di dire per indicare la parte interiore della donna, le viscere materne, che si muovono, si lasciano impressionare, si inteneriscono. Da lì, dalla commozione intima, ha origine ogni azione. L'atto caritatevole nasce dal di dentro³⁹. Egli nota anzitutto le

³⁷ È lampante che quel malcapitato abbia bisogno di aiuto ed è altrettanto ovvio che prestare assistenza costituisca un impegno di non poco conto, poiché comporta la rottura della trama e del programma prefissati; può causare un pericolo personale, per il troppo indugiare in quel luogo pernicioso.

³⁸ La sua patria si trova a nord e perciò attraversare un territorio straniero per lui è più pericoloso rispetto agli altri due. Avrebbe potuto reagire con maggior indifferenza, riconoscendo che non spettava a lui affrontare situazioni di una persona estranea e nemica, fuori com'era dal suo paese e dagli usi a lui familiari.

³⁹ Luca aveva accennato alla compassione di Gesù per la vedova di Nain, poi descriverà la compassione del padre verso il figlio prodigo che ritorna. La compassione sta all'inizio ed è sorgente e spinta dei gesti di amore. Il samaritano ha occhi aperti e cuore pronto ad aiutare. Di fatto interviene. Subito si accosta, cioè si fa ancora più vicino, guarda, tocca. I due atteggiamenti, quello di guardare e osservare come stiano le cose e quello di sentire la commozione, sono tra loro complementari, non può esserci l'uno senza l'altro. Se vi è la sola visione o l'osservazione senza il moto del cuore, si rimane distaccati e indifferenti, come hanno fatto i primi due; se invece vi è la sola compassione, senza la visione della situazione, si possono fare interventi non adeguati e perciò non pienamente efficaci e benefici per il bisognoso. Il samaritano mostra precisamente di mettere insieme i due atteggiamenti: vede il malcapitato, cioè si rende conto della gravità della situazione, insieme sente dentro di sé il moto compassionevole. Mosso da queste due realtà, agisce in maniera pronta, adeguata ed efficiente.

ferite e vi pone un rimedio istantaneo con i mezzi a sua disposizione, una specie di pronto soccorso improvvisato: tampona le piaghe asciugandone il sangue, vi versa olio e vino, il primo come sedativo, il secondo come disinfettante, poi le fascia. Si tratta di una protezione immediata, ma sufficiente per non far peggiorare la situazione. Pur essendo in viaggio e dovendosi sbrigare, non si preoccupa di perdere tempo. Non fa calcoli su come riuscire a cavarsela nel modo più rapido, comodo, indisturbato e innocuo possibile. L'intervento per prestare aiuto richiede noie e pesi; la benevolenza concreta costa sacrificio e impegno, esige superamento delle difficoltà. Appena fasciato, lo carica sul giumento, l'animale di sua proprietà, su cui era salito e vi sedeva. Offre il suo posto all'altro, come fosse se stesso, mentre lui ora percorre la strada a piedi per condurlo alla locanda più vicina. Cerca per costui un luogo di accoglienza e di protezione; non lo lascia sulla strada, ma lo porta con sé in una locanda dove l'assiste fino al mattino seguente. Dopo di ché sollecita il locandiere ad avere cura di lui. Con questo coinvolge un'altra persona nella complessa operazione della carità. Nello stesso tempo gli dice: «Ciò che spenderai in più, io, quando ritornerò, te lo renderò». In tal modo mostra di avere un amore altamente disinteressato, anzi vi rimette il denaro di persona. Gesù presenta un amore talmente elevato, che normalmente non si riscontra nella concretezza della vita. Secondo anche il commento degli antichi padri della Chiesa, nelle linee che dipingono la figura del samaritano non è errato riconoscere la persona stessa di Cristo, nel suo amore compassionevole verso tutti i sofferenti, che lo ha spinto a condividere la loro medesima esistenza per confortarli e guarirli.

La contrapposizione tra i due personaggi del clero e del samaritano rivela molto plasticamente due forme di comportamento: quella insensibile e quella compassionevole. È a quest'ultima che il candidato al sacerdozio deve mirare per attuarne le linee e diventare prossimo dei bisognosi non solo a livello fisico ma anche e principalmente a livello spirituale. Gesù, unico perfetto sacerdote, dalle altezze celesti si è abbassato sulla terra facendosi in tutto vicino alle creature umane da vero buon samaritano, prendendo su di sé le sofferenze dell'umanità. Il pastore così farà trasparire la figura di Cristo, se si rende disponibile a fare il passaggio dall'indifferenza all'attenzione, dall'allontanarsi all'avvicinarsi, dalla estraneità alla prossimità. La formazione, la maturazione del seminarista deve tendere precisamente a questo passaggio, a questa «pasqua» di conversione, che lo rende idoneo a raffigurare il Cristo compassionevole, il pastore zelante, lo sposo amorevole.

3. Plasmato e illuminato nello Spirito: la sensibilità spirituale – DIMENSIONE CARISMATICA

Secondo i sinottici Gesù, nell'esistenza terrena, era ricolmo dello Spirito Santo e agiva per la sua forza. Ma egli non poteva comunicare questa forza ai discepoli se non dopo la risurrezione⁴⁰. Con l'esaltazione di Gesù, l'azione dello Spirito Santo, ristretta inizialmente al Salvatore, si apre alla comunità dei credenti e si diffonde fino ai confini del mondo: «Innalzato pertanto alla destra di Dio e dopo aver ricevuto dal Padre lo Spirito Santo che egli aveva promesso, lo ha effuso, come voi stessi potete vedere e udire»⁴¹. Il dono dello Spirito costituisce la pienezza della grazia messianica, il compimento della promessa fatta dal Padre per gli ultimi tempi⁴², in modo che esso renda efficace e attualizzi l'opera salvifica compiuta da Cristo sacerdote. Con l'effusione dello Spirito si inaugura la salvezza per l'umanità fino alla fine dei tempi. In questo progetto soteriologico sono vitalmente inseriti i ministri della salvezza cioè i sacerdoti. Coloro che si preparano ad esserlo, non possono non essere avvolti e plasmati dal medesimo Spirito Paraclito.

a. L'effusione dello Spirito sugli apostoli

Alla vigilia della morte, nel contesto della sua oblazione sacerdotale, Gesù annuncia che dopo il suo ritorno al Padre egli invierà lo Spirito Paraclito: «È bene che io me ne vada, perché se non me ne vado, non verrà a voi il Consolatore; ma quando me ne sarò andato, ve lo manderò»⁴³. Si sa che questo partire e tornare al Padre consiste nella morte in croce seguita dalla glorificazione. Solo dopo questo passaggio Gesù effettivamente comunica il suo Spirito ai discepoli. La sera di Pasqua, apparendo agli apostoli riuniti nel cenacolo, Egli soffiava sopra di essi, dicendo: «Ricevete lo Spirito Santo»⁴⁴. E comunica il potere divino di rimettere i peccati⁴⁵. L'effusione dello Spirito quindi è condizionata dalla morte e dalla risurrezione di Gesù, cioè dal compimento del suo ufficio sacerdotale, perché solo allora Gesù diventa portatore dello Spirito, in quanto non è più legato nella sua umanità dai limiti della carne e dalla spazialità terrena, vivendo ormai nella gloria. Il corpo di Gesù, esaltato e trafitto sulla croce, è la fonte alla quale il cristiano attinge

⁴⁰ Cf. Lc 24,49.

