

ANNALISA CAPUTO*

**«Conversar» ignaziano e comunità narrative.
Una riflessione sullo stile
della «conversazione spirituale» proposto
dal *Vademecum per il Sinodo sulla sinodalità***

Introduzione

Questo lavoro si offre come finestra aperta su una ricerca ancora *in fieri*, ricerca che – se il termine non suonasse troppo pretenzioso – potremmo chiamare «interdisciplinare». La base è indubbiamente di carattere filosofico-antropologico, data la provenienza di chi scrive. Ma la motivazione di fondo che ha ispirato prima lo studio e poi la scrittura di queste pagine è di fatto pastorale. Inutile negarlo: si è trattato di provare a comprendere l'esperienza del cammino sinodale in atto, anche e soprattutto per darne ragione, dall'interno.¹

Il sottotitolo del saggio è quindi la sua griglia di partenza e di arrivo. All'interno del *Vademecum per il Sinodo sulla sinodalità*,² infatti, è presente una proposta, consigliata per la conduzione dei tavoli sinodali, chiamata «metodo della conversazione spirituale», ripresa, tra l'altro, nelle *Indicazioni metodologiche per il percorso sinodale italiano*, fornite dal Gruppo di coordinamento nazionale del Cammino sinodale.³

* Docente di Filosofia teoretica presso l'Università degli Studi «Aldo Moro» di Bari e di Filosofia dell'uomo presso la Facoltà Teologica Pugliese – Bari (annalisa.caputo@uniba.it).

¹ Insieme a don Enrico D'Abbicco, sono referente per la diocesi di Bari-Bitonto per il cammino sinodale. Mi sia consentito quindi, in questa sede, ringraziare lui, insieme a tutta l'équipe diocesana e a mons. Giuseppe Satriano, il nostro arcivescovo, per l'occasione di crescita che questa esperienza mi sta offrendo. Un ringraziamento anche a mons. Luigi Renna, dato che queste pagine sono nate a partire da un momento formativo che mi è stato richiesto per i presbiteri della diocesi di Cerignola-Ascoli Satriano; e a don Jean Paul Lieggi con cui ho condiviso quel momento di formazione.

² *Vademecum per il Sinodo sulla sinodalità. Manuale ufficiale per l'ascolto e il discernimento nelle Chiese locali: Prima fase [ottobre 2021 – aprile 2022] nelle Diocesi e nelle Conferenze episcopali, in vista dell'Assemblea del Sinodo dei Vescovi di ottobre 2023*, pubblicato dal Segretario generale del Sinodo dei vescovi, settembre 2021 (e scaricabile dal sito: <https://www.synod.va/it/news/vademecum-for-the-synod-on-synodality.html>): *Appendice B: Suggerimenti per organizzare un incontro di consultazione sinodale*, n. 8.

³ *Indicazioni metodologiche per diocesi, parrocchie e referenti nel primo anno del Cammino sinodale (2021/2022)* (<https://camminosinodale.chiesacattolica.it/wp-content/uploads/2021/11/Schede.pdf>), Punto 12. Certo questo stile del ritrovarsi intorno a un tavolo

Ci siamo, quindi, chiesti l'origine e il senso di questa espressione. Da qui la prima parte del saggio, maggiormente «storica», che scava all'indietro, disseppellendo la matrice ignaziana di questa proposta: cosa probabilmente scontata, ma forse non ancora sufficientemente evidenziata.

Il passaggio intermedio è dato dallo scarto che abbiamo posto tra il termine «metodo» e il termine «stile». Non si tratta evidentemente di criticare l'uso del termine «metodo», ma si tratta (tramite il passaggio lessicale/concettuale) di provare a comprendere perché la «conversazione spirituale» sia (o possa diventare) l'*anima* del lavoro narrativo-sinodale. Il termine «stile», infatti, è legato da un lato all'ambito narrativo, dall'altro lato a quello filosofico e teologico. E, proprio per questo, ci consente di comprendere più facilmente il legame tra conversazione e narrazione. Attraverseremo, rispetto a questo, le provocazioni di Nietzsche e le suggestioni di Theobald.

Da qui la seconda parte dell'articolo, sulla narratività. Infatti, sappiamo come la scelta del cammino sinodale sia – in Italia, in particolare – quella di un'immersione in due anni di *Fase narrativa* (2021-2023).⁴

Ma cosa intendiamo per narrazione? Siamo certi di usare questo termine in maniera univoca? Che differenza c'è tra autobiografismo e scambio di racconti? Perché è (o può essere) così decisiva la scelta narrativa per il percorso sinodale? E, viceversa, perché il Sinodo (e tutto il processo che sta mettendo in moto) può essere un'occasione per la Chiesa, per le Chiese che sono in Italia (l'occasione di prendere sul serio la svolta narrativa che di fatto caratterizza la nostra epoca)? E se il discernimento comunitario non potesse che passare da un *Noi-narrativo*? E se la sfida più alta di questo percorso sinodale fosse proprio la ricollocazione (personale e comunitaria) in questo «Noi»?

Ci faremo aiutare, in questo labirinto interrogativo, dalla teoria dell'identità narrativa (e delle istituzioni narrative) di Paul Ricoeur, per approdare, in fase conclusiva, alle domande più propriamente legate

non è nuovo. Andrebbe ricordato – ma abbiamo scelto di non dare un taglio di ricostruzione storico-ecclesiologica al saggio – che i tavoli di confronto sono stati vissuti già dai partecipanti al V Convegno nazionale della Chiesa italiana, in cui papa Francesco (10 novembre 2015) aveva proposto alle Chiese che sono in Italia di avviare un percorso sinodale (percorso rispetto al quale c'era stato un input anche durante la commemorazione del 50° anniversario dell'istituzione del Sinodo dei vescovi, il 17 ottobre 2015; ribadito nella 73ª assemblea generale della CEI [20 maggio 2019], nel *Discorso* all'Ufficio catechistico nazionale [30 gennaio 2021], nel *Discorso* al Consiglio nazionale dell'Azione cattolica [30 aprile 2021]).

⁴ A cui, come è noto, seguirà un anno di fase detta *sapienziale* e un altro di fase detta *profetica*.

alla questione del discernimento comunitario. Inevitabilmente e volutamente lasciate in sospeso.

E, detto questo, possiamo cominciare.

Prima parte: la matrice ignaziana della «conversazione spirituale»

1.1. Dal lessico della facilitazione a quello della spiritualità

Il *Vademecum per il Sinodo sulla sinodalità* (per comodità, d'ora in poi, indicato solo come *Vademecum*) e le *Indicazioni metodologiche per il percorso sinodale italiano* (d'ora in poi solo *Indicazioni metodologiche*) presentano indubbiamente una *metodologia*, quando suggeriscono la pratica della «conversazione spirituale». L'utilizzo del termine *metodo* ci porta in questa direzione. La sua non prescrittività sottolinea il carattere di suggerimento *concreto*.

Si può usare un metodo adatto per il dialogo di gruppo che rifletta i principi della sinodalità. Per esempio, il metodo della *Conversazione spirituale* promuove la partecipazione attiva, l'ascolto attento, il discorso riflessivo e il discernimento spirituale. I partecipanti formano piccoli gruppi di circa 6-7 persone di diversa provenienza (*Vademecum*, Appendice B, n. 8).

Per la conduzione degli incontri di consultazione, l'Appendice B del *Vademecum* del Sinodo universale propone di assumere lo stile della *Conversazione spirituale*. In sintonia con questa prospettiva si propone di seguito una mappa di riferimento per la conduzione, che logicamente può essere adattato e modificato a seconda dei casi (*Indicazioni metodologiche*, n. 12).

La presenza di alcuni vocaboli interni al lessico psico-pedagogico e/o didattico⁵ («partecipazione attiva, ascolto attento» e altri che vedremo), nonché l'utilizzo – non sistematico, ma significativo all'interno del *Vademecum* – del termine «facilitatore» (per indicare chi modera il lavoro dei tavoli sinodali) rimanda il lettore avveduto inevitabilmente a Carl Rogers e alle sue proposte pionieristiche.⁶

⁵ Siamo consapevoli di mettere insieme branche e correnti che andrebbero distinte, perché evidentemente la facilitazione pedagogica è legata alla possibilità di utilizzare fattori e strumenti che facilitino nello studente il raggiungimento degli obiettivi di apprendimento; la facilitazione psicologica è legata alla presenza (o all'assenza) di condizioni facilitanti rispetto a un'azione; la facilitazione sociale ha altri scenari ancora, legati alla dimensione motivazionale e quindi al rendimento/prestazione, ecc.

⁶ Stiamo parlando, ovviamente, di *Terapia centrata sul cliente* (1951), trad. it. La Meridiana, Molfetta-Bari 2008, uno dei primi testi in cui Rogers presenta delle sezioni

Ma non è questa la strada che abbiamo inteso solcare. Innanzitutto per una personale diffidenza nei confronti di quella che è diventata la vulgata della facilitazione⁷ – che spesso, purtroppo, invece di radicarsi nell'etimo latino «facere», scivola sulla dimensione del «facility»; e, invece di incoraggiare una pratica relazionale *difficile*, pare promettere scappatoie *alleggerenti*; mentre sappiamo bene che la realtà è complessa: e non siamo chiamati a semplificarla, quanto piuttosto a comprenderla e viverla nelle sue trame.

Ma, al di là delle personali diffidenze/preferenze terminologiche e senza voler sminuire l'apporto che le scienze psico-pedagogiche possono dare anche al processo sinodale, il nostro scavo ha inteso muoversi a partire dall'*aggettivo* legato a «conversazione»: «spirituale». Nella convinzione che qui c'è qualcosa che risale più indietro rispetto a Rogers e alle varie scuole di facilitazione (e aiuto alla conduzione di gruppi) da lui derivate.

Per questo siamo risaliti a Ignazio di Loyola. Nella certezza che la proposta della *conversazione spirituale* non è solo un esercizio di apprendimento cooperativo o una tecnica per portare avanti, con un gruppo, un percorso di leadership partecipata. Ma anche nella consapevolezza – uguale e contraria – che le scienze umane non sono «contrarie» allo

relative all'*insegnamento centrato sullo studente* (non si insegna inculcando qualcosa, ma facilitando l'autoapprendimento). Ma in generale stiamo parlando di tutto il percorso, fino a *Libertà nell'apprendimento* (1969), trad. it. Giunti, Firenze 1981.

È pur vero, però, che la trasformazione di queste intuizioni in linee guida e tecniche rischia di inficiare l'idea che non siamo davanti a un manuale di istruzioni, ma a degli atteggiamenti da coltivare. E, così, a maggior ragione c'è il rischio di irritarsi quando, pur partendo da Rogers (cf. *Terapia centrata sul cliente*, 195ss), ci si trova davanti (nei testi o nei numerosi siti sul tema) all'*elenco delle qualità e dei compiti del facilitatore*: promuovere il clima e l'atmosfera iniziale del gruppo; chiarire propositi, bisogni, obiettivi del gruppo; organizzare e rendere facilmente disponibili mezzi che agevolino un apprendimento e un'azione significativa; non mettersi al centro ma considerarsi un mezzo al servizio del gruppo; accettare la dimensione e la situazione intellettuale ed emozionale del gruppo; mettersi egli stesso in stato di apprendimento, accettando i propri limiti. E potremmo continuare. Lo diciamo proprio perché, pur riconoscendo che questi suggerimenti sono preziosi e pur riconoscendo molta eco di tutto questo anche nel *Vademecum* e nelle *Indicazioni metodologiche sinodali* (tanto che sono suggerimenti che tutti noi abbiamo appreso, utilizzato e diffuso nell'organizzazione dei tavoli sinodali), abbiamo la consapevolezza che nel processo sinodale non è in gioco solo questo.

⁷ Sarebbe impossibile dare conto qui delle numerose derivazioni (alle volte deviazioni, alle volte arricchimenti) della scuola di Rogers e del suo concetto di facilitazione: dalla pedagogia alla psicologia clinica e sociale, dalla psichiatria all'esercizio della leadership, dalla sociologia all'apprendimento aziendale, dalla didattica attiva ai facilitatori di comunità, dalla progettazione partecipata alla gestione dei gruppi. Come espressione sintetica ma significativa possiamo rimandare a P. DE SARIO, *Il facilitatore dei gruppi*, FrancoAngeli, Milano 2006.

Spirito. Perché non c'è nulla di umano che non sia anche spirituale, e non c'è niente di spirituale che non si serva anche dell'umano, non si incarni nell'umano.

E anche questo, in fondo, lo ritroviamo in Ignazio di Loyola. Ma andiamo con ordine.

1.2. La conversazione spirituale in Ignazio di Loyola

Partiamo dal notissimo n. 54 degli *Esercizi spirituali*, in cui si parla del *coloquio* (spagnolo) / *colloquium* (latino) con Cristo come quello che si fa «quando un amico parla ad un amico». ⁸ E potremmo già partire con assonanze e richiami biblici, da Esodo 33,11 («il Signore parlava con Mosè faccia a faccia, come un uomo parla col proprio amico») all'esperienza dei discepoli di Emmaus che dialogano con il Risorto (su cui approderemo alla fine).

