LA SPIRITUALITÀ COME TEOLOGIA

Simposio organizzato dall'Istituto di Spiritualità
dell'Università Gregoriana
Roma 25-28 aprile 1991

a cura di
Charles André Bernard sj

Edizioni Paoline

© EDIZIONI PAOLINE s.r.l., 1993
Piazza Soncino, 5 - 20092 Cinisello Balsamo (Milano)
Distribuzione: Commerciale Edizioni Paoline s.r.l.
Corso Regina Margherita, 2 - 10153 Torino

ELENCO DEI PARTECIPANTI

BERNARD Charles André sj, Professore, Preside dell'Istituto di Spiritualità della Pontificia Università Gregoriana, Roma.
BERTRAND Dominique sj, Directeur de l'Institut des Sources chrétiennes, Lione.
BLOMMESTIJN Hein ocarm, Professore, Katholieke Universiteit, Nimega.
FAVALE Agostino sdb, Professore, Pontificia Università Salesiana, Roma.
GOFFI Tullo, Professore, Facoltà teologica, Milano.
GRECO Carlo sj, Docente, Pontificia Facoltà teologica Italia Meridionale, sez. San Luigi, Napoli.
GUMPEL Kurt P. sj, Docente, Pontificia Università Gregoriana, Roma.
HUERGA Alvaro op, Professore, Pontificia Università «Angelicum», Roma.
ILLANES José Luis, Professore, Universidad de Navarra, Pamplona.
MATANIĆ Athanasius ofm, Professore, Pontificio Ateneo «Antonianum», Roma.
MOLINARI Paolo sj, Professore, Pontificia Università Gregoriana, Roma.
PACHO Eulogio ocd, Professore, Pontificia Facoltà Teologica «Teresianum», Roma.
PAPÀSOGLI Benedetta, Professore, Università, Messina.
SERVAIS Jacques sj, Docente, Pontificia Università Gregoriana, Roma.

STEGGINK Otger ocarm, Professore, Katholieke Universiteit, Nimega.
STRUŚ Jósef sdb, Docente, Pontificia Università Salesiana, Roma.
SZENTMÁRTONI Mihály sj, Professore, Pontificia Università Gregoriana, Roma.
TRIACCA Achille sdb, Professore, Pontificia Università Salesiana, Roma.
WAAIJMAN Kees ocarm, Professore, Katholieke Universiteit, Nimega.

SOMMARIO

Introduzione (Ch A. Bernard) pag. 11

P. Molinari, *Bisogno di spiritualità* » 21

Prima sezione:
IL CAMPO DELLA SPIRITUALITÀ

K.P. Gumpel, *La spiritualità tedesca* » 41
A. Matanić, *Specificità nazionali nella spiritualità* » 57
E. Pacho, *Le scuole di spiritualità* » 65
J.-L. Illanes, *Spiritualità e teologia in Spagna al principio del XX secolo* » 75

Seconda sezione:
RAPPORTI INTERDISCIPLINARI

D. Bertrand, *Contributo della patristica alla spiritualità* » 89
A. Triacca, *La «riscoperta» della liturgia* » 105
A. Favale, *Dimensione ecclesiale della spiritualità cristiana* » 131
C. Greco, *Storia delle religioni e spiritualità. La comprensione dell'esperienza religiosa nella fenomenologia della religione e il suo influsso sulla teologia spirituale* » 156
J. Servais, *Filosofia e riflessione spirituale* » 169
B. Papàsogli, *Poesia e spiritualità nei dibattiti fra le due guerre* » 180
T. Goffi, *Antropologia e spiritualità* » 192
M. Szentmártoni, *Nuova psicologia e pratica spirituale* » 206
H. Blommestijn, *Psicologia della mistica* » 232

Terza sezione:
LA SPIRITUALITÀ
COME DISCIPLINA SCIENTIFICA

J. Struś, *Esigenze didattiche nell'insegnamento della teologia spirituale* pag. 255
A. Huerga, *Il carattere scientifico della teologia spirituale* » 273
O. Steggink, *Lo studio della spiritualità e della mistica: metodo deduttivo, metodo induttivo e interdisciplinarità* » 296
K. Waaijman, *Cambiamenti nell'impostazione dei trattati di spiritualità* » 311
Ch. A. Bernard, *La spiritualità come fonte dottrinale* » 336

ABBREVIAZIONI

AA	Apostolicam actuositatem
AG	Ad gentes
DS	Denzinger-Schönmetzer, Enchiridion Symbolorum
DSAM	Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique
DTC	Dictionnaire de théologie catholique
DV	Dei Verbum
EV	Enchiridion Vaticanum
GS	Gaudium et spes
LG	Lumen gentium
NA	Nostra aetate
PO	Presbiterorum ordinis
SCh	Sources Chrétiennes

INTRODUZIONE

Due sono i principali modi di precisare la nozione di teologia spirituale: o muovere da una riflessione teorica sul contenuto della spiritualità, o cercare di individuare il costituirsi storico di questa disciplina teologica che appartiene oggi ai programmi dell'insegnamento ecclesiastico.

In questo nostro simposio, dedicato alla spiritualità come teologia, la seconda strada ci è apparsa più oggettiva e più aderente al campo scientifico che ci eravamo proposti di approfondire.

È chiaro, infatti, che la teologia spirituale come disciplina si è imposta a poco a poco all'attenzione di quanti volevano riflettere sulla perenne vita spirituale dei cristiani per meglio conoscerla e meglio aiutarla. In particolare, a partire dagli anni successivi alla prima guerra mondiale, si è assistito alla creazione di cattedre di teologia spirituale e alla nascita di numerose riviste di spiritualità, quali *Le Vie spirituelle*, la *Revue d'Ascétique et Mystique*, *Etudes carmélitaines*, ecc. Infine si è passati alla creazione di Istituti di Spiritualità. Uno sviluppo così costante e così imponente testimonia con evidenza l'importanza della teologia spirituale.

Conforme a tale impostazione storica, vengono quindi proposte in questi *Atti* numerose indagini che in realtà risalgono, ben oltre il nostro secolo, alle prime prese di coscienza dell'importanza del campo della spiritualità.

Nell'introduzione all'insieme dei lavori, P. Paolo MOLINARI ricorda le grandi linee dell'evoluzione nel campo teologico della spiritualità. Comunque si concepiscano i rapporti fra le varie componenti della scienza teologica, è chiaro che la teologia spi-

rituale corrisponde a un momento particolare dell'esigenza sempre più sentita di una riflessione sui princìpi e sulle strutture della vita cristiana. Un aspetto particolare del problema della collocazione della teologia spirituale nei confronti della teologia dogmatica è quello del cosiddetto «divorzio» fra mistica e dogmatica. A tale tensione storica accenna anche P. STEGGINK nel suo studio sulla metodologia della teologia spirituale.

In realtà quasi tutti gli interventi si sono conformati all'indole storica della ricerca. Alcuni però hanno ricercato espressamente il messaggio stesso della storia. Così P. STRUŚ presenta la successione dei documenti ecclesiastici ufficiali che riguardano l'insegnamento della spiritualità. Leggendo tale elenco, ci si accorge che la disciplina che chiamiamo oggi teologia spirituale non ha trovato immediatamente la denominazione che le fosse adatta. Nello stesso senso, la ricerca di P. PACHO sulla nozione di «scuola di spiritualità» dimostra l'imprecisione del lessico applicato a una materia che, come la vita, non sopporta facilmente di venire inquadrata in concetti formali definitivi. E la lunga indagine condotta da P. WAAIJMAN sui manuali di spiritualità, che si affacciano fin dal secolo XIII, accentua ancora l'impressione di una disciplina in piena evoluzione.

Ciò nonostante, malgrado la legittima diversità dei punti di vista, e la varietà degli ambienti spirituali cui appartengono gli studiosi riuniti nel nostro simposio, si è imposta una realtà confortante: e cioè che esiste una vera convergenza globale sul modo di percepire la spiritualità. Tutti i partecipanti, infatti, chi in un modo chi nell'altro, si sono rifatti alla vita cristiana sulla quale volevano riflettere, oppure, nella misura in cui tale vita è oggetto di presa di coscienza e di impegno, all'esperienza spirituale.

Anche la corrente tomista, rappresentata da P. HUERGA, pur mettendo sempre l'accento sul carattere scientifico della teologia spirituale e insistendo sui dati dottrinali e teologici, annovera tra le fonti della teologia spirituale proprio l'esperienza soprannaturale fondata sull'esercizio dei doni dello Spirito Santo.

Non si è trattato però di proporre descrizioni accurate di tale esperienza. Nel precedente simposio dedicato all'antropologia dei maestri spirituali, molti aspetti dell'esperienza spirituale erano stati studiati. Ora, si trattava piuttosto di rifarsi a una nozione più globale dell'esperienza, ossia della vita cristiana.

Nella loro presentazione sia della spiritualità tedesca, sia delle

spiritualità nazionali, i PP. GUMPEL e MATANIĆ hanno insistito sull'importanza dell'ambiente sociale e culturale, nonché politico, nello sviluppo della spiritualità concreta. Bisogna quindi reagire contro la tendenza comune di considerare la spiritualità soltanto attraverso gli studi di teologia spirituale e le opere di autori ritenuti rappresentativi. La spiritualità si radica nel Popolo di Dio ed è quindi necessaria al suo studio la considerazione della religiosità popolare, dalla quale dipendono anche i grandi autori.

Sempre seguendo lo stesso binario, P. ILLANES ha mostrato come la nuova fioritura della scuola mistica spagnola, in particolare con Arintero, non solo fosse cresciuta sul suolo fecondo della vita ecclesiale, ma si proponesse di raggiungere di nuovo il Popolo cristiano, chiamato anch'esso alla santità e alla pienezza della vita spirituale.

Anche se, come vediamo, la parte descrittiva della vita spirituale mette in rilievo come fondamentale l'aspetto un po' trascurato del suo inserimento nella vita cristiana in tutta la sua complessità, la parte centrale della ricerca proposta nel Simposio riguarda le relazioni interdisciplinari della spiritualità con numerosi campi della cultura.

Sotto questo profilo, ugualmente, bisogna tornare alle considerazioni storiche. Il fatto è che lo sviluppo di diverse discipline ha avuto un'incidenza profonda e individuabile sul costituirsi della spiritualità come disciplina teologica.

Certo, non bisogna esagerare nel determinare i vari influssi storici. Se facciamo l'esempio degli studi patristici, sarebbe ingenuo pensare che nascano dopo la seconda guerra mondiale: varie patrologie hanno visto la luce nel secolo scorso, suscitando un gran numero di studi; tuttavia, è chiaro che il nuovo interesse per la patristica ha portato a una nuova visione della teologia spirituale e della spiritualità. Lo si potrà verificare nella relazione di P. BERTRAND.

Precedentemente e contemporaneamente, la riscoperta della liturgia nel suo valore profondo ha contribuito anch'essa ad arricchire il senso della spiritualità. P. TRIACCA mette fortemente in rilievo la dimensione spirituale della liturgia: non una dimensione sovraggiunta, come forse hanno ritenuto gli spiritualisti incentrati sulla dimensione individuale della vita spirituale, ma costitutiva della spiritualità cristiana.

Allo stesso modo, la ricerca teologica sulla Chiesa, sviluppa-

tasi nel secolo scorso sotto l'impulso di J. A. Möhler e di M. J. Scheeben, riscopriva il mistero vivo della Chiesa animata dallo Spirito e strutturata dai sacramenti. Si dovette però aspettare la fine della prima guerra mondiale perché, grazie soprattutto all'affermarsi dei movimenti biblico e liturgico e della ripresa degli studi patristici, si ritornasse alle felici intuizioni degli autori precedenti. In questa prospettiva, lo studio di P. FAVALE sfrutta le profonde dichiarazioni del Concilio Vaticano II sul mistero della Chiesa.

Oltre a queste grandi discipline teologiche che hanno dato nuova linfa alla spiritualità, bisogna considerare altri aspetti della cultura che, a loro volta, si sono presentati quali propedeutici alla spiritualità nel senso stretto della parola.

In questa linea, lo studio di P. Carlo GRECO sull'esperienza religiosa fa prendere coscienza della parentela che unisce l'esperienza religiosa in genere e l'esperienza spirituale cristiana, conferendo a quest'ultima la sua dimensione antropologica.

I rapporti tra filosofia e spiritualità sono ancora più complessi e meriterebbero ricerche ben più ampie. Attraverso la riflessione di Blondel e di Newman, P. SERVAIS ci indica però la possibilità di una comunicazione fra riflessione filosofica e disciplina spirituale: si tocca allora il tema della filosofia cristiana.

Anche i rapporti fra poesia e spiritualità sono stati oggetto di ricerca, in quanto molti mistici si sono espressi attraverso opere poetiche. Benedetta PAPÀSOGLI tocca questo tema a partire dalle tesi di Bremond e dalle osservazioni di Maritain. La ricerca poetica appare quindi come via alla spiritualità.

In modo più generale, Don GOFFI ci propone una meditazione sui rapporti della spiritualità con l'uomo. Di per sé, la spiritualità cristiana è umanesimo: questa è la prima evidenza. L'uomo è immagine di Dio, e tale verità dovrebbe iscriversi nell'esistenza concreta di ogni uomo. Non però come se l'elemento spirituale dovesse apparire distaccato dal resto: la presenza dello Spirito ci raggiunge nella nostra umile umanità particolare che tende a chiudersi in se stessa. Eppure, l'amore di Cristo dovrebbe diventare il nostro amore e così vivificare spiritualmente il nostro dinamismo etico.

A nessuno sfugge tuttavia che il campo in cui si verifica maggiormente l'interdisciplinarità con la spiritualità è quello della psicologia. Per studiare i loro rapporti, vengono proposti due interventi sintetici e complementari.

Nel primo, P. SZENTMÁRTONI presenta le più note scuole psicologiche moderne, o più precisamente le maggiori teorie della personalità, per cercare di evidenziarne l'influenza sulla teologia e la prassi spirituali. Egli passa così in rassegna le teorie psicodinamiche, la teoria del comportamento, la scuola umanistica e la psicologia esistenziale. Con molta chiarezza, ne propone una valutazione critica, e il suo giudizio sempre ponderato permetterà senza dubbio di situare meglio l'importanza e il valore delle varie teorie psicologiche così divulgate ai nostri tempi. Nella seconda parte, più sintetica, egli si sforza di precisare le possibilità d'integrazione tra psicologia e spiritualità. Vengono soltanto delineati alcuni princìpi di integrazione: né dalla parte della psicologia né da quella della spiritualità, infatti, il processo di sviluppo delle discipline si può dire compiuto. Tuttavia bisogna ammettere che se, per la maggior parte dei ricercatori, la psicologia ha un riflesso più marcante, in futuro bisognerà rivalutare il contributo della spiritualità, la quale propone una visione antropologica più globale e più ricca della psicologia anche moderna.

Il secondo intervento sui rapporti tra psicologia e spiritualità si sofferma su un aspetto più particolare ma non meno importante: si tratta di precisare la nozione di psicologia della mistica. Grazie a un'ampia informazione, P. BLOMMESTIJN ci permette di penetrare in questa difficile problematica.

Un apporto non tanto secondario della sua esposizione è quello di offrire al lettore italiano molti testi sconosciuti, perché non tradotti, dei grandi maestri che hanno studiato il problema complesso della psicologia della mistica; esso ha suscitato, e suscita tuttora, molte reazioni appassionate. Tale passione trova la sua radice nell'importanza apologetica che si voleva attribuire all'esperienza mistica soprattutto cristiana; riducendola ai suoi aspetti puramente psichici, ci si riprometteva di svuotarla del suo significato.

L'autore invece insiste sulla necessità di prendere in considerazione la totalità dell'esperienza mistica quale è riferita dai grandi mistici, e in particolare il fatto che viene descritta come incontro e scuola d'amore. Certo, non si tratta di una prova diretta dell'esistenza di Dio, e la mistica non sfugge all'ambito della ricerca psicologica; tuttavia essa propone incessantemente la testimonianza di una presenza che rimane irriducibile e al di fuori della presa dell'uomo.

Dalla descrizione dell'esperienza spirituale e dall'indagine sui vari influssi culturali esercitati sulla teologia spirituale, si passa a una riflessione più precisa sulla spiritualità come disciplina scientifica.

Due grandi tendenze appaiono in questo campo: l'insistenza sull'articolazione della spiritualità con la teologia da una parte e dall'altra la considerazione prioritaria dell'esperienza che rimanda abitualmente a una prospettiva scientifica di tipo fenomenologico.

Rappresentante deciso della prima tendenza è P. HUERGA, che rivendica la perenne validità della tradizione tomista. Come abbiamo accennato all'inizio, questa non esclude la considerazione dell'esperienza, anzi la include; ma il punto decisivo consiste nel considerare la teologia spirituale sempre all'interno dell'unica dottrina sacra, e quindi di non separarla mai sia dalla teologia dogmatica sia dalla teologia morale: è un'unica scienza teologica che si dirama in tre discipline.

Successivamente vengono studiati i problemi metodologici sollevati dalla presenza dell'esperienza come oggetto proprio della teologia spirituale.

P. STEGGINK incomincia con il contrapporre il metodo deduttivo a quello induttivo. Seguendo a grandi passi la storia delle dottrine, egli presenta il primo a partire dal versante propriamente teologico, mentre il secondo appartiene al versante antropologico. Scegliendo il punto di partenza nell'esperienza, la ricerca doveva necessariamente indugiare sull'aspetto mistico: in esso, infatti, l'esperienza è riconosciuta da tutti come protagonista del campo della ricerca. La conclusione abbozza il tema dell'interdisciplinarità caratteristico della ricerca di teologia spirituale.

Di più ampio respiro appare lo studio di P. WAAIJMAN. Una lunga indagine storica che si estende dal secolo XIII fino ai nostri giorni, mette in rilievo vari tipi di concezione della teologia spirituale. L'aspetto più originale del suo saggio è però quello di vagliare tutti questi tipi di teologia spirituale sottomettendoli a una chiave di interpretazione ispirata alla filosofia di Husserl. Egli distingue così il profilo oggettivo di una data teologia spirituale, l'angolazione soggettiva alla quale essa risponde e l'orizzonte interiore a cui siamo rinviati dai vari profili oggettivi.

Non mi sembra sia mai stata proposta una tale rassegna dei

manuali di spiritualità succedutisi attraverso i secoli. E la chiave di interpretazione adottata rende certamente conto del fatto che, se si considera la teologia spirituale cristiana un'esperienza e un'appropriazione personale della fede, difficilmente si possono separare gli aspetti oggettivi da quelli soggettivi, né si può mancare di tener presente che la spiritualità risponde a un'esigenza interiore che l'autore indica come desiderio di trasformazione.

In conclusione, per meglio precisare l'apporto che la teologia spirituale, e più generalmente la spiritualità, reca alla dottrina teologica, P. BERNARD si chiede in quale misura la spiritualità possa essere considerata un «locus theologicus» ossia una fonte dottrinale. Partendo dai testi del Magistero che riconoscono tale ruolo alla spiritualità, o come dice la Tradizione, alla «pietas fidelium», l'articolo si propone di mostrare meglio l'articolazione fra le varie parti della sacra dottrina, per poi apportare qualche elucidazione sul modo stesso con cui la spiritualità aiuta la teologia, e soprattutto il teologo, a vivere e comprendere meglio la propria fede. Emerge allora con maggiore evidenza il ruolo della preghiera e della sua modalità mistica, in questo processo che porta la Chiesa e il cristiano a una sempre maggiore «intelligenza della fede».

CHARLES ANDRÉ BERNARD SJ

LA SPIRITUALITÀ COME TEOLOGIA

BISOGNO DI SPIRITUALITÀ

Paolo Molinari sj

Desidero dare inizio alla mia conferenza con alcune frasi di nostro Signore perché sono un fascio di luce che permette di vedere e cogliere la realtà che ci circonda.

«Gesù esclamò ad alta voce: "Chi ha sete venga a me e beva. Chi crede in me, fiumi di acqua viva sgorgheranno dal suo seno". Questo diceva dello Spirito che avrebbero ricevuto i credenti in lui» (Gv 7,37-39).

Nel momento attuale si manifesta indubbiamente una vera sete spirituale. Non occorre dilungarsi per provare il fatto che in tutti i continenti, in tutte le nazioni, si coglie ovunque, e in una miriade di modi, una ricerca di Dio, un bisogno di preghiera, una sete dello spirito. Negli ambienti cristiani numerosi sono i movimenti in cui tutto questo si esprime; non ritengo neppure necessario nominare quelli che sono i più noti.

Ciò che invece mi sembra opportuno compiere nel nostro contesto, è di chiedersi perché e come esiste, in modo inequivocabilmente chiaro, un vero *bisogno di spiritualità*.

È noto a tutti che il termine stesso «spiritualità» suscitava, fino a tempi assai recenti, una reazione piuttosto negativa: nell'ambiente laico questa si manifestava in un semplice derisorio disinteresse; nell'ambiente cristiano in una certa allergia, in quanto il termine evocava per molti un'area di interesse inutile, quasi avulso dalla vita. Nell'ambiente teologico la reazione era spesso quella di chi considerava la spiritualità come un qualche cosa di poco definito, non meritevole di far parte della teologia come scienza, e quindi come la «cenerentola».

Queste reazioni costituivano presumibilmente un fenomeno

di rigetto di un certo tipo di spiritualità, veicolata in passato da manuali ascetici, esprimentisi in prassi devozionali non ancorate ai più ricchi filoni della tradizione spirituale della Chiesa e inadeguatamente rifacentisi alle fonti autentiche della vita dello spirito: sacra Scrittura e dogma. Per di più questa «pseudo spiritualità» era chiaramente inadatta a inserirsi nella situazione storica concreta e ad animare l'impegno del singolo cristiano e della comunità, nelle realtà del mondo e della cultura.

Negli anni più recenti, però, si è osservata la nascita di una nuova sensibilità per le dimensioni spirituali della vita umana[1]. Mentre inizialmente questo interesse si era diretto a forme di spiritualità asiatica, negli ultimi tempi si è spostato verso i mistici della tradizione cristiana e poi ancora più nettamente verso la Bibbia, la teologia biblica e la spiritualità cristiana che da essa promana.

Affrontando il tema del «bisogno di spiritualità», mi riferisco dunque chiaramente alla «spiritualità» intesa come *teologia spirituale*, ossia alla scienza teologica che anima la vita e fa sì che l'esistenza del cristiano sia una risposta alle esigenze dello Spirito di Dio. Scienza teologica che, illuminando la mente, riscalda il cuore e informa la vita; scienza che conduce a cogliere il senso profondo delle verità dogmatiche, le quali non sono puri assiomi intellettuali a cui prestare assenso, ma princìpi ispiratori di vita e del modo di comportarsi nel mondo e nella società.

Non possiamo infatti ignorare il fatto — e nessuno potrà negarlo — che purtroppo la teologia era andata gradualmente sviluppandosi in modo tale da divenire piuttosto una scienza riguardante *verità da conoscere* e non già, come la sua natura stessa lo richiede, *verità da vivere*. Lo studio e l'approfondimento della teologia dovrebbero invece evitare ogni forma di unilaterale intellettualismo; anzi è imperioso che tutto ciò che ci viene proposto da Dio nella rivelazione, sia accolto e approfondito come comunicazione di una verità che deve essere conosciuta sì, ma per essere assimilata e vissuta operosamente nella carità. In altri termini, bisogna ricordare che la rivelazione cristiana è un messaggio di vita e per ciò stesso un tutt'uno indivisibile, che abbraccia tutto l'essere umano, l'intera sua esistenza, cor-

[1] Cfr. S. De Fiores, *Spiritualità contemporanea*, in *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, a cura di Stefano De Fiores e Tullo Goffi, Edizioni Paoline, Roma 1979, pp. 1516-1543, specie pp. 1516-1517.

porale e spirituale, intellettuale, volitiva e affettiva, individuale e sociale.