⁴¹ At 2,33.

⁴² Cf. At 2, 17.

⁴³ Gv 16,7.

⁴⁴ Gv 20,22.

⁴⁵ Cf. Gv 20,23.

lo Spirito. Dal suo seno, dal suo costato, dal suo cuore aperto viene l'acqua della vita, la forza dello Spirito⁴⁶. L'effusione dello Spirito si rivela così necessariamente connessa alla glorificazione corporale di Gesù, tale avvenimento è talmente significativo e di capitale importanza, che Giovanni ne fa esplicita testimonianza e lo pone a fondamento della fede cristiana, «perché anche voi crediate»⁴⁷. L'acqua della vita, che dona forza e rigenera l'uomo, appartiene a Dio, al suo Spirito eterno, e solo da Dio essa scaturisce, ma attraverso il corpo innalzato di Cristo essa sgorga verso la terra e la irrorà di grazia divina. L'uomo non può attingere a quell'acqua, la cui sorgente è posta nell'essere stesso di Dio, perché troppo lontana e irraggiungibile dalle limitate capacità umane; solo nel Figlio di Dio fatto uomo, che possiede un corpo come il nostro, questa fonte si fa vicina a noi, proporzionata alla nostra sensibilità e quindi accessibile alla nostra umanità che può dissetarsi e purificarsi in essa. Il Verbo incarnato, immolato sulla croce e glorificato, unifica esattamente queste due componenti, tenendo insieme i due elementi, corporeo e celeste, che costituiscono la caratteristica di questa sorgente dello Spirito, la sua dimensione autenticamente sacerdotale di mediazione tra il cielo e la terra. In più va detto che Cristo, risuscitato e ricolmato dello Spirito, non solo è diventato sorgente e comunicazione di vita, ma Egli medesimo diventa effusione e dono di sé nella potenza dello Spirito: «Il nuovo Adamo è diventato Spirito vivificante»⁴⁸. Lo Spirito è per Paolo il principio vivificante in forza del quale il Salvatore è ritornato a vivere, nella potenza del quale vive la vita glorificata, e che, dal suo corpo trasfigurato, viene trasmesso ai discepoli e da questi ai credenti di tutti i tempi. La missione dei suoi apostoli è posta nel mezzo quale strumento di mediazione tra lo Spirito del Cristo glorioso e l'umanità bisognosa di salvezza.

Il processo del passaggio dalla morte alla vita, dalla carne allo Spirito, che si è verificato nel Cristo, costituisce la determinazione propria della vita cristiana. Realizzato nel Cristo, questo processo si riproduce in ciascun cristiano attraverso il ministero sacerdotale. Precisamente il risultato di questo processo si chiama la vita spirituale, la vita di grazia, la vita in un corpo che è stato soggetto al peccato e alla morte e che ora vive della presenza e della forza dello Spirito di Dio. Questo processo è iniziato nel momento del battesimo, il segno sacramentale che inserisce l'uomo nella pasqua di Cristo, facendolo passare dallo stato di peccato e di morte allo stato di vita nuova⁴⁹. Il passaggio è reso possibile dall'azione vivificante dello Spirito, che, come e perché ha fatto

⁴⁶ Cf. Gv 7,38.

⁴⁷ Gv 19,35.

⁴⁸ 1 Cor 15,45.

⁴⁹ Cf. Rm 6,3-5.

risorgere il corpo di Cristo, similmente fa risorgere il nostro. La trasformazione dipende da quella di Cristo in quanto Egli si comunica ai cristiani nella forza dello Spirito: «Noi tutti siamo stati battezzati in un solo Spirito per formare un solo corpo»⁵⁰, il corpo risorto di Cristo. In quel medesimo corpo e per mezzo di esso lo Spirito trasmette la vita nuova e il cristiano viene ad essere unito a Cristo, partecipe della stessa vita. Cristo risorto e lo Spirito di Dio, attraverso l'opera ministeriale della Chiesa, formano i principi essenziali dell'essere cristiani, dell'essere creature nuove, risorte con Cristo e possessori della salvezza eterna⁵¹.

b. La missione dello Spirito nella Chiesa

L'opera dello Spirito Santo è stata precisata con chiarezza da Giovanni nel grande discorso di addio⁵². Gesù fa cinque promesse, nelle quali viene presentato il compito dello Spirito nella vita e nella missione degli apostoli. La prima⁵³ è la promessa che lo Spirito Santo sarà in eterno con i discepoli, in forza della preghiera costante di Gesù; Esso è lo Spirito di verità, che i discepoli conoscono perché dimora in essi, ma che il mondo non vede e non conosce. Ciò indica la presenza continua e intima dello Spirito nella funzione ministeriale della Chiesa. Questo è il dato fondamentale che offre stabile consistenza e forza vitale alla missione sacerdotale. In secondo luogo viene chiarito più esattamente il compito dello Spirito di verità all'interno della Chiesa che consiste nell'insegnare ogni cosa e ricordare tutto quello che Gesù ha detto⁵⁴. Lo Spirito è maestro, ma nel senso interiore, perché la verità è Gesù e non esiste altra verità; Gesù ha rivelato tutto del Padre e non si può aggiungere o togliere nulla al suo

⁵⁰ 1 Cor 12,13.

⁵¹ Questo pensiero è espresso molto profondamente da s. Basilio il Grande, nella sua opera *De Spiritu Sancto*, nella quale afferma che il battesimo è la rigenerazione che rinnova la vita dell'uomo «in una perenne giovinezza come quella dell'aquila». Il cristiano è una creatura nuova in forza della nuova nascita operata dall'acqua e dallo Spirito. Egli fa vedere che, come figlio di Dio, il cristiano è realmente imitazione di Cristo, il Figlio eterno di Dio, l'Unigenito del Padre. In tal modo ritrova le sembianze originarie, che lo facevano simile a Dio. Nessuno è più simile al Padre del Figlio. Con la rigenerazione battesimale l'uomo viene posto in questa vicinanza con la divinità partecipando alla sua santità e gloria. Egli vive ormai di una vita incorruttibile e immortale, è passato, definitivamente e per sempre, dalla morte alla vita. Basilio indica la nuova condizione, descrivendola con tre termini ben precisi: «Diventare libero da schiavo ed essere chiamato figlio di Dio ed essere vivificato dalla morte». Lavatori, *Lo Spirito Santo e il suo mistero. Esperienza e teologia nel trattato sullo Spirito Santo di Basilio*, Città del Vaticano 1986, 85-102.

⁵² Cf. Gv 14,15-16.

⁵³ Cf. Gv 14,15-16.