Ma rimaniamo su Ignazio di Loyola. Infatti, quello che fanno notare gli studiosi della vita e del carisma di Ignazio (a cui ci affidiamo, perché certamente più esperti e competenti di noi) ⁹ è che il colloquio non era solo lo stile di preghiera di Ignazio (e il clima che proponeva per gli *Esercizi*), ma era anche il suo *modus vivendi*; e lo stile comunitario che consigliava ai suoi compagni: da vivere tra loro e da vivere nella missione apostolica.

Nelle *Costituzioni della Compagnia di Gesù*, n. 814, per esempio, leggiamo che «si devono procurare diligentemente i mezzi umani o acquisiti, e specialmente la dottrina fondata e solida, il modo di proporla al popolo nella predicazione e nelle lezioni sacre, e l'arte di trattare e di conversare con gli uomini». Interessante, perché qui l'arte della conversazione è inserita tra i «mezzi naturali che dispongono verso il prossimo [...], per il servizio di Dio, [...] e per collaborare con la grazia divina». Se quindi è vero che «conversare con gli altri è la nostra vocazione, e non possiamo ritrarci di questa vocazione», ¹⁰ è vero anche che conversare è

⁸ Cf. *Esercizi spirituali. Ricerca sulle fonti. Con testo originale a fronte*, trad. it. di P. SCHIAVONE, San Paolo, Cinisello Balsamo 2012.

⁹ In maniera facilmente accessibile, cf. P. MONACO, *La conversazione spirituale nei testi di Sant'Ignazio di Loyola*, in <http://www.raggionline.com/saggi/ignaziana/conversazione/la-conversazione-spirituale-nei-testi-di-santignazio-di-loyola.htm>; pagina in cui il direttore del Centro ignaziano di spiritualità (CIS) ha raccolto una serie di passi ignaziani, in cui i testi stessi di Ignazio parlano della centralità del colloquio, e in particolare della «conversazione spirituale» (*Autobiografia, Esercizi spirituali, Costituzioni della Compagnia di Gesù, Epistolario*): mostrando così il valore di questa esperienza dentro la vita e l'opera di sant'Ignazio.

¹⁰ *Ep. I, 336*, lettera del 1547.

un mezzo naturale, e quindi qualcosa di *propriamente umano*. Per questo, la conversazione segna non tanto (o non solo) la vocazione «gesuitica» o quella «cristiana», ma può segnare queste perché si radica nella nostra *chiamata a essere uomini, a essere umani*. E da qui non possiamo ritrarci.

Ma, come accennavamo prima, dimensione naturale e sovranaturale, umana e spirituale non si oppongono, anzi, si sostengono. Per questo la *conversazione spirituale* in Ignazio non è un mezzo tecnico (tecnistico) in senso moderno... per arrivare a un fine ad esso estrinseco, ma è un mezzo/via/*methodos* che apre e costruisce la stessa strada-odòs. Detto in parole più semplici, *conversazione spirituale* è un'espressione che Ignazio usa per indicare *una modalità di cammino ben precisa nello spirito*.

È decisamente interessante, rispetto a questo, la lettura che di questo lemma fa Germán Arana nel saggio *La conversazione spirituale, strumento apostolico privilegiato della Compagnia*, a cui rimandiamo.¹¹

Oltre a mostrare, come altri autori, la presenza dei termini *conversar* e *conversación* in tutti gli Scritti di Ignazio (da quelli più autobiografici a quelli più spirituali, da quelli più interni alla Compagnia a quelli più rivolti alla dimensione apostolica), Arana mostra come «la radice "conversa" appaia 39 volte, e nell'epistolario 316 volte» e dunque «con un'insolita frequenza». ¹² Cosa che, unita al contesto in cui per lo più il verbo e il sostantivo appaiono, fa appunto del *conversar* un termine tecnico, «che designa un metodo apostolico essenziale al carisma ignaziano». ¹³ Questa tesi viene corroborata da Arana con il ricorso allo studio del «castigliano del Siglo de Or». In quell'ambiente storico-lessicale, infatti, *conversar* non è una parola generica, come rischia di essere nel nostro italiano; ¹⁴ «è piuttosto sinonimo di un rapporto, di una comunicazione più o meno diretta tra due o più persone», generalmente tra amici, appunto. «Una comunicazione di una certa qualità interpersonale, una relazione vicina, amicale, dotata di un certo grado di intimità», ovvero dotata di quello che Arana chiama «il polo del faccia a faccia». ¹⁵

¹¹ G. ARANA, «La conversazione spirituale, strumento apostolico privilegiato della Compagnia», in CENTRO IGNAZIANO DI SPIRITUALITÀ (CIS), *L'arte di trattare e conversare con le persone*, Aloisiana libri, Roma 2008, 7-34. Arana mostra come Ignazio abbia coniato l'espressione «conversare secondo il nostro istituto» riferendosi non solo a un modo generico di dialogare, ma «a una dimensione caratteristica ed essenziale della Compagnia».

¹² *Ivi*, 7.

¹³ *Ivi*.

¹⁴ *Ivi*, 8: «Effettivamente il verbo latino medievale *converxor* perde il suo originale significato di "girarse" [girarsi], o "volverse" [voltarsi], nella direzione di una connotazione di relazione profonda nella quale si condivide la vita stessa (coabitare, relazionarsi intimamente o rimanere in compagnia)».

¹⁵ *Ivi*, 7-8, 10ss.

Insomma, la conversazione spirituale rientra a pieno titolo nell'elenco dei mezzi, dei metodi che Ignazio suggerisce alla sua Compagnia; su due livelli: il primo più immediato, iniziale, generale; il secondo più profondo, intimo.¹⁶

Ci piace ricordare questi cerchi concentrici, perché, in fondo, anche le consultazioni sinodali ci spingono a muoverci su questi due versanti: uno più interno alle comunità (o comunque intraecclesiale), e uno più ampio, nella tensione ad ascoltare tutti e ciascuno: chiunque.¹⁷

Resta però la centralità del piccolo gruppo. Questo è chiaro nella proposta dell'ascolto sinodale che stiamo vivendo. Senza il faccia a faccia non c'è relazione, senza relazione non c'è conversazione. E nemmeno Spirito.

Detto questo, potremmo già passare alla seconda parte, ma riteniamo opportuno fare ancora qualche osservazione rispetto alla radice ignaziana di quanto viene proposto nel *Vademecum* sinodale.

Anche questo ci viene suggerito dal saggio di Arana, che fa un lavoro prezioso, raccogliendo «le istruzioni di sant'Ignazio riguardo al conversare». Cioè Arana prende alcune raccomandazioni/istruzioni impartite da Ignazio in diversi tempi e occasioni¹⁸ e le mette insieme, come se fossero un «vademecum pratico». Quest'ultima espressione è di Arana, e certo non rimanda al *Vademecum* sinodale, ma è istruttivo (o divertente, a seconda di come ci poniamo) vedere come molte indicazioni siano sovrapponibili (a parte, ovviamente, le diverse espressioni linguistiche).

¹⁶ I mezzi proposti si possono dividere in due poli: uno più popolare, sociale e pubblico (predicazione e lezioni) e l'altro più direttamente personale (confessioni, esercizi spirituali e conversazione spirituale).

¹⁷ Ci piace, in questo, rimandare a FRANCESCO, *Discorso per il Sinodo ai fedeli della diocesi di Roma*, 18 settembre 2021: «Questo itinerario è stato pensato come dinamismo di ascolto reciproco, voglio sottolineare questo: un dinamismo di ascolto reciproco, condotto a tutti i livelli di Chiesa, coinvolgendo tutto il popolo di Dio. Il cardinale vicario e i vescovi ausiliari devono ascoltarsi, i preti devono ascoltarsi, i religiosi devono ascoltarsi, i laici devono ascoltarsi. E poi, inter-ascoltarsi tutti. Ascoltarsi; parlarsi e ascoltarsi». Questo è l'attacco del discorso. Poi, più in là: «Ma non deve prevalere l'idea di distinguere maggioranze e minoranze: questo lo fa un parlamento. Quante volte gli "scarti" sono diventati "pietra angolare" (cf. Sal 118,22; Mt 21,42), i "lontani" sono diventati "vicini" (Ef 2,13). Gli emarginati, i poveri, i senza speranza sono stati eletti a sacramento di Cristo (cf. Mt 25,31-46). La Chiesa è così».

¹⁸ ARANA, «La conversazione spirituale, strumento apostolico privilegiato della Compagnia», 29: «Abbiamo fondamentalmente a che fare con tre istruzioni particolari su questo tema: la prima è del 1541, diretta a Broét e Salmeròn da poco inviati da Paolo III in Irlanda. La seconda è del 1546 e si trova nel corpo delle istruzioni apostoliche dirette ai PP. inviati al Concilio di Trento. L'ultima è un documento tardivo del 1556 e contiene una serie di avvertimenti ai gesuiti del Portogallo».

1.3. Due *Vademecum* diversi ma paralleli

Poniamo di seguito una sorta di sinossi che abbiamo creato – arbitrariamente! – tra alcune parole di Ignazio (scelte tra quelle del *Vademecum* costruito da Arana) e le cosiddette «cinque regole d'oro» che troviamo nelle *Indicazioni metodologiche* suggerite dal Gruppo di coordinamento nazionale del Cammino sinodale.

Cinque regole d'oro – INDICAZIONI SINODALI	ISTRUZIONI DI SANT'IGNAZIO
<p>Regola 1. Essere neutri ma empatici. Il coordinatore risponde, se ritiene, alle domande del gruppo ma rinuncia a commentare per custodire la libertà di parola per tutti. Ma neutri non significa freddi. La condizione per ascoltare in profondità è di entrare in empatia con quanto viene detto.</p>	<p>*Parlare poco e tardi, ascoltare molto e <i>libenter</i> (volentieri), ascoltando molto, finché non finiscano di dire quello che vogliono.</p> <p>*Sarò lento nel parlare, aiutandomi nell'ascoltare, calmo per sentire e conoscere gli intendimenti, affetti e volontà di coloro che parlano, per meglio rispondere o tacere.</p> <p>*Sforzandosi di non lasciare scontento nessuno.</p> <p>*Facendomi a tutti senza prendere le parti per nessuno.</p> <p>*Aiutandomi nell'ascoltare, calmo per sentire e conoscere gli intendimenti, affetti e volontà di coloro che parlano, per meglio rispondere o tacere.</p>
<p>Regola 2. Non aver paura dei silenzi, anzi ogni tanto proporli. Come sul rigo musicale, gli spazi di silenzio mettono in risalto le note. Se il coordinatore non teme il silenzio, i membri del gruppo impareranno ad ascoltare.</p>	<p>*Con coloro che per natura sono timidi, lenti a parlare, gravi e pesanti nella loro conversazione, usare con loro la loro stessa maniera, perché questo è ciò che loro piace; <i>omnia omnibus factus sum</i>.</p>
<p>Regola 3. Non procedere mai per dibattito, ma per accostamento di prospettive. Un gruppo di ascolto sinodale non è un talk show o un dibattito televisivo, dove ognuno cerca di sovrapporsi alla parola degli altri. Il discernimento è frutto di un consenso che nasce dall'ascoltare tutti con rispetto.</p>	<p>*Se replicassero, tagliare corto con le repliche.</p> <p>*Dare ragione <i>ad utramque partem</i>, per non apparire attaccati al proprio giudizio, sforzandosi di non scontentare nessuno.</p> <p>*Non prendere le parti per nessuno.</p> <p>*Fare in modo che sentano in me più la bassezza e l'umiltà che non qualche ostinazione.</p>

<p>Regola 4. Frenare delicatamente i chiacchieroni, incoraggiare chi parla poco. Se un intervento tende a prolungarsi il coordinatore riassume il pensiero di chi parla («stai dicendo questo») e dà la parola a un altro («tu cosa pensi»).</p>	<p>*Presentare <i>sub specie boni</i> qualche inconveniente di errore [...], dissimulando le altre cose cattive che ha. *Entrare con l'altro non andando contro le sue abitudini, ma lodandole; prende familiarità con l'anima, conducendola verso buoni e santi pensieri.</p>
<p>Regola 5. Il coordinatore scommette sulle risorse del gruppo e sulle sorprese dello Spirito Santo. Questo contribuisce a disinnescare l'ansia del risultato.</p>	<p>*Quanto più saremo previsti e orientati da un qualche accordo, tanto più andremo tranquilli nel Signore nostro.</p> <p><i>Aggiungiamo:</i>¹⁹ Cost. 250. Desideriamo dare la precedenza agli altri in tutte le cose, interiormente stimandoli tutti come se fossero superiori. [...] In tal modo avverrà che, considerandosi gli uni gli altri, crescano in devozione e lodino Dio nostro Signore, che ciascuno deve cercare di riconoscere nell'altro come nella sua immagine.</p>

Qui possiamo solo aggiungere due *Nota bene*, perché evidentemente ognuno di questi passaggi andrebbe contestualizzato, commentato, spiegato.