Se dunque noi oggi assistiamo a un «bisogno di spiritualità» (cioè di teologia spirituale che informi l'esistenza umana in tutti i suoi settori), non possiamo fare altro che rallegrarci e riconoscere in quanto sta verificandosi un autentico segno dei tempi. In quanto tale, esso ci induce a riflettere su ciò che è avvenuto nei secoli a noi precedenti, allo scopo di trarne una lezione salutare e proficua.

Proprio per questo, nell'affrontare il tema propostomi, avevo detto che mi pareva opportuno chiedersi perché e come è venuto a farsi sentire questo profondo bisogno di autentica spiritualità, e ciò in reazione a forme di vita spirituale carenti di vera profondità teologica.

Il percorrere, anche se a volo di uccello, ciò che è avvenuto dagli inizi del cristianesimo fino ai nostri giorni ci permetterà di capire come è venuta a crearsi una situazione in cui — come si è detto — la spiritualità era giunta a essere relegata in una sfera quasi marginale nel campo della teologia, come un settore guardato con un certo diniego, riservato all'interesse di pochi «raffinati spirituali», anziché essere l'espressione di una vera teologia assimilata e portatrice di vitalità.

Da tale considerazione dello sviluppo storico potremo ricavare utili ammonimenti e preziosi orientamenti metodologici per il futuro.

1. La rivelazione che Dio, nella sua graziosa benevolenza, ha voluto concedere all'umanità non è — come a tutti è ovvio — un insegnamento scientifico: essa non è un sistema filosofico, né una teologia sistematica, e tanto meno un trattato morale scientifico.

La rivelazione — contenuta nell'Antico e nel Nuovo Testamento, come pure nella «traditio apostolica» — viene offerta come una forma di vita, e ciò attraverso parabole, detti, discorsi, ammonimenti, inviti e proposte. Più ancora, essa ci viene manifestata nella vita e nell'esempio del Verbo che si è incarnato e ha vissuto fra noi.

Dicendo questo non intendo affatto asserire che tutto ciò non costituisca il fondamento autentico per l'elaborazione e l'esposizione scientifica di una dottrina. (Considerando infatti gli scritti

degli stessi redattori del Nuovo Testamento, si può a giusto titolo parlare di concezioni teologiche di un san Paolo o di un san Giovanni; tuttavia i loro insegnamenti non vengono a noi proposti quali tesi scientifiche o sistemi elaborati di dottrina).

Ciò che voglio porre in rilievo è il fatto che la sistematizzazione scientifica è stata il frutto di un lento lavorio che ha avuto il suo sviluppo nei secoli che seguirono quello degli autori ispirati: è stata appunto la «fides quaerens intellectum» che ha indotto e spinto a indagare e approfondire il contenuto di ciò che è stato rivelato.

Di conseguenza, la formulazione dottrinale del contenuto della rivelazione a modo di trattati non ha iniziato a prendere forma se non tardivamente e solo nel contesto di una storia complessa, fatta di vicende concrete, ciascuna delle quali ha spinto a esaminare, chiarire, approfondire ora questo punto della rivelazione ora quell'altro.

2. Infatti, nel tempo apostolico e subapostolico, il cristianesimo e ciò che esso annuncia presentano gli stessi caratteri del vangelo: è l'espressione di un attaccamento vivo, personale e comunitario, alla figura di nostro Signore, che porta i credenti a tradurre nella vita il suo esempio, le sue parole, i suoi detti. La preoccupazione delle prime generazioni di cristiani è dunque di vivere e di diffondere il vangelo «apud gentes»: l'attività missionaria lascia ben poco spazio per la speculazione; il tempo viene dato all'annuncio della buona novella e alla preghiera. Ciò in cui la Chiesa crede ed esprime permea l'esistenza e l'operare dei fedeli e delle comunità cristiane: il dogma è forma vera di vita. Gli Atti degli Apostoli ben descrivono questa realtà.

3. Fin dalle sue origini il cristianesimo o, per meglio dire, i cristiani ebbero da affrontare situazioni difficili di opposizione e lotta. L'era delle persecuzioni, che si protrasse per tre secoli, non fu certo un'epoca adatta alle speculazioni dottrinali.

Le prime preoccupazioni d'indole teologica furono dettate da circostanze esterne e occasionali. Lo sforzo di cercare soluzioni a problematiche concrete non fu compiuto da qualcuno che cercava da escogitare un sistema e di esprimerlo in formule.

Si trattava invece di rispondere a problemi e domande a volte angoscianti, quale quella di coloro che, dinanzi all'esigenza del battesimo per ottenere la salvezza, si chiedevano quale fos-

se, allora, il destino di chi li aveva preceduti, di coloro che pur avendo vissuto rettamente, non avevano neppure avuto la possibilità di sentir parlare del battesimo. In altri ambienti, specie giudaizzanti, si doveva aiutare a superare le difficoltà provenienti da mentalità o concetti religiosi per i quali, ad esempio, la «manducatio corporis Christi» costituiva uno scandalo, così pure come lo era quello della Croce (cfr. 1Cor 1,23). Questi e altri problemi concreti venivano affrontati progressivamente e si cercava di dare ad essi delle risposte soddisfacenti.

4. Bisogna inoltre aver presente che il cristianesimo, diffondendosi nel mondo ellenistico e pagano, venne a incontrarsi con culture legate a forme di pensiero e a sistemi filosofici o religiosi molto evoluti. Se per un verso esso esercitava un fascino, frequentemente anche sugli intelletti migliori, per un altro verso veniva accolto con dileggio e scherno da parte di chi, in virtù delle proprie concezioni filosofiche, non faceva altro che considerare certi dati della rivelazione come una follia (*ivi*). Ma in tali situazioni sappiamo pure che vi era anche chi si sforzava, a volte con sottili speculazioni o distinzioni, di mettere insieme artificiosamente ciò che non può essere unito.

Fu allora che si ebbero, da parte di esponenti della Chiesa, i primi ed espliciti sforzi di enucleare alcuni aspetti della verità rivelata. Ciò venne fatto appunto per difendere il cristianesimo contro gli attacchi indirizzati a ciò in cui esso crede e in cui ha il suo fondamento; ovvero per confutare perniciosi tentativi di riconciliare l'irriconciliabile (ossia certi assiomi, derivanti da idee filosofiche errate, con alcuni dati inequivocabili delle verità rivelate); ovvero ancora per cercare di ovviare alle preoccupazioni di chi intravedeva in certi sviluppi dottrinali il pericolo di ulteriori conseguenze dannose alla purezza della fede.

Non è questa la sede per percorrere tutta la storia dei primi secoli della Chiesa ed elencare le varie questioni che si sono successivamente agitate, dibattute, chiarite, una di seguito all'altra e a volte anche fra loro accavallantisi. Tuttavia ci sembra necessario sottolineare il fatto che, nelle discussioni con i pensatori pagani, i teologi difensori della fede cristiana, nell'approfondire la conoscenza di certi aspetti del dogma, furono necessariamente condotti e praticamente obbligati a prendere nota dei sistemi filosofici prevalenti, a tener conto delle terminologie correnti e quindi anche a offrire le loro risposte facendo ri-

corso alle categorie mentali e alla terminologia usate. Questo ebbe ovviamente le sue ripercussioni nella formulazione scientifica della teologia nascente, e ciò vale soprattutto nei riguardi delle grandi dispute cristologiche e trinitarie che per alcuni secoli assorbirono quasi tutta l'attenzione della teologia incipiente. Che in tale periodo non esistessero ancora dei sistemi teologici viene ampiamente dimostrato dalla carenza di termini scientifici chiari e comunemente accettati da tutti: basta pensare alla storia delle voci quali *ousía*, *phýsis*, *hypóstasis*, *prósōpon*.

Né si può passare sotto silenzio, nel nostro contesto, il fatto che persino nelle fasi conclusive di tali dispute, cioè nelle definizioni date dai primi concili (Niceno, 325; Costantinopolitano I, 381; Efesino, 431; Calcedonia, 451; Costantinopolitano II, 553), i dogmi cristiani cristologici e trinitari, pur venendo affermati e solennemente dichiarati, non costituiscono né rappresentano una sintesi speculativo-teologica riguardante queste stesse verità.

5. D'altronde questo è comprensibile quando si tiene in conto la realtà storica e il modo in cui la riflessione teologica andava sviluppandosi. Infatti i Padri della Chiesa, e anche quelli che furono i principali protagonisti nei concili, nel presentare le loro dottrine lo facevano per lo più nello svolgimento della loro missione pastorale: i loro stessi scritti sono per la maggior parte catechesi «ad populum», omelie, scritti occasionali e opere polemiche. Non si tratta dunque di un insegnamento della teologia sistematica. *Tuttavia è della massima importanza aver presente che, proprio in virtù di questo approccio pastorale, il legame profondo fra teologia e vita è quanto mai esplicito.*

La preoccupazione dei pastori, che sono anche spesso i grandi Dottori, era quella di mettere a nudo le conseguenze di certi errori teologici per ciò che riguarda il modo di vivere dei cristiani; di che cosa la loro fede e devozione sarebbe stata privata se si fosse acceduto a certe concezioni teologiche che negavano qualche punto essenziale della nostra fede. Questo fatto risulta con evidente chiarezza dalle dispute cristologiche nel corso delle quali i Padri della Chiesa, quali Ireneo, Anastasio, Gregorio Nazianzeno, Gregorio Nisseno, esposero con estrema e limpida chiarezza il contenuto del dogma, gli aspetti essenziali delle verità cristologiche, facendone risaltare le implicazioni nella vita quotidiana dei fedeli. Che tale nesso fra teologia e vita fosse

in quei tempi una preziosa realtà risulta ancor più evidente dal fatto che non di rado i teologi nelle loro argomentazioni potevano fare appello a ciò che era creduto e vissuto dai fedeli; ciò significa che certe verità teologiche erano talmente note e vitalmente presenti nell'esistenza quotidiana dei credenti da fare testo sicuro e incrollabile.

6. Soltanto in alcuni casi più tardivi (all'inizio del V secolo), soprattutto in sant'Agostino, si incominciò a delineare una concezione sintetica e unitaria dei maggiori temi teologici. Pur tuttavia, anche tale visione non si tradusse né venne espressa, come si farà più tardi, in forma di manuali. I grandi Dottori non dividevano la teologia in positiva e sistematica; non suddividevano le loro esposizioni in settori disgiunti: essi trattavano di varie questioni, sì, ma queste erano sempre considerate in una coerente unità. Un classico esempio è proprio sant'Agostino, che espone la dottrina della grazia con grande profondità teologica, ma al tempo stesso è anche il maestro spirituale che, nelle sue prediche, nei suoi commentari ai Salmi, nei suoi *Trattati su Giovanni*, ne parla e scrive in modo non solo comprensibile dai più semplici fedeli, ma anche così stimolante da promuovere la loro crescita nella vita spirituale e nel cammino verso la santità.

7. L'aver iniziato a sistematizzare l'insegnamento teologico spetta agli Scolastici, e siamo allora nei secoli XII e XIII.

Il primo passo in questa direzione era stato compiuto, come è ben noto, dai compilatori dei libri delle *Sentenze*. Fra queste non possono non essere ricordati i *Libri quattuor Sententiarum* di Pietro Lombardo. Ma né lui né gli altri «sententiarii» erano di fatto originali. La loro opera — e di conseguenza il loro insegnamento della teologia — non costituisce una vera innovazione. Con grande e ammirevole industria essi infatti hanno raccolto e collezionato le sentenze dei Padri della Chiesa, che sono poi state da loro divise sistematicamente e raggruppate secondo i grandi temi teologici: cristologia, dottrina sulla Trinità, sacramenti, ecc. (In ogni singola sezione o tema le «sentenze» sono state elencate secondo un certo ordine logico, adducendo per ogni punto le diverse e talvolta opposte opinioni dei Padri o dei più noti teologi, senza però che il compilatore prenda posizione per l'una o l'altra di queste). I libri delle *Sentenze* sono dunque piuttosto delle ampie collezioni di materiali, si-

stematicamente disposti e distribuiti, non ancora però speculativamente analizzati e tanto meno coordinati in un grande e complesso sistema teologico.

Ciò che è doveroso rilevare è che queste raccolte di detti, sentenze dei grandi pensatori cristiani, dei Padri della Chiesa, se utilizzate con saggezza rappresentavano un'autentica fonte di arricchimento dottrinale ma anche, per chi sapeva assimilare ciò che da essa scaturiva, un vero alimento spirituale.

8. Il secondo passo nella via dello sviluppo dell'insegnamento della teologia venne compiuto proprio sulla base del materiale raccolto nei libri delle *Sentenze*: esso consiste in una più progredita sistematizzazione del materiale e nell'analisi del medesimo. Non ci si domanda solo più che cosa era stato detto dai Padri e dagli autori famosi a proposito di questa o quella questione teologica, ma partendo da tali premesse si considerano e affrontano i grandi temi della rivelazione, con un procedimento sistematico. Si indaga cioè muovendosi in ogni direzione, cercando di scoprire e stabilire quali sono le implicazioni di questo o quel tema per la vita degli uomini. Più ancora, si cerca di mettere in luce l'unità interna esistente fra tutte le verità rivelate e pervenire così ad avere un piano, un grande sistema teologico che assegni architettonicamente il suo posto organico a ogni verità particolare. Nelle *Somme* — fra le quali ha il posto d'onore la *Summa Theologiae* del «dottore» san Tommaso d'Aquino — non si fa tuttavia nessuna distinzione fra teologia dogmatica, teologia morale e teologia ascetico-mistica. Ogni questione viene invece considerata ed esposta in tutti i suoi aspetti, senza suddividerla in aree e compartimenti separati.

L'unità della teologia come tale e dell'insegnamento di essa è dunque ancora mantenuta, così pure nella presentazione che si fa della teologia, il suo legame con la vita cristiana viene ancora messo chiaramente in rilievo. A motivo però dell'ingente mole di queste opere, già si fa presentire che, in un domani non troppo lontano, si sarà portati a considerare la teologia in trattati distinti e separati fra loro: teologia dogmatica, teologia morale e così via. E questo si verificherà, quasi per necessità, quando la specializzazione sarà talmente elevata che non sarà più possibile aspettarsi che la trattazione sistematica di tutti i settori venga compiuta da una sola persona e in una sola opera.

9. Quanto presagito divenne ben presto realtà con il comparire di un nuovo tipo di opere, quelle cioè che si occupano esclusivamente di alcune questioni, per lo più di indole morale. Ci si trova così di fronte alla *Summa Raymondiana* (de Poenitentia et Matrimonio) del 1275; alla *Summa Astesana* del 1330; alla *Summa Pisana* del 1338; alla *Summa Pacifica* del 1470; alla *Summa Angelica* del 1486. (Quest'ultima viene da noi ricordata specie perché fu bruciata da Lutero nel 1517 insieme alla bolla di scomunica emessa dal Papa contro di lui).

Da notare però che, anche se queste *Summae de re morali* si interessano, come la loro denominazione indica, di questioni di teologia morale, si trova pur sempre in esse un'estesa trattazione teologica come fondamento della considerazione morale. (Nell'occuparsi dei rispettivi temi, gli autori procedono, come san Tommaso e gli altri compositori di *Somme*, dalle premesse teologiche diffusamente esposte e considerate).

Ciò che si riscontra di nuovo è che non si tratta più di tutta la teologia, ma solo di alcune questioni, le quali però vengono ancora considerate in tutte le loro componenti dogmatiche, morali, ascetiche, spirituali. Come si vede, perdura tuttora un legame fra la riflessione teologica e la considerazione del modo cristiano di vivere e operare.

Si assiste però a un altro fatto che avrà la sua profonda incidenza nello sviluppo del ministero pastorale e quindi nella devozione dei fedeli e nel loro distacco dalla vera teologia: a fianco delle *Summae de re morali* iniziano a comparire delle *Summae practicae*, ossia semplici *manuali* «ad usum confessariorum», che non hanno nessuna pretesa scientifica, intendendo semplicemente offrire un aiuto pratico ai confessori.

10. Si può dunque affermare che il tornante nello studio e nell'insegnamento della teologia, quello cioè che ha poi portato a un certo divorzio fra teologia dogmatica e spiritualità, è posteriore a quello delle grandi *Somme teologiche*. Molteplici furono i fattori che contribuirono a questo cambiamento. Un breve cenno ai principali servirà a illuminare ulteriormente il quadro che cerchiamo di tratteggiare.

a. Sotto l'influsso dell'umanesimo, che caldeggiava il ritorno alle fonti antiche con un simultaneo disprezzo verso la Scolastica e la sua decadenza, si verificò un rinnovato interesse per gli

studi biblici e patristici. Questo trovò una delle sue più vive espressioni nello sforzo di ristabilire i testi originali autentici della Volgata e di promuovere la conoscenza dell'ebraico e del greco.

Da questo sviluppo conseguì il fatto che la quantità di materiale che si doveva insegnare e apprendere nelle scuole teologiche venne a essere notevolmente accresciuto, e questo condusse, a sua volta, alla divisione dell'insegnamento in due grandi settori: teologia positiva da un lato e teologia scolastica sistematica dall'altro. Non stupisce che nel Collegio Romano, già nel secolo XVI, gli studenti fossero avviati verso l'uno o l'altro di questi due rami degli studi teologici.

b. In reazione al protestantesimo, che sosteneva il principio della «sola Scriptura», ebbe origine l'apologetica e la «theologia controversiarum». A causa della pressione esercitata dal protestantesimo sull'insegnamento della teologia e sulla produzione dei trattati che venivano poi studiati, l'attenzione venne comprensibilmente a concentrarsi proprio sulle aree e verità che erano negate o messe in dubbio dai riformatori.

c. La decadenza progressiva della Scolastica — che nel suo periodo deteriore non era più stata sufficientemente solida e profonda — fece sentire il bisogno di percorrere altre vie nello studio della teologia.

Da questo complesso di cause, a cui altre ancora dovrebbero essere aggiunte, venne a emergere un nuovo modo di insegnamento delle scienze sacre che ebbe le sue conseguenze proprio nei riguardi della teologia spirituale e del suo essere per così dire ignorata, a danno della spiritualità nella Chiesa.

Nell'ambito del nostro tema, ciò che è di grande rilievo è appunto la divisione che gradualmente si venne a instaurare fra teologia dogmatica e teologia morale, il che andò di pari passo con un relativo distacco dagli studi biblici. Di conseguenza,

— la *teologia dogmatica* venne progressivamente a occuparsi principalmente «*de credendis*» (di qui i trattati: *De Trinitate, De Verbo Incarnato, De Deo creante et elevante, De Gratia*, ecc.);

— mentre la *teologia morale* si interessava e si sviluppava nell'area «*de agendis*» (*De praeceptis, De Sacramentis, De actu humano*, ecc.).

Questa divisione che, a prima vista, può apparire come ovvia e facile, nella prassi non è però semplice. Esiste infatti fra le due aree un nesso intrinseco che non può essere ignorato.

Per comprovare questo, basta chiedersi se, ad esempio, è possibile trattare teologicamente della dottrina sulle virtù infuse senza prestare attenzione all'agire del cristiano. Ed è forse possibile offrire delle nozioni sulla carità, che è una virtù operativa, se non ci si occupa al tempo stesso della sua prassi? Lo stesso dicasi — per addurre un altro esempio — della dottrina della elevazione soprannaturale, della redenzione dal peccato, della grazia sia sanante che elevante: le verità e i dogmi relativi a tali argomenti non possono essere spiegati senza vederli calati nel concreto esistenziale e operativo dell'essere umano. Per riscontro, se si prende come punto di partenza la morale, proprio perché essa si occupa del modo cristiano di agire (e quindi in rapporto a ciò che come cristiani si crede), è ovvio che non si può prescindere dai dati della teologia dogmatica e che vi si deve fare ricorso per poter descrivere l'attività morale che ne consegue.

Dato questo legame intrinseco fra teologia dogmatica e morale, sarebbe dunque logico e anche ovvio che le due, pur avendo un oggetto formale distinto, procedessero integrandosi mutuamente, ossia che la teologia dogmatica esponesse tutto il vasto complesso delle verità rivelate e la teologia morale, procedendo da tale dottrina, proponesse le conseguenze vitali corrispondenti.

Tale visione, ottima in teoria, nella prassi ha incontrato e incontra notevoli difficoltà: per la sua attuazione si richiederebbe innanzi tutto una perfetta collaborazione fra i docenti dell'una e dell'altra disciplina; oltre a ciò occorrerebbe una accuratissima pianificazione della vasta materia dei trattati e una armonica presentazione di essi.

11. Di fatto, in realtà che cosa è storicamente accaduto? Nel cercare di rispondere alla domanda, sentiamo innanzi tutto doveroso negare l'assurdo e gratuito presupposto che la divisione nello studio — e di conseguenza nell'insegnamento — sia stato il frutto di un progetto o, se si vuole, di un accordo fra i cultori delle scienze sacre.

Come spesso accade nella vita, i primi passi furono invece quasi accidentali e poi, a motivo del favore incontrato da alcune opere, si pervenne a un'accettazione sempre più vasta di quanto era stato compiuto a modo di tentativo e, in seguito, si venne a verificare una accelerazione sullo stesso cammino.

Non vi fu dunque uno sviluppo unilaterale e univoco; si trattò piuttosto di opere varie. Alcune si occupavano delle singole questioni, specie morali, ed esponevano in modo assai ampio quanto si ricava nei loro riguardi dal deposito della fede, dalla dottrina dei Padri e dei concili, dall'insegnamento autorevole dei maggiori teologi, per passare poi alle applicazioni morali derivanti dai princìpi dogmatici e scendere infine alla casistica. In questa considerazione dell'agire del cristiano si veniva però sempre più a soffermarsi sull'aspetto della «moralità» delle azioni, perdendo di vista l'aspetto più ricco e profondo della «spiritualità», cioè della qualità del comportamento umano ispirato, animato e sostenuto in tutto dallo Spirito che Dio infonde nei cuori rendendoli capaci di agire ed operare come figli di Dio, in unione al Figlio, Cristo, in cui il Padre trova il suo compiacimento.

Altre opere seguivano un metodo diverso e nel loro approccio a questioni morali si accontentavano di alludere brevemente ai fondamenti dogmatici. Comparvero poi delle opere che procedevano piuttosto da princìpi etici della filosofia e ben poco avevano a che fare con i presupposti dogmatici.

Sta il fatto che nell'insegnamento della teologia (e ciò ovviamente come conseguenza del modo in cui essa veniva approfondita) non si trattava esplicitamente dell'aspetto vitale delle verità rivelate: delle ripercussioni di queste nella vita spirituale ben raramente si avevano delle esposizioni. Allora, nei seminari, nelle case di formazione e di studio, si relegava ciò che spetta alla vita spirituale alle esortazioni spirituali. Ciò parla con evidenza di una dicotomia, ormai divenuta realtà, fra studio della teologia e formazione spirituale. In tale contesto non può poi essere dimenticato il fatto che spesso le «esortazioni spirituali» erano a carattere devozionale, anziché esposizioni teologico-spirituali.

Checché ne sia delle modalità in cui questo fenomeno si è sviluppato, non si può passare sotto silenzio un altro fattore che, nell'ambito di questa materia, è stato determinante. Ci riferiamo alla sempre crescente specializzazione richiesta da ogni studio serio e approfondito. E questo — come è noto — non riguarda solo la teologia dogmatica e la teologia morale: tutto lo scibile umano è andato e va sempre più procedendo per la via della specializzazione, che in sé considerata costituisce un vantaggio per chi la possiede.

Tale sviluppo però porta in sé un pericolo, quello cioè di perdere di vista l'unità interna e il rapporto complementare fra le varie branche di una stessa scienza. E questo pericolo è reale anche per la teologia, tanto reale che è di fatto divenuto realtà.