⁵⁴ Cf. Gv 14,25-26.

insegnamento. Lo Spirito sarà dunque il maestro che illuminerà i cuori e le menti degli apostoli, affinché conoscano sempre più a fondo e veritariamente la dottrina di Gesù, la ricordino e la vivano come verità unica per la salvezza. Egli faciliterà i pastori a capire le parole di Gesù e a viverle, non come un fatto del passato, ma come una realtà sempre attuale e significativa. Inoltre il Paraclito renderà testimonianza a Gesù⁵⁵, non in quanto Lui direttamente farà il testimone, ma in quanto rafforzerà la verità e l'amore dei discepoli, i quali, forti nella fede, saranno i testimoni della parola di Cristo di fronte al mondo senza aver paura di annunziare il Vangelo con le parole e con la vita stessa. Inoltre la testimonianza dello Spirito consisterà esattamente nel convincere il mondo di peccato, di giustizia e di giudizio⁵⁶. Ciò significa che lo Spirito farà comprendere agli apostoli che Gesù ha operato secondo giustizia, seguendo il disegno salvifico del Padre; ha attuato il giudizio, perché Egli si pone quale punto di discernimento e di divisione tra il bene e il male: è buono e salutare ciò che si conforma alle sue parole di verità, è cattivo e mortale ciò che gli si oppone. In questo consiste il peccato, cioè nel rifiutare la salvezza attuata da Gesù come l'unica azione di giustizia e che costituisce un giudizio vero e definitivo. Gli apostoli dovranno essere sempre convinti di tutto questo, altrimenti perderanno il senso della verità di Gesù e della giustizia della sua opera redentrice.

Gesù sa che ci saranno difficoltà, tentazioni e pericoli, che si abatteranno contro i discepoli e cercheranno di allontanarli dalla verità rivelata. Il mondo infatti è costituito da una mentalità di menzogna e di tenebra che si oppone alla luce cristiana. Ora lo Spirito Santo terrà salda la mente e il cuore dei discepoli all'insegnamento del loro maestro e insieme farà loro capire che il mondo non dice la verità, non compie la giustizia, ma è nel peccato. Essi quindi non dovranno assecondare la logica del mondo, ma sempre e solo quella di Gesù. Questa è l'opera di convincimento dello Spirito, sia nel senso interiore in quanto agisce nel cuore degli apostoli sia nel senso esteriore in quanto li rende forti di fronte al mondo⁵⁷.

⁵⁵ Cf. Gv 15,26-27.

⁵⁶ Cf. Gv 16,7-11.

⁵⁷ Nella Chiesa Greco-Cattolica di Romania rimane l'esempio intrepido dei sette vescovi, i quali ora sono presentati alla chiesa universale come modelli di testimoni coraggiosi fino al martirio sotto la feroce persecuzione del comunismo. Assieme a loro molti sacerdoti e laici restano testimoni di questa totale donazione a Cristo e alla Chiesa. Per la terra rumena tali episodi costituiscono non solo un esempio da seguire ma un fermento vitale che farà fiorire un autentico cristianesimo e produrrà vocazioni per un servizio sacerdotale ricco di frutti e di costruzione del Regno di Dio.

Infine lo Spirito Santo dirà tutto quello che ascolta e annuncerà le cose future; facendo questo glorificherà il Cristo stesso⁵⁸. L'opera dello Spirito si proietta verso il futuro, nel senso che farà capire ai discepoli i segni dei tempi e li spingerà a portare avanti il cammino di fede e di annuncio secondo il disegno divino; non li farà deviare dal progetto escatologico del Padre, che consiste nell'attuazione del suo regno e della signoria di Cristo. Lo Spirito condurrà la Chiesa verso il compimento finale senza deviazioni o smarrimenti dietro a mete effimere. In tal modo l'opera dello Spirito si orienta essenzialmente alla parusia ed essa viene portata avanti nella collaborazione tra lo Spirito Santo e gli apostoli e i loro successori nella Chiesa. La struttura dell'azione apostolica comporta una vitale congiunzione tra la potenza divina dello Spirito e l'azione umana dei pastori. Quella mediazione, compiuta da Cristo, si protrae lungo la storia con la medesima dinamica teandrica, in cui è iscritto mirabilmente il ministero sacerdotale.

Il giovane, che si prepara a svolgere tale mediazione salvifica nella potenza dello Spirito di Cristo, non può fare a meno di lasciarsi illuminare, purificare e vivificare dall'azione interiore del Paraclito. Il suo modo di essere e di agire si conformerà totalmente a quello di Cristo, affinché il suo futuro ministero sia sempre irrorato dalla presenza e dall'azione dello Spirito Santo. L'epiclesi, con la quale richiede l'effusione dello Spirito Santo sulle oblate nella divina liturgia, deve essere la costante preghiera con cui invoca su di sé la potenza trasformatrice dello Spirito per essere anche lui avvolto e trasfigurato quale testimone vivo e fedele dell'Evangelo di Cristo, di fronte al quale tutte le altre realtà e le altre funzioni devono passare in secondo ordine.

Se si presenterà davanti al Vescovo e alla Chiesa, ricolmato dello Spirito di Dio, egli diverrà, attraverso l'ordinazione sacerdotale, il trasmettitore del medesimo Spirito ai fedeli per farli crescere e maturare nella fede piena e forte in Cristo Signore e Salvatore.

⁵⁸ Cf. Gv 16,12-15.

CHRISTIAN IDENTITY WITHIN THE PLURALIST FRAMEWORK OF POSTMODERN SOCIETIES

PETER OLEXÁK¹

ABSTRACT. Since the beginning of this century we have been able to witness society undergoing radical changes. The relationship between an ever more secular Europe and Western Christianity has become an inherent law for the historical evolution of mankind. Viewpoints have shifted which means in consequence that Christian identity faces new conditions. The article deals with this central issue of Christian identity.

Keywords: de-clericalization, religiousness, society, Europe, identity, Christianity, tolerance, post-modernity, polytheism, secularism

REZUMAT. *Identitatea creștină în contextul societății pluraliste postmoderne.* De la începutul acestui secol am fost martorii unor schimbări radicale în societate. Relația dintre o Europă tot mai seculară și creștinătatea din vest a devenit o lege inerentă în evoluția istorică a omenirii. S-au schimbat multe puncte de vedere; în consecință, identitatea creștină trebuie să facă față unor condiții noi. Articolul aduce în dezbatere identitatea creștină.

Cuvinte cheie: declericalizare, religiozitate, societate, Europa, identitate, creștinism, toleranță, postmodernitate, politeism, secularism

On 18 April 2005, just before the cardinals were about to leave for the beginning of the conclave, the dean of the Sacred College of Cardinals was preaching on the Epistle to the Ephesians (1 Ef 4,11-16) and adapted the core message of this piece of writing to current times in the following way: “We are called to be really grown-ups in our belief. In our belief, we cannot remain like

¹ The author is a researcher and lecturer of Ecclesiastical History. He has acquired a doctorate from the Pontifical Gregorian University in Rome and lectures Ecclesiastical History at Ružomberok Catholic University. He is the author of the book “Neskorá antika a rané kresťanstvo” [Late Antiquity and Early Christianity] (2011). Email: olexak@ku.sk

children, like in a state of a minority. What does it mean to be children in our belief? Saint Paul answers like that: being “tossed to and fro, and carried about with every wind of doctrine, by the sleight of men, and cunning craftiness”. A very current description! How many different kinds of teachings have surfaced in the last decades, how many different ideological streamings and modes of mind... the little bark of insight of many Christians has been tossed by breaking water from one extreme to the other one: from Marxism to liberalism, from collectivism to radical individualism, from atheism to a foggy spiritual mysticism, from agnosticism to syncretism etc. Every day new sects and cults surface and Saint Paul’s wind of doctrine, sleight of men and cunning craftiness (Ef 4,14) become reality. The stipulation of the Church’s credo to have a profound belief has often been highlighted as fundamentalism. Relativism – i.e. the state of buoyancy and readiness to let oneself drift anywhere by any wind of teaching, however, is seen as the only possible approach in current times. A dictatorship of relativism has evolved that does not acknowledge anything that has once been defined, a dictatorship that has set up the own ego and the individual longings as the highest norm”². The historian Philip Sheldrake states that we have arrived at a highly important point in the history of Western remembrance that is comparable to the renaissance, the reformation, the enlightenment or the industrial revolution. The traditional patterns of thinking and behavior are equally exposed to a continuous pressure like any other institutions³. We have been witnessing a shift of viewpoints. We know far too much about the world and man and we can therefore no longer play the role of the savage. From the beginning of the century we have been part of a society that has been transforming itself radically. Even if the experts have not been able to agree upon an exact definition of the word post-modernity – a fact that is owed to their specific interests and point of views, all of them consent to the fact that the modernity of enlightenment is no longer capable of living out of its own. Former dominant significant systems have lost their credibility and failed. Our understanding of space whose part we are has changed. The development of civilizations materializes as one of the necessary processes of live that cannot be separated from other ones and which we simultaneously cannot understand as being placed on top of the others. Psychology has unveiled a broad and intricate inner world. The evolution of economic, political and social science initialized a growing resistance to the traditional view on human society. Not only Benedict