Il primo *Nota bene* si ricollega a quanto dicevamo all'inizio rispetto al lessico. Il modo in cui sono scritte le Regole d'oro potrebbe apparire psicologizzante, e dunque potrebbe affascinare o irritare (a seconda delle nostre precomprensioni): *empatia, ascolto profondo*. Poi leggiamo Ignazio e cogliamo il senso che c'è dietro. *Poco parlare, molto ascoltare*. Lentezza e pazienza. *Macrothymia*. E cogliamo la radice biblica, paolina, che risuona sia nella prima che nella seconda indicazione (nella versione ignaziana): *omnia omnibus factus sum*.²⁰

Lo stesso potremmo dire per la *Regola 3* (non procedere mai per dibattito) e *4* (frenare delicatamente i chiacchieroni, incoraggiare i timidi). Che in Ignazio mostrano la loro radice spirituale: «entrare con l'altro non andando contro le sue abitudini, ma lodandole». Perché il *contro* non porta da nessuna parte. La lode dell'altro invece conduce *insieme* alla lode di Dio. «Presentare *sub specie boni* qualche inconveniente di errore [...], dissimulando le altre cose cattive». E, certo, è cosa difficile, perché oggi più che mai siamo abituati ai contraddittori, in cui subito dobbiamo *argomentare* per mostrare le nostre ragioni e smontare

¹⁹ «Aggiungiamo» nel senso che le altre citazioni sono tratte dal *Vademecum* costruito da Arana, mentre quest'ultima è una citazione che abbiamo aggiunto noi.

²⁰ Cf. 1Cor 9,19-23.

quelle degli altri. Difficile invece partire dal buono e mostrare il buono, anche in quello che può sembrare solo errore.

E quindi il *fine* di tutto questo, che emerge con chiarezza nella *Regola 5*: «il coordinatore scommette sulle risorse del gruppo e sulle sorprese dello Spirito Santo». Il protagonista resta lo Spirito. Per dirla con le parole pronunciate da papa Francesco nel *Discorso per il Sinodo ai fedeli della diocesi di Roma* (18 settembre 2021): «Ascoltarsi; parlarsi e ascoltarsi. Non si tratta di raccogliere opinioni, no. Non è un'inchiesta, questa; ma si tratta di ascoltare lo Spirito Santo, come troviamo nel libro dell'Apocalisse: "Chi ha orecchi, ascolti ciò che lo Spirito dice alle Chiese" (2,7). Avere orecchi, ascoltare, è il primo impegno. Si tratta di sentire la voce di Dio, cogliere la sua presenza, intercettare il suo passaggio e soffio di vita». Passo che fa il paio con quell'altro in cui, nello stesso discorso, quasi rispondendo alla logica obiezione che un sinodo sulla sinodalità rischia di non essere una strada, ma un serpente che si mangia la coda – *verso dove andiamo? qual è la meta di questo camminare, di questo conversare? il fine dell'ascolto è lo stesso ascolto (fine a se stesso)? l'obiettivo del cammino è il cammino stesso? andiamo dietro... a una metodologia?* –, papa Francesco risponde che «la parola "sinodo" contiene tutto quello che ci serve per capire: "camminare insieme"». Ma insieme... chi? «La Parola di Dio e le persone che a quella Parola rivolgono l'attenzione e fede. La Parola di Dio cammina con noi». Camminiamo con il Signore, nel Signore, dietro al Signore.

E allora, tornando a Ignazio: «andremo tranquilli nel Signore nostro». Eppure paradossalmente anche questo è difficile. Perché è esercizio di decentramento. Perché siamo abituati a decidere noi strada e meta, mezzi e obiettivi (e questa decisione egotica è facile). Più difficile è *lasciar decidere*: a ciò che accade, nell'incontro con gli altri e con l'Altro. Perché questo necessita un passo indietro. Necessita una spoliazione, un'umiliazione, una *kenosis*: «Dare la precedenza agli altri in tutte le cose, interiormente stimandoli tutti come se fossero superiori. [...] In tal modo avverrà che, considerandosi gli uni gli altri, crescano in devozione e lodino Dio nostro Signore, che ciascuno deve cercare di riconoscere nell'altro come nella sua immagine». Rimando, nuovamente paolino, non a caso a Filippesi 2,3-7, alla stima dell'altro, nella comune ricerca dell'immagine di Dio che è in tutti.

Centralità di un abbassamento, nell'ascolto, che nasce dall'amore e genera amore.²¹ Centralità di quella che Ignazio chiama *indifferenza*:

²¹ Cf. *Esercizi spirituali*, 22: «Per maggiore aiuto e vantaggio, sia di chi propone sia di chi fa gli esercizi spirituali, è da presupporre che un buon cristiano deve essere propenso a difendere piuttosto che a condannare l'affermazione di un altro. Se non può difenderla, cerchi di chiarire in che senso l'altro la intende; se la intende in modo erro-

quella libertà affettiva e intellettuale che consente di non essere attaccati alla propria idea, per la ricerca di un bene superiore, che sappiamo supera i singoli: e senza questa disposizione non ha senso nessun reale discernimento comunitario.

Ci torneremo alla fine, quando accenneremo al discernimento comunitario, ma è chiaro che, per dirla ancora con Arana, «nella dinamica interpersonale di una ricerca comune, si verifica in un'esperienza di comunione intorno all'unico fondamento che ci costituisce tutti e al tempo stesso tutti ci trascende nella nostra prospettiva individuale».²²

E questo è possibile perché non si resta in superficie; perché la conversazione spirituale fa scendere nel cuore,²³ fa cogliere la radice, l'essenza. È «conversazione essenziale»: «Centrare la propria attenzione in ciò che è veramente fondamentale e le scaramucce dialettiche distraggono da questo obiettivo, consumano e fanno perdere molte energie a volte in sciocchezze».

Conclude Arana: *conversare è convertirsi*: sottolineando che i due verbi hanno la stessa radice etimologica. Potremmo dire: *convertirsi per conversare e conversare per convertirsi*.²⁴ Mark Rotsaert rilegge così il percorso di vita di Ignazio.²⁵ Da qui la sua consegna.

neo, lo corregga benevolmente; se questo non basta, impieghi tutti i mezzi opportuni perché la intenda correttamente, e così possa salvarsi».

²² ARANA, «La conversazione spirituale, strumento apostolico privilegiato della Compagnia», 30.

²³ Ci sia consentito citare dal *Vademecum per i coordinatori/facilitatori parrocchiali, vicariali e dei vari organismi collegiali*, a cura dei referenti e dell'équipe diocesana (Arcidiocesi di Bari-Bitonto), in <https://camminosinodalebaribitonto.it/wp-content/uploads/2021/12/Vademecum-2.pdf>, 5: «Come referenti di tavolo e coordinatori, questo è il momento di incoraggiare la raccolta di intuizioni e interpellanze profonde, per arrivare, come dicono gli spagnoli, "al meollo" (all'essenza, al midollo potremmo parafrasare)». Nel *Vademecum per i coordinatori/facilitatori* abbiamo ripensato e riproposto i *sette principi guida* di J. BROWN (cf. J. BROWN – WORLD CAFÉ COMMUNITY, *Guida pratica alla gestione e organizzazione di incontri con il World Café*, 2012 – testo consegnato ai partecipanti al Corso di formazione diocesana, a cura di Tara-facilitazione, Ilaria Magagna). In particolare quella citata è l'indicazione numero «VI. Incoraggiare la raccolta di intuizioni e riflessioni profonde», che ci è parsa corrispondere bene alla seconda fase della conversazione spirituale (*cosa ci ha colpito ed è emerso, cosa ci suggerisce lo Spirito e ci interpella profondamente?*).

²⁴ ARANA, «La conversazione spirituale, strumento apostolico privilegiato della Compagnia», 31: «Conversare è convertirsi al mistero dell'altro, è convertirsi all'alterità. Uscire dalla staccionata del proprio chiostro interiore e dei suoi meccanismi di difesa per trasformarsi in un servitore dell'altro».

²⁵ M. ROTSAERT, «Una Spiritualità del Dialogo e della Riconciliazione. Ignazio di Loyola (1491-1556)», in *Ignaziana. Rivista di ricerca teologica* 15(2013), in https://www.ignaziana.org/15-2013_04.pdf, rilegge così il percorso di Ignazio: *dalla conversione alla conversazione; dalla conversazione alla conversione*. Importanti anche i risvolti ecclesiali sottolineati da Rotsaert: «Le Regole per avere l'autentico sentire nella Chiesa militante, alla

Solo di passaggio vale la pena ricordare che una delle icone centrali che ci viene offerta dal *Documento preparatorio* del Sinodo è quella relativa all'incontro tra Pietro e Cornelio:²⁶ una reciproca conversione.²⁷

Quello che volevamo sottolineare in questa Prima parte era solo la matrice ignaziana della proposta della conversazione spirituale. E crediamo di aver aperto un sufficiente spazio di riflessione su questo. Dunque proseguiamo.

1.4. Da Ignazio a noi

In che direzione? Certamente potremmo continuare il percorso storico e chiederci come si sia evoluta la pratica della conversazione spirituale nella tradizione dei Gesuiti, fino ad oggi.²⁸ Anche questa potrebbe essere una pista interessante. Scopriremmo, infatti, che la pratica del discernimento comunitario che si radica nella spiritualità gesuita, in molti casi adopera esattamente gli stessi passaggi proposti dal *Vademecum* sinodale.

fine degli Esercizi spirituali, mostrano l'atteggiamento di Ignazio verso la Chiesa del suo tempo: [...] promuovere la comunione nella Chiesa [...]: *si deve fare molta attenzione nel modo di parlare e comunicare tutte queste cose*. Ignazio stesso era conosciuto come un maestro della conversazione spirituale». Così come Rotsaert sottolinea come Ignazio e i primi gesuiti fossero considerati *mediatori di conflitti*.

²⁶ Versione italiana per Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano 2021, 25-27: su Paolo e Cornelio e la duplice dinamica di conversione. Su questa icona, in chiave biblica legata al percorso sinodale, cf. anche A. LANDI, *Camminare insieme. Lo stile sinodale nella chiesa delle origini*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2021, 89-131.

²⁷ Una riflessione sugli stessi temi e gli stessi personaggi, nata prima del Documento sinodale, può essere rintracciata in J.P. LIEGGI, «La questione del dialogo nella teologia trinitaria e nella cristologia», in *Pensare e vivere il dialogo. Teologia e filosofia per dire Dio e l'umano in un mo(n)do plurale*, a cura di A. CAPUTO, Ecumenica, Bari 2021, 111-131. Un saggio interessante, nella nostra prospettiva, perché la rilettura di questo (come di altri luoghi) fatta da Lieggi è proprio in chiave narrativa.

²⁸ Su questo rimandiamo a H. ALPHONSO (a cura di), *Conversazione spirituale. Progetto apostolico nel «Modo di procedere Ignaziano»*, GBPress, Roma 2006: si tratta degli Atti di un convegno; i saggi ricostruiscono il percorso, da Ignazio ai suoi successori. Più sinteticamente ma forse in maniera ancora più acuta, cf. S. RENDINA, «La conversazione spirituale nella tradizione dei gesuiti: ieri e oggi. "Tratar y conversar con las gentes"», in *Rassegna di Teologia* 43(2002), 701-721; il saggio presenta in ordine: 1) la questione del «trattare e conversare con gli altri»; 2) La «conversazione» nell'esperienza d'Ignazio e della prima Compagnia; si chiede quindi se 3) la conversazione sia ancora proponibile oggi; segue 4) il pensiero della Chiesa sull'argomento; in particolare in una 5) società secolarizzata. Essendo un lavoro dei primi anni 2000, ovviamente non tiene conto del pontificato di Francesco, che per il Sinodo che stiamo vivendo è essenziale.

Ricordiamo in particolare il gruppo ESDAC (*Esercizi spirituali per un discernimento apostolico in comune*),²⁹ che dal 1977 lavora per applicare le intuizioni ignaziane al discernimento comunitario, e che utilizza esattamente il modello dei «tre giri di parola»,³⁰ che viene proposto anche dalle *Indicazioni metodologiche* per il percorso sinodale italiano.

Si tratta dei *Sei passaggi ideali per un incontro sinodale* (*ivi*, 4). Li vediamo nella versione delle nostre *Indicazioni* italiane.

1. La preparazione. [...].
 2. La preghiera di apertura. Si inizia con l'invocazione allo Spirito, un testo della Parola di Dio e altro testo significativo che le fa eco. Seguono tre fasi di ascolto.
 3. Nella prima fase i partecipanti condividono la loro esperienza rispetto al tema dell'incontro. Il registro è quello della narrazione. Terminato il primo giro, il coordinatore propone due minuti di silenzio.
 4. Si passa alla seconda fase: «cosa ci ha colpito, cosa ci interpella profondamente, cosa ci dice lo Spirito?». Il coordinatore o qualcuno che lo affianca fa una breve sintesi di quanto emerso. Seguono due minuti di silenzio.
 5. Si arriva così alla terza fase: «cosa sentiamo importante dire a noi stessi alla Chiesa intera come contributo sinodale rispetto a questo tema?». L'incaricato fa una breve sintesi.
 6. Si conclude con la preghiera, come si aveva cominciato.
- Un singolo incontro è bene che duri un'ora e mezzo. Può durare anche di più se è inserito in un lavoro articolato in più fasi.

Ci interessano le tre fasi indicate nei passaggi 3, 4, 5 (racchiuse nella preghiera iniziale e finale), che possiamo sintetizzare come: (I) Narrazione; (II) Raccolta di quanto emerso; (III) Proposta di gruppo.