Ma qui, più ancora che in altri settori dello scibile umano, il pericolo è di estrema gravità: la teologia infatti ha come oggetto la rivelazione di Dio all'uomo, rivelazione fatta allo scopo che questi — illuminato da Dio — viva della sua vita e con ciò contribuisca allo sviluppo della società e del mondo secondo i disegni amorosi della Sapienza eterna. Separarne i vari aspetti, come se si trattasse di compartimenti stagni, non può far altro che causare l'inaridimento e la mancanza di vitalità. Ciò nonostante è innegabile che, per i fattori su indicati, il pericolo di una certa divisione si è verificato nell'ambito degli studi teologici.

Si può dunque affermare che, mentre le scienze sacre nei loro vari settori facevano degli enormi e ammirevoli progressi, questo stesso pregio comportava una certa compartimentalizzazione e la perdita di vista di quel nesso che esiste internamente fra le verità rivelate e la vita. Si tratta invece di un nesso talmente profondo che deve essere costantemente evidenziato nello studio e nell'insegnamento della teologia e, poi, coscientemente realizzato: cosa questa che spesso non si è verificata.

12. In questo tentativo di indicare, attraverso la storia, quali sono state le cause di una dannosa e insostenibile separazione fra teologia e spiritualità, non possiamo commettere l'errore di tralasciare un dato della complessa realtà.

Pensiamo esplicitamente al ruolo che nel campo della spiritualità hanno avuto i grandi maestri spirituali che la Chiesa ha sempre apprezzato e amato. Tutti i secoli della sua bimillenaria storia sono costellati di questi astri del pensiero spirituale, considerati spesso a giusto titolo come iniziatori di movimenti quanto mai ricchi e fecondi, che hanno ispirato, formato e sostenuto tutto il modo di vivere e di agire di innumerevoli persone, di intere famiglie religiose e di seguaci di varie correnti spirituali. Nel fare dei nomi incorreremo ovviamente nel pericolo di tralasciarne molti che dovrebbero essere ugualmente ricordati; ma per evidenziare il punto ora sotto considerazione, menzioneremo ad esempio san Benedetto, san Bernardo, san Francesco d'Assisi, santa Caterina da Siena, santa Teresa d'Avila, san Giovanni

della Croce, sant'Ignazio di Loyola, il cardinale de Bérulle, san Francesco di Sales e così via. Le opere di questi uomini e donne di Dio hanno esercitato un notevole e anche decisivo influsso sulla formazione di generazioni, sulla vita stessa di miriadi di persone, sulla letteratura spirituale di molti secoli.

Si può però sostenere che le loro opere e i loro scritti sono debitamente entrati a far parte del materiale teologico utilizzato nell'insegnamento della dogmatica e della morale? Ciò non è di fatto avvenuto, nonostante che alcuni di questi grandi maestri dello spirito siano Dottori della Chiesa o che, anche se non tali, siano considerati come dei pensatori dotati di carismi che indubbiamente gettano fasci di luce sulle verità rivelate e al tempo stesso favoriscono un'intensa vita spirituale radicata in esse.

Queste opere fanno parte dell'autentico patrimonio dottrinale teologico della Chiesa e come tali dovrebbero essere considerate quali fonti a cui attingere nello studio della teologia.

13. Di fronte a quello che è stato lo sviluppo delle scienze bibliche, teologiche e morali, e a una certa separazione fra loro, si è andata gradualmente delineando una reazione.

Se le esigenze della ricerca — e conseguentemente dell'insegnamento e dello studio — avevano portato, con l'andare del tempo, a un certo divario fra la teologia e la vita, fra il sapere teologico e la pietà cristiana, negli ultimi decenni si è fatta strada una sana corrente di pensiero: il nucleo principale di questa consiste nel porre in risalto la fondamentale necessità di far emergere, nello studio delle scienze sacre, il nesso intrinseco che esiste fra rivelazione e vita umana. Di qui l'auspicata tendenza a far sì che l'approfondimento dei grandi temi della rivelazione porti a mettere in luce (in virtù della natura stessa della rivelazione) il legame interno esistente fra le verità rivelate e l'incidenza che esse devono avere sul modo di agire degli uomini, come individui e come membri della società, una società che è intesa da Dio come una famiglia in cui esistono legami di fraternità, di carità, di giustizia.

Non stupisce che a partire dagli anni 1930/40 si siano fatte sentire le voci di grandi studiosi e siano venute alla luce opere di notevole pregio, il cui intento e la cui metodologia erano appunto quelli di far evidenziare come le «veritates cognoscendae» devono essere considerate, al tempo stesso, come «agnoscendae et vivendae».

Basti far cenno, per ciò che riguarda la teologia dogmatica, ai tentativi della «Teologia kerigmatica» (Verkündigungstheologie) della scuola di Innsbruck; alle proposte della «Nouvelle théologie» in Francia, che prospettavano l'ideale di una «teologia viva». Nel campo della teologia morale si pensi agli studi di p. Gilleman su *Le primat de la charité en théologie morale*[2] o di B. Häring su *Das Gesetz Christi*[3], e alla risonanza che opere di questo genere ebbero fra i cultori delle scienze sacre.

Di pari passo veniva chiaramente affrontato il problema dell'insegnamento delle medesime e venivano fatte delle proposte in merito al riordinamento di tutta la dottrina teologica o, per lo meno, di certi suoi trattati, come pure in merito al modo di proporla agli studenti. Vedasi, a titolo di esempio, l'Introduzione al primo volume dell'opera di K. Rahner: *Schriften zur Theologie*[4], ovvero il volume di M. Flick: *La struttura del trattato «de Deo creante et elevante»*[5], o ancora lo studio di J. Binktrine: *Zur Einteilung der Theologie und zur Gruppierung der einzelnen Disziplinen*[6].

Il p. Congar, da parte sua, proponeva delle considerazioni riferentisi a tutta questa tematica nella sua opera *Théologie. Ses divisions*[7]; mentre J. Leclerq offriva i frutti delle sue ricerche e riflessioni sulla storia del metodo usato nel campo della teologia morale nel volume *L'enseignement de la morale chrétienne*[8].

14. Di pari passo il Magistero ecclesiastico sosteneva questo orientamento e facendolo suo lo esprimeva in documenti ufficiali: se Pio XI, già nel 1931, aveva promulgato la costituzione *Deus scientiarum Dominus* e prescriveva nelle *Ordinationes* che si istituisse un corso speciale di «Teologia ascetica e mistica» quale parte integrante degli studi teologici, Pio XII, facendo tesoro degli sviluppi teologici sulla grazia e sulla Chiesa, emanava nel 1943 l'enciclica *Mystici Corporis*, in cui le più profonde verità teologiche erano proposte in chiave di vita. Nel 1956, poi, egli promulgava un'altra Enciclica, *Haurietis aquas*, in cui i

[2] Lovanio 1952.
[3] Friburgo 1954.
[4] Einsiedeln 1954.
[5] *Gregorianum* 36 (1955) 284-290.
[6] *Theologie und Glaube*, 1934, 569-575.
[7] *Dictionnaire de Théologie Catholique*, XVI, c. 492s.
[8] Lovanio 1949.

frutti degli studi biblici e teologici erano assunti e proposti in modo tale da nutrire la viva fede dei cristiani e il loro attaccamento alla persona di Cristo per mezzo di un'autentica spiritualità che affonda le radici nella rivelazione.

Mi sono volutamente limitato a far cenno ad alcuni pochi studi di scienziati e a documenti di Pontefici perché intendevo unicamente indicare alcuni elementi di comprova di quanto ho sopra accennato parlando di reazione salutare e positiva. Sarebbe fuori luogo — nell'ambito di questa conferenza — pretendere di fare un'esposizione completa ed esauriente di tutto ciò che è stato una manifestazione di detto fenomeno nel periodo che va dagli anni '30 al Concilio Vaticano II. D'altronde, sarebbe necessario fare altre osservazioni e offrire altri dati in merito agli ulteriori sviluppi, quali si sono manifestati — per non parlare che di documenti autorevoli della Chiesa — nelle costituzioni dogmatiche *Dei Verbum* e *Lumen Gentium* e in quella pastorale *Gaudium et spes*; seguite poi negli anni più recenti da numerose encicliche di Paolo VI e di Giovanni Paolo II.

Tutto ciò costituisce di per se stesso un'autorevole comprova e convalida del fatto che l'auspicato rinnovamento dello studio della Scrittura e della teologia è divenuto una realtà: la Rivelazione, e quindi il prezioso patrimonio della tradizione teologica, sono in funzione della vita degli uomini e della società. E questo è appunto ciò che la teologia spirituale ha di specifico: riprendere i grandi temi teologici e calarli nella realtà della vita, facendo al tempo stesso attenzione al movimento inverso: considerare cioè la vita e portarla al livello teologico, affinché dalla compenetrazione di entrambi la spiritualità cristiana sia più autentica e più ricca di vitalità.

Ciò comporta ovviamente una metodologia con delle caratteristiche tutte sue: la teologia spirituale deve fare suoi i frutti delle ricerche compiute meritatamente dagli specialisti nel campo biblico, in quello dogmatico, come pure in quello delle scienze più moderne, quali la psicologia e l'antropologia, per sforzarsi poi di porre in rilievo le implicazioni per il rapporto dell'uomo con Dio e la risposta esistenziale che egli deve dare alle esigenze dello Spirito nella vita quotidiana, sia a livello personale che comunitario.

Nello svolgere questo compito incombe alla teologia spirituale il dovere di valorizzare alcune fonti che le sono proprie, quali i tesori delle varie scuole di spiritualità, mettendo in rilievo il valore delle intuizioni spirituali che i maestri dello spirito han-

no avuto nei riguardi di certe verità teologiche e della loro armonica fusione. Al tempo stesso bisogna ricordare che tra le fonti è da considerare l'apporto che viene dato dai movimenti ecclesiali, che lo Spirito Santo suscita nella Chiesa e che trovano una manifestazione particolarmente attraente nei santi nei quali «Dio manifesta vividamente agli uomini la sua presenza e il suo volto». «In loro è egli stesso che ci parla, e ci mostra il contrassegno del suo regno» (*Lumen gentium*, 50).

In questo sano movimento di ricerca di unità nello studio della teologia un tratto è già venuto a delinearsi chiaramente: esso è indubbiamente quello della centralità di Cristo, e ciò appunto non solo nel messaggio rivelato, ma anche nella vita stessa di chi, avendolo accolto, ha ricevuto da lui la capacità di divenire figlio di Dio.

Chi infatti, mosso dallo Spirito che Cristo effonde nei cuori, umilmente cerca di esplorare il contenuto della Rivelazione, al fine di far conoscere ad altri il messaggio di vita in essa contenuto, non può non essere affascinato da quel Qualcuno

> che «ricapitola» il mistero nascosto nei secoli in Dio (Ef 3,9), quale ci fu rivelato nella pienezza dei tempi (Gal 4,4), quando il Dio che è Amore (1Gv 4,8) ci amò fino a «dare» il suo Unigenito (Gv 3,16), «nato da donna, nato sotto la legge», affinché riavessimo la figliolanza «mediante lo Spirito del Figlio che, effuso nei nostri cuori, grida *Abba*, Padre» (Gal 4,5s).
>
> Di fatto, il Gesù della storia, in cui abita la pienezza della divinità «corporalmente» (Col 2,9) — così da essere l'immagine visibile del Dio invisibile (Col 1,15) o il volto amante del Padre rivolto a noi nel Figlio (Gv 14,9) — ci amò «sino alla fine» (Gv 13,1), cioè fino allo scandalo e alla follia della croce (1Cor 1,23), quando «immolò» se stesso (Ef 5,2) per stabilire la nuova ed eterna alleanza nel suo sangue (Eb 9,11) e così effondere l'amore stesso di Dio nei nostri cuori mediante lo Spirito (Rm 5,5)[9].

Biblisti e teologi, sensibili alla dimensione spirituale, hanno, in varie maniere e con approcci diversi, messo in luce questa

[9] Editoriale, *Il Sacro Cuore di Gesù alle soglie del terzo millennio*, in *La Civiltà cattolica*, Quaderno 3361 (7 luglio 1990), p. 3.

realtà e hanno fatto comprendere in modo chiaro e profondo qual è il frutto dell'opera redentiva di Cristo e quale la sua funzione centrale nella storia della salvezza.

Infatti, è lui il Mediatore della nuova ed eterna alleanza; è lui il Salvatore; è lui la «via, la verità e la vita» che ha detto: «Si quis sitit, veniat ad me et bibat. Qui credit in me.... flumina aquae vivae fluent ex corde eius» (Gv 7,37-38).

Il nostro auspicio è che la spiritualità, concepita come teologia spirituale, facendo tesoro della ricchezza degli studi biblici e dogmatici, contribuisca — secondo il metodo che le è proprio — a far sì che gli uomini penetrino più profondamente il mistero di Cristo e lo esprimano più chiaramente nella vita.

PRIMA SEZIONE

IL CAMPO DELLA SPIRITUALITÀ

LA SPIRITUALITÀ TEDESCA

Kurt Peter Gumpel sj

Mi è stato chiesto di fare una breve relazione sulla spiritualità tedesca. Devo dire che sin dall'inizio questo compito mi ha lasciato perplesso. Esiste davvero una spiritualità tedesca, cioè una spiritualità con tratti salienti così tipici da distinguersi dalla spiritualità di altri popoli della civiltà europea?

È vero che da un punto di vista puramente teorico e astratto, potrebbe forse sembrare persino facile enucleare quegli elementi che determinano il carattere tedesco e dedurne poi anche certe qualità e tendenze spirituali. Non basterebbe, per esempio, analizzare il comportamento e le molteplici manifestazioni della vita di un popolo che vive in un particolare ambiente geografico e climatico, che parla la stessa lingua, che si è sviluppato in ben definibili condizioni storiche ed economiche e possiede un comune patrimonio culturale e artistico?

Può darsi che una tale metodologia possa, entro certi limiti, essere applicata ad altri popoli; ma, per quanto riguarda la Germania, essa è per vari motivi problematica e discutibile. La sua unità politica è infatti di data recente: i vari popoli che attualmente vivono nello Stato tedesco hanno per secoli condotto un'esistenza autonoma e si sono sviluppati, in ogni aspetto della vita, ciascuno a proprio modo. Il tentativo di ridurre a un comune denominatore la trattazione degli abitanti della Prussia e della Baviera, della Renania e della Slesia, della Bassa Sassonia e della Svevia può far correre il rischio di grossolane semplificazioni e quindi di superficialità.

Nell'ordine puramente teorico e astratto sarebbe ancora possibile seguire un'altra metodologia per tentare di enucleare la

spiritualità tedesca: procedere cioè dall'analisi della vasta letteratura spirituale scritta in tedesco o comunque da autori di origine tedesca. Ma credo che anche una tale metodologia sia poco promettente; poiché, se si eccettua la scuola dei grandi autori mistici del secolo XIV (Meister Eckart, m. 1327/1328; Johann Tauler, m. 1361; Heinrich Seuse, m. 1366; ecc.), non si può effettivamente parlare di altre scuole di spiritualità tipicamente tedesca. A causa della posizione della Germania nel cuore dell'Europa, come pure a causa delle già accennate vicissitudini dei popoli tedeschi, spesso alleati o persino dominati da potenze straniere, la letteratura spirituale tedesca è inestricabilmente unita a quella di altri popoli, in modo particolare a quella francese e italiana. Inoltre una vasta gamma è dovuta a membri dei più svariati istituti di vita consacrata: Benedettini, Francescani, Domenicani, Gesuiti e altri che, sebbene abbiano ovviamente vissuto la loro vocazione da tedeschi, rivelano però sempre una ispirazione carismatica nata tra i figli di altri popoli.

Non vanno inoltre dimenticate le conseguenze della Riforma protestante: in varie regioni della Germania la popolazione è prevalentemente cattolica, mentre in altre i cattolici costituiscono una piccola minoranza. È indubbio che le conseguenze di questa diversità si notano nella mentalità e quindi nelle opere spirituali degli autori; ciò, ovviamente, fa sì che ogni tentativo di generalizzazione diventi ancor più problematico.

In altri termini: indubbiamente esistono delle opere di grandi maestri spirituali e di santi tedeschi che apportano un notevole contributo alla spiritualità cattolica, ma un attento esame di queste opere rivela una tale diversità di indole e di impostazione, una tale dipendenza da fatti contingenti e da situazioni storiche particolari che ogni tentativo di astrazione è, quasi a priori, condannato a fallire.

Rinuncio quindi alla temeraria impresa di trattare della spiritualità tedesca come tale.

Cercherò invece di attirare l'attenzione su alcuni elementi di natura eterogenea che, dalla fine del secolo scorso in poi, hanno esercitato un notevole influsso sulla vita e quindi anche sulla spiritualità dei cattolici. Questa succinta esposizione dimostrerà che né la vita spirituale né la teologia spirituale si sviluppano in un vacuo, ma che esse sono invece condizionate da numerosi fattori dell'esistenza umana, sui quali poi, a loro volta, possono esercitare, ed esercitano di fatto, il loro benefico in-

flusso. Dati i limiti di questa trattazione, indicherò soltanto sommariamente questi fattori, enumerandoli successivamente. Insisto però fin d'ora nel sottolineare che spesso si tratta di sviluppi verificatisi contemporaneamente e che si compenetrano a vicenda; che mi limiterò a indicarne soltanto i più importanti e che, naturalmente, essi non hanno caratterizzato, in modo univoco, gli atteggiamenti di tutti i cattolici viventi nei periodi in questione.

1. Prendiamo lo spunto da un complesso di sviluppi economici e sociologici che, provocati dalla rapida e intensa industrializzazione di molte regioni della Germania, caratterizzano le ultime decadi dell'Ottocento: la sempre maggiore urbanizzazione, la creazione di un vasto proletariato, l'origine di problemi di giustizia sociale fino allora inesistenti, la formazione di movimenti socialisti di ispirazione marxista.

A questi fenomeni fanno riscontro molte iniziative da parte cattolica. Nascono così nuovi istituti religiosi maschili e femminili che, affiancati anche da associazioni laiche, si dedicano alle più svariate forme di apostolato sociale e caritativo. Tali iniziative sono il frutto di nuove intuizioni spirituali arricchite, corroborate e approfondite dal fattivo esercizio della carità cristiana.

Degno di nota è pure il fatto che in questo periodo nasce, e man mano si organizza, il movimento del «Wandervogel», il movimento di giovani, specie di studenti universitari che, reagendo alla trasformazione delle città tedesche in «deserti di asfalto» deturpati dagli effetti dell'industrializzazione, trascorrono il loro tempo libero nella natura ancora incontaminata. Inizialmente questo movimento è fortemente influenzato dal romanticismo, che in questo momento domina la letteratura e l'arte tedesche (Novalis, Eichendorff, Schubert...), e non di rado anche da un vago panteismo. Più tardi le tradizioni dei «Wandervögel», purificate dagli elementi pseudoreligiosi, eserciteranno un notevole influsso sulle organizzazioni dei giovani cattolici tedeschi, che nella silenziosa bellezza dei boschi, delle montagne, del mare, cercano e trovano Dio e in lui cementano la loro unione fraterna.

2. Contemporaneamente a questi sviluppi si verifica in Germania un avvenimento politico di grande importanza. L'occupazione di gran parte del paese da parte delle truppe francesi

all'inizio dell'Ottocento, la guerra di liberazione e la sconfitta di Napoleone, alla quale l'esercito prussiano contribuisce in modo essenziale, e infine il Congresso di Vienna (1814-1815), che abolisce centinaia di staterelli tedeschi, rafforzano le tendenze verso l'unità della Germania. Unità che, dopo varie vicissitudini e con notevoli limitazioni, diventa realtà nel 1870. Come tanti altri tedeschi, anche i cattolici favoriscono in larga misura sia queste tendenze che quelle a favore di una maggiore democratizzazione; l'amor di patria e la lealtà verso la legittima autorità civile sono per loro anche e soprattutto un dovere cristiano.

Tanto più doloroso è quindi il fatto che Bismarck, dal 1871 in poi, scatena in Prussia, con una serie di leggi anticattoliche, il cosiddetto «Kulturkampf», che si estende presto anche ad altri stati tedeschi governati da uomini politici, liberali, anticlericali e spesso membri attivi della massoneria. Si tratta di una vera e propria persecuzione, spesso violenta. Delle poche diocesi tedesche ben nove rimangono per molto tempo vacanti; migliaia di parrocchie sono senza sacerdoti; decine di migliaia di cattolici muoiono senza gli ultimi sacramenti. Vescovi e sacerdoti vengono imprigionati o esiliati; i laici danneggiati nelle loro carriere e generalmente considerati cittadini meno affidabili e di seconda categoria.

La reazione non si lascia attendere. Il partito cattolico, il «Zentrum», saggiamente diretto da Ludwig Windthorst, ingaggia furenti battaglie parlamentari; vengono fondati numerosi giornali e riviste di ispirazione cattolica e organizzate associazioni per i più svariati gruppi di fedeli.

Tra le più importanti conseguenze per la spiritualità non solo di questo ma anche dei periodi susseguenti vanno segnalate una più viva e consapevole prassi religiosa, un accresciuto senso dell'unità tra i fratelli e le sorelle nella fede, un più forte attaccamento alla Chiesa, al Sommo Pontefice, ai vescovi e ai sacerdoti, ma anche — e questo è di particolare importanza — una sempre più profonda convinzione che per un cattolico non sono sufficienti gli esercizi di pietà privata, ma che la sua responsabilità di cristiano si deve estendere e far sentire in tutti i settori dell'esistenza umana e quindi anche nell'ambito della vita politica, sociale e culturale.

3. Sebbene le più odiose leggi anticattoliche emanate durante il «Kulturkampf» vengano modificate e gradualmente aboli-

te già a partire dal 1880, le loro conseguenze si fanno sentire fino quasi alla fine della prima guerra mondiale. È quindi provvidenziale che le scienze ecclesiastiche conoscano in Germania un periodo di fioritura proprio in questi decenni in cui il detto «Germania docet» non è riferito soltanto alla tecnica e alle scienze naturali, bensì anche alla filologia classica e alla storiografia. E dallo sviluppo di queste ultime la spiritualità dei cattolici tedeschi trarrà grande profitto. A puro titolo di esempio mi riferisco agli studi dell'erudito domenicano Heinrich Denifle sulla mistica e sulla pietà così semplice ed attraente del Medioevo tedesco, i risultati dei quali vengono presto portati a conoscenza di un pubblico più vasto attraverso numerose opere di alta e media divulgazione.

Il rinnovato interesse per gli studi esegetici e patristici conduce poi a una più profonda comprensione dogmatica e spirituale dei grandi dogmi riguardanti la santissima Trinità, l'Incarnazione, lo Spirito Santo, l'inabitazione divina e la grazia creata, la Chiesa corpo mistico di Cristo. Basta in questo contesto accennare all'influsso esercitato dalle opere di Johann Adam Möhler e della Scuola di Tubinga come pure a quello di Mathias Joseph Scheeben.

È vero che nell'insegnamento delle scienze sacre esiste anche nella Germania di questo periodo quasi un divorzio tra la teologia dogmatica e quella morale e spirituale; ma questo difetto viene in buona parte compensato dal livello culturale del clero tedesco, che generalmente non riceve la sua formazione in seminari chiusi, ma nelle facoltà ecclesiastiche o cattoliche incorporate nelle università statali. Di conseguenza il clero tedesco è tra i più colti del mondo, bene informato non solo sulle correnti contemporanee filosofiche e letterarie, ma anche sulle opere dei grandi maestri di vita spirituale, e quindi in grado di presentare ai fedeli le verità rivelate in modo tale che la loro vita spirituale ne viene alimentata e arricchita.