² J. Ratzinger, *Missa Pro eligendo romano pontifice*, Omelia (18.4.2005), http://www.vatican.va/gpII/documents/bomily-pro-eligendo-pontifice_20050418_it.html

³ P. Sheldrake, *Spirituality and history. Questions of interpretation and method*, Maryknoll 1998, 8.

XVI has identified the issue of Christian identity as a central topic apart from the altered cultural situation in general. A secular dynamism has apparently become a part of the self-understanding of several types of Christianity as defined by the biblical pronouncement what the “Spirit says to the Churches” today. The theses about the relation of European secularity and Western Christianity have been elevated in recent years to the very principles of historic evolution of mankind. The Czech scientist on religions and theologian Pavel Hošek, however, states that this notion is erroneous⁴. The role of secularity in the European culture has been again overstressed beyond all measures. The question “Why is Europe different?” is far more modest. Religion is an integral part of the historic process, although the Europeans themselves seem to be astonished about that. This may explain the hefty reactions when religion interferes into the public sphere. In addition, the theoretical settings of secular processes nearly completely lack any reference to a specific outline of Christian tradition as well as to any values and ideals that are a direct outflow of this tradition. Characterizing the story of religion in Europe in the 19th or 20th centuries is possible in various ways⁵. All are to a certain degree arbitrary and compete against one another in their claim to identify key factors that are decisive and determinative for the evolution of history. Basing his claim on current scientific findings the mentioned Czech theologian asserts that it is not a pure coincidence that secular processes have surfaced right in the European Christian culture. Jesus’ relativization of the temple and Saint Paul’s relativization of the sacrality of Paganism have been referred to as theological motives when assessing the secular forces of Christianity.

One of the current sociological figureheads, Peter Berger, shows that the European religious trajectory differs from the rest of the world. He compares it with the USA, Latin America, Africa, South Korea and the Philippines⁶. One question has been identified as fundamental in addition to factors determining the evolution of history and the key issue if and how the uniqueness of European history is related with the uniqueness of Christianity, i.e. the question how ideas can in reality influence history or the issue how proclaimed spiritual values are related to the political creation and development of those societies which identify themselves with these values.

⁴ P. Hošek, Prolegomena k interdisciplinárnímu tázání po vztahu evropské sekularity, *Sociální studia* 3-4, 2008, 16-18.

⁵ H. McLeod, *Secularisation in Western Europe 1848-1914*, London 2000, 11.

⁶ P. Berger/ G. Davie/ E. Fokas, *America religiosa, Europa laica?*, Bologna 2010.

The secularization or Euro-laicism is generally characterized by a set of processes in which ideas have determining influence. In other words this means that a theologically inspired process as defined by a divinization of the world had more fundamental historical consequences than political conflicts which occurred because of the confessional separation of Europe in the 16th century. Diverse realizations and settings of the secularization in the various European countries need to be added to the topic. Further it is important to mention that the religious mainstream in each country, i.e. Catholicism, Orthodoxy, or Protestantism, offered differing theological answers on the relationship between religion and politics.

On the other hand there are reasons against an understanding of secularization as a process inspired by ideas. It can be argued that ideas, i.e. changes in the consciousness, are more likely to be a picture, a secondary rationalization and legitimization of a give state of a society or an expression of class interests. It follows from this that the explanation of secularization as such, including its diverse varieties, can be fully based on neutral political, economic and social processes, mechanisms and dynamics of thinking. As an example can serve the conflicts in a confessionally divided Europe or the gradual transfer of a religious frame of reference onto a nation that should foster its individual identification – a historical matter of fact that was a direct consequence of the confessional cleavage within the European peoples⁷. Further examples for such processes are the population explosion, the industrialization and its structural differences within society including the emancipation of autonomous subsystems, the urbanization, the increase of literacy and, in the last decades, the extreme focus on individualization and the weakening sway of tradition, a phenomenon that is closely linked to the beginning of a reflexive modernity⁸. The possibility of yearly publications addressing this issue has gradually been correcting older conceptions of secularization.

In the historical evolution of Europe the post-modernity has been characterized by a radical plurality. Its figurehead is the new uncertainty as defined by the wealth of opportunities and democratic miscellaneousness as absolute certainty is equated to dictatorship. The German Dominican Ulrich Engel has come up on this with an analysis of a world of weakened structures which underlie a constant process of change⁹. Many people abolished the social forms

⁷ Z. Nešpor, *Náboženství ve 19. století. Nejčirkevější století, nebo období zrodu českého ateizmu*, Praha 2010, 11.

⁸ Hošek, *Prolegomena* 18.

⁹ This contribution has been inspired by lecture given at a congress in Brussels in 2005: U. Engel, Tutto scorre. Non abbiate paura!, in: A. Cortesi/ A. Tarquini (Hrsg.), *Laicità e radici cristiane dell'Europa*, Firenze 2006, 113-133.

and the derived relations that have been bestowed upon them from history. An example is cohabitation whose number has risen dramatically within the last years and which has replaced the wedding vow “until death does us part”. Life, however, is also characterized by further changes which are ruptures in classical social areas which once had been represented by institutions which are family, the Church, trade unions or political parties. This shift of attitude is also mirrored by the offer in bookshops that sell books on lifestyle which can only be interpreted as a fact that individual people feel helpless and spend a lot of energy even on simple things. They have to continually make up their minds only when to decide on a book offering advice for life.