Lo stile della conversazione spirituale (parola e ascolto, faccia a faccia, nel piccolo gruppo) si fa stile dello stesso cammino sinodale, in

²⁹ In <https://esdac.net/come/?lang=it>. Nel sito leggiamo: «Siamo gli eredi del team che dal 1977 sviluppa e trasmette ISECP (Ignatian Spiritual Exercises for the Corporate Person). Questo team ha saputo rispondere creativamente alle esigenze del suo tempo: ha arricchito la pratica degli Esercizi di Sant'Ignazio considerando ogni gruppo come una persona singola, animata dallo Spirito nel suo insieme e chiamata a prendere decisioni congiunte». Per una sintesi maggiormente teorico-pratica, cf. anche J.-C. DHÔTHEL, *Per discernere insieme. Guida pratica al discernimento comunitario*, AdP, Roma 2002: partendo dalla spiritualità ignaziana, dal testo degli *Esercizi spirituali*, ma anche da altri lavori (come, per esempio, la *Deliberazione* [1539] dei primi compagni, luoghi e forma di discernimento comunitario), propone regole e itinerari per il discernimento personale e comunitario.

³⁰ Viene suggerita anche la scelta di un custode del tempo, all'interno del gruppo, e l'uso di una piuma (qualcuno lo chiama il bastone della parola), per favorire il silenzio e l'ascolto solo di chi parla. Qui è evidente anche la contaminazione con la tradizione americana dei pellirosse e delle tribù africane.

vista del discernimento comune. Infatti, per dirla con un passo importante e bello del *Messaggio dei Vescovi italiani ai presbiteri, diaconi, consacrate e consacrati e a tutti gli operatori pastorali* (29 settembre 2021): «L'ascolto non è una semplice tecnica [corsivo nostro] per rendere più efficace l'annuncio; l'ascolto è esso stesso annuncio, perché trasmette all'altro un messaggio balsamico: "tu per me sei importante, meriti il mio tempo e la mia attenzione, sei portatore di esperienze e idee che mi provocano e mi aiutano a crescere"».

L'ascolto sinodale, la conversazione sinodale, il cammino sinodale non è una tecnica, ma uno stile. Veniamo così all'intermezzo tra la prima e la seconda parte.

Uno snodo tra la prima e la seconda parte: dalla tecnica allo stile

Come anticipato, nel sottotitolo del nostro articolo abbiamo volutamente scritto: «Una riflessione sullo stile della "conversazione spirituale"».

La tematica dello «stile» è molto attuale; e meriterebbe ben altri spazi. Ma qui ci interessa solo come snodo verso la seconda parte, verso la questione narrativa. Ci limitiamo, quindi, a citare due autori – per *par condicio* un filosofo ateo e un teologo – che utilizziamo come chiavi di accesso alla questione.

Il primo autore è Nietzsche, che nel suo *Così parlò Zarathustra* dice, con un'espressione diventata famosa: «Scrivi con il sangue, e scoprirai che il sangue è spirito». Lo stesso Nietzsche, nei suoi testi, parlerà del «grande stile» che dobbiamo assumere: stile della scrittura, stile della vita.

Ci piace affiancare, a questo, una piccola nota etimologica. (Lo) stile – così come (lo) stilo – deriva dallo *stilus* latino, che a sua volta rimanda alla radice *stig-*, che significa pungere. Lo stilo è la piccola verga appuntita con cui si segnavano le tavolette di cera, per incidere le lettere. Da qui il fatto che lo *stile* sia andato a indicare il modo in cui scriviamo.

Nietzsche ci incita: «Scrivi tagliando su te stesso le tue parole; scrivi incidendo con lo stilo la tua carne. Perché tu, in realtà, non scrivi tanto o solo con la testa, ma con il tuo corpo, la tua vita, il tuo sangue». Così scriviamo la storia della nostra vita. La nostra esistenza (e il suo stile) parla di noi.

In paradossale consonanza su questo, si pone l'altro autore che vogliamo citare: Christoph Theobald. Riferimento inevitabile, dati i suoi

due volumi sul tema *Il Cristianesimo come stile. Un modo di fare teologia nella postmodernità*.³¹

In realtà Theobald riprende il tema non da Nietzsche, ma da un altro filosofo, Merleau-Ponty,³² che, ragionando sullo stile/stilema, già faceva notare come questo termine, dall'indicare l'oggetto con cui si scrive o il modo in cui si scrive, pian piano è andato a designare l'insieme delle qualità specifiche di un artista o di un'epoca storica. E poi, in un passaggio ulteriore, da essere vocabolo tipico dell'estetica – e.g. stile gotico, stile romanico, ecc. – è diventato un termine esistenziale (come abbiamo visto anche con Nietzsche).

Ma Merleau-Ponty e Theobald si chiedono: qual è la ragione per cui parliamo di uno *stile di vita*? Perché riteniamo che la vita, ogni vita, abbia un suo stile? E che cosa intendiamo dicendo questo? Lo stile è come un marchio di fabbrica, che rende quell'oggetto unico e perciò prezioso. Ogni persona, spiega Merleau-Ponty, nasce con il suo modo unico e perciò prezioso di essere, di abitare l'universo. Il nostro portamento marca il mondo e, dal momento che siamo nati ed esistiamo, modifichiamo il mondo. La nostra stessa esistenza (e il suo stile) lo trasforma.

Theobald riversa questo concetto nel cristianesimo, chiedendosi qual è il suo stile. E quindi, prima ancora, qual era e qual è lo stile di Gesù. E la sua risposta è l'ospitalità: una santità ospitale, una santa ospitalità.

Potremmo sottolineare tante cose rispetto a quanto detto, perché, in fondo, lo stile di questa ospitalità dovrebbe essere anche quello delle consultazioni sinodali: vissute intorno a un tavolo, ma aperte a chiunque: in una tavolata grande come il mondo, perché «il Sinodo è fino ai limiti, comprende tutti».³³

³¹ EDB, Bologna 2009. Nelle pagine seguenti presentiamo in particolare quanto espresso nella prima parte del primo volume, sezione dal titolo «Ouverture» (pp. 11-174), che è specificatamente dedicata al concetto di stile. Infatti i volumi sono una raccolta di diversi saggi. Sottolineiamo che Theobald, anche nei lavori successivi, fa notare come il concetto di stile sia presente anche nel più alto magistero della Chiesa, per indicare la coerenza tra il vangelo e la vita di chi lo annuncia: ricorre 22 volte nell'esortazione apostolica *Evangelii gaudium* e 18 nell'enciclica *Laudato si'*. Tra gli interventi successivi ai due volumi sullo stile, ricordiamo per lo meno quello riportato all'interno di *Sinodalità. Istruzioni per l'uso*, a cura di A. MELLONI, EDB, Bologna 2021: «Lo stile cristiano», 63-82.

³² M. MERLEAU-PONTY, *Segni*, Il Saggiatore, Milano 2003.

³³ Stiamo ancora citando FRANCESCO, *Discorso per il Sinodo ai fedeli della diocesi di Roma*, 18 settembre 2021: «“Ma, Padre, cosa sta dicendo? I poveri, i mendicanti, i giovani tossicodipendenti, tutti questi che la società scarta, sono parte del Sinodo?”. Sì, caro, sì, cara: non lo dico io, lo dice il Signore: sono parte della Chiesa. Al punto tale che se tu non li chiami, si vedrà il modo, o se non vai da loro per stare un po' con loro, per sentire

Ma ci fermiamo ribadendo le ragioni per cui Theobald parla di stile e non di tecnica, di strumento, di mezzo. Perché questi ultimi possono essere separati dal contenuto: lo stile no.

L'esempio dell'ospitalità in Gesù, uomo di relazione, ce lo fa capire. È il modo in cui Gesù vive. È il modo in cui accoglie. È il modo in cui sperimenta e comunica l'amore del Padre. «Lungi dall'essere un'astuzia o uno stratagemma, questa postura è invece l'espressione della sua singolare capacità di apprendere da ogni individuo e da ogni situazione che gli si presenti».³⁴

Non ti ascolto o incontro o accolgo perché ti devo portare al mio tavolo sinodale o nel mio recinto parrocchiale, ma perché da te imparo.

Gesù, dice sempre Theobald, proprio ponendosi in ascolto, crea uno spazio di libertà e contemporaneamente di «benevola prossimità». E questo «spazio di vita» permette a chi lo incontra di «scoprire la propria identità più vera». Gesù riesce a far scoprire a ciascuno che è unico. E perciò prezioso. Ed ecco perché, così, gli incontri con Gesù diventano l'espressione di un nuovo tipo di fecondità, non programmata ma reale.³⁵ E appunto questo, dicevamo, dovrebbe essere lo stile del cristianesimo, della Chiesa. Ed ecco perché anche quello sinodale dovrebbe essere uno stile (di ascolto, di cammino, di crescita comunitaria).

Ma andiamo avanti, perché si trattava solo di uno snodo. E Theobald in questa cerniera tra la prima e la seconda parte ci sta particolarmente bene: perché può aiutarci a comprendere anche l'importanza della narrazione, visto che è uno dei teologi contemporanei che ha lavorato anche in questa direzione.

non cosa dicono ma cosa sentono, anche gli insulti che ti danno, non stai facendo bene il Sinodo. Il Sinodo è fino ai limiti, comprende tutti».

³⁴ THEOBALD, *Il Cristianesimo come stile*, 51-52.

³⁵ *Ivi*, 70ss. Una fecondità non programmata in funzione di una strategia. Contemporaneamente folle, s-misurata e reale, sempre più reale – continua Theobald. «Prospettiva "smisurata" di un "mondo" formato da innumerevoli esseri unici in relazione di ospitalità: è proprio questa maniera di abitare il mondo, il messianismo "cristiano" come stile, che il "Santo di Dio" ha inaugurato [...]. Convincere ciascun individuo circa il prezzo incomparabile della propria esistenza: se non si ha che una sola vita, questo "una volta per tutte" è la garanzia della sua unicità. Essa consiste in una maniera "ospitale" di situarsi nel contesto delle molteplici attitudini di abitare uno stesso mondo quotidiano e di posizionarvisi rispetto a esse; di conseguenza la possiamo definire come "stile di stili", soluzione adeguata per onorare oggi la sua particolarità escatologica, ospitalità messianica ed escatologica del Nazareno. La "definizione" di questo stile di vita come "stile di stili" trova qui tutto il suo significato». A. PORRECA, *Sguardi sulla chiesa sinodale*, Tau, Todi 2021, 274ss, lega la lettura di Theobald alla sinodalità e dunque l'idea di una Chiesa ospitale all'idea della Chiesa sinodale.

Seconda parte: la centralità della narrazione (già sapienziale, già profetica)

2.1. Un passo indietro: dalla Fase narrativa alla svolta narrativa

In questo caso, il tema è ancora più vasto rispetto a quello dello stile. Possiamo solo limitarci a contestualizzare la cosa. Abbiamo già ricordato che il cammino sinodale delle Chiese che sono in Italia prevede una prima fase narrativa che durerà fino al 2023 (a cui seguirà una fase sapienziale e una profetica). Ma, mentre la stiamo vivendo, abbiamo conferma di ciò che le teorie sulla narrazione ci avevano già detto: che la dimensione narrativa è già sapienziale, perché porta in sé sapere, conoscenza, discernimento, sapienza appunto. Ed è già profetica, perché traccia le prospettive vicine e lontane dell'utopia del noi, del sogno del Regno.

Potremmo citare altri nomi, ma, per continuità, rimaniamo su Theobald. Sempre in *Il cristianesimo come stile* troviamo un saggio, al capitolo IV del primo volume, dal titolo *Le ripercussioni della narratività sulla teologia*, saggio che meriterebbe di essere approfondito, se non altro per quella espressione nota (sintetica e geniale) che, ri-assumendo tutto il percorso di una certa teologia narrativa, dice: «Dio chiede di essere raccontato».³⁶ Ma, ancora più fruibile e utile per il nostro percorso, è il saggio *La fede ha una storia. La struttura narrativa della trasmissione e la sua regolazione ecclesiale*.³⁷ Qui Theobald, mostrando il legame intrinseco tra gli elementi indicati nel titolo (*fede, storia, narrazione, trasmissione, Chiesa*), dice: «Il racconto non è più un semplice mezzo pedagogico o una modalità di dire quello che potrebbe essere comunicato altrimenti; esso è intimamente legato alla costruzione stessa della fede». E, quindi, Theobald propone di «agire per un cambiamento di paradigma» in senso narrativo.³⁸

In verità dovremmo dire che non si tratta di «agire per un cambiamento di paradigma», ma di riconoscere che siamo già in quella che è stata chiamata l'era della narrazione. E possiamo solo inserirci in essa, in maniera tale da essere all'altezza della sua sfida.

³⁶ THEOBALD, *Il Cristianesimo come stile*, 411. Potremmo ovviamente ricordare anche BENEDETTO XVI, esortazione apostolica post-sinodale *Verbum domini*, 30 settembre 2010, n. 90: «In questo suo uscire dal Padre e tornare a Lui, Egli si presenta a noi come il "Narratore" di Dio (cf. Gv 1,18)».

³⁷ ID., «La fede ha una storia. La struttura narrativa della trasmissione e la sua regolazione ecclesiale», in E. BIEMMI – G. BIANCARDI (a cura di), *La catechesi narrativa*, Atti del congresso dell'équipe europea di catechesi, Elledici, Torino 2021, 33-50.

³⁸ *Ivi*, 34, 45.

Il mutamento epistemologico, ormai visibile in tutti i campi del sapere (scienze naturali o *humanities* che siano), è iniziato cinquant'anni fa: quasi contemporaneamente in ambito storico, letterario, filosofico, teologico e pedagogico (il che è già un dato interessante).