Quando poi, all'inizio del nostro secolo, Adolf von Harnack e gli altri fautori del protestantesimo liberale applicano ai vangeli e alla primordiale letteratura cristiana il metodo critico, filologico e storico, procedendo però da presupposti ideologici che portano a risultati inaccettabili per la nostra Chiesa, il clero cattolico viene ulteriormente stimolato ad approfondire gli studi esegetici e patristici, a scoprirne sempre di più i tesori spirituali e a comunicarli ai fedeli.

4. Lo scoppio della prima guerra mondiale e le sue conseguenze esercitano un notevole influsso anche sulla spiritualità dei cattolici tedeschi.

Da parte antitedesca l'origine di questa guerra è stata, in passato, spesso attribuita esclusivamente al militarismo prussiano e alla prepotenza germanica; oggi, a distanza di tempo, questa visione unilaterale e superficiale è essenzialmente revisionata. Infatti, oltre alle innegabili imprudenze del governo imperiale germanico, numerosi altri fattori sono alla radice di questa tragedia, come il desiderio francese di rivincita dopo la sconfitta subìta nella guerra franco-prussiana del 1870 («Toujours y penser, jamais en parler»); la politica inglese della «balance of power», minacciata dall'egemonia industriale della Germania, dalla sua espansione coloniale e del rapido potenziamento della sua marina militare; le tendenze delle etnie slave a svincolarsi dall'Impero austro-ungarico; l'instabilità interna e il panslavismo della Russia zarista e così via. È storicamente certo che i tedeschi del tempo non si sentirono affatto aggressori, ma aggrediti e quindi chiamati a difendersi. In quegli anni l'amor di patria — che è effettivamente una virtù cristiana — e il senso del sacrificio occupano il posto centrale nella spiritualità dei cristiani di qualsiasi credo.

Ma questa guerra comporta pure un'altra conseguenza di non poca importanza per la spiritualità futura dei tedeschi cattolici. Nelle sanguinose battaglie e nella dura vita di trincea scompaiono molte distinzioni classiste che, nella Germania imperiale, erano esistite in tutti gli strati della popolazione. Paradossalmente, in mezzo a una disumana carneficina, vengono gettate le basi per una nuova e approfondita comprensione filosofica, teologica e spirituale dell'uguaglianza della dignità per tutti gli uomini, e quindi della natura e funzione della società civile e della Chiesa.

5. Questo processo di ripensamento viene accelerato dai drammatici avvenimenti postbellici. Il «Diktat» di Versailles (1919-20), privo di ogni lungimiranza politica e ispirato unicamente dall'odio, provoca in Germania, fra l'altro, una paralisi dell'industria e del commercio, un'inflazione senza precedenti, che riducono larghissimi strati della popolazione alla fame, alla miseria, alla disperazione.

D'altra parte, per reazione al precedente regime monarchi-

co, autoritario e classista, la nuova costituzione della Repubblica tedesca, detta «di Weimar», è eccessivamente democratica: più di trenta partiti si contendono il favore degli elettori. Di conseguenza non è possibile formare un governo stabile e sufficientemente forte per affrontare efficacemente i gravi problemi che pure richiedono soluzioni urgenti. Quando finalmente le condizioni economiche cominciano a migliorare, il crollo delle borse nel 1929 fa salire il numero dei disoccupati tedeschi a oltre sei milioni: un terzo dei padri di famiglia è senza lavoro, e lo stato non possiede mezzi sufficienti per sostenerli. Tali situazioni sogliono favorire i partiti estremisti e quindi non può stupire che i comunisti e i nazionalsocialisti, che si combattono a sangue, raccolgano larghissimi e preoccupanti consensi.

Soltanto alla luce di questi avvenimenti storici si possono comprendere gli sviluppi che in questo periodo caratterizzano le più importanti correnti della spiritualità dei cattolici tedeschi; essa infatti non può orientarsi se non verso una spiccata e ben organizzata attività sociale e caritativa. A titolo di esempio, cito i nomi di due protagonisti di questa attività, che ispirano migliaia di persone a seguirli: il dottor Karl Sonnenschein, già alunno dell'Università Gregoriana, detto «il san Francesco di Berlino», e il beato Padre Rupert Mayer sj, giustamente chiamato «l'apostolo di Monaco di Baviera». Si noti però che questo profondo senso di solidarietà con i poveri e i diseredati non è basato su un vago senso umanitario, né tanto meno su semplici sentimenti di compassione, ma, in modo esplicito e chiarissimo, sulla teologia del corpo mistico di Cristo che è la Chiesa, e più precisamente sulla concezione di sant'Agostino del «*Christus totus, Christus caput et membra*». Le pubblicazioni teologiche e spirituali più importanti di questo periodo, come pure l'insegnamento orale impartito in varie forme ai fedeli, sono fortemente cristocentrici e sottolineano enfaticamente la responsabilità individuale, sociale ed ecclesiale di coloro che, come membra del corpo mistico di Cristo, vivono della vita del Signore incarnatosi per la nostra salvezza. Questa spiritualità sottolinea il valore delle realtà corporali e materiali; è aperta al mondo e si distingue per i suoi orientamenti positivi verso tutta la creazione che, secondo il piano salvifico di Dio, è destinata a glorificarlo. Questa spiritualità riconosce pienamente l'autorità e il magistero della gerarchia, ma insiste al tempo stesso, anche sull'autonomia e sulla responsabilità personale dei laici nell'ambito delle loro com-

petenze specifiche. Procedendo, come sempre, dalla teologia del *Christus totus*, questa spiritualità insiste altresì sulla chiamata di tutti alla santità eroica e alla perfezione della carità secondo lo stato e le condizioni dei singoli fedeli.

Ma la descrizione della spiritualità prevalente tra i cattolici tedeschi negli anni venti e trenta del nostro secolo sarebbe essenzialmente incompleta, se non accennassi al movimento liturgico che s'ispira alla suddette idee teologiche e che, a sua volta, le arricchisce, le applica in modo esistenziale ai nostri rapporti con Dio e, così facendo, le rende anche più accessibili a tutto il popolo cristiano. Mi riferisco, in questo contesto, ai grandi meriti scientifici e pastorali dei benedettini di Beuron e di Maria Laach, come pure a quelli di Romano Guardini e degli Oratoriani di Lipsia. Già a cominciare da quegli anni i fedeli partecipano in modo attivo alle funzioni liturgiche. A tal proposito ritengo dunque degne di menzione alcune usanze come le cosiddette messe recitate nelle quali, ad eccezione del canone, i fedeli si associano ad alta voce alle preghiere del sacerdote; la consuetudine largamente diffusa dei messalini (i famosi «Schott»); il canto gregoriano tedesco; le messe cantate, nelle quali si fa ampio uso del secolare e ricchissimo patrimonio di canti religiosi tedeschi e di composizioni contemporanee; i primi esperimenti di altare rivolto verso i fedeli, di processioni offertoriali e così via.

Insisto su questi insegnamenti e su queste usanze perché è in questi anni che la stragrande maggioranza dei vescovi e dei periti tedeschi, che poi eserciteranno un notevole influsso sulla redazione dei documenti del Concilio Vaticano II, riceve la sua formazione spirituale, in molti casi approfondendola e vivendola soprattutto nelle fiorenti associazioni giovanili, come la «Neudeutschland», il «Quickborn», gli esploratori cattolici; per non nominare che alcune tra le più importanti e vitali.

Vi insisto inoltre per ridimensionare le affermazioni superficiali e piuttosto ridicole secondo le quali la dottrina della chiamata di tutti i cristiani, e in specie dei laici, alla santità sarebbe stata scoperta in tempi ben posteriori e diffusa nel mondo provenendo da un Paese cisalpino.

6. La nomina di Hitler a cancelliere del Reich — avvenuta in forma legittima il 30 gennaio 1933 — inizia una nuova fase della storia della Chiesa in Germania.

Memori dell'insegnamento di san Paolo che «ciascuno stia sottomesso alle autorità costituite» (Rm 13,1), i vescovi tedeschi revocano la disposizione che proibisce ai cattolici di essere membri del partito nazionalsocialista. Pochi mesi dopo, e cioè il 20 luglio 1933, viene concluso il Concordato tra Chiesa e Stato, offerto da Hitler e che la Santa Sede, sebbene diffidente, non può rifiutare.

Ma le speranze di una pacifica coesistenza, sostenute da alcuni politici cattolici e da qualche uomo di Chiesa, si svelano però ben presto utopistiche: lo stato hitleriano è totalitario ed esige che tutto gli sia incondizionatamente sottomesso. Confrontato con la inevitabile resistenza della Chiesa, dà l'avvio a una vera e propria persecuzione abilmente camuffata da pretesti di ogni genere. In breve tempo la Chiesa perde i suoi mezzi di comunicazione, l'insegnamento della religione nelle scuole è ostacolato, le associazioni cattoliche sono soppresse o forzate a sciogliersi. Il clero viene sistematicamente denigrato, vilipeso dalla propaganda nazista e accusato di crimini contro la morale, di frode, di attività sovversive. Secondo le statistiche — incomplete — pubblicate nel 1984[1], ben 8.021 ecclesiastici tedeschi sono colpiti da complessivamente 22.703 misure punitive. Molti di essi vengono esiliati o imprigionati: dei 418, inviati nei campi di concentramento, 110 vi muoiono, mentre altri 59 sono giustiziati. Da notare che molti membri del clero diocesano e regolare subiscono punizioni per aver dato assistenza a ebrei perseguitati o per aver esercitato il ministero sacerdotale a favore dei polacchi deportati in Germania. Non esistono statistiche simili per il laicato cattolico, ma il numero degli uccisi, incarcerati e perseguitati in altri modi a causa della loro fede, è certamente molto elevato.

È vero che non mancano le defezioni ma, nonostante tutte le pressioni, la maggioranza dei cattolici resta fedele alla Chiesa.

Quali sono, dunque, i tratti salienti della spiritualità dei cattolici tedeschi in questo angoscioso periodo, e in specie qual è la spiritualità di coloro che si distinguono per il coraggio e la fedeltà?

Direi innanzi tutto che i capisaldi della spiritualità tipica de-

[1] Si veda l'opera *Priester unter Hitlers Terror. Eine biographische und statistische Erhebung*, im Auftrag der Deutschen Bischofs-konferenz unter Mitwirkung der Diözesanarchive, bearbaitet von Ulrich von Hehl, Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe A. Quellen, Band 37, Mainz 1984.

gli anni venti e trenta sono ora vissuti con intensità ancora maggiore; ad essi si aggiungono però gli elementi della spiritualità del martirio. A titolo di esempio cito il seguente fatto: mentre i nazionalsocialisti, in previsione della seconda guerra mondiale, da loro già decisa, preparano la gioventù ai futuri sacrifici con la massima «La Germania deve vivere, anche se noi dobbiamo morire», l'associazione giovanile cattolica «Neudeutschland» reagisce immediatamente con il motto «Cristo deve vivere nella Germania, anche se noi dobbiamo morire». Noi ragazzi di allora sapevamo benissimo che queste parole non erano uno «slogan» romantico, ma un appello serio e realistico ad affrontare anche le conseguenze più gravi, piuttosto che rinnegare la fede e la morale cattolica. Non può far meraviglia che, in queste circostanze, la dimensione escatologica del popolo di Dio e della propria esistenza personale sia compresa con grande chiarezza, non già con implicazioni tendenti alla fuga dal mondo o alla rinuncia passiva, bensì come una realtà incoraggiante ad affrontare tutte le difficoltà con la serena tranquillità di coloro che sanno di dover soffrire con Cristo per poi risorgere con lui.

Abbiamo già detto che la gerarchia e il clero tedesco erano, con pochissime eccezioni, profondamente contrari al regime nazional-socialista. Tuttavia, per salvaguardare il minimo di assistenza religiosa ai fedeli, la maggior parte dei vescovi, pur protestando spesso presso il governo del Reich e, talvolta anche pubblicamente, contro gli evidenti abusi, è disposta a fare notevoli concessioni in ciò che non riguarda direttamente il ministero strettamente sacerdotale. Per questo motivo, come pure a causa del fatto che non tutti i fedeli sono capaci di eroismo, i vescovi si astengono dal dare al laicato delle precise e dettagliate istruzioni riguardanti il loro comportamento, lasciando così molte decisioni alla coscienza dei singoli. Questo fatto rafforza la già esistente convinzione riguardante l'autonomia e la responsabilità propria dei laici, e contribuisce notevolmente alla formazione e al consolidamento della loro spiritualità.

Un'altra conseguenza della repressione del cristianesimo nello stato hitleriano è la notevole apertura ecumenica, fino allora sconosciuta in Germania, che ha conseguenze importanti anche per la spiritualità dei cattolici tedeschi. I protestanti, infatti, che non aderiscono alla Chiesa dei cosiddetti «Deutsche Christen», succube del regime nazista, si uniscono nella «Bekennende

Kirche» e subiscono anch'essi una persecuzione simile a quella scatenata contro i cattolici. Nasce così, inizialmente sul piano puramente pratico, una sempre crescente collaborazione tra questi protestanti e i cattolici, collaborazione che man mano si convertirà in amicizia e darà avvio a un fruttuoso dialogo ecumenico.

Non vorrei concludere questa sezione senza accennare, per lo meno brevemente, a un problema che non pochi cattolici tedeschi sono obbligati ad affrontare durante gli ultimi anni del governo nazionalsocialista, quando ormai Hitler aveva scatenato la seconda guerra mondiale, che tante sofferenze ha causato non solo a numerosi popoli stranieri, ma anche allo stesso popolo tedesco. Mi riferisco alla crisi di coscienza che nella spiritualità cattolica deve essere affrontata rarissime volte. Come cittadini amanti della loro patria, i cattolici tedeschi, naturalmente, aborrono una nuova sconfitta della Germania, che questa volta avrebbe inevitabilmente implicato l'occupazione di una notevole parte del territorio tedesco ad opera della Russia comunista, con tutte le prevedibili conseguenze; d'altra parte essi, come cattolici credenti, non possono augurarsi la vittoria di Hitler, che in modo altrettanto certo avrebbe voluto dire la continuazione dell'ingiusta occupazione e della schiavitù di altre nazioni, la perpetuazione della sistematica violazione dei diritti più fondamentali dei propri connazionali, come pure la distruzione radicale della Chiesa, non solo in Germania, ma in tutta l'Europa, e l'espansione di un paganesimo barbaro e crudele.

Si ignora quanti cattolici abbiano risolutamente affrontato questo problema anziché eluderlo, ma è certo che non pochi di essi, sebbene con cuore sanguinante, hanno accettato ciò che la ragione e la fede cattolica suggerivano essere l'unica soluzione auspicabile: la sconfitta militare della Germania nazista. Si può negare che tali decisioni, prese per motivi soprannaturali, siano manifestazioni autentiche di una spiritualità eroica?

7. La seconda guerra mondiale termina con la totale disfatta della Germania. Milioni di soldati sono caduti, mutilati o fatti prigionieri. Altrettanto gravi sono le perdite della popolazione civile, vittima dei bombardamenti terroristici degli alleati. Le città tedesche sono ridotte a cumuli di macerie. Tutto scarseggia, anche gli alimenti più necessari. Una fiumana di gente, nell'intento di salvarsi dai russi, e per non essere espulsa dalla propria terra, si riversa nelle province occidentali e aumenta così

la già indescrivibile confusione. Inoltre l'occupazione della parte orientale della Germania da parte delle truppe sovietiche, che vi installano un regime di terrore, facendone poi uno stato satellite soggetto alle direttive di Mosca, è il tragico epilogo.

Nell'ovest — che sarà poi la Repubblica Federale Tedesca — la ripresa, avviata tra difficoltà di ogni genere, si realizza in tempi sorprendentemente brevi, grazie all'aiuto del Piano Marshall, ma soprattutto grazie alla grande laboriosità della popolazione, tra la quale si distinguono le «Trümmerfrauen», ossia le donne che rimuovono le macerie, demoliscono le rovine, costruiscono strade ed edifici. Ben più difficile risulta però il risanamento psicologico e spirituale del popolo.

Quando nel 1933 Hitler era salito al potere, un'ondata di euforia e di solidarietà aveva pervaso larghi strati della popolazione. Per mezzo delle sue innegabili doti demagogiche, egli aveva creato la speranza che il suo governo forte avrebbe messo fine alle interminabili e sterili lotte dei partiti, eliminato la dilagante disoccupazione e liberato la Germania dagli asfissianti vincoli del Trattato di Versailles. I primi anni del suo governo sembrarono confermare queste aspettative, anche se la quasi totalità dei tedeschi non si rendeva conto con quali mezzi questi risultati erano stati ottenuti. Vari eccessi, visibili a tutti, vennero erroneamente attribuiti non già allo stesso Führer, bensì a organi subalterni sfuggiti al suo controllo, ovvero furono ritenuti delle misure di carattere transitorio, forse inevitabili per una radicale trasformazione della società.

Allorché, dopo alcuni anni, anche in ambienti alquanto più vasti, cominciano a diffondersi apprensioni nei riguardi del carattere criminale di Hitler e dei suoi intimi collaboratori, questi sono ormai riusciti a creare una dittatura poliziesca così perfettamente organizzata da poter stroncare, quasi sul nascere, ogni tentativo di resistenza. Coloro che non hanno vissuto una tale situazione, difficilmente potranno capire quale fosse la vita di un popolo la cui massima parte continua a credere ciecamente alla incalzante propaganda di un governo senza scrupoli, mentre la minima, più avveduta, scettica e ostile al medesimo, deve costantemente temere di essere tolta dalla circolazione e resa innocua da una denuncia non solo della onnipresente polizia segreta, ma anche di privati, che credono di compiere con ciò un dovere patriottico. A questo va aggiunto il fatto che i più atroci crimini del regime nazionalsocialista, come, per esem-

pio, il barbaro olocausto di ebrei e zingari, sono senza dubbio a conoscenza di decine di migliaia di persone reclutate tra gli elementi più corrotti del popolo, ma sono tenuti segreti, con estrema cura, alla quasi totalità dei tedeschi che, anche dopo la caduta del regime, non riescono a credere, se non davanti all'evidenza irrefutabile dei documenti.

Alla miseria materiale e alla depressione, che ogni sconfitta militare produce in una nazione, e di conseguenza alla coscienza dell'inutilità di tanti sacrifici, si aggiunge nel popolo tedesco la sconvolgente consapevolezza di essere stato tradito da un governo in cui credeva, che l'ha coinvolto in una guerra ingiusta e macchiato di crimini abominevoli.

Qual è stata in queste drammatiche circostanze la reazione spirituale dei tedeschi e in specie dei tedeschi cattolici?

Non può stupire che la lotta per la pura sopravvivenza materiale abbia inizialmente assorbito l'attenzione delle masse. Né può creare meraviglia che molti siano così sconcertati e delusi da non voler mai più avere a che fare con la politica (movimento dell'«ohne mich»); che, non senza ragione, rigettino radicalmente la tesi inqualificabile della colpa collettiva del popolo tedesco e che, attraverso meccanismi ben noti agli psicologi, cancellino dalla coscienza ogni molesto incomodo pensiero di questo doloroso passato. Sarebbe tuttavia ingiusto e non conforme alla verità se si volesse attribuire a tutti i tedeschi quest'ultimo atteggiamento che, se da un punto di vista psicologico può essere comprensibile, non può essere accettabile in persone mature e animate da un'autentica spiritualità cristiana.

Nella vita spirituale dei cristiani più responsabili e ferventi del tempo si manifesta infatti un vivo senso di orrore per i peccati commessi dai connazionali, unito a un profondo dolore e al desiderio di riparazione dinanzi a Dio e agli uomini. Questi atteggiamenti trovano un'eloquente espressione in un'intensa attività caritativa verso i più bisognosi concittadini e, più tardi, in generosissimi aiuti ai popoli del terzo mondo e alle missioni della Chiesa. Si pensi, per esempio, alle ingenti somme raccolte e distribuite dalle opere fondate dalla Conferenza Episcopale Tedesca «Misereor» e «Adveniat». Ma va pure notato che, nella ricostruzione della Germania dell'Ovest, i cattolici si adoperano efficacemente per instaurare un ordine politico e sociale il quale, evitando i pericoli e gli abusi del passato, sia basato sui princìpi della morale cristiana, miri a

rispettare la dignità umana e intenda promuovere la pace e la giustizia.

In questo clima la prassi religiosa si sviluppa rapidamente, in estensione e intensità: la frequenza ai sacramenti è elevata, il numero della vocazioni al sacerdozio e alla vita religiosa è in continuo aumento.

8. Purtroppo questi promettenti sviluppi subiscono già negli anni sessanta una brusca battuta d'arresto. Con la rapida ripresa economica comincia a dilagare il consumismo. Come in altri paesi del mondo occidentale, anche in Germania l'alcolismo, l'uso di stupefacenti, la licenziosità dei costumi e la violenza si diffondono rapidamente. La criminalità, anche giovanile, assume proporzioni allarmanti. La contestazione si fa sentire in tutti i settori della vita.

È tragico che, proprio in questo momento, la Chiesa cattolica attraversi anche in Germania un periodo di crisi interiore, che si manifesta in tutta la sua gravità non già a causa, ma in occasione del Concilio Vaticano II. Informazioni destinate a far colpo, parziali e tendenziose, falsificano l'insegnamento del concilio e creano confusione nei ranghi del clero e dei fedeli. Alcuni teologi o pseudoteologi cominciano a mettere in dubbio o a negare anche le verità fondamentali del dogma e della morale cattolica, assecondati dai moderni mezzi di comunicazione che diffondono largamente le loro opinioni. Gli attacchi contro il magistero della Chiesa e l'autorità della gerarchia sono all'ordine del giorno, spesso con accenti sprezzanti, ironici e sarcastici, che avvelenano l'atmosfera e producono una nefasta polarizzazione nei tedeschi cattolici, con conseguenze disastrose per la spiritualità e la teologia spirituale.

Senza dubbio viviamo in un periodo di transizione che investe non solo la società umana, ma anche la Chiesa. Il Concilio Vaticano II ha tentato di affrontare questa situazione con grande apertura verso le esigenze del tempo moderno, ma anche con profondo rispetto nei riguardi dell'inalienabile patrimonio della nostra fede e delle autentiche, millenarie tradizioni della Chiesa. Così facendo, esso ha tracciato le linee maestre della spiritualità cattolica addicentisi ai nostri tempi.

Coloro che, facendo man bassa del dogma, dell'autorevole tradizione e del magistero della Chiesa, propongono ai fedeli come cattoliche le loro opinioni personali, imbevute di orizzonta-

lismo, basate su presunti consensi democratici e accomodate dal secolarismo, distruggono la genuina spiritualità cristiana, che non è radicata nei beneplaciti di una presunta saggezza umana, bensì indissolubilmente legata ai capisaldi della Rivelazione e, non in ultimo luogo, alla teologia della croce.

D'altra parte, è anche vero che gli atteggiamenti rigidi di certi conservatori i quali, rimpiangendo i tempi definitivamente passati, stentano ad accettare o addirittura ostacolano il sano rinnovamento voluto dal concilio, aggravano la crisi che la Chiesa sta attraversando anche in Germania.

Né gli uni né gli altri riescono, infatti, a presentare la spiritualità cattolica in modo attraente alle giovani leve le quali, consciamente o no, sono in cerca di autentici valori spirituali che sfidino la loro generosità, ma che siano anche in sintonia con le esigenze dei tempi nuovi.

La mancanza di vocazioni al sacerdozio e alla vita consacrata, come pure la crescente popolarità delle più svariate sette esotiche, sottolineano in modo drammatico l'urgente necessità di una spiritualità cattolica equilibrata, esigente, trasparente e gioiosa, che affondi le radici in un amore generoso di Dio, della Chiesa e dell'umanità.