Piety as a concept had been shifting in political, philosophical, and cultural spheres into the epilogue since the second half of the 19th century. This exodus from medieval concepts of reverence and faithfulness was completed in Europe at the turn of the 19th century. The Age of the *Ancien régime* and its policy, which once had been understood as an idol and tin god, had become an entry into the history books¹⁰. This is not surprising. The past but also the present show permanent marks of a clash of secularization with various streams of a religious renaissance and simultaneously the broader settings of current history and the modernization in Western Europe. The research on piety in the 19th and 20th century has confirmed a coexistence of a religious and secular way of acting, but also a continuity of fundamental changes in the religious behavior of man. The religious dimension has won again of importance when analyzing the issue of a united or divided Europe. It has further gained sway in political discussions. It has to be taken seriously that religion represents today again an important and stable parameter in public discussions and sociological researches. The inner core of the European societies is defined nowadays by a religious diversity: Christianity, Judaism, Islam, Buddhism, and Hinduism. The traditional religious bonds, however, have been given up or are being split up. Within Catholicism alone there exists a bundle of streams that is made up by pietists, socially committed believers, conservatives, reformists, charismatics, intellectuals and many others. The traditional unity of society, religion, Christianity and the Church has been diversified within the process of modernization. Paul Zulehner defines this state as a Christianity of Choice (*Auswahlchristentum*). Ulrich Engel explains this phenomenon with the help of four historical-sociological tendencies. The first tendency is “*believing without belonging*” which is a proof for the deinstitutionalization and for the circumstance that religion has already lost a

¹⁰ C. Marongiu Buonaiuti, *Chiese e Stati. Dall'età dell'Illuminismo alla Prima guerra mondiale*, Roma 1994, 241.

lot of its traditional institutions. The religious penetration of life, however, is in a metamorphosis and reshapes itself into new forms in very much the same way as it pops up at new places of our post-secular society and simultaneously materializes in the buildup of new social networks. This all is connected to the outflows of modern spirituality to which belong the internet, which is also being used by radical religious groups, films, modern music, computer games or the spiritual exercise of managers in monasteries. The Church, on the other hand, has lost control over central activities of religious life like prayer, the celebrations of religious festivals, the authority of teaching and charity. People live their religious lives the more in an individualized way outside of the traditional institutions according to the motto: “I have my belief and you have gotten your way of believing”. The individual is pious, but on their own risk, and in consequence everyone needs to be taken as an individual case. This development is a reason for a newly defined distinction between religiosity and eclecticism. It is therefore today more precise to talk about a De-Christianization and De-Clericalization than to talk about secularization: the creed of individuals still remains – it materializes, however, in new shapes and ways. It is, however, the institutionalized religion and its institutions that are falling. The second tendency is “*belonging without believing*” or syncretism. Tolerance and syncretism are dominant expressions within modern-times religiosity. The various religious representations have been eradicated from their core character and are being combined with one another like under laboratory conditions. At the current point of time, religion has been increasingly exposed to the market forces of demand and supply. Runic magic, beatitudes, the belief in extra-terrestrials, crystal healing, Confucianism or female mystic are considered to be equal elements that can be arbitrarily combined with one another. The return of soothsayers, druids and shamans and their confrontation with the current theology are indicators for a widening plurality of gods which stands in contrast to the atheism of the last century. The post-modern civilization is not a civilization without God, but is coined by polytheism. Syncretism is evidently the result of a religious production. The third tendency is the religious design as it has been defined by Gerd Buschmann. Piety is on this level the ultimate experience of an emotional setting or a situation which is evoked by events like Taizé, charismatic conferences, the World Youth Days, adorations after sundown or alpha courses. These all can awake a whole set of feelings, which reflect painful situations in life, the longing for freedom or the pain of a non-presence of God. When pursuing such a track of personal belief it is possible to gain orientation within one’s own religious reality through a conscious participation at these organized events. A determining factor is the longing for

self-determination within the personal religious life. The aim is the exploration of piety that is highly related with personal experiences. It is therefore the more important to seek authenticity and the genuine experience as a whole unity in which everything is fix and stable. This new view on religious festivals, celebrations, amusements and vitality provides an opportunity for new, successful forms of spiritual guidance. The fourth historical-sociological tendency of the post-modern age is multi-religiosity. The number of Eastern denominations, especially Tibetan Buddhism, is rising alongside Christianity, Judaism and Islam. Alpinists in Italy protested against Christian symbols on Alpine summits a couple of years ago and carried a 20 kilo statue of Buddha on peak Piz Badile. They are ready to carry it down only, if the summit crosses and the statues of saints were removed and if only stones, rocks and ice remained. The reaction of traditional Christians was without compromise. This cultural clash is not a phenomenon of the Italian mountains. The religious pluralism is a challenge which is one of the main factors of the crisis of Christianity in Europe.

From the view of Ecclesiastical History Christianity has fallen into an age of change at the beginning of the 21st century¹¹. The declaration of the Council *Nostra aetate* acknowledged the non-Christian denominations even if it does not comment on their salutary value: “The Catholic Church rejects nothing that is true and holy in these religions. She regards with sincere reverence those ways of conduct and of life, those precepts and teachings which, though differing in many aspects from the ones she holds and sets forth, nonetheless often reflect a ray of that Truth which enlightens all men”¹². This point of view is also reflected by John Paul II in his encyclical *Redemptoris missio*: “It is true that the inchoate reality of the kingdom can also be found beyond the confines of the Church among peoples everywhere, to the extent that they live ‘gospel values’ and are open to the working of the Spirit who breathes when and where he wills (cf. Jn 3,8). But it must immediately be added that this temporal dimension of the kingdom remains incomplete unless it is related to the kingdom of Christ present in the Church and straining towards eschatological fullness”¹³. We cannot ignore that the Church and theology as a discipline are in a state of a crises. The Pontifical Council for Interreligious Dialogue states in its considerations about post-modern pluralism and the quest for answers that the role of Christianity is

¹¹ Sheldrake, *Spirituality and history* 8.

¹² Vatican II. *Nostra aetate*, http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_en.html.

¹³ John Paul II, *Redemptoris missio* on the permanent validity of the Church's missionary mandate, http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_07121990_redemptoris-missio_en.html.

not to change the belief and religious convictions of others in the first row¹⁴. The aim of missionary proclamation is the quantitative enlargement of the Church. The Church is not on missions to enhance its influence and does not exist to increase its power. Its function is to serve and in a common dialogue with all people of good will it aims at realizing the Kingdom of Christ. This is its foremost and most important function.

The endeavor to solve the issue of Christian identity within a pluralism of creeds and denominations has existed from the very historical beginnings of Christianity. The early Christian communities had to define their very relationship with Judaism. For first Jews who had become Disciples of Christ it was a simple matter of course to visit the synagogues, to perform circumcisions and not to consume impure food. It was only the missions to gentiles that triggered a gradual secession. In consequence differences between the religion of Israel and the proclamation of the Gospel had become the more pronounced. According to Ulrich Engel this ambiguity between continuity and change, proximity and remoteness, unity and differentness is a very trait of Christianity itself and a consequence of Jesus Christ's apparition on earth. This circumstance is also reflected in Jesus' words "Do not think that I have come to abolish the law or the prophets; I have come not to abolish but to fulfill"¹⁵. and simultaneously in his words "And no one puts new wine into old wineskins (...) but one puts new wine into fresh wineskins"¹⁶. The behavior of the Church, which was born within Judaism, is the very example for determining the relationship between Christianity and further religious movements in a post-modern society, i.e. to be the light and the salt that give life the very taste. On the one hand the Church incorporated Judaism, but on the other hand it sought to distance itself from it. The same phenomenon could be witnessed when Christianity encountered the Roman, Hellenistic and Germanic cultures.

The uncovering of social and religious traces refocuses today the Church's attention on the return of religiosity as a new phenomenon. Claude Geffré considers the current time as an ideal age for Christianity to define itself as the "Religion of the Gospel"¹⁷. The situation itself is complex and contains

¹⁴ Consiglio pontificio per il dialogo interreligioso, Dialogo e annuncio, Riflessioni e orientamenti sul dialogo interreligioso e sull'annuncio del Vangelo di Gesù Cristo (19. 5. 1991), <http://www.odielle.it/documenti/html/10065.html>

¹⁵ Mt 5,17.