2.2. Gli studi narratologici e narrativistici come premessa della svolta narrativa

L'incipit è unanimemente riconosciuto nel fiorire e crescere degli studi di a) narratologia e b) narrativismo storico, là dove

a) *per narratologia (letteraria)* intendiamo la teoria, la scienza del racconto,³⁹ che prende il via già nella prima metà del Novecento (grazie alla Linguistica,⁴⁰ al Formalismo russo⁴¹ e ad un certo Strutturalismo letterario francese),⁴² ma che emerge in maniera evidente appunto tra la fine degli anni '60 e l'inizio degli anni '70. Pensiamo a Roland Barthes⁴³ e soprattutto a Gérard Genette,⁴⁴ che ci hanno insegnato ad applicare

³⁹ Il termine narratologia è stato coniato nel 1969 da T. TODOROV (*Grammaire du Décameron*, Mouton, Paris 1969), là dove l'autore lo sceglie per designare quella che lui stesso chiama «una scienza che non esiste ancora». Su questo cf. G. CORATELLI, «Narrazione e narratività. Dalle ricerche sulle proprietà del racconto agli studi sull'articolazione del senso», in E. GRILLO – D. GUAGNANO (a cura di), *Il senso raccontato. Narrazione e cognizione tra semiotica e psicologia*, Cartman, Torino 2012.

⁴⁰ Si pensi a Ferdinand de Saussure. Del 1916-17 è la prima edizione del suo *Corso di linguistica generale* e la distinzione ormai classica tra la struttura della *langue* (tendenzialmente storica, forma universale, sistema di segni codico) e la *parole* (il linguaggio nella sua espressione/esperienza concreta, l'atto-uso linguistico, storico, individuale, concreto).

⁴¹ Qui andrebbe ricordato in particolare il Formalismo russo, la scuola di critica letteraria (a San Pietroburgo) nei primi anni del Novecento, con l'attenzione alla «forma» del racconto. Tra i nomi principali va sicuramente fatto quello di V.J. Propp. La sua *Morfologia della fiaba* (1928) sarà alla base di tanti studi del testo letterario. La domanda fondamentale è: cosa resta costante nelle fiabe (nei racconti più antichi)? La risposta è: alcuni personaggi e azioni (concatenati). Questo fa le «tipologie» dei personaggi/storie e quindi dei racconti.

⁴² Il fenomeno dello strutturalismo è ovviamente più ampio rispetto all'ambito della letteratura e del racconto. Lo strutturalismo linguistico si sviluppa innanzitutto nelle Scuole di Praga e Copenaghen negli anni '30 e '40.

⁴³ Possiamo considerare come data di *emersione* chiara il 1966, quando esce un numero della rivista *Communication* (n. 8) tutto dedicato all'analisi strutturale del racconto (trad. it. in R. BARTHES ET ALII [a cura di], *L'Analisi del racconto: le strutture della narratività nella prospettiva semiologica che riprende le classiche ricerche di Propp*, Bompiani, Milano 1969), con saggi di R. Barthes, A.J. Greimas, C. Brémond, U. Eco, G. Genette, C. Metz, T. Todorov. Come Saussure cercava la forma/linguaggio oltre le singole parole, così il narratologo cerca il modello narrativo sotto le diverse varianti dei racconti.

⁴⁴ G. GENETTE, *Nuovo discorso del racconto* (1983), Einaudi, Torino 1987, che, a suo modo, cerca di stabilizzare l'uso dei termini, utilizzando *storia* per indicare gli eventi

l'analisi semiotica ai racconti. È la cosiddetta svolta narratologica della semiotica letteraria;

b) per *narrativismo (storico)*, invece, intendiamo quella corrente che (partendo dai contributi dell'Annalistica francese dei primi del Novecento,⁴⁵ ma anche all'epistemologia storica anglosassone),⁴⁶ ha avvicinato decisamente la scrittura storiografica a quella letteraria. Pensiamo ad Arthur Danto, William Gallie, Louis O. Mink e in particolare Hayden White,⁴⁷ dai quali partirà anche Paul Ricoeur per la costruzione e la proposta della sua teoria dell'identità narrativa.⁴⁸

Non va dimenticato, come dicevamo, che, negli stessi anni '70, si situa anche una prima svolta narrativa della teologia (o per lo meno l'intuizione di una possibile svolta). Sarà sufficiente qui ricordare la riflessione iniziata sulla rivista *Concilium* (n. 5, 1973): «Sulla crisi del linguaggio religioso», con i due saggi apripista di J.B. Metz, *Breve apologia del narrare* e H. Weinrich, *Teologia narrativa*. E da qui i nomi di tanti teologi,

accaduti; *racconto* per indicare quello che diciamo e scriviamo di quanto accaduto; *narrazione* l'atto di raccontare.

⁴⁵ Marc Bloch, Lucien Febvre, Fernand Braudel e in generale appunto la Nouvelle Histoire de *Les Annales*, secondo la quale non possiamo più raccontare gli eventi in maniera *événementielle*, destinalistica, eroica, pensando solo ai grandi avvenimenti bellissimi, ma dobbiamo cercare, sotto il pulviscolo delle cose, il «fatto sociale totale», la «lunga durata», una ipotesi universale.

⁴⁶ Si tratta del dibattito sulla teoria storiografica che si è sviluppato a partire da C.G. Hempel (1942, *La funzione delle leggi generali in storia*) e dalla sua teoria «scientifica» della storia, secondo la quale si può spiegare un evento storico proprio come si spiega un dato scientifico. In una prima fase, tra gli anni '40 e '50, questa storiografia neopositivista si muove ancora sulla dicotomia tra spiegazione e comprensione, ma sciogliendo la rigidità della posizione hempeliana. Qui possiamo collocare W. Dray (*Leggi e spiegazione in storia*, 1957) e G.H. von Wright (*Spiegazione e comprensione*, 1971). Cf. P. Rossi (a cura di), *La teoria della storiografia oggi*, Il Saggiatore, Milano 1988.

⁴⁷ A.C. DANTO, *Filosofia analitica della storia* (1965), trad. it. Il Mulino, Bologna 1971, per esempio, mostra l'importanza della narrazione nella costruzione storica perché solo la costruzione di un racconto può (a posteriori) organizzare un percorso significativo e rispondere alla domanda sul senso dei fatti. W.B. Gallie (*Philosophy and the Historical Understanding*, 1964) aggiunge il concetto di *followability*: l'unità di un racconto è data dal fatto che ogni storia ha una sua seguibilità, si lascia seguire. L.O. Mink (*History and Fiction as Modes of Comprehension*, 1970) aggiunge il concetto decisivo di configurazione: è la concatenazione degli enunciati nell'insieme che dà loro comprensibilità. Infine, H. White (*Metahistory*, 1973) applica sistematicamente tutto questo ai racconti storici ricercando in essi gli stili retorici e gli «elementi di prefigurazione» della narrazione stessa.

⁴⁸ «A questa apprensione intuitiva del problema dell'identità narrativa mancava una chiara comprensione di ciò che è in gioco nella questione stessa dell'identità quando viene applicata a delle persone o a delle comunità. La questione dell'incrociarsi fra storia e finzione deviava in qualche modo l'attenzione dalle notevoli difficoltà connesse alla questione dell'identità in quanto tale» (P. RICOEUR, *Sé come un altro* [1990], trad. it. Jaca Book, Milano 1993, 202).

che sarebbe lungo ricordare.⁴⁹ Fino allo stesso Theobald da cui siamo partiti.⁵⁰

Ora, evidentemente, tutto questo non ci interesserebbe in questa sede, se – come premesso – le Chiese che sono in Italia non fossero chiamate a vivere due anni di *Fase narrativa*. Ma come? In che senso? Facciamo finta di non sapere cosa si intenda oggi per dimensione narrativa (nella storia, nella filosofia, nella teologia, ecc.) e andiamo a prendere direttamente i testi sinodali, per capire la posta in gioco.

2.3. Alcune contraddizioni interne al *Documento preparatorio per il Sinodo* (e al connesso *Vademecum* e a *Indicazioni metodologiche*)

Come è noto, il lavoro a cui siamo chiamati è costruito intorno al cosiddetto interrogativo fondamentale, che compare la prima volta nel *Documento preparatorio* con questa formulazione: «Come si realizza oggi, a diversi livelli (da quello locale a quello universale) quel “camminare insieme” che permette alla Chiesa di annunciare il Vangelo, conformemente alla missione che le è stata affidata; e quali passi lo Spirito ci invita a compiere per crescere come Chiesa sinodale?».⁵¹

A parte la complessità della formulazione (che si muove su più livelli e che incastra quindi diversi interrogativi l'uno nell'altro), immaginiamo di metterci davanti alla domanda, non sapendo nulla di teoria della narrazione. Bene: anche in maniera solo intuitiva, ci renderemmo conto di essere davanti a un interrogativo posto in maniera concettuale, che non invita al racconto, che non chiede una narrazione, ma che si pone su un versante esplicativo: domanda un «come», un «quale». Difficile muoversi su un livello narrativo, se si parte da una richiesta di contenuti.

⁴⁹ Anche perché andrebbe ricostruito tutto un altro versante di studi; anzi, più versanti. Pensiamo a C. SCORDATO, «Lo statuto epistemologico della teologia narrativa», in G. ALCAMO (a cura di), *Far toccare Dio. La narrazione nella catechesi*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2016, 47-75, che opportunamente distingue in maniera minimale tre diversi modelli di teologia narrativa: il primo è quello della teologia composta di narrazioni che attualizzano i dati scritturistici. Il secondo è quello che, sul modello dell'analisi letteraria, studia le narrazioni e gli stili narrativi interni alla sacra Scrittura. Il terzo che si muove tra letteratura e teologia.

⁵⁰ Andrebbe inserita in questa svolta narrativa anche la riflessione della catechesi narrativa e, su altro versante, la svolta narrativa in ambito pedagogico. Basterà qui ricordare J. BRUNER, *La ricerca del significato*, Bollati Boringhieri, Torino 1992; e ID., «La costruzione narrativa della “realtà”», in *Rappresentazioni e narrazioni*, a cura di M. AMMANITI – D. STERN, Laterza, Roma-Bari 1991.

⁵¹ Pagina 2 della versione italiana per Libreria editrice vaticana, 2021.

Ma... continuiamo la lettura del *Documento preparatorio*. Ritroviamo l'interrogativo fondamentale alla pagina 30, in una formulazione leggermente diversa (che poi torna identica nel *Vademecum*): «Una Chiesa sinodale, annunciando il Vangelo, “cammina insieme”: come questo “camminare insieme” si realizza oggi nella vostra Chiesa particolare? Quali passi lo Spirito ci invita a compiere per crescere nel nostro “camminare insieme”?».

Notiamo il linguaggio più snello. E di seguito vengono indicati tre passaggi (quelli che poi diventeranno i tre giri di ascolto):

Per rispondere siete invitati a:

- a) chiedervi *quali esperienze* [corsivo nostro] della vostra Chiesa particolare l'interrogativo fondamentale richiama alla vostra mente;
- b) rileggere più in profondità *queste esperienze* [corsivo nostro]: quali gioie hanno provocato? Quali difficoltà e ostacoli hanno incontrato? Quali ferite hanno fatto emergere? Quali intuizioni hanno suscitato?
- c) cogliere i frutti da condividere: dove in *queste esperienze* [corsivo nostro] risuona la voce dello Spirito? Che cosa ci sta chiedendo? Quali sono i punti da confermare, le prospettive di cambiamento, i passi da compiere? Dove registriamo un consenso? Quali cammini si aprono per la nostra Chiesa particolare?

E qui notiamo che il primo passaggio è in fondo già latamente narrativo, perché chiede *esperienze* e non concetti. Anche se potremmo obiettare che resta poco personale: non chiede *a me* di raccontare la *mia* esperienza, ma in generale di raccontare le esperienze della *mia* diocesi. Ma proseguiamo nella lettura del *Documento*. Cosa succede dopo? Lo sappiamo. Da pagina 34 a pagina 37 vengono indicati *Dieci nuclei tematici* da approfondire: *compagni di viaggio, ascoltare, prendere la parola, celebrare, corresponsabilità nella missione (in quanto battezzati), dialogare nella Chiesa e nella società, con le altre confessioni cristiane, autorità e partecipazione, discernere e decidere, formarsi alla sinodalità*. Sebbene l'intento di fondo sia chiaro (non è un questionario, non dobbiamo rispondere a tutto, si tratta solo di «articolarazioni delle sfaccettature della sinodalità vissuta», di «strumenti, percorsi, suggerimenti»),⁵² resta il fatto che siamo davanti a più di 50 domande, tutte formulate in maniera concettuale.

Se prendiamo, infine, le *Indicazioni metodologiche per il percorso sinodale italiano*, vediamo che si torna indietro alla formulazione iniziale (concettuale) dell'interrogativo fondamentale. E che le domande dei 10 nuclei vengono ridotte in numero, ma non mutate nella forma.

⁵² *Documento preparatorio*, n. 34.

D'altra parte, non è nostra intenzione criticare la formulazione delle domande, visto che le diocesi sono state invitate alla creatività e sono state creative. E in molti casi si è fatta la scelta, appunto, di rielaborare l'interrogativo fondamentale (e lo stile della consultazione) spingendo molto sulla (ri)formulazione narrativa. Per esempio:

Penso ad un'esperienza ecclesiale che mi ha particolarmente segnato (in positivo o in negativo), in cui mi pare emergere quello che dovrebbe essere un autentico «camminare insieme», un reale annuncio del Vangelo.