Là dove una tale spiritualità è vissuta e si diffonde — e, grazie a Dio, ciò avviene in non poche zone della Germania —, la vita della Chiesa cattolica è fiorente e piena di promesse. Tuttavia, nessuno potrà negare che siamo ancora lontani dal risanamento delle ferite che i suddetti atteggiamenti negativi hanno causato.

9. D'altronde, questo risanamento è oggi, dopo la recente unificazione della Germania, più che mai necessario. I cattolici della ex Repubblica Democratica Tedesca hanno subìto per oltre quarantacinque anni le persecuzioni e le angherie dei comunisti, più sottili e raffinate di quelle naziste, ma certamente non meno pesanti e pericolose. Comprensibilmente coloro che sono rimasti fedeli a Cristo e alla sua Chiesa costatano con sgomento l'erosione della vita spirituale nell'Occidente, ne temono l'influsso e avvertono di essere considerati retrogradi e soggetti da indottrinare. In verità essi, invece, hanno molto da dare e bisogna sperare che ciò avvenga.

10. Vorrei concludere la mia esposizione mettendo in guardia contro l'asfissiante pessimismo che qua e là si manifesta.

Nella sua storia millenaria la Chiesa ha attraversato delle crisi gravissime, che umanamente sembravano essere senza via di uscita. Eppure le ha superate, non di rado perché Dio ha suscitato nel suo popolo santi e sante, che con il loro esempio luminoso hanno capovolto la situazione, dando avvio a periodi di grande fioritura della vita spirituale. Forse tali sante e santi sono già oggi in mezzo a noi.

Un altro segno di speranza è il fatto che si sta diffondendo tra i cattolici tedeschi una vera e propria sete di una spiritualità solida, radicata nella «buona novella» e confacentesi alle esigenze dei tempi moderni. Dipende largamente dai responsabili della formazione del clero che queste legittime aspettative non vengano deluse.

Come già è stato detto dal prof. Paolo Molinari, a tal fine sarà necessario che l'insegnamento del dogma e della morale tenga debitamente in conto e indichi chiaramente le implicazioni che queste dottrine hanno per la vita spirituale; mentre la teologia spirituale — disciplina oggi più che mai indispensabile — sia, da parte sua, sistematicamente fondata sui dogmi della fede, facendone vedere, in modo attraente ed entusiasmante, le incomparabili ricchezze per una vita vissuta in piena conformità agli ideali propostici dal nostro Signore Gesù Cristo.

SPECIFICITÀ NAZIONALI NELLA SPIRITUALITÀ
(«spiritualità al nazionale»)

Athanasius Matanić ofm

1. Il tema della mia comunicazione, così come appare sopra, è stato formulato dagli organizzatori del simposio, ma io credo che lo si potrebbe enunciare anche diversamente, come per esempio: spiritualità specifiche dei popoli cristiani, cristianesimo o cattolicesimo di un popolo, religiosità di un popolo, la pietà o l'anima cristiana di un popolo, ecc. La formulazione forse più appropriata potrebbe essere: *il problema delle spiritualità specifiche dei popoli cristiani*. In effetti, noi rispondiamo al tema in maniera problematica, presentando certi dati, riflessioni e considerazioni piuttosto di natura metodologica[1].

2. Esiste ormai una discreta letteratura specializzata — studi e articoli — che contiene nei titoli la parola «spiritualità» coniugata con un aggettivo nazionale: italiana, francese, tedesca, fiamminga, spagnola, russa, polacca, ecc.; oppure: orientale od occidentale, nordica o mediterranea, americana, africana..., ma s'intende che bisogna tener conto di molte differenziazioni. Nelle storie della spiritualità cristiana si parla spesso di alcune spiritualità «nazionali» che sarebbero più caratterizzate, mentre di altre si parla più raramente. Tuttavia non dubitiamo che, quanti sono i popoli cri-

[1] Si tratta, da parte nostra, di un «approccio metodologico» al tema, senza negare l'istanza di «universalizzazione» della spiritualità, proprio tenendo conto dei singoli popoli. A proposito cfr. alcune idee in C. Molari, *Cambiamenti dell'orizzonte culturale e sue incidenze nella vita spirituale*, in *L'esistenza cristiana*, Borla, Roma 1990, pp. 9-76. Avvertiamo che noi usiamo indifferentemente i termini «nazione» e «popolo», pur essendo consapevoli anche della diversità dei rispettivi concetti; al termine «nazione» preferiamo quello di «popolo».

stiani, tante sono le spiritualità specifiche nazionali, in quanto ogni popolo ha delle note spirituali caratteristiche e quindi la sua individuale spiritualità. Naturalmente necessitano studi speciali, fondati su fonti specifiche, per sapere quali sono le note spirituali caratteristiche di ciascun popolo (analogamente a quanto facciamo studiando le spiritualità specifiche delle famiglie religiose). Crediamo, dunque, che espressioni quali «spiritualità italiana», «francese», «tedesca», ecc., non designino soltanto la letteratura, ma facciano riferimento a un contenuto reale, distinto dalla letteratura[2].

3. Riferendoci alla «discreta letteratura specializzata», pensiamo soprattutto ai molti articoli di enciclopedie, che però non sono soltanto semplici «voci». A questo proposito ricordiamo anzitutto il francese *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique* (iniziato nel 1932), poi, in italiano, l'*Enciclopedia moderna del cristianesimo* (Edizioni Paoline 1959-60, 4 voll.), il *Dizionario degli istituti di perfezione* (iniziato nel 1974 e previsto in 9 volumi), l'*Enciclopedia delle religioni* (6 volumi, Vallecchi 1970-76), e qualche altra opera[3].

Nel *Dictionnaire de spiritualité* troviamo davvero utilissimi articoli e intere trattazioni concernenti il nostro argomento, sebbene perlopiù di natura storico-bibliografica: più sulla spiritualità in una nazione che sulla spiritualità di una nazione. Ma, dato che siamo in Italia, vorrei rilevare l'originalità sull'argomento della citata *Enciclopedia moderna del cristianesimo*: nel suo terzo volume (1959) si trovano più di duecento pagine dedicate al tema generale «La spiritualità dei popoli cristiani». Autori vari vi parlano di italiani, francesi, spagnoli, portoghesi, tedeschi, svizzeri, olandesi, inglesi, irlandesi, scandinavi, polacchi, russi, ungheresi, cèchi e slovacchi, croati e sloveni, statunitensi, canadesi, latinoamericani, abissini. Il curatore dell'*En-*

[2] La differenza tra la «spiritualità vissuta» di un popolo e la sua «spiritualità letteraria» è abissale e, se fosse possibile misurarle, esse potrebbero risultare quantitativamente molto differenti; la prima è la spiritualità *di* un popolo (con l'aggettivo possessivo), mentre la seconda è la spiritualità *in* un popolo o nel rispettivo paese.

[3] La nostra enumerazione potrebbe essere più lunga. In particolare aggiungiamo ancora il *Dizionario enciclopedico di spiritualità* (3 voll., Città Nuova 1990²). Anche qualche storia di spiritualità può offrirci delle buone indicazioni, specie quella spagnola in 4 voll.: *Historia de la espiritualidad*, Flors, Barcellona 1969. È ancora auspicata una bibliografia delle spiritualità «nazionali», sebbene per gli anni a noi più vicini sia molto utile la *Bibliographia internationalis spiritualitatis* (BIS) del Teresianum di Roma, alla voce *Religio popularis*, e anche *Africa, America, Asia, Europa, Orientales*.

ciclopedia, p. R. Spiazzi, vi ha premesso un'apposita introduzione in cui fra l'altro scrive: «Ora vi sono nelle diverse nazioni e nei diversi popoli delle disposizioni particolari, per cui più o meno facilmente e perfettamente reagiscono e rispondono al cristianesimo. Questo a sua volta ha su di esse diverse ripercussioni, che sono discernibili nei costumi, nelle istituzioni, nella cultura, nella stessa psicologia che si determina sotto il suo influsso, sicché si può parlare, con don Luigi Sturzo, di una sociologia soprannaturale, proprio come studio dei risultati culturali e civili del cristianesimo nella struttura delle nazioni e nella vita dei popoli»[4].

In particolare crediamo che ogni popolo cristiano viva e realizzi il cristianesimo in una maniera ad esso propria e per molte ragioni distinta. Per cui parliamo della spiritualità specifica vissuta da quel determinato popolo, distinguendola chiaramente dalla sua letteratura spirituale.

4. A questo proposito vorremmo richiamarci a una verità, oggi ammessa universalmente e spesso ripetuta anche nell'insegnamento dei papi: il cristianesimo, anzi lo stesso Cristo s'incarna nei popoli, nelle loro indoli o nature, nelle loro storie, società e culture tanto varie. Perciò non fa meraviglia che lo stesso cristianesimo si realizzi e manifesti variamente presso o nei diversi popoli: essi, appunto, hanno manifestazioni varie nel campo religioso, morale e spirituale. E tale varietà o diversità è il risultato di molte cause («fattori causali»), ma una delle cause più profonde ed efficienti è la stessa indole naturale umana o il «carattere nazionale» del rispettivo popolo. Tale è anche la prima ragione perché possiamo servirci degli aggettivi nazionali per qualificare numerose spiritualità specifiche. Del resto è comunemente riconosciuto che ci sono diverse «pietà» dei popoli cristiani, e la diversità è condizionata anche dalle loro indoli o dai loro caratteri (ricordiamo J. H. Newman che in questo senso rifletteva bene sui nordici e sui mediterranei)[5].

[4] R. Spiazzi, *Il cristianesimo nella vita dei popoli*, in *Enciclopedia moderna del cristianesimo*, III (1959), pp. 671-672 (la nostra citazione, p. 672). Le pagine sui popoli cristiani sono precedute da molte pagine (609-668) su «spiritualità non cristiane», cioè musulmana, buddistica, taoistica, confuciana, brahmanica, cinese, giapponese, indiana e qualche altra minore.

[5] Il concetto di «pietà» dei popoli cristiani è legato al concetto di pietà o religione popolare. Della grande letteratura a questo proposito riportiamo solo qualche indicazione più appropriata: P.-M. Guillaume, *Peuple de Dieu*, in DSAM XII/1 (1984), coll. 1230-1246; A. Méhat - I. Noye, *Piété*, *ibid.* XII/2 (1986), coll. 1694-1743 (con una ricca bibliografia, compresa la «pietà popolare»).

5. Se ci chiediamo ora che cosa intendiamo con la frase «la spiritualità cristiana di un popolo», rispondiamo: è anzitutto la vita cristiana realizzata da quel popolo e caratterizzata da talune note distintive; e poi ci sarà anche una scienza che studierà e avrà come oggetto materiale quella determinata vita cristiana.

Parliamo dunque della vita cristiana di un popolo, non dello spirito o dell'anima naturale di un popolo nel senso dei romantici di una volta o, forse, di un certo pensiero razzista. Allo spirito o all'anima naturale si può collegare una determinata «spiritualità naturale» o comunque non cristiana di un popolo, con i suoi pregi e difetti morali, detti talora «nazionali», con le sue preferenze, attitudini, disposizioni e note distintive nel campo religioso, talora anche incarnate in certe figure rappresentative. Questo spirito o questa «spiritualità naturale» di un popolo può condizionare e influenzare la sua spiritualità cristiana, e quindi, come detto, può esserne uno dei «fattori causali»[6].

Notiamo ancora che alcuni studiosi, trattando della «spiritualità cristiana di un popolo», ne delineano più o meno la storia religiosa. Ora, la storia, specie se considerata dal punto di vista dell'esperienza religiosa di un popolo, può costituire una delle fonti per la conoscenza della spiritualità di quel popolo o esserne addirittura una verifica: parlando della spiritualità, facciamo appello alla storia dei rispettivi popoli.

Inoltre, le trattazioni sulle spiritualità nazionali sono spesso collegate con le trattazioni sulla religione e sulla cultura di un popolo e anche sulla relazione di un popolo con il cristianesimo; di qui alcuni temi come: religione e nazione, il cristianesimo e il tale popolo, il cristianesimo e le culture, reazioni di un popolo al cristianesimo, ecc. Ma soprattutto oggi le trattazioni sulle spiritualità nazionali si ricollegano alle trattazioni sulla religione popolare (religiosità, pietà, devozione popolare), argomento che attualmente entra quasi con prepotenza nel campo

[6] In riferimento al preciso concetto di «spiritualità specifica» di un popolo cristiano ricordiamo due studi molto istruttivi: G. Huijben, *Y a-t-il une spiritualité flamande?*, in *La Vie spirituelle* 19 (1937) suppl. 129-147; A. Turchini, *La spiritualità italiana dell'800: postilla ad un libro*, in *Studia Patavina* 19 (1972) 94-105; si riferisce criticamente al volume *Chiesa e spiritualità nell'Ottocento italiano*, Mazziana, Verona 1971, p. 442. Per la relazione tra la «spiritualità naturale» di un popolo e il suo cristianesimo è significativa una ormai ricca letteratura moderna di natura piuttosto etnologico-antropologica che tratta dei singoli popoli, delle loro indoli, dei loro pregi e dei loro vizi, ecc. (per es. E. Biagi, F. Braudel sui francesi, ecc.). Tale letteratura può essere utile anche per la «caratterologia» dei popoli, nonché per la cosiddetta «etnologia religiosa».

della spiritualità, sebbene sia necessario farlo con le dovute distinzioni[7].

6. Ci chiediamo: come si fa a conoscere una specifica spiritualità nazionale? Esistono, appunto, fonti, generali e specifiche, per una tale conoscenza, fonti che bisogna conoscere e studiare, saper leggere e interpretare. Riflettendo sull'argomento, abbiamo pensato di sistemare tali fonti in due gruppi più importanti:

a. Innanzi tutto parliamo di fonti teologiche sia generali che particolari: fra queste annoveriamo il magistero ecclesiale che sull'argomento è relativamente frequente e molto illuminante. Fra l'altro, un certo insegnamento in tal senso è venuto dal Concilio ecumenico Vaticano II, e anche l'attuale magistero pontificio si esprime talora su questo argomento. Ricordiamo, a mo' di esempio, i discorsi dei papi quando ricevono i vescovi di una determinata nazione o i pellegrini appartenenti a un certo popolo, oppure quando vengono ricevuti in udienza il capo di uno Stato o un ambasciatore, oppure in occasione della beatificazione-canonizzazione del figlio o della figlia di un determinato popolo: in queste occasioni il papa parla talora delle qualità o delle caratteristiche religiose e morali del rispettivo popolo[8].

A questo gruppo di fonti teologiche, questa volta particolari, appartiene anche la tradizione religioso-spirituale di un popolo (le sue preghiere, le devozioni, i canti popolari, spesso caratteristici non solo per il loro contenuto ma anche per la loro melodia, ecc.); allo stesso appartiene ancora una certa letteratura religioso-spirituale, autori e libri con il loro influsso reale, poiché tale letteratura non necessariamente rispecchia la realtà religioso-spirituale del rispettivo popolo (si pensi alla letteratura mariana o devozionale in generale).

[7] Per la «religione popolare» (pietà, devozione, religiosità) rinviamo ai volumi della citata *Bibliographia internationalis spiritualitatis* (cfr. nota 3). Il rispettivo discorso è oggi spesso collegato alla secolarizzazione, e quindi al rapporto tra questa e la spiritualità.

[8] Potremmo richiamare qui diversi testi sia del Vaticano II sia del magistero pontificio: per es. il decreto conciliare sulle Chiese orientali cattoliche o sull'attività missionaria della Chiesa (*Ad Gentes*, 21) o sull'ecumenismo. Per quanto riguarda i papi, ricordiamo alcuni documenti di Pio XII, di Paolo VI e di Giovanni Paolo II. Ecco, ad es., un'affermazione di Giovanni XXIII: «Diletti figli! Ciascun popolo ha una sua ricchezza di tradizioni e di virtù native, che può e deve elevarsi e trasfigurarsi come mezzo di apostolato prezioso e fruttuosissimo, ed espandersi a edificazione universale...» (segue l'applicazione alla nazione inglese; in *L'Oss. Rom.*, 22 ott. 1960, p. 1, col. 2: discorso rivolto agli alunni del Collegio Beda).

b. Il secondo gruppo è composto dalle cosiddette fonti effettive o effettuali, che appartengono alla stessa vita cristiana vissuta da un popolo (*documenta non scripta*) e che possono essere molto numerose e caratteristiche: per esempio, usanze e consuetudini religiose popolari (il cosiddetto «folklore religioso»), l'arte popolare religiosa, la letteratura popolare e la toponomastica, talune forme popolari di pietà o devozione, forme penitenziali, espressioni e riti di vita religiosa e spirituale che si manifestano nei pellegrinaggi e in certi santuari o sono praticati da alcune categorie di fedeli organizzati in confraternite e associazioni religiose, secondo i concetti propri alle singole nazioni (in Germania si ha la *Volksandacht*, in Francia si ha il *cristianesimo popolare*, ecc.).

A questo gruppo di fonti appartengono oggi i risultati di varie ricerche e inchieste sociologiche, demoscopiche e tavole rotonde, nonché i sondaggi, spesso tanto eloquenti in senso positivo come in senso negativo. Anche certi musei, detti popolari, specialmente se regionali o locali, possono costituire intere raccolte di tali fonti: immagini sacre, comprese le icone, fogge o mode di una volta, ecc.[9]

A questo gruppo di fonti appartengono ancora le vite o esperienze religioso-spirituali dei personaggi religiosi più rappresentativi di un popolo: dei suoi servi e serve di Dio, beati e beate, santi e sante, in quanto come figli del medesimo popolo sono anche «frutti caratteristici» della sua religiosità-spiritualità, e hanno quindi spesso tratti o note caratteristiche comuni. Si pensi a questo proposito a certi santi italiani o spagnoli o francesi. Il sottoscritto ritiene, ad esempio, che un Francesco d'Assisi e un Giovanni Bosco siano per queste ragioni più vicini tra loro che un Francesco d'Assisi e un Domenico Guzmàn (e gli esempi possono essere numerosi, almeno per la nostra riflessione)[10].

[9] Cfr. A. G. Matanić, *La spiritualità come scienza*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 1990, p. 96.

[10] In tal senso si usano a volte espressioni come: santità italiana, santità francese, santità spagnola, ecc. Ci sembra si possa dire che i santi e le sante di un determinato popolo manifestano in qualche maniera anche la spiritualità del medesimo popolo. Citiamo, a mo' d'esempio, D. Barsotti, *Magistero di Santi*, AVE, Roma 1971 (figure di santi dell'Ottocento italiano). Per quanto riguarda san Francesco d'Assisi, citiamo ancora due studi significativi: A. Gemelli, *L'umanità e l'italianità di San Francesco*, Vita e Pensiero, Milano 1943 (ripubblicato più volte nel volume del medesimo autore: *San Francesco d'Assisi e la sua «gente poverella»*); A. Ghinato, *L'anima italiana di San Francesco*, in *Vita Minorum*, 35 (1964), n. 6, pp. 23-45.

Accenniamo ancora al rapporto esistente tra la spiritualità di un popolo e la configurazione geografica (orografica) del suo suolo: montagnoso o pianeggiante, fertile o desertico, mite o selvaggio: è riconosciuto il rapporto tra lo spirito e il paesaggio naturale di un popolo[11].

E s'intende che ogni gruppo di queste fonti richiede un'appropriata ermeneutica, un'esegesi attenta e critica, discreta e acuta per non prendere degli abbagli: è il caso di sottolineare che bisogna «saper leggere le fonti», sia che si riferiscano al passato che al tempo presente.

7. Quasi per concludere, vorremmo rilevare ancora che lo studio delle «specificità nazionali nella spiritualità», come vien detto nel nostro titolo, non è soltanto uno studio teorico o storico o sociologico, ma è anche uno studio con istanze formative, pastorali, evangelizzatrici ed ecumeniche: conoscere le note caratteristiche o la natura religiosa di un popolo — nelle sue qualità positive e negative — significa doverne tenere conto nell'opera formatrice, catechetica e in generale pastorale o apostolica. Ogni apostolo più accorto non può non tenere conto di tali qualità, e soprattutto delle cause e dei fenomeni per mezzo dei quali esse si esprimono o agiscono: quelle e quelli positivi dovranno essere più coltivati, mentre quelli negativi, spesso detti «vizi nazionali», dovranno essere possibilmente combattuti.

Oggi si parla sempre più spesso dell'inculturazione anche della spiritualità. Si tratta di un'istanza veramente necessaria se la spiritualità come scienza vuol essere più realistica. Ma anche quest'opera di inculturazione della spiritualità deve tenere il dovuto conto appunto della spiritualità specifica di un popolo, delle qualità ad esso congenite e in esso radicate, le quali condizionano e concorrono alla formazione delle sue specificità spirituali. Sono le «storie etniche», morali e religiose delle singole nazioni, nelle quali vanno ricercate le cause della formazione o del «divenire cristiano» delle rispettive nazioni.[12]

[11] Cfr. Matanić, *op. cit.*, p. 121, nota 11. Si può discutere anche del periodo in cui cominciarono a comparire le «spiritualità nazionali»: forse non se ne può parlare prima dell'XI sec.

[12] Alludiamo soltanto ad alcune opere di H. Belloc, C. Dawson, P. Brezzi, R. Spiazzi, nelle quali questi autori parlano con grande competenza storico-culturale del rapporto tra singole nazioni e cristianesimo, oppure, più ampiamente, tra civiltà occidentale e religione.

Come si sa, è un divenire lungo e laborioso, nel quale le qualità psichiche naturali o caratteriali di un popolo influenzano la sua religiosità e la sua spiritualità vissuta, come anche la fede e la spiritualità cristiane influenzano e, crediamo, nobilitano le qualità naturali di un popolo, la sua natura. Ma si intende che questo reciproco influsso dev'essere mostrato e dimostrato scientificamente: è lo studio della spiritualità «al nazionale».

LE SCUOLE DI SPIRITUALITÀ

Eulogio Pacho ocd

Nella vasta problematica connessa con la teologia spirituale l'argomento riguardante «le scuole spirituali» o «scuole di spiritualità» ha portato alla formulazione di taluni punti di vista molto importanti per chiarire la nozione stessa di teologia spirituale. Gli studi su tale argomento si inseriscono nel dibattito sul rapporto tra teologia ed esperienza; ripropongono perciò il problema della metodologia specifica della teologia spirituale.

Parlare di «scuole spirituali» equivale a riconoscere la pluralità di espressioni nell'ambito dell'unica spiritualità cristiana; significa accettare che la spiritualità, intesa come esperienza o vissuto cristiano, si realizzi in forme diverse entro la sua unità essenziale o formale. Qualora si rifiutasse questa pluralità, il discorso sulle scuole di spiritualità non avrebbe più senso. È ben noto che la tesi contraria alla diversità delle forme spirituali, sostenuta da L. Bouyer, ha trovato compatta l'opposizione[1].

«Scuola di spiritualità» è appunto una delle categorie più ricorrenti per esprimere le forme differenti della spiritualità cattolica, e vuol indicare il tipo classico di spiritualità collettiva. Tuttavia, parlando con proprietà, la «scuola spirituale» non si identifica con le altre categorie di spiritualità collettiva; ciò no-

[1] Ha insistito nella sua tesi contro le differenti «spiritualità cristiane» nei suoi libri: *La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères*, Parigi 1960, pp. 12-13; *Introduction à la vie spirituelle*, Parigi 1960, pp. 22-24; *Le sens de la vie sacerdotale*, Tournai 1960, pp. 5-7. Si possono trovare risposte particolarmente chiare in C. Vagaggini, *Liturgia e storia della spiritualità: un campo di indagine*, in *Introduzione agli studi liturgici*, Roma 1962, p. 226, nota 2, e nelle riviste seguenti: *Etudes* 94/308 (1961) 272-273 di J. Daniélou; *Geist und Leben* 34 (1961) 386-387 di J. Möllerfeld; *Revue d'Ascétique et de Mystique* 37 (1961) 214-215 di Olphe-Galliard e J. Kirchmeyer.

nostante, molti problemi riguardanti le differenti spiritualità sono stati trattati nell'ambito della nozione di scuole di spiritualità.