¹⁶ Mc 2,22.

¹⁷ C. Geffré, La crisi dell'identità cristiana nell'era del pluralismo religioso, *Concilium* 41, 2005, 37-38.

the new traits of a post-secular society. We have to be well-versed in the plurality of denominations, the cultural characteristics and the current expressions of piety with its sometimes contradicting elements. Our age provides new opportunities to explore the commandments of the Gospel and unexpected aspects of our belief and gives us the chance to lean on the words of Christ, which echo from the deep inner core of history.

RECENZII ȘI PREZENTĂRI DE CARTE

**C.M. Flueraș, *Harmonia mundi, harmonia hominis.*
Musica ed eredità classica in Gregorio di Nissa,
Cluj-Napoca: Ed. Arpeggione 2012, 318 p.**

Il lavoro che vogliamo presentare è un approccio alla fascinante interdisciplinarietà tra la teologia e la musica; suggerisce l'idea che la ricerca di Dio da parte dell'uomo avviene per diverse vie tra le quali quella della vibrazione musicale, che assume in se tutta la sensibilità dell'uomo ed esprime il desiderio di comunione con la Divinità attraverso il ritmo dell'universo; tutto questo in riferimento agli scritti di San Gregorio di Nissa.

L'autrice, Cecilia M. Flueraș, è laureata in musica e ha conseguito un dottorato in patrologia presso il Pontificio Istituto Orientale di Roma nel 2008, ed è suora nella Congregazione "Madre di Dio", in Romania.

Gregorio di Nissa, padre cappadocista stimato al concilio di Costantinopoli del 381 come colonna dell'ortodossia, è considerato dagli studiosi un autore con una profonda sensibilità umana e religiosa, ma anche il fondatore della mistica cristiana. L'autrice osserva che questo padre della Chiesa invita anche a guardare la teologia cristiana da una prospettiva diversa, in cui ha una grande rilevanza l'aspetto musicale. Così, nel trattato su *La professione cristiana*, identifica il suo pensiero con una "vecchia

cetra" che risuona al tocco del "pletro" rappresentato dalla saggezza dell'amico Armonio, che lo interroga su un tema di edificazione spirituale. Questa e altre espressioni indicano una particolare sensibilità del nostro autore per l'arte musicale e per l'esperienza spirituale descritta attraverso concetti musicali. Gregorio di Nissa aveva capito che la musica è una forma dell'unica voce di Dio. Così, la ricerca sulle opere di Gregorio permette di scoprire le tracce di un pensiero musicale e di una teologia dell'armonia musicale che vanno oltre lo stesso significato metaforico dell'armonia.

La formazione e l'esperienza musicale dell'autrice, insegnante di violino nel Conservatorio di Cluj-Napoca (Romania) e la sua dedizione agli studi di patrologia a Roma (Italia), hanno permesso l'utilizzo di un paradigma particolare nell'interpretazione e nell'analisi di testi significativi che arricchiscono la comprensione globale della sensibilità e del pensiero nisseniano.

Il lavoro inizia con una breve premessa in cui l'autrice ha definito il concetto comune di armonia nella musica di oggi. Nel primo capitolo il lavoro rifà un'indagine preliminare sul concetto di armonia nella cultura greca e nei padri della Chiesa. Nel

secondo capitolo si attua una contestualizzazione storica, culturale, teologica e spirituale di Gregorio di Nissa e una lettura dei suoi scritti. Col capitolo terzo si entra nel merito del lavoro; qui interviene l'originalità di Cecilia Flueraș: lei dimostra come Gregorio, nel *De virginitate*, "orchestra" il tema dell'armonia in modo esplicito e reale. Nel capitolo quarto descrive lo sviluppo dell'"armonia" scoprendo altri "strumenti" con cui il Nisseno "orchestra" il tema determinante, rintracciandoli sia nelle *Omelie sul Padre nostro* che nelle *Omelie sulle Beatitudini*. Nel capitolo quinto sorprende il modo in cui nel trattato *Sui titoli dei Salmi* il "canto dell'armonia" si rivela come *harmonia mundi* e *harmonia hominis*, ma anche nella vita virtuosa, con termini musicali appropriati, che permettono di concludere che il canto dell'umanità, restaurata alla fine dei tempi, si possa definire una vera e propria "sinfonia". Gli *excursus* compiuti nel *De hominis opificio*, nel *La vita di Macrina* e ne *La grande catechesi*, come anche gli approfondimenti ai quali si rimanda in nota, hanno dato la possibilità di dimostrare le stesse convinzioni con temi o brani significativi. Infine, nell'ultimo capitolo l'autrice si è proposto di delineare alcuni tratti di una teologia dell'armonia in Gregorio di Nissa, apprendendo il cammino di un'ulteriore riflessione.

Realizzando un *excursus* nell'estetica greca per rintracciare le origini e l'evoluzione del concetto di armonia nel pensiero degli antichi filosofi greci, ha aperto l'orizzonte verso due significati del nostro concetto: quello metafisico e quello acustico-musicale, presenti nel nostro autore. Gli studiosi di Gregorio hanno analizzato finora l'idea di armonia nel pensiero del Nisseno soltanto nel senso di ordine, bellezza, unità, ma nessuno ha approfondito il

suo "pensiero musicale". In seguito ad una lettura preliminare degli scritti del Nisseno e ad un'indagine sul concetto di armonia nel pensiero degli antichi, è stato possibile per l'autrice rilevare e approfondire dei testi in cui Gregorio parla della musica presente nel creato (cosmo – uomo), ma anche la convinzione che il canto ha il potere di restaurare l'anima e riportarla alla comunione con il Creatore.

Del resto, la ricerca impone di concludere che Gregorio fu anche un conoscitore e amante dell'arte musicale. Attraverso l'analisi filologica del testo greco di Gregorio si avverte senza dubbio l'ingegnosità del Nisseno nell'esprimere i suoi profondi pensieri con un linguaggio che attinge proprio il patrimonio musicale. Possiamo chiederci se Gregorio di Nissa (IV sec. d.C.) fosse stato o meno un musicista o un musicologo, ma è ovvia la presenza nei suoi scritti e nelle sue opere di concetti e forme legati alla musica che, fin dal tempo di Pitagora (VI sec. a. C.) sono stati ritenuti estremamente importanti nella formazione dell'uomo greco. Nella mitologia greca, *Harmonia* o *Armonia* era la dea dell'armonia. All'interpretazione dell'autrice sul senso dell'armonia (p. 37), aggiungiamo una nostra soggettiva interpretazione, cioè il concetto di armonia contiene in se la nozione di *monos* (uno, singolare): molti suoni devono sembrare uno solo; molti suoni devono armonizzarsi in modo che sembrino uno solo.

È giusta l'affermazione del famoso specialista patrologo il p. Guido Innocenzo Gargano, OSBCam – che ha scritto la presentazione al libro (pp. 7-12) – secondo il quale i padri della Chiesa furono tutti, tanto gli orientali che gli occidentali, consapevoli dell'eredità culturale classica alla quale aggiungevano ovviamente la novità

del messaggio cristiano. Ma al di là della formazione culturale classica, la Chiesa ha dovuto affrontare – e questo non è stato facile – la questione dell’inserimento della musica degli antichi nelle celebrazioni cristiane. L’esclusione degli strumenti musicali dalla liturgia si associa alla condanna della danza presente nei riti religiosi dei pagani e degli ebrei, ammettendo invece solo armonie modeste e decenti. Pagine molto interessanti sulla musica avevano scritto nell’antichità Filone d’Alessandria (I sec. d.C.), l’arci-vescovo alessandrino Atanasio (IV sec. d.C.) e altri.