Scelgo un'esperienza sola da condividere: ad esempio un momento vissuto con persone della propria parrocchia, o di altre parrocchie (associazioni, movimenti), o con persone e gruppi normalmente lasciati ai margini o appartenenti a realtà esterne all'ambito ecclesiale (territorio, società, altre confessioni o altre religioni...).⁵³

A questo punto siamo pronti per affrontare la questione in maniera ampia, chiedendoci: perché è così importante partire dalla narrazione? Qual è la posta in gioco? E cosa rischiamo di perderci, se continuiamo ad avere una postura concettuale/interrogativa, invece che una narrativa?

2.4. Dall'autobiografismo all'identità narrativa

«La sfida è allora quella di entrare con altri in un processo di interpretazione di quanto accade e di lasciare che progressivamente si costruisca una comunità di interpretazione in cui le parole e frammenti di racconti, da testare insieme, devono rimanere il più possibile vicini al tessuto, mentre aprono orizzonti sempre più ampi», scrive Theobald nel già citato *La fede ha una storia. La struttura narrativa della trasmissione e la sua regolazione ecclesiale*.⁵⁴

Ci pare possa essere una bella descrizione delle *tre tappe* a cui ci chiama lo stile della *conversazione spirituale*, la cui sfida è appunto partire dalle narrazioni singolari; intrecciarle; e lasciare emergere il *loro* disegno finale (cfr. *Sei passaggi ideali per un incontro sinodale*).

Ma la citazione di Theobald ci piace anche per la metafora finale che presenta, che ci aiuta ad entrare nelle dinamiche proprie della narrazione: da un lato gli orizzonti sempre più ampi, dall'altro lato i fram-

⁵³ È la riformulazione proposta nella diocesi di Bari-Bitonto. Rimandiamo al sussidio dal titolo *Insieme per camminare. Indicazioni per le consultazioni sinodali*, a cura dei referenti e dell'équipe diocesana, scaricabile anche dal sito: https://camminosinodalebaribitonto.it/wp-content/uploads/2022/01/Opuscolo_insieme-per-camminare.pdf

⁵⁴ THEOBALD, «La fede ha una storia», 49.

menti di racconto, che restano tali, e quindi particolari, singolari, «vicini al tessuto».

E la metafora del tessuto, o, meglio ancora, della trama si attaglia bene all'esperienza narrativa. Parliamo infatti di trama di un tessuto, ma anche di trama di un racconto: un intreccio di fili.

È proprio necessario, a questo punto, lasciarci guidare dal filosofo che ha lavorato sulla tematica dell'intrigo narrativo, diventando fondamentale per quasi tutti gli autori contemporanei che si occupano di narrazione (non solo in filosofia, ma anche in teologia, catechetica, pedagogia, e nelle altre scienze umane): Paul Ricoeur.

Lungi da noi – dati i limiti di un saggio e dato il suo taglio specifico – entrare nei meccanismi tecnici della proposta. Basterà a dissuaderci la sua trilogia (testi con più di 500 pagine l'uno) dal titolo significativo *Tempo e racconto*.⁵⁵

Prenderemo, da tutto questo, solo ciò che ci pare interessante per comprendere che cosa avvenga *dentro* i tre passaggi proposti dalla *conversazione spirituale* e dunque quale sia la potenza del lavoro fatto a partire dalle narrazioni.

Ripartiamo quindi dalla proposta delle *Indicazioni metodologiche*, dai *Passaggi ideali per un incontro sinodale*.

«Nella prima fase i partecipanti condividono la loro esperienza rispetto al tema dell'incontro. Il registro è quello della narrazione». *Penso a un'esperienza legata al camminare insieme*. Ovviamente il contenuto della conversazione potrebbe essere anche diverso. Ma fondamentale è che ciascuno racconti ciò che ha vissuto.

Per averne una riprova e per esprimerci nel modo più chiaro possibile (e meno tecnico-filosofico possibile), immaginiamo di essere chiamati a raccontare la nostra vocazione, oppure un momento in cui abbiamo sentito con forza la presenza di Dio nella nostra vita.

Che cosa accade quando raccontiamo ad altri questa storia? Intanto non si tratta tanto o solo di fare autonarrazione, autobiografia. Senza voler sminuire l'importanza che hanno avuto e hanno tanti laboratori di questo tipo (esperienze che si sono moltiplicate a livello psicologico, ma anche catechetico), si tratta di provare a comprendere ciò che è in gioco da un altro punto di vista: la narrazione costituisce la nostra identità.⁵⁶

«L'uomo è un essere narrante [...]. I racconti ci segnano, plasmano le nostre convinzioni e i nostri comportamenti, possono aiutarci a capire e a dire chi siamo», ha detto anche papa Francesco, con parole efficaci,

⁵⁵ P. RICOEUR, *Tempo e racconto* (1983-85), trad. it. Jaca Book, Milano 1991-1999. A cui andrebbe aggiunto per lo meno anche il già citato *Sé come un altro*.

⁵⁶ ... come ci hanno insegnato le scienze umane (nella svolta narrativa degli ultimi decenni).

nell'intervento del 24 gennaio 2020, tenuto in occasione della Giornata mondiale delle comunicazioni sociali, dal titolo *La vita si fa storia* – una sintesi di teologia narrativa. E, ancora, ricordando l'etimologia della parola «testo» e la sua connessione con il verbo «tessere»: «L'uomo non è solo l'unico essere che ha bisogno di abiti per coprire la propria vulnerabilità (vedi Genesi 3,21), ma è anche l'unico che ha bisogno di raccontarsi, di "rivestirsi" di storie per custodire la propria vita. Non tessiamo solo abiti, ma anche racconti». Il salmo 139 ricorda: «Mi hai tessuto nel seno di mia madre». Ma noi «non siamo nati compiuti; abbiamo bisogno di essere costantemente "tessuti" e "ricamati"», spiega papa Francesco.

Ma torniamo a Ricoeur. Egli, per sottolineare la centralità del racconto per la costituzione del sé, ha coniato un'espressione che è diventata punto di riferimento per chiunque studi la narrazione: *identità narrativa*.⁵⁷ Nel racconto ne va della mia identità. Perché? Perché, narrando, metto in ordine gli eventi della mia vita. Non sono più solo *un insieme caotico e confuso* di fili, che stanno insieme ma senza nessuna disposizione,⁵⁸ diventano *un intreccio che faccio io*.

Potremmo mostrare che i vangeli sono costruiti così: come narrazioni che ordinano gli eventi nella prospettiva dei testimoni («quello che abbiamo visto e udito lo annunciamo/raccontiamo a voi»). Potremmo mostrare che la più antica professione di fede del popolo di Israele era un racconto («mio padre era un arameo errante»): la trasmissione della fede, dicevamo prima, è narrativa, perché si tramanda di racconto in racconto.⁵⁹

Ma rimaniamo sull'esempio. Sto raccontando una mia esperienza del passato. Narrandola, la ri-prendo nel presente. Racconto la mia vocazione, o un momento «fontale» per la mia esperienza di fede. L'ho raccontata molte volte a me stessa, a me stesso (da sola/o, oppure davanti al padre spirituale). È solo un racconto? No. È la mia identità. È la trama della mia esistenza. È la mia storia. Quella che scrivo io. Di cui sono autore e protagonista.

Prima dicevamo con Nietzsche che scrivere è scrivere con il sangue e lo spirito. Sì. Questa è la scrittura (narrativa) della nostra vita. Che scriviamo senza parole, con il sangue e lo spirito, in ogni istante dell'esi-

⁵⁷ Identità narrativa è «la coesione di una persona nella concatenazione di una vita umana» (P. RICOEUR, *La persona* [1990], trad. it. Morcelliana, Brescia 1997, 68). Per un approfondimento delle questioni rimando al mio *Io e tu. Una dialettica fragile e spezzata. Percorsi con Paul Ricoeur*, Stilo, Bari 2009.

⁵⁸ E questo Ricoeur lo ha imparato dalle teorie narrative della storia, a cui abbiamo accennato prima.

⁵⁹ Su questo rimandiamo a B. SALVARANI, *In principio era il racconto. Verso una teologia narrativa*, Emi, Bologna 2004.

stenza; ma che ordiniamo solo quando la raccontiamo. Io sono lo scrittore, la scrittrice della mia identità narrativa.

Ma come? Ricoeur spiega (anche tramite la ripresa di alcune intuizioni aristoteliche) che l'ordinamento degli eventi avviene attraverso quella che possiamo chiamare una «sintesi dell'eterogeneo», un mettere in «concordanza il discorde». ⁶⁰ Questo è ciò che accade persino nella fiaba più elementare. Si prendono elementi che non hanno niente a che fare tra di loro (un cappuccio rosso, un lupo, una merendina, una nonna) e li si intreccia in una storia.

Questo facciamo noi, quando raccontiamo, per esempio, la nostra storia vocazionale. *Quegli esercizi spirituali vissuti in quell'anno lì; quella donna o quell'uomo particolare; quell'immagine o icona che per me è evocativa; quella persona che mi ha detto quella cosa; quell'esperienza decisiva, ecc.* Tutti dati ed esperienze che non sono collegati «in sé»; che non dipendono l'uno dall'altro. Ma che io, a posteriori, intreccio, collego, iscrivo in un senso, dando loro un'unità compiuta: sono io: moglie, marito, presbitero, consacrata...

Non sono solo un'identità-*idem*, un dato, un fatto che può essere rappresentato in maniera oggettiva. Sono *il senso* che do a ciò che sono: un senso che si crea raccontando, ⁶¹ costruendo un intreccio, una forma riconoscibile ai nostri occhi.

Questa è, in termini ricoeuriani, la costruzione del senso dell'evento nel racconto. Non si tratta mai della narrazione di qualcosa che appartiene solo al passato (un tempo ho incontrato questa persona, oppure ho vissuto questo ritiro, ecc.). È un senso del presente (io sono moglie di, marito di, presbitero di questa diocesi) e quindi anche del futuro (voglio esserlo ancora?).

Infatti, rimanendo ancora sul nostro esempio, che cosa succede, generalmente, quando raccontiamo la storia di come ci siamo innamorati, sposati, o di quando abbiamo deciso di consacrarci totalmente al Signore?

⁶⁰ Cf. P. RICOEUR, «Identità narrativa» (1991), trad. it. di A. BALDINI, in *Allegoria* 60(2009), 93-104. «Ciò che nella vita sarebbe un puro caso, senza rapporto evidente con alcuna necessità o verosimiglianza, nel racconto contribuisce all'avanzamento dell'azione» (*ivi*, 96). Qui Ricoeur sintetizza le idee lungamente esposte in *Tempo e racconto*, e mostra come la teoria dell'intreccio (*mythos*) aristotelica contenesse in germe questa intuizione: la configurazione del racconto: «arte della composizione che articolando concordanza e discordanza regola questa forma mutevole che Aristotele chiama *mythos* e io traduco con "costruzione dell'intreccio"» (*ivi*).

⁶¹ Oltre a Ricoeur, cf. M. SCHEIDLER, «La narrazione biografica e la narrazione orientata alla tradizione come forme elementari di apprendimento nella catechesi», in BIEMMI – BIANCARDI (a cura di), *La catechesi narrativa*, 71-88.

Succede che non lo raccontiamo solo una volta. Lo abbiamo raccontato innumerevoli volte (a noi stessi e a chi ce lo ha chiesto). E queste molteplici narrazioni ogni volta hanno risvegliato il ricordo di quanto è accaduto, mostrandolo, davanti ai nostri occhi e al nostro cuore, non come un mero fatto del passato (*Vergangenheit*, dicono i tedeschi: un qualcosa che è andato via e non c'è più, perché è *passato*), ma come possibilità ancora presente e possibile (*Gewesenheit*, dicono i tedeschi: un qualcosa che è *stato* e quindi ancora ha una sua *essenza in me*). Il passato sono io; quella scelta sono io: rinnovabile, modificabile, rifiutabile.⁶²

E questo vale per tutti gli esseri umani, credenti e non credenti. E vale per qualsiasi racconto.

Ma se ci poniamo in ottica cristiana, che cosa accade? Che in quell'intreccio che (mi) racconto, scopro un disegno vocazionale. Vi leggo, stando agli esempi precedenti, il segno della chiamata del Signore,⁶³ del suo dono di quell'uomo/quella donna proprio a me. Insomma: intreccio il racconto di Dio al mio, la storia di Dio alla mia (teologicamente, forse, dovremmo meglio dire: la sua alla mia).

Pensiamo alla bellissima immagine di Maria tessitrice (da Efrem il Siro alle tante immagini, anche attuali, in cui la Madre di Dio ha in una mano un gomitolino): legge la Parola, in essa specchia la sua vita, e

⁶² Rimandiamo nuovamente al discorso tenuto da papa Francesco il 24 gennaio 2020, *La vita si fa storia*: «Perché tu possa raccontare e fissare nella memoria» (Es 10,2): è quello che dice il Signore a Mosè, ma che in fondo dice al popolo, perché faccia memoria e dice a noi; perché la memoria è narrativa. «L'esperienza dell'Esodo ci insegna che la conoscenza di Dio si trasmette soprattutto raccontando, di generazione in generazione, come Egli continua a farsi presente. Il Dio della vita si comunica raccontando la vita. [...] Gesù stesso parlava di Dio non con discorsi astratti, ma con le parabole, brevi narrazioni, tratte dalla vita di tutti i giorni. Qui la vita si fa storia e poi, per l'ascoltatore, la storia si fa vita: quella narrazione entra nella vita di chi l'ascolta e la trasforma».