Questo fatto ha creato certe confusioni dovute a due motivi principali, e cioè: da una parte all'uso indiscriminato del termine «scuola spirituale», senza la minima preoccupazione di definirne il significato preciso; dall'altra al suo impiego, con accezioni molto diverse da parte degli autori. Le svariate accezioni del termine «scuola spirituale» nel corso di questo nostro secolo ha portato a non pochi equivoci e l'ambiguità si prolunga fino ai nostri giorni, benché studi specifici abbiano cercato di chiarire il concetto preciso di «scuola spirituale». Ancor oggi è facile trovare pubblicazioni di rilievo nelle quali si mantiene l'uso ambiguo della categoria «scuole di spiritualità».

A titolo di esemplificazione si può ricordare il grosso volume *Le grandi scuole di spiritualità cristiana* pubblicato nel 1984 (Roma-Milano) a cura del compianto p. Ermanno Ancilli. È un caso emblematico che ne ricalca tanti altri simili. Sotto il titolo «scuole di spiritualità» si raccolgono lavori riguardanti ben diciotto gruppi o collettività spirituali, per la maggior parte famiglie religiose. Uno solo dei contributi all'interno del volume riprende il termine di «scuola», quello su *La scuola salesiana di Don Bosco*[2]. In tutti gli altri, anche se riguardano singole famiglie religiose, si è preferito il termine «spiritualità» (francescana, domenicana, ecc.) o il suo equivalente «messaggio spirituale». Si tratta di un semplice esempio per illustrare l'uso generico e indiscriminato del termine «scuola», che viene identificato di fatto con «spiritualità». In tal caso «scuola spirituale» non significa altro che «forma di spiritualità». Tale uso è assai frequente nelle storie della spiritualità, nei manuali di teologia spirituale e nelle opere collettive dall'inizio di questo secolo fino ai tempi recenti.

Una simile costatazione sta a dimostrare che le discussioni intorno al problema specifico delle scuole spirituali e i chiarimenti che tali discussioni andavano man mano riportando, non sono stati recepiti generalmente nelle pubblicazioni più rappresentative della scienza spirituale. Il persistere dell'ambiguità nell'uso del termine «scuola spirituale» si spiega per i motivi suaccennati. Da una parte, in molte pubblicazioni d'indole genera-

[2] Joseph Aubry, *La scuola salesiana di Don Bosco*, pp. 669-698 del vol. citato, edito dal Pont. Istituto di Spiritualità del Teresianum e dalle Edizioni O.R. di Milano.

le non vi è la preoccupazione di chiarire il significato attribuito alla categoria «scuola di spiritualità»; da un altro punto di vista quasi opposto, tra gli studiosi del problema l'ambiguità deriva dalle differenti accezioni proposte o dal concetto diverso che essi difendono di «scuola spirituale».

In un certo senso si può affermare che l'apporto più importante e significativo nell'approfondimento di questo problema della teologia spirituale è stato quello di precisare la natura stessa della scuola spirituale, cioè lo sforzo per arrivare a un minimo di convergenza sul concetto di scuola di spiritualità. L'identità di vedute su questo punto rimane ancora ai nostri giorni un pio desiderio, e un consenso generale è ancora lontano. Tuttavia, malgrado le divergenze su alcuni aspetti, si può dire che per lo meno si è arrivati a una classificazione delle diverse accezioni di «scuola spirituale» e, quello che è più importante, a delimitare l'ambito preciso nel quale si deve collocare questa categoria concreta entro il fenomeno generale delle spiritualità diversificate.

1. Lo spazio proprio delle «scuole di spiritualità»

La prima e fondamentale chiarificazione a cui sono approdati gli studiosi dell'argomento negli ultimi due decenni è quella del campo specifico in cui si muove l'indagine sulle scuole di spiritualità. Si è riusciti a isolarlo da altre categorie o manifestazioni della spiritualità cristiana come: movimenti, correnti, tendenze, sistemi, metodi, stati, vie, ecc. A tutti questi termini si può applicare il qualificativo «spirituale» senza creare confusione o malintesi, ma nessuna di queste categorie si può considerare oggi «scuola spirituale».

La letteratura sul tema delle scuole rivela che in tempi relativamente recenti, accanto alle tradizionali accezioni del termine (nazioni, famiglie religiose), si sono verificati tentativi di estendere il concetto, e spesso anche il termine di «scuola spirituale» ad alcune altre forme di spiritualità collettiva e in particolare ai diversi stati di vita nella Chiesa o alle diverse professioni nel mondo cristiano. In tali tentativi si parlava indistintamente, per esempio, di scuola o spiritualità liturgica, apostolica, missionaria, religiosa, sacerdotale, laicale. Nello stesso senso si identificava scuola con «spiritualità biblica», «spiritualità di trascen-

denza», «spiritualità dell'azione», «spiritualità di incarnazione», «spiritualità della liberazione», ecc. A questo riguardo, non soltanto si è respinta la pretesa di equiparare a scuole di spiritualità tutte queste espressioni, ma si è cercato di ridimensionarne la portata reale. Si tratta cioè di sapere se tali modelli di spiritualità rimandano all'insieme della spiritualità cristiana o piuttosto sono dimensioni, accentuazioni o esplicitazioni delle virtualità insite nell'unica spiritualità cristiana[3]. Anche in questo caso si verifica un grande divario tra le chiarificazioni e le conclusioni degli specialisti o degli studi specifici e quanto viene recepito nelle pubblicazioni di carattere generale. È pacifico tra gli specialisti che in questi tentativi è stato per lo più travisato il vero concetto di scuola di spiritualità, per quanto largo possa essere il significato che gli si attribuisce.

Ugualmente importante si è rivelata un'altra delimitazione del campo proprio delle scuole spirituali. Dopo lunghe e accese discussioni, si è finito per escludere dalle scuole certe forme di spiritualità collettiva che sembravano possedere un buon numero dei requisiti necessari per costituire una vera scuola di spiritualità. Sono stati molti i fautori di un riconoscimento come vere scuole dei diversi stati e delle diverse forme di vita nella Chiesa, soprattutto alcuni promotori della «spiritualità del clero diocesano», quasi a indicare che si tratta di una spiritualità che non ha niente da invidiare alle spiritualità dei grandi ordini religiosi[4].

A partire dal Concilio Vaticano II, la spiritualità differenziata ha fatto notevoli progressi, il che ha favorito una migliore impostazione di tutta la problematica riguardante le diverse espressioni dell'unica spiritualità cristiana. In questo contesto si è verificata la nuova collocazione delle «scuole di spiritualità». Attualmente si distinguono due spazi fondamentali per tutte le forme spirituali, e cioè: quello dei diversi stati di vita e quello delle scuole di spiritualità. Nel primo, si vede una maniera tipica e complementare di incarnare l'uno o l'altro aspetto del mistero cristiano e del suo messaggio salvifico; nel secondo, si contempla piuttosto l'esistenza di proposte riflesse e sistematiche di vita cristiana.

[3] Si veda una sintesi delle diverse formulazioni e delle critiche sollevate in Agostino Favale, *Spiritualità e scuole di spiritualità*, in *Salesianum* 52 (1990) 836-839.

[4] Per una visione d'insieme cfr. R. Blatnický, *Il concetto di «scuola di spiritualità»*, Roma 1967, pp. 43-45. Pubblicato anche nella *Rivista di Pedagogia e Scienze religiose* 5 (1967).

Una volta precisato l'ambito proprio in cui va inserita la nozione di scuola di spiritualità, si osserverà che il termine è sempre collegato al nome di un santo, di una famiglia religiosa o di una nazione. Il termine «scuola» cominciò quindi a essere usato in analogia con le diverse «scuole» filosofiche e teologiche che prendevano nome dal loro iniziatore. Si deve attribuire anche a questo fatto il suo uso spesso ambiguo. Precisamente l'accostamento all'una o all'altra scuola teologica costituirà una delle maggiori difficoltà al momento di precisare il concetto esatto di «scuola spirituale». Per molti autori esso implica necessariamente un rapporto o vincolo particolare con determinate opinioni teologiche o un certo sistema dottrinale, criterio che non è condiviso da altri[5].

2. Progresso e ripetizioni

In riferimento all'ambito proprio delle scuole spirituali, e di conseguenza alla diversa accezione del termine, vi è ancora un'altra costatazione che mostra il divario tra l'approfondimento raggiunto dagli specialisti e l'accoglienza insufficiente da parte dei manualisti e divulgatori. Essa riguarda il punto delle cosiddette «scuole nazionali o regionali». L'investigazione storica moderna si è domandata se le «scuole» che prendono il nome da una determinata nazione o regione sono vere scuole di spiritualità nel senso proprio dell'espressione. Per rispondere si è tenuto conto di due criteri fondamentali: l'esistenza di una concretizzazione specifica di vita spirituale in una determinata zona geografica e la presenza di un certo nucleo teologico o dottrinale omogeneo e particolare.

Una dopo l'altra tutte le denominazioni di «scuole nazionali o regionali» si sono rivelate inconsistenti. L'applicazione di tale termine a un determinato periodo storico in alcune zone geografiche risulta ambiguo e arbitrario. Si dovrebbe sostituire con il più generico «spiritualità» o con altre espressioni.

In questo senso, la «scuola francese», intesa in senso stretto, si dovrebbe chiamare «scuola berulliana». Gli equivoci riguardanti la cosidetta «scuola fiamminga» furono dissipati con questa

[5] Indicazioni sulle diverse impostazioni in R. Blatnický, *op. cit.*, p. 5, nota 11, e pp. 36-38.

conclusione: «Non vi è stata una scuola fiamminga, che nel suo insegnamento, nei suoi metodi e nel suo spirito sia rimasta identica dalla metà del secolo XI fino alla vigilia della Riforma»[6]. Nemmeno la «scuola tedesca» o «renana» del secolo XIV si può considerare una scuola di spiritualità nel senso proprio della parola. I capi spirituali di tale scuola appartengono all'ordine domenicano e quindi fanno logicamente parte della «scuola domenicana», pur distinguendosi a livello di mistica per le loro idee originali. Analogo è il caso della «scuola inglese del secolo XIV». Si tratta infatti di semplici tratti spirituali comuni a diversi autori, dovuti al temperamento anglosassone più che a un preciso indirizzo spirituale comune. Ancor meno si può parlare di «scuola inglese del secolo XIX» collegata al «movimento di Oxford». Gli orientamenti comuni presso alcuni autori sono lontani da una vera unità dottrinale. Per non dire poi dell'improprietà dell'espressione «scuola italiana di spiritualità» in riferimento al secolo XVI o ai secoli XVII e XVIII o XVIII e XIX. E lo stesso vale per la «scuola spagnola» del secolo XVI.

Pur mantenendo certe differenze riguardo ai requisiti necessari per costituire una scuola spirituale, gli studiosi o specialisti in questo campo sono d'accordo che sarebbe più giusto parlare di spiritualità (francese, fiamminga, ecc.) anziché di «scuola spirituale». E ci troviamo di nuovo di fronte alla costatazione di prima. Infatti, mentre l'indagine storica progredisce e riesce a chiarire certe realtà, i manuali, le storie della spiritualità, i libri in generale e le opere collettive di questa materia mantengono le categorie ormai superate, parlando di scuole spirituali di tipo nazionale o regionale. Rimangono perciò i soliti equivoci[7].

3. Metodo e definizione

Le indicazioni sommarie che precedono dimostrano che, in fin dei conti, il problema delle scuole di spiritualità resta circoscritto all'ambito delle famiglie o delle istituzioni religiose. Da sempre è stato un punto centrale di attenzione. Da questa cate-

[6] Il più noto oppositore a tale espressione è stato J. Huijben, *Y a-t-il une spiritualité flamande?*, in *La Vie Spirituelle* 50 (1937) [129-147].

[7] È ben noto che quasi tutte le storie della spiritualità seguono il criterio usato da P. Pourrat e propongono numerose scuole «nazionali o regionali». Per le principali chiarificazioni apportate contro tale uso si veda R. Blatnický, *op. cit.*, pp. 7-10.

goria partirono le prime indagini sull'argomento delle «scuole», e allo stesso punto si è arrivati dopo molti sforzi e molti tentativi di estendere il termine ad altre aree spirituali. Sono le spiritualità che si riallacciano a un santo insigne o a un istituto religioso, a suscitare il desiderio di essere riconosciute come «scuole». E, di conseguenza, è sorto il problema della natura, dei requisiti, della legittimità di una «scuola di spiritualità».

Considerando il processo storico di queste spiritualità, è facile costatare che non si tratta di due categorie differenti, bensì di due forme distinte della stessa categoria. Infatti la spiritualità di una determinata istituzione religiosa deriva dalla spiritualità vissuta e insegnata da un santo (o personalità insigne), il quale di solito è il fondatore della stessa famiglia religiosa. Nell'uso corrente del termine «scuola di spiritualità», applicato a queste spiritualità di istituti religiosi, si distingue generalmente un senso soggettivo e un senso oggettivo. Il primo indica gli individui che seguono una determinata spiritualità; il secondo designa piuttosto l'insieme degli elementi spirituali comuni a una famiglia o a un gruppo. Vi sono ancora altre accezioni di scuola in senso oggettivo, per esempio: il gruppo degli individui che vivono la stessa spiritualità; la serie di scrittori che propongono la stessa dottrina spirituale; inoltre la tradizione di vita spirituale realmente vissuta da una determinata famiglia religiosa, come pure la dottrina spirituale proposta negli scritti dei membri dell'istituto religioso. Tali accezioni vengono talvolta designate come «scuola reale» o «scuola letteraria» e analogicamente «scuola pratica» e «scuola teorica»[8].

Una volta circoscritto a questo campo il problema delle scuole spirituali, si poteva ritenere che non vi fosse posto per soluzioni contrastanti. Invece le discussioni sono state vivaci e molteplici. Quanti maestri e fondatori hanno creato una scuola di spiritualità? Tutte le famiglie religiose possono vantare la propria scuola spirituale? Qual è dunque il numero delle scuole spirituali? La risposta a questi interrogativi, e ad altri più particolari, presupponeva un accordo sui requisiti necessari per parlare di una vera scuola. A sua volta l'identificazione dei requisiti dipendeva dai princìpi e dai criteri da applicare per una tale definizione. Il primo conflitto sorse precisamente intorno al metodo giusto per definire la natura della scuola spirituale, per precisare cioè il suo concetto nell'ambito della teologia spirituale.

[8] Cfr. R. Blatnický, *op. cit.*, p. 11.

Percorrendo l'abbondante bibliografia sull'argomento, si può affermare che nessuna delle due tesi in contrasto è riuscita a prevalere definitivamente o a imporsi universalmente. Per alcuni autori il metodo migliore era quello di stabilire teoricamente il concetto preciso di scuola spirituale per applicarlo poi ai singoli casi. Per altri invece il processo di identificazione doveva essere più concreto e pratico: percorrere il corso della storia e individuare quali maestri (e quali famiglie religiose) sono riusciti a imporsi come forme ben determinate di spiritualità. Dalla loro comparazione si arriverebbe a un'idea comune, ma precisa, di «scuola spirituale». L'approfondimento della questione metodologica dimostrò che tutte e due le tesi erano parziali e perciò insufficienti; bisognava integrarle in qualche maniera. È quello che si è tentato di fare in un secondo momento o periodo. Il primo periodo — dagli anni venti fino agli anni cinquanta — concentrò l'attenzione su uno dei requisiti più discussi, e cioè se per parlare di una scuola spirituale sia necessaria la presenza di determinati princìpi teologici e una loro precisa elaborazione teologica. Dalla soluzione a tale questione dipendeva fondamentalmente il numero delle scuole di spiritualità. Tra gli interventi di maggiore rilievo ricordiamo quelli di F. X. Maquart, F. Cavallera, I. Heerinckx, J. de Guibert e I. Colosio, A. Gemelli, L. Veuthey, ecc.

A partire dagli anni cinquanta, mentre si continuava a discutere sulla questione del metodo e dei criteri per la definizione di «scuola spirituale» (Pani, Cantini, Lippini, Mesa, Moioli, Lazzati, Lanz, Leclercq, Huerga, Juberías, Feliciano de Ventosa, ecc.), l'attenzione si spostò verso altri aspetti della spiritualità, in rapporto sempre alle «scuole», in modo particolare la spiritualità delle professioni cristiane nel mondo, le spiritualità nazionali, la spiritualità del clero diocesano, la spiritualità biblica e liturgica (con rappresentanti noti come Thils, Martimort, A. Plé, Ciccarelli, G. Colombo, R. Spiazzi, E. Valentini, A. Varisio, Veloso, F. Wulf, Vagaggini, ecc.)[9].

[9] Gli studi di questi e di altri autori che si sono occupati dell'argomento vengono citati nelle opere di sintesi generale, ma si trovano elencati anche nella bibliografia alla fine dell'opera citata di Blatnický, pp. 61-73. Tra i titoli più significativi che si possono aggiungere a questo ampio repertorio bibliografico meritano di essere ricordati: J. Sanchís, *Corrientes ideológicas que preparan la síntesis escolástica de ciencia mística*, in *Verdad y Vida* 7 (1949) 33-359; F. M. Alvarez, *Las grandes escuelas de espiritualidad*, Barcelona 1963; A. Matanić, *Nota bibliographica spiritualitates specificas in Ecclesia Christi respiciens*, in *Divinitas* 9 (1965) 606-609; *Scuole di spiritualità*, in *Dizionario degli Istituti di perfezione*, VIII, Roma 1988, coll. 1198-1220, specialmente 1198-1205.

Negli anni del Concilio Vaticano II venne ripresa la questione del metodo proprio per lo studio delle «scuole spirituali» (Lucien-Marie de St. Joseph, Matanić, Colosio, J. Sudbrack, ecc.). La spinta verso il pluralismo, la migliore impostazione della spiritualità differenziata degli stati di vita e la particolare attenzione ai carismi nella Chiesa diedero un orientamento nuovo al problema delle scuole di spiritualità. Curiosamente, lo studio del carisma proprio delle singole famiglie religiose, come riferimento radicale per cogliere la loro identità spirituale, ha determinato una specie di identificazione tra scuola e carisma, creando non poche confusioni.

L'accostamento della scuola spirituale al «carisma religioso» infatti ha contribuito a ridurre il vincolo tra la «scuola di spiritualità» e le varie dottrine teologiche. In questi ultimi decenni è stata affermata sempre di più l'autonomia delle scuole spirituali nei confronti delle opinioni teologiche circolanti tra studiosi di diverse correnti. Il pericolo di un ritorno a una maggiore ambiguità nell'uso del termine scuola è stato arginato grazie alla preferenza attuale per il termine più generale di «spiritualità».

Gli studi più recenti e più specifici sull'argomento concordano nel segnalare che ancora oggi è impossibile una definizione precisa e omogenea di «scuola spirituale», dato che il termine è tuttora usato con significati diversi. Tre sono i principali.

1) In un senso concreto, per scuola di spiritualità si intende un insieme di elementi caratteristici di vita o di dottrina spirituale, di fatto comuni a un certo numero di individui i quali si riallacciano almeno spiritualmente al fondatore della scuola, dotato di una particolare personalità religiosa.

2) In un senso ideale, la scuola di spiritualità viene intesa come un'originale formula di vita spirituale, ossia come una sintesi organica di tutti gli elementi essenziali della vita spirituale, considerata l'ideale di perfezione comune ai membri di un gruppo, i quali fanno capo a un'insigne personalità religiosa, cioè il fondatore della scuola.

3) In un senso strettissimo, oppure in un senso più pieno, la scuola di spiritualità viene intesa come un'originale sintesi dottrinale, oppure come un sistema teologico dottrinale di vita spirituale, sorto in seguito all'elaborazione teologica della spiritualità vissuta e insegnata dal fondatore e dai suoi seguaci.

Tutte e tre queste concezioni sono giuste, anzi, complementari, in quanto ognuna di esse mette in rilievo un aspetto particolare del concetto integrale di scuola spirituale. La più importante di queste concezioni è la seconda, perché essa sta alla base delle altre due[10].

Risulta evidente che se la «scuola di spiritualità» viene intesa nel senso più stretto, il numero delle scuole è necessariamente ridotto. Se invece il termine viene usato in uno degli altri due sensi, si possono ammettere molte scuole di spiritualità. Resta però da considerare anche così l'aspetto dell'originalità e quello della maggiore o minore importanza storica.

Da questo punto di vista si tende a distinguere tra scuole maggiori e scuole minori. Le prime, ben definite per la loro novità, sono necessariamente poche, mentre le seconde potrebbero essere assai numerose. Il corso della storia non è finito, dunque resta aperto a nuove scuole adatte alle esigenze dei tempi nuovi. D'altra parte, non bisogna pensare a un numero infinito, anche se la possibilità della nascita di nuove scuole rimane sempre aperta.

È evidente che la questione del numero delle scuole spirituali dipende in ultima analisi dal senso che si dà al termine.

È ovvio che se l'accento viene posto sul significato di «scuola», intesa come «metodo di ricerca», come «sistema di dottrina», come «sintesi vitale», in tal caso per avere una scuola di spiritualità non basta che l'insieme della vita spirituale di un ordine, di una congregazione o di un'associazione religiosa posseggano caratteristiche proprie, ma si richiede anche che tali caratteristiche si ispirino all'esperienza di vita spirituale di un'insigne personalità, abbiano una loro propria elaborazione dottrinale e un loro timbro e profilo di originalità e di novità, e siano vissute, custodite, approfondite e sviluppate da un numero considerevole di seguaci. Considerate in questa prospettiva, che mi pare la più legittima, le scuole di spiritualità sono relativamente poche, mentre numerose e differenziate possono essere le forme particolari di vita spirituale, che dipendono sia dall'ispirazione o intuizione ideale di ogni fondatore o fondatrice di un istituto di perfezione, di un'associazione religiosa o di un movimento ecclesiale; sia dal modo con cui tale ispirazione è stata assimilata e continua a essere vissuta e rinnovata dai loro membri; sia dalle motivazioni teologiche che la giustificano[11].

[11] A. Favale, *art. cit.*, p. 853.

SPIRITUALITÀ E TEOLOGIA IN SPAGNA AL PRINCIPIO DEL XX SECOLO

Il contributo spagnolo alla configurazione della teologia spirituale come disciplina scientifica

José-Luis Illanes

Negli ultimi decenni del XIX secolo e soprattutto nei primi del XX, ebbe luogo un forte sviluppo degli studi scientifici sulla spiritualità, fino a conferire alla teologia spirituale la configurazione scientifica e il livello accademico di cui gode attualmente. Quale fu il contributo spagnolo a tale processo? A quali conclusioni conduce un esame del caso spagnolo? Queste sono le domande a cui desideriamo rispondere. Cominceremo con l'offrire, come inquadramento, un breve e schematico panorama della vita spirituale in Spagna in quel periodo, per passare poi a occuparci dei dati che consentono di valutare il contributo dei teologi spagnoli al sorgere di una teologia spirituale di livello scientifico.

1. La vita spirituale in Spagna ai primi del XX secolo

Il Cinquecento e il Seicento furono, in Spagna, particolarmente fecondi nel campo religioso: l'impegno riformatore dell'epoca postridentina vide sorgere non solo grandi figure nella teologia e nella spiritualità, ma anche una profonda opera catechetica e pastorale; il risultato fu un sostrato di religiosità popolare, sul quale influirono, in epoca posteriore, fattori diversi, non sempre positivi, che vi aprirono alcune crepe, ma senza mai arrivare a distruggerlo interamente. La decadenza conosciuta sotto diversi aspetti dalla vita socio-culturale spagnola durante il Settecento e l'impatto delle idee e degli atteggiamenti razionalisti sull'*élite* intellettuale, investirono anche la religiosità po-

polare, privandola della sua connessione con altre dimensioni della vita spirituale; tuttavia, nell'insieme, la coscienza cattolica non perse la sua vitalità. In questo contesto, e con questa eredità, inizia il XX secolo.