Queste considerazioni sono sufficienti per cogliere la serietà della ricerca che è stata condotta dall’autrice, non solo per evidenziare i criteri utilizzati dai padri che hanno condotto ad accogliere o rifiutare l’uso di determinate forme musicali già conosciute dagli antichi non solo nell’ambito della celebrazione liturgica cristiana, ma anche nella formazione spirituale del fedele. In realtà il percorso compiuto dall’autrice contribuisce a evidenziare che, nel pensiero dei padri, la musica è uno strumento utilissimo per cantare le lodi a Dio e per descrivere in modo simbolico il cammino dell’anima verso Dio, ma – per quanto riguarda Gregorio di Nissa – l’autrice constata che il più delle volte la musica non è una semplice metafora; per questo grande padre si tratta di una musica reale, contenuta nel cosmo creato e nell’uomo, una musica vista come *harmonia mundi* e *harmonia hominis* (pp. 283-284). “Se Dio creando *intonna* con la sua Parola un canto che è armonia, il creato e quindi l’uomo per parlare di Dio e soprattutto a

Dio non può fare a meno di rispondere col *canto* o l’inno di lode, unificando l’intera opera del creatore in una sinfonia” (pp. 285-286). L’autrice suggerisce un approccio più specificamente musicale nell’affrontare temi spirituali come, per esempio, l’ineffabilità di Dio – che si può esprimere per via della musica, all’interno di una teologia dell’armonia musicale, che esprime la bellezza e la bontà ineffabile di Dio. Nel pensiero del Nisseno c’è evidentemente una teologia della musica e dell’armonia, che può e si deve ritrovare nel linguaggio teologico. Se fosse così, p. Gargano si domanda se la musica potrebbe essere vista come una pratica cristiana di asceti (si veda la musico-terapia così in voga oggi), non riconducibile soltanto al semplice diletto estetico della *psyche*, ma ad un esercizio spirituale.

Il lavoro di Cecilia Fluieraș – che insegna la teologia pastristica presso la Facoltà di Teologia Greco-Cattolica dell’Università Babeș-Bolyai di Cluj-Napoca, Romania, è raccomandato ed è molto utile agli specialisti in teologia e a quelli in musica. La lettura è facilitata dall’inserzione di un indice di termini musicali utilizzati nel lavoro. Il lavoro è stampato in una casa editrice di specifico musicale. Non possiamo che augurarci la traduzione del lavoro per i lettori di lingua romena. Ecco come nella Chiesa Greco-Cattolica di Romania, dopo difficoltà e persecuzione, appaiono giovani studiosi sviluppando una rinfrescante teologia presso la Facoltà di Teologia e nei monasteri greco-cattolici della Transilvania.

ANTON RUS

R. Lavatori, *Domnul va veni cu mărire. Escatologia în lumina conciliului Vatican II [Il Signore verrà nella gloria. L'escatologia alla luce del Vaticano II]*, traduzione dall'italiano in romeno di C. Rus, Târgu Lăpuș: Edizioni Galaxia Gutenberg 2013, 295 pp.

Don Renzo Lavatori, sacerdote romano-cattolico, docente di teologia dogmatica presso la Pontificia Università Urbaniana a Roma e membro ordinario della Pontificia accademia di teologia, è già noto all'ambiente accademico e teologico della Romania tramite la traduzione in romeno di alcune delle sue opere fondamentali, che furono pubblicate dalla Casa editrice Galaxia Gutenberg: *Lo Spirito Santo, dono del Padre e del Figlio* (2006), *L'Unigenito del Padre* (2008), *Dio e l'uomo, un incontro di salvezza* (2009) e *Gli angeli* (2010). Il volume che intendiamo adesso presentare riguarda uno dei settori più travagliati e dibattuti nell'ultimo secolo, con una forte incidenza sull'evoluzione della teologia cattolica: l'escatologia.

L'opera *Il Signore verrà nella gloria. L'escatologia alla luce del Vaticano II* riflette le lezioni tenute agli studenti della Facoltà di Teologia della Pontificia università urbaniana. Per quelli che sono familiarizzati con il cantiere dell'escatologia è facile intuire almeno tre difficoltà di una simile impresa: innanzitutto, l'analisi seria dei contributi di Hans Urs von Balthasar, Karl Rahner, Teilhard du Chardin, Henri de Lubac, Yves Congar e Joseph Ratzinger e di tanti altri teologi, anche protestanti, apre delle prospettive di ricerca teologica non ancora esaurite sotto l'aspetto concettuale ed esistenziale; la seconda difficoltà sorge proprio dalla preoccupazione dell'autore di esprimere l'integrità dei contenuti escato-

logici, trasmessi dalla divina rivelazione, nei nuovi orizzonti culturali della contemporaneità e quindi con un linguaggio adatto all'uomo di oggi; in fine, la finalità pastorale ed esistenziale poiché la dimensione scientifica dell'opera deve aiutare il lettore a trovare delle risposte adeguate agli interrogativi fondamentali dell'esistenza umana e identificare dei criteri validi per interpretare gli avvenimenti storici, positivi e negativi, alla luce della verità del nostro Signore Gesù Cristo. Pienamente cosciente di queste difficoltà, l'autore non le evita, ma le affronta con un metodo specifico alla teologia dogmatica ed nell'orizzonte sapienziale e pastorale suggerito dai testi del concilio Vaticano II.

Il primo capitolo, intitolato *Il senso dell'escatologia oggi*, rileva le principali modalità di concepire l'escatologia nella storia della teologia: in modo classico, come discorso sulle realtà ultime; come discorso sul futuro in genere; come discorso sul definitivo e come prospettiva di tutta la teologia. L'autore non si limita ad elencare questi quattro punti di vista sull'oggetto dell'escatologia, ma è attento a precisare la sua posizione di base. Secondo Lavatori, l'escatologia è una disciplina teologica, con un oggetto ed un contenuto proprio, vale a dire il futuro assoluto e definitivo, *l'eschaton* in cui tutto sarà perfettamente compiuto. Al tempo stesso, l'escatologia è vista come l'anima di tutta la teologia ed il perno

dell'armonico rapporto fra le varie discipline teologiche. Assumendo questa posizione, l'autore supera la visione classica dell'escatologia, senza negare lo statuto epistemologico della disciplina e trasforma l'escatologia in una chiave di lettura del pensiero teologico, però senza relativizzare o perdere di vista i contenuti escatologici della rivelazione. Si tratta di una scelta intelligente ed equilibrata, che li permette di valorizzare le fonti bibliche e magisteriali, la grande tradizione patristica e medioevale, i contributi dei teologi contemporanei in una sintesi che tiene conto della situazione culturale e religiosa dell'esistenza dell'uomo di oggi.