⁶³ Cf. S. DIANICH, «Dare la parola al mondo: il mondo soggetto di evangelizzazione», in E. FRANCHINI – O. CATTANI (a cura di), *Nuova evangelizzazione*, EDB, Bologna 1990, 95-107. «Oltre che raccontare Gesù, dovrò anche raccontare di me. Il mio sarà un atto di evangelizzazione quando racconterò che credo che Gesù è risorto. E se credo che egli è risorto, avrò anche da raccontare come la sua vita e la sua storia contano per me. In una parola dovrò raccontare che io credo, raccontare la storia della mia fede. Non si annuncia il vangelo senza annunciare di Cristo e allo stesso tempo senza raccontare di sé» (*ivi*, 104). Cf. anche R. TONELLI, *La narrazione nella catechesi e nella pastorale giovanile*, Elledici, Torino 2002, 68: «Nello stesso racconto si intrecciano tre differenti storie: l'evento di Dio, che si fa vicino a ciascuno di noi [...]; le attese/esperienze delle persone cui viene offerto il racconto; l'esperienza vissuta e sofferta di chi ritrova la gioia [...] di condividere quello che ha sperimentato nell'incontro salvifico». C. MOLARI, «Natura e ragioni di una teologia narrativa», in B. WACKER, *Teologia narrativa*, Queriniana, Brescia 1981, 27: «La teologia deve ritornare ad essere esperta di racconti salvifici e suscitare buoni narratori».

insieme tesse la carne del Verbo: intreccia la propria carne con lo Spirito e le proprie parole con la Parola di Dio.

Siamo stati un po' lunghi, ma i passaggi erano decisivi. Ora possiamo tornare al nostro tema: la conversazione spirituale. E provare a chiederci cosa accade nel passaggio dalla prima alla seconda fase, dal primo al secondo giro di ascolto.

2.5. L'intreccio delle storie

La bellezza e l'importanza di quanto accade nello stile della conversazione spirituale trovano la loro radice nella possibilità di ogni storia di essere intrecciata alle altre. Non si tratta, infatti, solo di narrarsi, ma di *scambiarsi i racconti*. Questo porta a evidenza qualcosa che si dà di fatto nelle nostre vite, ma a cui non facciamo generalmente attenzione: io non sono (come poteva sembrare da quanto detto nel punto precedente) il «solo» protagonista, scrittore, narratore della mia vita. L'esistenza di ciascuno è una trama di storie, che si innesta in un intreccio di altre storie. Non è questo anche il mistero della tradizione? Un tappeto, *un involuppo di narrazioni*,⁶⁴ in cui il mio filo è sempre tra gli altri, con gli altri: anche quando mi illudo di stare costruendo qualcosa solo da me.

Sedersi intorno a un fuoco (come facevano gli antichi) o intorno a un tavolo (come siamo chiamati a fare noi oggi, nelle consultazioni sinodali) e ascoltare i racconti degli altri, rende visibile questa trama sotterranea. Rende visibile ciò che ci accomuna e che nemmeno sapevamo di avere in comune. Ascoltando le storie degli altri, ritrovo aspetti e particolari che ritenevo solo miei. O vedo sotto un'altra luce quello che è accaduto anche a me, e che non avevo interpretato così. Ascoltando le storie degli altri, colgo vicinanze e scarti: una comunanza nella diversità.

«Si passa alla seconda fase: “cosa ci ha colpito, cosa ci interpella profondamente, cosa ci dice lo Spirito?”». Cosa sta emergendo? Quali sono le affinità nelle differenze?

⁶⁴ «In quanto ogni storia di vita, lungi dall'essere chiusa in se stessa, si ritrova involuppata in tutte le storie di vita con le quali ognuno è mischiato. Si può dire che la storia della mia vita è un segmento della storia di altre vite umane, ad iniziare da quella dei miei genitori, proseguendo con quella dei miei amici e, perché no, dei miei avversari» (RICOEUR, *La persona*, 68-69). Ricoeur riprende e risignifica l'idea di W. SCHAPPE, *In Geschichten verstrickt*, B. Heymann, Wiesbaden 1976: *l'involupamento delle storie*. Nessuno di noi è narratore o attore unico della propria storia. E perciò la bellezza, ma anche la difficoltà dell'intreccio narrativo, mai ultimamente prevedibile, e sempre dipanato in un'eterogenesi dei fini, è dovuta proprio alla stretta relazione che c'è tra il sé e l'altro.

Se fosse un tavolo in cui si raccontano storie di vocazione, potremmo chiederci: *siamo stati tutti chiamati: come?* Non è forse vero (come ci insegnano le sacre Scritture) che c'è uno stile comune nei diversi racconti di vocazione?

Universale singolare. Ascolto l'altro; riconosco me; riconosco uno stile che non è solo mio, e che – nella logica cristiana – chiamiamo voce dello Spirito.

In questa seconda fase, quindi, l'ascolto fa un salto ulteriore. Ho iniziato con la mia prospettiva (la mia narrazione, le mie certezze). Ma poi ho scoperto che la mia esperienza si accomuna con quella degli altri, in diversi aspetti. Questo mi porta, ci porta, ad andare oltre la narrazione personale, l'ipotesi iniziale.

Tecnicamente le scienze umane chiamano questa fase *cross pollination* (impollinazione, sviluppo incrociato delle idee). I cristiani la chiamano «ascolto della voce dello Spirito», che ci rende «Uno», pur rimanendo diversi.

Facciamo due esempi.

La parabola della pecora o della moneta perduta e quella del figliol prodigo: sono racconti diversi ma, nella loro lettura, cosa emerge di accomunante? (per esempio la perdita di qualcosa/qualcuno, la ricerca di ciò che era smarrito, la festa per il ritrovamento, ecc.). Alla stessa maniera, immaginiamo che in un tavolo sinodale qualcuno racconti un'esperienza liturgica in cui si è vissuto il camminare insieme, un'altra persona racconti di una festa di comunità, un'altra di una missione popolare. Alla stessa maniera dovremo chiederci: cosa accomuna queste esperienze? Che cosa abbiamo imparato dall'ascolto, che vale per tutti i racconti e che ci sembra mosso dallo Spirito?⁶⁵

Cosa sta emergendo? Un Noi: che un po' esisteva... e un po' no. Emerge il noi di un gruppo che si è raccontato e ha costruito un intreccio nelle storie e grazie alle storie.

Ma se quello sinodale è veramente uno stile della e per la Chiesa, allora, a uno sguardo ampio e attento, dobbiamo dire che *l'invito è a far emergere la Chiesa stessa come «una comunità narrante»* (J.B. Metz), *una comunità narrativa* (E. Biemmi), *una locanda dei racconti*.⁶⁶

⁶⁵ Stiamo citando sempre dal nostro *Vademecum per i coordinatori/facilitatori parrocchiali, vicariali e dei vari organismi collegiali*, a cura dei referenti e dell'équipe diocesana (Arcidiocesi di Bari-Bitonto), 6.

⁶⁶ Cf. E. ANDREUCCETTI, *La locanda dei racconti. Una pastorale in stile narrativo*, EDB, Bologna 2007: riflessione pastorale e catechetica; dal cammino biblico come un racconto della storia dell'uomo con il suo Dio all'idea che anche le strutture ecclesiali possano cambiare, recuperando l'arte di narrare. Il riferimento del titolo è ovviamente all'icona

Le istituzioni, diceva sempre Ricoeur, hanno un'identità narrativa (ancor più delle singole persone). Allora, anche le comunità – azzardiamo a dire – hanno identità narrativa: non un'identità-*idem*, sostanziale, statica: ma un'identità-*ipse*, cioè costruita, intessuta nel tempo e nel corpo delle persone. Questo significa che non esiste «la» parrocchia, «la» diocesi, «la» Chiesa italiana, ma esistono le narrazioni che noi facciamo in e di queste esperienze comunitarie: narrazioni in parole e opere, discorsi e gesti; e scelte.

Pensiamo al logo del cammino sinodale delle Chiese che sono in Italia: circolarità comunionale e perciò aperta; volti con diversi colori ma in unità; il tutto in crescita, partendo dalla croce, dalla Parola, dalle fiammelle dello Spirito. E ora possiamo capire meglio perché, in realtà, non possiamo separare la fase sapienziale e quella profetica da quella narrativa (come non possiamo togliere la croce, la Parola, le fiamme da quel logo). Perché la narrazione è in sé sapienziale. E questa sapienza della narrazione è in sé profetica.⁶⁷

Ma ora possiamo capire meglio anche perché la seconda fase della conversazione spirituale non crei una sintesi in senso classico. La domanda non è *che cosa abbiamo messo insieme*, ma *che cosa è emerso* (dal basso all'alto), *che cosa ci ha interpellato* (dall'alto al basso). *Cosa si è mosso dentro di noi*. È già il linguaggio del discernimento. In un'interpretazione che non è concettuale, ma appunto affettivo-esperienziale.

In una sintesi concettuale, cosa accade? Facciamo degli esempi: $1 + 1 + 1 + 1 + 1 + 1 + 1 = 8$. Abbiamo le 8 idee delle 8 persone sedute al tavolo; nella sintesi, le riporto tutte e 8. Oppure: cerco quello che le accomuna: 4 dicono cose simili; le altre dicono cose del tutto diverse e quindi escludo queste 4, perché non si accordano al resto. Scarto il divergente e prendo ciò che accomuna. Con il rischio, tra l'altro, di togliere anche le divergenze creative. Infatti le sintesi concettuali generalmente sono lunghissime e scontentano la maggior parte dei partecipanti, che non ritrovano la propria opinione.

dei discepoli di Emmaus. La comunità credente diventa locanda della presenza; locanda della Parola; locanda della frazione del pane; locanda della comunione.

⁶⁷ Ci viene in mente, qui, il noto racconto di Buber da cui prende avvio tanta teologia narrativa. «A un rabbi, il cui nonno era stato discepolo del Baal-shem, fu chiesto di raccontare una storia. “Una storia”, disse egli, “va raccontata in modo che sia essa stessa un aiuto”. E raccontò: “Mio nonno era storpio. Una volta gli chiesero di raccontare una storia del suo maestro. Allora raccontò come il santo Baal-shem solesse saltellare e danzare mentre pregava. Mio nonno si alzò e raccontò, e il racconto lo trasportò tanto che ebbe bisogno di mostrare saltellando e danzando come facesse il maestro. Da quel momento guarì. Così vanno raccontate le storie”» (M. BUBER, *I racconti dei Chassidim*, Garzanti, Milano 1979, 3-4).

Invece la sintesi narrativa, in quanto intreccio, è una cosa completamente diversa. Tutti trovano il proprio e nessuno lo trova. E tutti lo sanno in partenza. È come se io portassi il cappuccio rosso; un'altra persona portasse il lupo; un altro portasse la nonna. E alla fine venisse fuori la nostra favola: che mai avremmo composto, se fossimo rimasti ciascuno nel proprio. Ognuno ha un filo, ma nessuno da solo ha la trama. O, meglio, da soli rimarremmo ognuno con la trama del proprio colore. E io continuerei a vedere tutto solo rosso come il mio cappuccio rosso. O nero come il mio lupo.

Insieme si dà la trama dei colori, della storia/tessuto. E, se l'intreccio si sarà creato, alla fine sapremo riconoscere che «è cosa molto buona e bella»; è genesi; è ri-creazione. «Bello» qui non significa «estheticamente gradevole»; non significa nemmeno sinfonico, armonico. Significa che, in questo, ci riconosciamo tutti; e sappiamo che è il nostro punto di partenza, di condivisione. È rificazione, direbbe Ricoeur.⁶⁸

Da questo vediamo anche se la consultazione (la conversazione spirituale, l'esercizio di intreccio delle narrazioni) ha funzionato. Se l'esito è completamente diverso dalla partenza. Se abbiamo tutti imparato a decentrarci. Se abbiamo preso consapevolezza di non essere noi (come soggetti singoli, assoluti) gli agenti di questo processo. Infatti, quello che eccede i singoli e li tiene insieme è lo Spirito.

Devo essere disposto a credere che una trama colorata è in ogni caso migliore della mia (che magari ritengo già perfetta). Essere disposto a lasciarmi sorprendere; volere con ogni forza *non uscire con le stesse idee con cui sono entrato*.

Se dalla *conversazione* viene fuori qualcosa che nessuno aveva pensato e in cui tutti si ritrovano, allora è *spirituale*; allora è opera dello Spirito.⁶⁹

⁶⁸ Il racconto «non ha altra forza di rivelazione se non nella misura in cui questa rivelazione è una forza di trasformazione. A questo livello profondo, rivelazione e trasformazione si manifestano inseparabilmente» (RICOEUR, «Identità narrativa», 103). Questo è il livello che Ricoeur chiama della «rificazione». Ogni racconto, ogni libro «configura» un mondo. La sua lettura (o il suo ascolto) diventa per me laboratorio del possibile, luogo di interrogazione, consegna di una lente di ingrandimento, di un modello. A questo punto per me inizia la possibile «rificazione», cioè la possibilità di «trasformarmi» a partire da ciò che quel testo mi ha «rivelato». E la lettura, la narrazione, l'ascolto diventano possibilità di cambiamento, di crescita, di trasformazione/rivelazione.