Nel tentativo di caratterizzare la religiosità popolare spagnola del secolo scorso, uno degli autori che maggiormente hanno studiato il tema, Baldomero Jiménez Duque[1], la definisce una pietà profondamente affettiva, ma dottrinalmente poco sviluppata, nella quale prevalgono gli aspetti devozionali e moralizzanti; caratteristica che la rende in una certa misura individualista, anche se allo stesso tempo generosa e attiva. José Andrés Gallego, riferendosi a un periodo posteriore, ma alludendo all'eredità ricevuta dalle età precedenti, ha parlato della coesistenza di quattro religiosità o stili di devozione: quella postridentina, con forte accento sui sacramenti, e quella barocca che valorizza il simbolismo e le manifestazioni collettive di devozione come tipi fondamentali e, successivamente, con influsso sui primi due, gli atteggiamenti ultramontani e le tendenze secolarizzanti[2].

Queste descrizioni, come qualsiasi tentativo di caratterizzazione generale di un'epoca, ammettono certo ampliamenti e precisazioni. Costituiscono, tuttavia, un punto di riferimento sufficiente. Limitiamoci a ricordare che i primi due terzi del XIX secolo spagnolo furono un periodo particolarmente conflittuale: lo scontro tra liberali e tradizionalisti, le quasi continue guerre civili, la soppressione degli ordini e delle congregazioni religiose maschili e la confisca dei loro conventi e dei loro beni, sono alcuni degli avvenimenti che ne segnano lo svolgimento con un'ovvia ripercussione sull'insieme della vita cristiana, anche se — ripetiamolo — senza giungere a distruggere interamente il sostrato di religiosità e di devozione popolare già menzionato.

Questo spiega come, tanto nei momenti di tranquillità — una tranquillità che si stabilizza nel 1875, quando viene raggiunta la pacificazione politica — come in quelli di scontri e tensioni,

[1] Cfr. B. Jiménez Duque, *Espiritualidad y apostolado* in Aa.Vv., *Historia de la Iglesia en España*, t. V, *La Iglesia en la España contemporánea (1808-1975)*, Madrid 1979, pp. 402-403 e 412ss. Sebbene vi siano numerose monografie su aspetti particolari, e alcune visioni d'insieme sulla vita religiosa in Spagna nell'età contemporanea, mancano studi d'insieme sullo svolgimento della vita spirituale in questo periodo: l'unica eccezione è questo scritto di Jiménez Duque che appare nella *Historia* citata, alle pp. 395-474.

[2] J. A. Gallego, *La religiosidad: las cuatro religiones de tres cuartos de siglo*, in *Veinte siglos*, 1 (1990), pp. 7-19.

il secolo scorso possa offrire in Spagna numerose testimonianze che attestano un'autentica esperienza cristiana. Gli ordini e le congregazioni religiose tradizionali conservano la propria vitalità; quelli maschili, ricostituiti a partire dal 1875, si riorganizzano fino a svilupparsi con nuova energia. Personalità come Antonio Maria Claret, Angela de la Cruz, Enrique de Ossó, Joaquina de Vedruna confermano la vitalità del carisma religioso che arricchiscono con nuove fondazioni. La devozione eucaristica e quella mariana si diffondono ampiamente. I seminari diocesani sono oggetto di riforma e di rilancio; alcuni tentativi falliscono, ma nell'insieme si ottiene una reale elevazione del loro livello spirituale e didattico, facilmente costatabile nella prima metà del nostro secolo. La sollecitudine per la promozione della vita spirituale del clero diocesano e i risultati da essa conseguiti sono testimoniati da diversi fatti: la diffusione, al principio del nostro secolo, dell'Unione Apostolica, venuta dalla Francia, dove era nata quarant'anni prima; l'eco ottenuta dalle idee del cardinale Mercier, volte a sottolineare i tratti specifici della vocazione sacerdotale diocesana; la comparsa e la diffusione — soprattutto a partire dal 1940 — di diverse riviste sacerdotali (*Sal terrae*, *Apostolado sacerdotal*, *Surge*, *Incunable*, *Resurrexit*...). Gli ultimi anni del XIX secolo e i primi del XX vedono inoltre la nascita e lo sviluppo di movimenti di apostolato laicale, analoghi a quelli esistenti nel resto d'Europa. Nel 1928 un giovane sacerdote aragonese, Josemaría Escrivá de Balaguer, dà vita a una nuova istituzione, l'Opus Dei, destinata a occupare un posto di primo piano nella promozione della chiamata universale alla santità.

2. Juan González Arintero e il suo contributo alla teologia spirituale

I fatti menzionati, e altri che potrebbero essere ricordati, testimoniano la permanenza e la fecondità del sostrato di religiosità e di devozione vissuta, cui ci siamo riferiti in precedenza: nella Spagna dei primi del Novecento c'era un ambiente propizio all'accoglimento di un messaggio spirituale, anzi penetrato, in grado maggiore o minore secondo i casi, da una reale spiritualità vissuta. Ma la teologia spirituale, pur presupponendo la spiritualità, non si identifica con essa: è, come indica il nome,

teologia, riflessione intellettuale. Dipende dunque non solo dalla vita spirituale, ma anche dalla evoluzione generale degli studi teologici.

A tale proposito gli storici concordano su un giudizio al tempo stesso sommario e duro: la teologia spagnola ha sofferto, nel corso del Settecento, un forte processo di decadenza che si consuma nella prima metà dell'Ottocento. In questo periodo — eccettuate personalità isolate, come Jaime Balmes — la teologia esistente in Spagna si riduce a una scolastica priva di vigore, e influenzata a volte da rigurgiti gallicani e giansenisti. La soppressione delle facoltà di teologia, che ebbe luogo verso la metà del secolo, fu resa possibile da questo stato di decadenza, e contribuì a sua volta ad aggravarlo, decretando la separazione tra due mondi intellettuali: quello ecclesiastico e quello civile[3].

La situazione comincia a migliorare, anche se lentamente, nell'ultimo terzo del secolo scorso, con le ripercussioni in terra di Spagna del movimento generale di rinnovamento teologico. In questo contesto, e più concretamente nel contesto del movimento di idee verificatosi in seno all'ordine domenicano, sorge la figura che rappresenta il maggiore contributo spagnolo alla nascita della teologia spirituale come disciplina scientifica: Juan González Arintero[4]. Soffermiamoci dunque a indicarne le idee fondamentali.

Il pensiero di Arintero fa perno su un'osservazione fondamentale, perfettamente espressa nel titolo della più importante delle sue opere: i quattro volumi di *Desenvolvimento y vitalidad de la Iglesia* («Sviluppo e vitalità della Chiesa»), pubblicati tra il 1908 e il 1911. La Chiesa è una realtà viva, che manifesta la propria vitalità nell'evoluzione e nella crescita. L'indefettibilità di cui la Chiesa gode non significa immobilità, ma capacità di progresso storico, cioè di aggiornamento vitale e organico, rimanendo essa sempre identica a se stessa, senza trasformazioni tali da snaturarla. Tale evoluzione, progresso o svilup-

[3] Su questa vicenda e il suo seguito si veda il nostro studio *Teología y Facultades de Teología*, Pamplona 1991, pp. 241ss, con la bibliografia ivi citata.

[4] Per un primo contatto con la vita e l'opera di Arintero, si possono vedere i ritratti offerti da A. Huerga in *Gran Enciclopedia Rialp*, II, pp. 753-755, e in *Dizionario Enciclopedico di Spiritualità*, I, pp. 203-205, con la bibliografia in essi menzionata. La rivista *La vida espiritual*, fondata, come vedremo, dallo stesso Arintero, gli ha dedicato numerosi articoli; diversi di essi furono riprodotti nell'introduzione alla sesta edizione de *La evolución mística*, Madrid 1952; si veda anche il bilancio tracciato da M. Llamera, *La restauración mística arinteriana a los cien años del nacimiento del P. Arintero*, in *Teología Espiritual*, 4 (1960), pp. 445ss.

po — che è frutto di quel principio interiore, la grazia dello Spirito Santo, che anima, promuove e sostiene in ogni momento la comunità ecclesiale — presenta diverse forme e dimensioni: si riferisce infatti all'organizzazione e alla disciplina ecclesiastica, ma anche all'intelligenza che la Chiesa possiede della propria fede e, infine, alla sua vita intima. Quest'ultima dimensione è quella fondamentale e decisiva: è il fine principale della divina Rivelazione e la ragione capitale di tutte le evoluzioni e di tutti i progressi»[5]. La storia si presenta pertanto come la storia della santità, come la grandiosa epopea dell'espansione della grazia, principio vitale dell'ordine divino, con le sue molteplici e diverse manifestazioni nell'anima di ogni cristiano e nell'insieme del corpo della Chiesa.

In questa prospettiva, Arintero si oppone, da un lato, al modernismo, che confonde evoluzione e trasformazione, distruggendo così il tessuto organico della vita ecclesiale, e, dall'altro, a ogni programma teoretico e pastorale che immobilizzi od oscuri la profonda vitalità della grazia cristiana; più in concreto, a ogni atteggiamento e a ogni criterio operativo che tralasci di collocare il cristiano dinanzi alla profondità della propria vocazione e che rinunci a farlo progredire sulla strada della comunione e dell'identificazione con Dio. La sua opera acquista così, in più di un'occasione, accenti di riforma o, per adattarci maggiormente al modo di esprimersi dell'autore, di recupero di uno slancio mistico che la tradizione teologica aveva in gran parte perduto.

A tal fine egli elaborò un insieme di dottrine e di tesi teologiche, che si possono riassumere nelle seguenti proposizioni:

a. la mistica, in quanto sviluppo della vita della grazia sotto l'azione dello Spirito Santo, è, di per sé, il culmine ordinario dell'esistenza cristiana;

b. nella vita spirituale non ci sono due strade o vie, una ascetica e l'altra mistica, ma un'unica via, allo stesso tempo ascetica e mistica;

[5] Nostra traduzione delle parole dello stesso Arintero nel prologo al volume III del *Desenvolvimiento y vitalidad de la Iglesia*, dedicato all'evoluzione mistica. Come guida per chi non fosse familiarizzato con l'opera arinteriana, indichiamo che il volume I del *Desenvolvimiento* è dedicato all'evoluzione organica, il secondo all'evoluzione dottrinale, il terzo all'evoluzione mistica e il quarto ai fattori che intervengono nell'evoluzione. Aggiungiamo inoltre che i quattro volumi vennero pubblicati in ordine diverso da quello sistematico: il primo fu quello dedicato all'evoluzione mistica, che in seguito fu anche pubblicato separatamente con un titolo proprio: *La evolución mística*.

c. ogni cristiano è, dunque, chiamato alla mistica e la predicazione e la direzione spirituale devono, di conseguenza, essere impostate in modo tale da mettere in rilievo gli orizzonti ultimi dell'esperienza cristiana e orientare verso di essi.

Tali affermazioni non furono, per Arintero, mere tesi accademiche, ma dottrina e obiettivo alla cui promozione dedicò il resto della sua vita, consacrata a diffondere, sviluppare e difendere l'orientamento appena descritto[6]. Il suo grande contributo alla storia della teologia spirituale affonda le radici proprio nella riaffermazione della mistica come dimensione consostanziale alla vita cristiana. Fu cosciente dell'importanza della posta in gioco e vi si dedicò con decisione, esercitando tutte le risorse della propria formazione spirituale e teologica. Più ancora: percepì, e con nitidezza, che un impegno come il suo chiedeva di rimettere in discussione il modo di concepire le relazioni fra teologia dogmatica e teologia spirituale, ereditato dalla seconda scolastica. Pur dedicando a tale questioni alcuni paragrafi molto chiari[7], non ne fece tuttavia oggetto specifico di studio: il suo temperamento e soprattutto il suo giudizio sulle necessità pastorali del tempo in cui gli era toccato vivere, lo portarono a preoccuparsi non tanto delle questioni epistemologiche, quanto di quelle di contenuto.

3. Congressi e riviste spirituali

In un ambiente come quello della Spagna dei primi decenni del nostro secolo era logico che le idee di Arintero trovassero ampia eco, suscitando ora lodi, ora critiche, le une e le altre appassionate. Il risultato fu una rinascita degli studi teologico-spirituali. L'opera di Arintero, in se stessa e per il dibattito intellettuale da essa suscitato, «apre una nuova epoca nella letteratura spirituale spagnola»[8].

[6] Tutte le sue opere posteriori versarono, infatti, su questa tematica: *Cuestiones místicas* (1916), *El Cantar de los Cantares* (1919), *La verdadera mística tradicional* (1925), *Las escalas de amor y la verdadera perfección cristiana* (1926), *Grados de oración* (1927), a cui andrebbero aggiunti alcuni brevi opuscoli, anch'essi di argomento spirituale.

[7] Specialmente diverse pagine del prologo che premise al volume I del *Desenvolvimiento y vitalidad de la Iglesia* (Salamanca 1911, pp. 10ss). Questo, come abbiamo ricordato in precedenza, fu pubblicato dopo quello dedicato all'evoluzione mistica: di fatto, nel prologo cui alludiamo, del settembre 1910. Arintero poté tener conto di alcune delle reazioni suscitate dalla pubblicazione del volume precedente.

[8] B. Jiménez Duque, *op. cit.*, p. 473.

Non è necessario narrare qui nei particolari la storia della polemica successiva alla pubblicazione de *La evolución mística*[9]. Basti ripetere che la discussione fu viva e persino veemente, e che dette luogo a numerosi e appassionati dibattiti in alcuni dei congressi di spiritualità tenuti in quegli anni: il Congresso Teresiano tenutosi a Madrid nel 1923, la Settimana di Spiritualità celebrata a Valladolid in onore di Luis de la Puente nel 1924, il Congresso su san Giovanni della Croce organizzato a Madrid nel 1928... In generale, gli autori domenicani e francescani si mostrarono favorevoli alle idee esposte da Arintero, mentre carmelitani e gesuiti presero posizione contro di esse. Lo stesso Arintero, con le opere cui abbiamo fatto riferimento e con la sua forte personalità, ebbe una parte di primo piano in tutto il processo. Fra i suoi critici, i più significativi furono il gesuita Jerónimo Seisdedos[10] e, qualche anno dopo, il carmelitano Crisógono de Jesús Sacramentado[11].

Il risultato di tale scambio d'idee fu, come abbiamo già suggerito, un accresciuto interesse per la tematica spirituale e poi, fatto degno di speciale menzione, la comparsa di alcune riviste specializzate in spiritualità, la cui genesi e il cui sviluppo è opportuno seguire, dal momento che costituiscono la testimonianza più importante delle idee teologico-spirituali che ribollivano nella Spagna del tempo.

Nel 1919 il domenicano Marie-Vincent Bernadot aveva fondato *La Vie Spirituelle*. Ispirandosi ad essa, nel 1921 Arintero inaugurò una rivista dal titolo *La vida sobrenatural*. La lettera aperta «Ai nostri lettori», che apre il primo numero, datato 1° gennaio 1921, riassume l'ideale e gli obiettivi di Arintero: la presentazione della vita mistica come culmine della vita cristiana, la denuncia della superficialità e della carenza di profondità spirituale nella vita di molti cristiani, il desiderio e il proposito di contribuire a cambiare tale situazione mediante un'opera teologica e pastora-

[9] Una visione sintetica della polemica suscitata da Arintero e in generale delle discussioni sulla chiamata universale alla contemplazione e alla mistica nella teologia dei primi del secolo, si può trovare in G. Moioli, *Teología espiritual*, in *Diccionario Teológico Interdisciplinar*, I, pp. 29ss, e soprattutto in C. García, *Corrientes nuevas de teología espiritual*, Madrid 1971.

[10] La sua opera più importante fu *Principios fundamentales de la mística*, in cinque volumi, Madrid 1913-1919.

[11] Autore, tra l'altro, di *San Juan de la Cruz: su obra científica y su obra literaria*, Avila 1929; *La escuela mística carmelitana*, Avila 1930; *Compendio de ascética y mística*, Avila 1933.

le decisa. «Ecco — leggiamo nel testo — ciò che questa rivista si propone di studiare il più profondamente possibile, di far conoscere e, per quanto ne sarà capace, anche di far sentire: gli ineffabili misteri e le portentose meraviglie della vita della grazia, della vita soprannaturale. (...) È nostra intenzione far sì che la vita soprannaturale sia vissuta come conviene, sempre più *soprannaturalmente*. (...) Per questo ci proponiamo di lavorare quanto sarà possibile per accendere in tutte le anime un vivissimo desiderio di Dio» e, in particolare, per «far conoscere a tutti i fedeli cristiani la misteriosa evoluzione mistica, mediante la quale prende forma in noi Gesù Cristo stesso, alla quale sono ordinate tutte le evoluzioni e tutti i progressi umani e senza la quale saremo sempre cristiani informi o *anormali* e *mostruosi*»[12]. Per questa finalità insieme intellettuale e pastorale, di studio e di promozione di un'autentica vita spirituale, la rivista — aggiunge poco oltre — «ha scelto la maggior parte dei propri collaboratori fra teologi versati tanto nella scienza sacra che nell'arte della direzione delle anime»[13].

La vida sobrenatural non fu un'iniziativa isolata nella Spagna dell'epoca: il suo esempio o, almeno la sensibilità rispetto alle tematiche spirituali che permeava l'ambiente cattolico dell'epoca, influì anche su altre riviste del genere. Così, nel 1925, i gesuiti dettero vita a *Manresa*, che aveva come sottotitolo: «Rivista trimestrale di esercizi a cura dei Padri della Compagnia di Gesù». La breve introduzione si apre con le seguenti parole di presentazione: «Nella grotta di Manresa sulla riva del Cardoner, sant'Ignazio di Loyola, ammaestrato da Dio stesso, fece per primo gli "esercizi spirituali" e, trasformato in essi il suo spirito e conosciuta la volontà di Dio sull'orientamento della sua vita, cominciò a correre sulla strada della perfezione evangelica nella vita apostolica». La nuova rivista aspirava, insomma, a diffondere quell'esperienza, accingendosi a tal fine a studiare gli esercizi spirituali e, attraverso di essi, la totalità della spiritualità ignaziana.

4. Dalla teologia pratica alla teologia scientifica

Sia *La vida sobrenatural* che *Manresa* hanno una finalità eminentemente pratica: contribuire alla diffusione effettiva della

[12] *La vida sobrenatural*, I (1921), pp. 6-7 e 11.
[13] *Ibid.*, p. 14.

vita spirituale. Finalità che è unita, in entrambe le riviste, a un interesse e a un'intenzione teologici: si tratta di riviste non meramente devozionali, ma di riflessione e di pensiero, dotate quindi di un'impostazione scientifica, almeno in taluni degli articoli e dei contributi che raccolgono.

Tale dimensione scientifica si fece sentire in Spagna in misura crescente, parallelamente allo sviluppo che la teologia spirituale stava acquistando anche in altri paesi europei. Un'analisi delle riviste di spiritualità lo evidenzia assai chiaramente. Forse l'esempio più significativo è costituito dall'evoluzione di *Manresa*, quale appare riflesso nella successione dei diversi sottotitoli: dalla qualificazione originaria di «Rivista di esercizi», negli anni quaranta passa a «Rivista di ascetica e mistica», e infine negli anni cinquanta a «Rivista di ricerca ascetica e mistica».

Un'evoluzione simile cerca di seguire la rivista diretta dai carmelitani scalzi: *Monte Carmelo*, fondata nel 1900 con un orientamento devozionale e popolare. Nel 1918 il comitato direttivo della rivista esprime il proposito di elevarne il livello scientifico; in realtà, essa conserva lo stile e i contenuti precedenti, e solo a partire dal 1945 — data in cui adotta il sottotitolo di «Rivista di studi carmelitani» — modifica in parte il proprio orientamento per stabilire un equilibrio tra elementi devozionali e scientifici. La nuova linea sarà consolidata a partire dal 1967, quando la rivista assumerà il sottotitolo di «Rivista di scienza e storia della spiritualità»[14].

Forse proprio queste oscillazioni, insieme ad altri fattori, indussero un altro carmelitano scalzo, il già menzionato Crisógono de Jesús, a fondare nel 1941 una nuova pubblicazione, la *Revista de Espiritualidad*, provvista fin dal primo giorno di un orientamento scientifico. «Anche se la Spagna è la nazione dove la scienza spirituale ha raggiunto il massimo splendore — afferma il manifesto programmatico della rivista, alludendo ai teologi e ai mistici dei secoli XV e XVI —, non possiede tuttavia una rivista scientifica di spiritualità. Ve ne sono di carattere devoto: hanno svolto un'opera benemerita, ma non bastano. Oltre a stimolare il sentimento religioso, è altrettanto e ancor più necessario fondarlo su basi dottrinali solide, che gli assicurino

[14] Sulla storia della rivista si veda la rassegna di M. Martin del Blanco, *Setenta y cinco años de nuestra revista «Monte Carmelo»*, in *Monte Carmelo*, 83 (1975), pp. 5ss.

robustezza ed efficacia. Tale è la ragion d'essere di questa *Revista de Espiritualidad*»[15].

Negli anni trascorsi dalla sua fondazione, *La vida sobrenatural* ha attraversato alcuni cambiamenti, ma ha mantenuto senza alterazioni sostanziali la fisionomia impressale da Arintero. Nel 1957 i domenicani spagnoli decisero di iniziare, come suo complemento, una nuova rivista, specificamente orientata verso la ricerca e la riflessione scientifiche. Nacque così *Teología Espiritual*, con gli auspici degli Studi Generali Domenicani di Spagna. Illustrando il motivo e la finalità della nuova pubblicazione, i membri del comitato di redazione vollero proclamare formalmente ed esplicitamente il proprio vincolo ideale con l'opera di Arintero. La tensione fra materialismo e spiritualismo che caratterizza la nostra epoca ha provocato in seno alla Chiesa cattolica — così scrivono — «una reazione spiritualista straordinaria», suscitando un «movimento spirituale» che, pur essendo «eminentemente vitale e pratico», non è stato privo — né poteva esserlo — della «sua prima dimensione essenziale, che è la valutazione intellettuale o teologica delle possibilità di santificazione». Tra i promotori di tale movimento spirituale, allo stesso tempo intellettuale e pratico, assume un rilievo preponderante, come attore «primo e principale», Arintero e con lui lo strumento al quale dette vita, cioè la rivista *La vida sobrenatural*. «La nostra consonanza di mente e spirito con P. Arintero — concludono —, che squalificherebbe la pretesa di produrre un doppione e, ancor più, di sostituire la sua benemerita rivista, giustifica invece e addirittura esige l'aspirazione a completarla mediante lo studio scientifico dei problemi spirituali»[16].

Il quadro delle pubblicazioni spagnole dedicate a tematiche teologico-spirituali è ora definito, ed è al contempo documentata l'esistenza di una progressiva apertura che va dal versante pastorale, spirituale e pratico, a quello scientifico. Si potrebbe completare il panorama facendo riferimento ad altri settori, concretamente alle ricerche sulla storia della spiritualità e all'insegnamento della teologia spirituale nei seminari e nelle facoltà teologiche; ma, sebbene tutti questi campi meritino di essere studiati, non sono tuttavia particolarmente significativi per il

15 *Revista de Espiritualidad*, I (1941), p. 1.
16 *Teología Espiritual*, I (1957), pp. 3-4.

nostro tema[17]. In Spagna, e non solo in Spagna, le riviste sono state infatti, ai primi del secolo e anche in seguito, gli attori e l'alveo privilegiato della configurazione delle idee e degli atteggiamenti relativi alla tematica spirituale e ai suoi riflessi scientifici, prima e più profondamente che non le cattedre nelle facoltà e nei seminari. Molte ne sono le cause — fra queste la già menzionata soppressione delle facoltà di teologia in Spagna a metà del secolo scorso —, ma la principale è senza dubbio dovuta al fatto che la riflessione teologico-spirituale sorge a partire da realtà vissute.