Un riferimento fondamentale dell'opera, menzionato anche nel titolo, lo è il concilio Vaticano II. Le linee orientative del concilio sono presentate in base ad un'analisi centrata sulla dimensione escatologica della Chiesa (*Lumen gentium*), del cristiano (*Gaudium et spes*) e della liturgia (*Sacrosanctum concilium*). La prospettiva escatologica del concilio Vaticano II, dedotta dalle sue tematiche basilari, è utilizzata da don Renzo Lavatori come criterio ermeneutico per leggere i singoli eventi ultimi della creazione e dell'uomo. Questi eventi sono poi approfonditi sotto l'aspetto dell'escatologia generale (la parusia del Signore; la risurrezione dei morti; il giudizio universale e particolare; la devastazione e la trasformazione del cosmo), dell'escatologia consumata (la vita beata con Cristo; la lontananza definitiva da Cristo) e dell'escatologia intermedia (lo stadio intermedio; la morte; il purgatorio).

La lettura del testo svela chiaramente tre dimensioni che s'intrecciano nella trattazione dei temi concreti. La prima è di natura teologica, essendo segnata dalla

manifestazione dell'amore della Santissima Trinità, manifestazione iniziata con la creazione, continuata con la storia della salvezza che ha come culmine la persona di Gesù Cristo, il Figlio di Dio incarnato, morto, risorto e presente nella vita della sua Chiesa, e che arriverà alla pienezza nell'ora della Parusia. La seconda è giustamente cristologica perché l'amore salvifico di Dio nei confronti dell'umanità ha come centro d'irradiazione e come mediatore assoluto e definitivo il nostro Signore Gesù Cristo. In fine, notiamo la dimensione antropologica, di carattere personalista, che rileva la natura e la finalità dell'essere umano considerato non soltanto individualmente, ma anche come parte dell'intera umanità.

Un particolare interesse desta la parte dedicata all'escatologia intermedia perché le questioni trattate in questa sezione sono tra le più dibattute nella teologia contemporanea, protestante e cattolica. La teologia protestante, riflettendo sull'antropologia e sulla temporalità, giunse a delle conclusioni che negarono la possibilità dell'esistenza di un'anima separata e, quindi, anche lo stato di transizione dell'uomo dopo la morte (G. Heizelmann, A. Schlatter, C. Stange, K. Barth). Lo stato escatologico intermedio dell'anima fu intensamente discusso anche nella teologia cattolica e le ricerche dedicate all'analisi della temporalità e dell'antropologia, ai tentativi di armonizzare l'antropologia platonica con quella veterotestamentaria rappresentano una chiave di lettura del cambiamento di direzione nell'escatologia cattolica. Nomi illustri dei teologi cattolici (Rahner, Balthasar) si ritrovano in questo dibattito e sono recepiti criticamente anche nel lavoro di Renzo Lavatori, il quale sottolinea tanto il valore dei loro contributi, che

il carattere problematico di alcune delle loro conclusioni. Attento ai contributi della teologia dei nostri tempi e alle problematiche ecumeniche, assai multiforme nelle proposte, Renzo Lavatori si appoggia soprattutto alle fonti bibliche, patristiche e magisteriali per trovare una via dell'equilibrio, affermando i contenuti escatologici essenziali in una maniera aperta al dialogo e alle future ricerche. A questo punto il lettore, che vorrebbe scendere in questioni di dettaglio oppure di trovare delle proposte personali, potrebbe sentirsi non del tutto soddisfatto, ma personalmente ritengo opportuna l'opzione fondamentale dell'autore che va vista dentro la finalità di un manuale di base. La bibliografia, che include fonti, manuali e studi fondamentali, costituisce una prova dell'approccio metodologico dell'autore ai temi escatologici.

In conclusione, raccomandiamo la lettura del libro *Il Signore verrà nella gloria. L'escatologia alla luce del Vaticano II* per il rigore metodologico, per la chiara e sistematica presentazione dei temi, per l'equilibrio della

sintesi, per la fedeltà al magistero della Chiesa cattolica e, non per ultimo, per i testi assai pervasi dallo spirito pastorale. La difficoltà contemporanea di trovare delle soluzioni riguardanti l'unità dell'escatologia generale ed individuale è decisamente superata nel pensiero di don Renzo Lavatori, ma forse ciò che definisce più specificamente il suo contributo personale, oltre agli aspetti già ricordati, è la dimensione sapienziale dell'opera che declina in modo coerente la fede, la teologia, la spiritualità e la vita. Proprio per questa ragione il libro è utile ai docenti ed agli studenti, ai sacerdoti come anche ai laici che vogliono approfondire l'importanza dell'escatologia nella loro vita.

Non possiamo finire la nostra presentazione prima di esprimere una valutazione positiva sulla qualità del testo romeno. Il traduttore, don Cristian Rus, è riuscito ad esprimere i concetti in un linguaggio teologico romeno corretto ed armonioso.

CRISTIAN BARTA

Prescurtări

AA. VV. – autori vari

AAS – Acta Apostolicae Sedis

AG – Vatican II, Decret privind activitatea misionară a Bisericii Ad gentes

Angelicum – Angelicum, Rivista Università Pontificia San Tommaso, Roma

Antonianum – Antonianum, Rivista Pontificia Università Antonianum, Roma

Apollinaris – Apollinaris, Rivista Institutum Utriusque Iuris, Pontificia Università
Lateranense, Roma

Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie – Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie,
Internationale Vereinigung für Rechts- und Sozialphilosophie, Germania

CCEO – Codex canonum ecclesiarum orientalium

CIC – Codex Iuris Canonici

Concilium – Concilium. Rivista internazionale di teologia, Brescia

Credere oggi – Credere oggi. Dossier di orientamento e di aggiornamento teologico,
Padova

DV – Vatican II, Dei verbum, Constituția dogmatică despre revelația divină

Ephemerides Iuris Canonici – Ephemerides iuris canonici, Rivista Facoltà di diritto
canonico San Pio X, Venezia

EV – Enchiridion Vaticanum

Folia canonica – Review of Eastern and Western Canon Law, Budapesta

GS – Vatican II, Constituția pastorală Gaudium et spes privind Biserica în lumea
contemporană

Istina – Istina, Revue du centre Istina, Paris

Iura – Iura, rivista internazionale di diritto romano e antico, Napoli

Ius Canonicum – Ius Canonicum, Universidad de Navarra

PRESCURTĂRI

L'Osservatore Romano – L'Osservatore Romano, Vatican

La Rivista dei Libri – La Rivista dei Libri, Ancona

LG – Vatican II, Constituția dogmatică despre Biserică Lumen gentium

Logos – Logos: A Journal of Eastern Christian Studies, Ottawa

Manresa – Manresa, Revista de espiritualidad Ignaciana, Madrid

Monitor Ecclesiasticus – Monitor Ecclesiasticus, Roma

Nicolaus – Nicolaus, Rivista Facoltà Teologica Pugliese, Bari

Periodica – Periodica, Rivista Facoltà di Diritto Canonico, Pontificia Università Gregoriana, Roma

PG – Patrologia graeca

Revista española de Derecho Canonico – Revista española de derecho canónico, Universidad Pontificia de Salamanca: Facultad de Derecho Canónico

SC – Vatican II, Constituția despre sfânta liturgie, Sacrosanctum concilium

SDHI – Studia et Documenta Historiae et Iuris, la rivista della Facoltà di Diritto civile, Vaticano

Sedos Bulletin – Servizio di Documentazione e Studi, Roma

Seminarium – Seminarium: rivista trimestrale di studio per i superiori dei seminari e degli istituti religiosi, Vatican

UR – Vatican II, Decret despre ecumenism. Unitatis redintegratio

Vita Consacrata – Vita Consacrata. Rivista per istituti religiosi e secolari, Milano