⁶⁹ Può essere, questo, un modo di ripensare anche l'efficacia del *sensus fidei fidelis*? Cf. COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Il sensus fidei nella vita della Chiesa*, 10 giugno 2014.

Conclusioni aperte sul terzo passo: il discernimento comunitario

«Si arriva così alla terza fase: “cosa sentiamo importante dire a noi stessi alla Chiesa intera come contributo sinodale rispetto a questo tema?”».

Ci fermiamo qui dove le cose si fanno ancora più interessanti: il discernimento concreto della terza fase della conversazione spirituale. Ma siamo sicuri di non averne già parlato? Non è l'inevitabile conseguenza dei primi due passaggi, se fatti bene, nello Spirito?

Ogni narrazione, insegna sempre Ricoeur, non solo configura un mondo, ma lo rifigura. Ogni stile singolare (abbiamo detto) incide sulla realtà: così pure... ogni narrazione (soprattutto se scambiata e condivisa) cambia il mio modo di vedere il mondo, e quindi modifica il mio modo di abitarlo. E lo trasforma (lo rifigura). Se, poi, l'intreccio delle narrazioni non ha trasformato solo me ma noi, allora cambia il nostro mondo, il nostro modo di vederlo e abitarlo.

Perciò le prime destinatarie (le vere, felici, destinatarie) del cammino sinodale sono le comunità stesse che si sono narrate: e si sono guardate, trasformate, ricreate. Se non è più un mio sogno, ma un sogno comune, se ci piace, allora si apre davanti a noi un modo diverso (possibile) di abitare questa parrocchia, questa diocesi, questa Chiesa, questo mondo.

Il narrativo diventa performativo.⁷⁰ La parola si fa azione. *È possibile, lo vogliamo, continuiamo, allora, a intrecciare i racconti in questa direzione!* («cosa sentiamo importante dire a noi stessi e alla Chiesa?»; quale passo ci ha mostrato lo Spirito? In che direzione vogliamo camminare insieme?).

L'esperienza delle consultazioni sinodali ci sta confermando tutto questo: *la sintesi della seconda fase è già indicazione della scelta concreta del passo da proporre*. Se la parola più ripetuta nel tavolo è fraternità, è chiaro che la proposta concreta sarà: aumentiamo gli incontri di fraternità. Se quello che emerge è il desiderio di un maggiore lavoro tra generazioni, è chiaro che la proposta concreta andrà in direzione di qualcosa che possa tenere insieme bambini, adulti, nonni. Se la trama, al termine del

⁷⁰ Cf. BENEDETTO XVI, lettera enciclica *Spe salvi*, 30 novembre 2007, n. 2: «Il messaggio cristiano non era solo informativo, ma performativo. Ciò significa: il Vangelo non è soltanto una comunicazione di cose che si possono sapere, ma è una comunicazione che produce fatti e cambia la vita». Anche FRANCESCO, nel già citato discorso *La vita si fa storia*, a proposito dei vangeli scrive: «Mentre ci informano su Gesù, ci “performano” a Gesù, ci conformano a lui: il vangelo chiede al lettore di partecipare alla stessa fede per condividere la stessa vita».

secondo giro di ascolto, dice *accoglienza*, è evidente il sogno di quella parrocchia.

Potremmo fare tanti esempi di questo tipo. E mostrare come, quasi sempre, tavoli che non hanno interagito tra loro ma a cui siedono persone che appartengono alla stessa comunità, esprimono comunque vissuti e desideri affini.

È bello vedere come ogni parrocchia, ogni gruppo sinodale, nelle consultazioni scopra di avere un proprio volto; singolare; dato dall'intreccio concreto delle persone che si sono ascoltate. Comunità missionarie che desiderano camminare sui passi della missione; comunità giovani che vogliono camminare nell'entusiasmo; comunità che mettono al centro le diversità che vogliono camminare nell'accoglienza.

È come se una voce silenziosa dicesse (diversamente) a tutti e ciascuno: *divieni ciò che sei!* Imperativo, esortativo, che si fa urgenza concreta e desiderio reale di quanti hanno parlato e ascoltato... lungo il cammino.

Se lo scopo del Sinodo era far germogliare sogni,⁷¹ lo stile della conversazione spirituale ha regalato una serra preziosa alle nostre comunità. Semi che stanno fiorendo. Come, non si sa (cf. Mc 4,26-27). Anzi, forse, si sa. Germogliano proprio perché (e se) si è staccato il cervello calcolante e progettante (con tutte le sue strutture e certezze) e ci si è seduti, semplicemente, a condividere sogni e povertà. È questo il segreto del discernimento comunitario.

È evidente – e perciò lo abbiamo lasciato alla fine – che tutto il percorso della *conversazione spirituale* rimanda, infatti, alle tre fasi del discernimento: *ricordare/interpretare/scegliere*,⁷² che già ha guidato i passi del Sinodo dei giovani, che troviamo con chiarezza in *Christus vivit*, n. 237⁷³

⁷¹ *Documento preparatorio*, Sinodo dei vescovi 2021-2023, n. 39: «Ricordiamo che lo scopo del Sinodo, e quindi di questa consultazione, non è produrre documenti ma “far germogliare sogni, suscitare profezie e visioni, far fiorire speranze, stimolare fiducia, fasciare ferite, intrecciare relazioni, risuscitare un'alba di speranza, imparare l'uno dall'altro, creare un immaginario positivo che illumini le menti e riscaldi i cuori” (FRANCESCO, *Discorso all'inizio del Sinodo dedicato ai giovani*, 3 ottobre 2018)».

⁷² Su questo, cf. i diversi interventi di padre Giacomo Costa, consultore della Segreteria generale del Sinodo dei vescovi, e già impegnato nel Sinodo dei giovani, in cui il metodo del discernimento era già al centro dell'*Instrumentum laboris* (*riconoscere/interpretare/scegliere*). Rimandiamo per lo meno a G. COSTA, *Il Discernimento*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2018.

⁷³ Siamo nel c. VII, «La pastorale dei giovani»; sezione dal titolo «Una pastorale giovanile popolare», e sappiamo che con questa espressione il papa intende proprio una pastorale di popolo, nel senso soggettivo del genitivo. Una pastorale inclusiva. Qui papa Francesco ricorda come «nel Sinodo [dei giovani sia] stato proposto l'esempio dei discepoli di Emmaus», e lo ripropone al n. 237 come modello per la pastorale giovanile. Ma noi possiamo dire in generale per una Chiesa che voglia essere di popolo, in cammi-

e, prima ancora, in controluce, è in *Evangelii gaudium*, n. 51 (dove si parla del discernimento).⁷⁴

È l'icona dei discepoli di Emmaus.

Prima fase. L'ascolto (nel ricordo). Il silenzio del viandante che accoglie i discorsi. Le narrazioni e le ferite che si intrecciano con il sogno di Dio, con la sua Parola. Mentre tutto entra come un seme nella carne⁷⁵ (scrivi con il sangue e scoprirai che il sangue e spirito).

Seconda fase. Il cuore si riscalda. Proviamo a interpretare i suoi battiti. Interpretazione spirituale, non concettuale. Cosa sta emergendo?

Terza fase. La scelta: Emmaus o Gerusalemme? O altro? *Dove volete andare? Siete sicuri di voler andare dove inizialmente avevate pensato, cioè a Emmaus? Oppure nel cammino è emerso qualcosa di diverso?*

Resta con noi, Signore. Siediti a questo tavolo di consultazione: perché questa tavola non è solo nostra, ma nostra con te.

E ora lascia, o Signore, che i tuoi servi vadano in pace, secondo la tua parola, perché i nostri occhi hanno visto ciò che è stato preparato da te. Non ci ardeva forse il cuore? Sì. Abbiamo scelto. Abbiamo scelto

no, sinodale. «Gesù cammina con i due discepoli che non hanno compreso il senso della sua vicenda e si stanno allontanando da Gerusalemme e dalla comunità. Per stare in loro compagnia, percorre la strada con loro. Li interroga e si mette in paziente ascolto della loro versione dei fatti per aiutarli a *riconoscere* quanto stanno vivendo» (237). Prima fase: mettersi in cammino, mettersi in ascolto, riconoscere quello che l'altro dice, nella sua bellezza, ricchezza, ma anche fatica: momento della narrazione e dell'ascolto reciproco. «Poi, con affetto ed energia, Gesù annuncia loro la Parola, conducendoli a *interpretare* alla luce delle Scritture gli eventi che hanno vissuto. Accetta l'invito a fermarsi presso di loro al calar della sera: entra nella loro notte. Nell'ascolto il loro cuore si riscalda e la loro mente si illumina, nella frazione del pane i loro occhi si aprono» (*ivi*). Interpretare quello che si è ascoltato, i movimenti del cuore e della mente. Infine: «Sono loro stessi a *scegliere* di riprendere senza indugio il cammino in direzione opposta, per ritornare alla comunità, condividendo l'esperienza dell'incontro con il Risorto» (*ivi*).

⁷⁴ In realtà si tratta dei nn. 50-51, introduttivi al capitolo secondo: «Nella crisi dell'impegno comunitario». Al n. 50 il papa ci ricorda qual è lo sguardo che siamo chiamati ad avere rispetto al contesto in cui si inserisce la nostra «azione evangelizzatrice». E scrive: «Ciò che intendo offrire va piuttosto nella linea di un *discernimento evangelico*. È lo sguardo del discepolo missionario che "si nutre della luce e della forza dello Spirito Santo"». Un'indicazione rispetto a quello che potrebbe, dovrebbe essere lo sguardo del discepolo che vuole fare un discernimento evangelico. E quindi il n. 51 è quello che ci interessa. In cui il papa ci ricorda che fare questo discernimento significa scrutare e «studiare i segni dei tempi»; «chiarire ciò che può essere un frutto del Regno e anche ciò che nuoce al progetto di Dio. Questo implica non solo riconoscere e interpretare le mozioni dello spirito buono e dello spirito cattivo, ma – e qui sta la cosa decisiva – scegliere quelle dello spirito buono e respingere quelle dello spirito cattivo». Per una lettura di EG in chiave sinodale, cf. D. VITALI, «Un popolo in cammino verso Dio», San Paolo, Cinisello Balsamo 2018.

⁷⁵ Stiamo pensando al ciclo pittorico relativo ai *Pellegrini di Emmaus* (1993-1994) di Arcabas, in cui compare – all'interno della sequenza – un'immagine particolare, che corrisponde al momento del cammino, in cui il seme/croce scende nella terra.

Gerusalemme: sempre la stessa ma mai così nuova, ora, nella Pasqua. Sì. Abbiamo scelto. Non ce lo hanno detto le idee, ma il racconto. La certezza ce l'hanno data gli stessi fili spezzati, e intrecciati, a tavola. Sì. Abbiamo scelto il ritorno e un nuovo cammino. Il ritorno alla comunità. Dai singoli tavoli alla parrocchia. Dalle singole parrocchie alla diocesi. Dalla diocesi alle Chiese che sono in Italia. Alla Chiesa del Risorto.⁷⁶ Un unico annuncio. Insieme.



All'interno del Vademecum per il Sinodo sulla sinodalità è presente una proposta, consigliata per la conduzione dei tavoli sinodali, chiamata «metodo della conversazione spirituale». Ci siamo, quindi, chiesti l'origine e il senso di questa espressione. Da qui la prima parte del saggio, maggiormente «storica», che scava all'indietro, disseppellendo la matrice ignaziana di questa proposta: cosa probabilmente scontata, ma forse non ancora sufficientemente evidenziata. Segue uno snodo in cui mostriamo la necessità di ragionare non tanto in termini di «metodo» quanto in termini di «stile». Attraversiamo qui le provocazioni di Nietzsche e le suggestioni di Theobald. Nella seconda parte dell'articolo, invece, ricordando che il Cammino delle Chiese in Italia prevede due anni di Fase narrativa, ci chiediamo cosa intendiamo per narrazione, provando a distinguere tra autobiografismo e comunità narrante. Ci faremo aiutare, in questo, dalla teoria dell'identità narrativa (e delle istituzioni narrative) di Paul Ricoeur, per approdare, in fase conclusiva, alle domande più propriamente legate alla questione del discernimento comunitario.

Vademecum for the Synod on Synodality offers a proposal, recommended for conducting the synodal tables, called «method of spiritual conversation». The first part of the essay digs about the origin and meaning of this expression, unearthing the Ignatian matrix of this proposal: perhaps not yet sufficiently highlighted. A junction section follows; in dialogue with Nietzsche and Theobald, we move from the question of method to that of style. In the second part of the article, recalling that the Synodal Path of the Churches in Italy provides two years of narrative phase, we wonder what «narration» means, trying to distinguish between autobiography and narrative community. In this way, we will be helped by Paul Ricoeur's theory of narrative identity (and narrative institutions), to reach, in the final phase, the questions more properly related to community discernment.

**VADEMECUM PER IL SINODO SULLA SINODALITÀ – CONVERSAZIONE
IN STILE IGNAZIANO – COMUNITÀ NARRATIVA – IDENTITÀ
NARRATIVA – DISCERNIMENTO**

⁷⁶ Fino all'*eschaton*, in cui si compirà la storia sinodale della salvezza, scrive A. MARTIN, *Sinodalità. Il fondamento biblico del camminare insieme*, Queriniana, Brescia 2021, 152ss.