5. Conclusione

Le considerazioni svolte ci permettono di formulare una conclusione e di rispondere all'interrogativo formulato all'inizio. Si suol dire che il fatto che la teologia spirituale abbia acquistato piena cittadinanza è frutto del confluire di due fattori; lo sviluppo dell'esperienza spirituale e la rinascita della scienza teologica. Più precisamente, il frutto complessivo di un insieme di

[17] Facciamo comunque un riferimento, almeno sommario, ai tre settori menzionati. La ricerca sulla storia della spiritualità, specialmente sulla spiritualità spagnola del XVI secolo, ricevette una forte spinta come conseguenza dell'attività di Menéndez Pelayo e, poco più tardi, negli anni venti, con l'opera di Pedro Sainz Rodríguez. Le sue ricerche, in molti sensi assai valide, si orientarono tuttavia fondamentalmente verso gli aspetti letterari; studi storici di orientamento dottrinale scaturirono invece piuttosto dal processo cui abbiamo dedicato le pagine precedenti.

Riguardo all'insegnamento della teologia spirituale nei seminari e negli istituti di formazione dei religiosi spagnoli, è difficile oggi tracciare un bilancio, data la mancanza di uno studio d'insieme sulla formazione impartita in tali istituti nella prima metà del nostro secolo, sebbene esistano ricerche specifiche su alcuni centri (fra le altre, per citare un esempio, quella di A. Pazos, *El clero navarro: 1900-1936*, Pamplona 1990). Riguardo alle facoltà di teologia, è opportuno ricordare che, dopo la loro soppressione alla metà dell'Ottocento, nell'ultimo trentennio del secolo si cercò senza successo di ricostituirle a partire dai seminari regionali: di fatto, nel 1931, quando venne promulgata la *Deus scientiarum Dominus* che introdusse tra le discipline universitarie la teologia ascetica e mistica, esisteva in Spagna una sola facoltà di teologia, quella di Comillas, alla quale si aggiunse nel 1945 quella di Salamanca. Entrambe prestarono attenzione alla teologia spirituale; nell'Università Pontificia di Salamanca venne fondato inoltre un Centro di Studi Spirituali, che per alcuni anni godette di vita fiorente e organizzò settimane di spiritualità e congressi scientifici (il primo, celebrato nel 1954, trattò proprio dello stato degli studi contemporanei di spiritualità; gli atti del congresso furono pubblicati nel 1957 dall'editrice Flors di Barcellona). Il consolidamento allora iniziato della docenza di rango universitario della teologia spirituale fu completato più tardi, a partire dal 1966, nell'ambito della promozione e della creazione di facoltà di teologia che vennero propiziate dal Concilio Vaticano II (a questo proposito rimandiamo nuovamente allo studio citato nella nota 3).

movimenti o di realtà spirituali emerse in un momento culturale in cui stava profilandosi una rinascita teologica, provocando una riflessione sulla vita spirituale di carattere non solo pastorale, ma anche teoretico. Lo studio degli avvenimenti spagnoli conferma tale giudizio: la teologia spirituale — e, potremmo aggiungere, la teologia nel suo insieme — non è separabile dalla spiritualità vissuta; dal canto suo, la vita spirituale richiede per il proprio sviluppo armonico un'analoga crescita della riflessione teologica.

SECONDA SEZIONE

RAPPORTI INTERDISCIPLINARI

CONTRIBUTO DELLA PATRISTICA ALLA SPIRITUALITÀ

Dominique Bertrand sj

Nell'insieme della nostra ricerca comune sulla spiritualità come teologia, eccoci portati ad aprire un importante capitolo, quello dei Padri della Chiesa. Un documento di Roma ha appena ricordato il posto che spetta alla cultura patristica nello sviluppo della vita spirituale; tratta soprattutto della formazione dei futuri sacerdoti. Ma un pubblico più vasto è interessato da frasi come queste: «Dato questo vivo senso spirituale, l'immagine che i Padri della Chiesa ci offrono di se stessi è quella di uomini che non solo studiano, ma anche e soprattutto sperimentano le cose divine, come diceva lo Pseudo-Dionigi Areopagita a proposito del suo maestro Ieroteo, "non solum discens sed et patiens divina"»[1]. Ma procediamo con ordine.

Il titolo di questo studio non ci permette di infiammarci senza preparazione. È modesto, e non suggerisce affatto l'idea di una fusione immediata. Patristica e spiritualità vi si trovano, se così posso dire, tranquillamente sedute una accanto all'altra; e non dimentichiamo poi che questi due termini dipendono entrambi da una presa di coscienza moderna, se non contemporanea[2]: in ogni caso non ci vengono forniti dal periodo stesso di riferimento, cioè il primo millennio cristiano. Vi è dunque un certo scarto tra gli elementi del nostro soggetto, tra i termini patristica e spiritualità in primo luogo, e tra la modernità

[1] *Documentation catholique*, n. 2001 (4 marzo 1990), 39, p. 268.

[2] «Patrologia» appare nel XVII secolo, in particolare con il trattato di Jean Gerhard, *Patrologia, sive de primitivae Ecclesiae doctrina, vita ac lucubrationibus*, 1653. Per «spiritualità» si veda Ch. A. Bernard, «"Spirituel" — "Spiritualité"» in *Christus*, t. 16 (1969), pp. 468-473; e DSAM, voce *Spiritualité*.

che caratterizza questi due termini e ciò a cui essi rimandano.

Ma nel titolo è detta anche la speranza di un incontro, di un incontro modesto: «un contributo». Questo, secondo le prospettive distanziate ora indicate, equivale a domandare: in che modo oggi la patristica contribuisce alla spiritualità? Questo contributo ha qualcosa a che vedere con ciò che succedeva quando né la patristica né la spiritualità intese alla lettera esistevano, ma soltanto tutta una letteratura cristiana che aiutava la tarda Antichità a entrare nel disegno dello Spirito Santo?

Senso delle differenze, modestia del proposito, ecco un modo se non scientifico almeno disciplinato di affrontare un soggetto complesso. Cercheremo di mostrare che la speranza di un incontro non è senza fondamento, anzi. Il contributo si rivelerà a poco a poco esemplare.

1. Bellezza di alcuni testi

Malgrado quel che abbiamo appena sottolineato, in un senso molto reale la bellezza non ha età. Attraversa le epoche, e nulla impedisce a un turista della fine del nostro secolo di estasiarsi davanti alle piramidi di Giza, esattamente come gli antichi, i quali vi ravvisavano una delle sette meraviglie del mondo. Il deterioramento stesso dei monumenti non cambia niente: anzi può rafforzare l'esperienza estetica. Allo stesso modo i Padri esercitano oggi il più ampio impatto. Infatti, a meno di non avere una grande familiarità con loro e una testa fatta per questo, leggendo Tommaso d'Aquino e i dottori scolastici non proviamo un'emozione simile; con i Padri, sì. Rievochiamo, per puro piacere, qualcuno di quei brani celebri che una generazione trasmette all'altra.

Della *Didachè* sono queste righe che hanno ispirato qualche tempo fa la strofa di un canto religioso: «Come questo pane spezzato, prima sparso sui monti, è stato raccolto per diventare una sola cosa, così la tua Chiesa sia riunita dalle estremità della terra nel tuo regno»[3]. Questo primo scritto dei Padri apostolici risale senza dubbio al I secolo. È ugualmente doveroso citare, verso il 110, Ignazio d'Antiochia: «Io sono frumento di Dio, macinato dai denti delle fiere, per essere trovato puro pane di

[3] Cfr. *La Doctrine des douze apôtres*, SCh 248, p. 177.

Cristo....»[4]. E il grande Ireneo? «Perciò il Verbo si è fatto il dispensatore della grazia del Padre a vantaggio degli uomini: poiché è per loro che ha compiuto così grandi "economie", mostrando Dio agli uomini e presentando l'uomo a Dio, salvaguardando l'invisibilità del Padre affinché l'uomo non giungesse a disprezzare Dio e avesse sempre qualcosa verso cui progredire, e allo stesso tempo rendendo Dio visibile agli uomini attraverso molteplici "economie", nel timore che l'uomo, privo totalmente di Dio, non perdesse finanche l'esistenza. Infatti la gloria di Dio...»[5]. Ricorderemo Isacco, lo scavatore di pozzi, caro ad Origene[6]? E non dimentichiamo, facendo un salto di molti anni, l'Agostino delle *Confessioni*: «Tu ci hai fatti per te...»; «Che cosa amo, quando ti amo?»; «Tardi ti ho amato, bellezza tanto antica e tanto nuova»[7]. Né la settima omelia di san Leone Magno per il Natale: «Svegliati, dunque, uomo, e riconosci la dignità della tua natura! Ricordati che sei stato creato a immagine di Dio, immagine che, quantunque corrotta in Adamo, è stata restaurata nel Cristo»[8]. E infine, come leggere senza commuoversi, nove secoli dopo che è stata scritta, l'invocazione dell'ultimo dei Padri alla stella del mare: «e il nome della Vergine era Maria»[9]?

Testi del genere non hanno una ruga. Sono immediatamente utilizzabili, non fosse altro che in quella antologia largamente offerta al pubblico e costituita dalle letture della *Liturgia delle ore*. Che cosa dire di questo incontro tra la patristica e la spiritualità sotto la forma di un cibo che può, quasi senza preparazione, essere assimilato dalla pietà di oggi?

Per parlare favorevolmente, basta fare riferimento al monumento innalzato da Hans Urs von Balthasar, *Herrlichkeit, Gloria*, questa realizzazione magistrale di una «estetica teologica». È fuori discussione che il progetto del grande teologo sia nato, in gran parte, dalla sua intima familiarità con i Padri. Fra i tanti brani che potremmo citare per attestare questa fonte privilegiata del suo pensiero estetico, vi sono soprattutto quelle tre figure di Ireneo, Agostino, Dionigi, proposte all'inizio dell'opera

[4] *Lettres*, «Aux Romains», VI, 1, SCh 10 bis, p. 111.
[5] *Contre les hérésies*, IV, 20, 7, Parigi 1984, p. 474.
[6] *Homélies sur la Genèse*, XIII, SCh 7 bis[2], pp. 310-333.
[7] Augustin, *Conf.*, I, I, 1; X, VI, 8; XXVII, 38 (Bibliothèque augustinienne, Parigi 1962, t. 1, p. 273; t. 2, pp. 153-209).
[8] *Sermons*, t. 1, SCh 22 bis, p. 161.
[9] *Louanges de la Vierge Mère*, II, 17 in *Oeuvres mystiques*, Parigi 1953, pp. 927-929.

Stili[10]. Precisamente, all'inizio dell'avventura cristiana vi è la mirabile proposta che fu fatta della bellezza originaria di Dio nella bellezza del Vangelo. Sempre di questa bellezza testimonia il successo delle antologie patristiche, sotto qualunque forma vengano presentate. Su questo punto, Hans Urs von Balthasar non teme di prendere posizione per difendere il suo modo di vedere: «Contrariamente a tutti i saggi di religione, filosofici e mistici, qui non si fa appello soltanto alla sensibilità intima dell'uomo; ma piuttosto si ingloba quest'ultima nella pulsazione di tutto l'essere umano, non soltanto spirituale, ma anche essenzialmente organico e corporale. Non è una concessione fatta alla massa incapace di elevarsi a esperienze puramente spirituali, ma docilità all'adempimento dell'azione divina creatrice che ha concepito l'uomo come unità corpo-anima indissolubile e vuole condurlo così al suo compimento»[11]. Che la prima letteratura cristiana ci colpisca ancora per le sue qualità estetiche non è dunque affatto un epifenomeno. Da un lato, i Padri modellati dalla cultura antica, l'hanno voluta tale[12]. Dall'altro, qui è in gioco qualcosa di veramente fondamentale: niente di meno che Dio, il quale per primo fa appello a tutto l'uomo, perché, tutto intero carne, diventi tutto intero spirito.

Detto questo, è certo che non possiamo fermarci a questa immediatezza estetica. L'autore di *Herrlichkeit* lo dimostra fin troppo con gli ampi sviluppi della sua opera. I Padri non sono tutta la tradizione, e altre figure oltre le loro, in altri periodi, hanno illustrato la teologia della gloria. Inoltre, i testi antologici dicono ben poco dell'insegnamento e dell'esperienza tanto degli autori più apprezzati, quanto, a maggior ragione, dell'immensa folla degli altri che riempiono le colonne del Migne. Infine, se la bellezza non conduce al pensiero, alla riflessione, alla conversione, perde se stessa in iridescenze improduttive della coscienza. Trascurarla significa disincarnare la testimonianza del cristianesimo e, in modo del tutto particolare, ciò che in essa concerne la vita nello Spirito. I Padri non lo hanno fatto. Limitarsi a goderne vuol dire perdere il meglio di quanto promette. Il fascino esercitato dalla patristica ancora oggi, e forse più di qualche decennio fa, è un invito a precisare le basi del nostro dialogo con essa.

[10] *La Gloire et la Croix*, II, *Styles*, t. 1 (Théologie 74), Parigi 1968, pp. 27-192 (trad. it. *Gloria*, II. *Stili ecclesiastici*, Milano 1978, pp. 19-187).

[11] *Ibid.*, I, *Apparition* (Théologie 61), p. 209.

[12] È stato uno dei punti importanti dell'edizione dei testi patristici nelle *Sources Chrétiennes* quello di interessarsi alla loro stilistica.

2. Verità del momento patristico

Eccoci dunque condotti ad approfondire il primo contributo da noi individuato, un contributo di per sé senza problemi, ma che segnala come si debba radicare la bellezza nella verità. Tale è il compito, austero, di questo secondo punto. Con esso, reinstauriamo la distanza storica nell'immediatezza estetica, senza per niente rinnegare quest'ultima. E, per una preoccupazione metodologica, trattiamo della distanza tra periodi storici, il nostro e quello dei tempi patristici estendibili grosso modo al primo millennio, prima di tentare di mettere a fuoco la complessità interna del contributo dei Padri alla teologia spirituale. La nostra generazione, dal canto suo, ha scoperto la prima letteratura cristiana in varie tappe, con risultati diversi, e addirittura contrastanti. Una breve panoramica storica dell'interesse dimostrato ai Padri nel nostro secolo è dunque indispensabile alla chiarezza della nostra esposizione. Tutti conserviamo questi punti di vista successivi più o meno sepolti nella nostra memoria. Dal canto mio, ne individuo quattro: quattro modalità secondo le quali la patristica è presente alla nostra coscienza, come alla nostra scienza.

La prima modalità ci ricollega alla pratica molto antica nella Chiesa del ragionamento per autorità. Accanto alle Scritture e in congiunzione con esse, i Padri vengono invocati per suffragare la consonanza di un enunciato attuale, magisteriale o universitario, con il deposito della fede. Tali enunciati riguardano indifferentemente tutti gli aspetti di questo deposito; di conseguenza, anche l'appello all'autorità dei Padri. La teologia spirituale non sfugge a questo processo, più di quanto non facciano la fondamentale, la dogmatica, la morale. Oggi siamo lungi dall'aver rinunciato a questo tipo di rapporto. Il Concilio Vaticano II lo utilizza largamente. Anche altri, non sempre così felicemente.

Dogmatismo e fondamentalismo minacciano il ragionamento per autorità, senza che pertanto lo si possa eliminare completamente[13].

Su questo *cantus firmus*, anch'esso in qualche modo intemporale ma che abbraccia l'insieme dell'eredità, il nostro secolo

[13] Ricordiamo che il contenuto delle autorità si è arricchito nel corso dei secoli: prima le sole Scritture, poi i «presbiteri», poi i concili, i Padri, poi i Dottori scolastici, infine gli spirituali.

ha sviluppato, e in misura sempre crescente, la modulazione storica. Il *Compendio di teologia ascetica e mistica* del buon Tanquerey (1923-1924) offre in una tavola fuori testo iniziale una *Lista cronologica e metodica dei principali autori citati*. Ciò che costituisce il minimo denominatore comune metodologico di questa cronologia è la nozione di scuola, la quale permette di fare delle suddivisioni nella categoria dei periodi storici; ci sono tre periodi: il periodo patristico, il Medioevo, l'evo moderno; e il Medioevo si ramifica in scuola benedettina, scuola di san Vittore, ecc.; quanto all'età patristica, essa non è oggetto di una ripartizione: «È l'età in cui vengono elaborati i materiali che costituiranno la scienza della spiritualità; e dove già troviamo due sintesi, quella di Cassiano in Occidente e quella di Giovanni Climaco in Oriente»[14]. Ecco un piccolo inizio, destinato attraverso molti progressi di fondo e di dettaglio, a una grande fortuna. Tutti i nostri dizionari di spiritualità e le riviste connesse sono scaturiti da questa timida audacia[15]. Notiamo, riprendendo un'espressione di Tanquerey, che con il riconoscimento della dimensione storica appare l'idea che una scienza della spiritualità sia possibile; essa è ancora concepita come sintetica dall'autore, diciamo alla maniera della «scienza sperimentale» di Surin[16]; ma sempre di più se ne considererà l'elaborazione nella linea della storia oggettiva e positiva che fa furore in quello stesso periodo. Allora, la presentazione cronologica occuperà tutto lo spazio di ciò che non è più un compendio, ma un cantiere.

Con Henri de Lubac, e tutto ciò che è gravitato intorno a lui[17], la percezione storica dei tempi patristici cambia direzione. Tanquerey vedeva in essi, come abbiamo appena letto, una specie di momento se non prelogico, perlomeno soltanto preparatorio, per quanto concerne la dottrina spirituale. L'autore di *Cattolicesimo, Storia e spirito, L'esegesi medievale*, al contrario, considera il momento dei Padri quello della indivisione fra teologia e spiritualità e, in quanto tale, il momento di riferimento, per chi voglia se non altro comprendere gli sviluppi ulteriori e

14 *Précis de théologie ascétique et mystique*, Parigi-Tournai-Roma 1922-1923, pp. XXVII-XLVIII.

15 *Ecole de spiritualité* (Lucien-Marie de Saint-Joseph), DSAM, IV, coll. 116-128.

16 Vedi J.-J. Surin, *Lettres spirituelles*, t. 2, Tolosa 1928, pp. 1-151.

17 Per tutta la rete di relazioni che porta questo rinnovamento nel modo di vedere la patristica, e per le conseguenze molto complesse di questa impresa, cfr. in particolare le *Mémoires sur l'occasion de mes écrits* del cardinale de Lubac, Namur 1989.

i problemi tuttora insoluti da essi posti[18]. È evidente l'importanza di tale voltafaccia, che non costituisce tuttavia, in alcuna maniera, un modo di ritornare all'utilizzo puro e semplice della patrologia come serbatoio di autorità. Si tratta, in realtà, di una rivalutazione delle fonti in quanto tali, attraverso il confronto con ciò che ne deriva, in correnti sempre più intersecantisi, nel corso dei secoli. Negli stessi anni, cioè a partire dai prodromi della seconda guerra mondiale, nascevano le *Sources chrétiennes*, insieme alla *Bibbia di Gerusalemme* e, un po' più tardi, *Christus*, rivista e collezione: ecco tre iniziative che, ispirate da una visione comune, sono attuate da una rete di amici. Henri de Lubac è ancora più deciso di Hans Urs von Balthasar sul punto che ci interessa. Né l'uno né l'altro ignorano, evidentemente, lo spessore crescente dei dibattiti teologici e spirituali fino ai giorni nostri. Ma il primo pone maggiormente l'accento — epistemologicamente e non solo esteticamente — su quella sintesi viva che è stata la letteratura patristica. In particolare, difende l'esegesi spirituale della Scrittura praticata dai Padri, non contro l'esegesi storico-critica — negli anni in cui le tesi di questa ultima guadagnavano sempre più terreno —, ma come contrappeso indispensabile ai suoi apporti[19].

La presa in considerazione delle fonti patristiche (si potrebbe dire altrettanto delle altre) è evoluta dopo che la generazione personalista della seconda guerra mondiale l'ha segnata della sua impronta innovatrice[20]. Non mi sembra che tale evoluzione, al punto in cui siamo, rimetta in questione ciò che questa generazione ha posto così chiaramente in luce: il valore primordiale della letteratura patristica, in quanto unisce in sé ciò che in seguito tenderà a disperdersi, e in modo particolarissimo la teologia, diciamo speculativa, e la spiritualità. È accaduto piuttosto che nuovi problemi hanno costretto a riconoscere sempre maggior spessore culturale, sociale, politico e religioso alla testimonianza dei primi secoli cristiani.

La storia delle mentalità penetra anche nella patristica[21]. Un Peter Brown, continuando nella linea di Henri-Irénée Marrou,

18 Si veda Henri de Lubac, *L'Ecriture dans la tradition*, Parigi 1966.

19 Si veda l'introduzione di de Lubac alla prima edizione delle *Homélies sur la Genèse* di Origene, SCh 7, 1943.

20 Nell'introduzione della mia *Politique de Saint Ignace de Loyola*, Parigi 1985, ho indicato le relazioni che esistono tra tutto questo gruppo e l'esistenzialismo, pp. 32-34, e anche pp. 385-386.

21 Su questa si veda in Ch. Samaran, e al., *L'Histoire et ses méthodes* (la Pléiade), Parigi 1961, *Histoire des mentalités* di G. Duby, pp. 937-965.

fa sentire meglio quella densità archeologica, filosofica, spirituale dell'uomo cristiano che emerge nei dibattiti della tarda Antichità[22]. Un Pierre Hadot, con le sue ricerche sul carattere quasi monastico delle scuole filosofiche del II e III secolo, costringe a intendere gli anacoreti e i cenobiti non tanto come i continuatori dei martiri, quanto come quelli che, all'interno del cristianesimo, raccolgono la sfida della saggezza pagana[23]. Il ruolo dei Padri come testimoni del testo biblico, in particolare attraverso le citazioni che fanno dei Settanta, si aggiunge a quello di interpreti riconosciuto loro da tempo. In proporzione aumenta la loro importanza filologica[24].

Aggiungiamo che la crescita quantitativa di collezioni come *Corpus christianorum, Sources chrétiennes*, e altre ancora, finisce con l'avere un impatto qualitativo. Il cristianesimo antico appare sempre meno come una teoria che viene applicata da uomini, quanto piuttosto come una strana comunità umana che sta insieme attraverso inverosimili conflitti. In breve, la primitiva sintesi di teologia e spiritualità non ha nulla di un paradiso. È piuttosto una sorprendente vittoria: dell'unità sulla dispersione, della fedeltà sulle deviazioni, di una vita su ogni genere di morti, di un amore su tanti motivi di separarsi attraverso divorzio o scisma, di uno Spirito effuso misteriosamente sopra una condizione carnale che non disarma.

Ecco dunque quel che sono i Padri nella nostra coscienza in seguito alle riappropriazioni realizzate dal nostro secolo. Certo, storicamente, la distanza si è scavata fra loro e noi. Ma, stranamente, questa lontananza riconosciuta è servita piuttosto ad avvicinare la loro testimonianza alle nostre necessità. Le due ultime riletture, quella di Henri de Lubac e quella del dopo de Lubac, indicano con chiarezza perché un dialogo sia auspicabile nel rispetto delle differenze. È la qualità spirituale della teologia dei Padri che ci attira, che vi sia o meno bellezza formale dei testi. E la densità umana, incarnata, della loro spiritualità corrobora l'attrazione. Invocati meno come garanti della esat-

[22] Cfr., di P. Brown, *Genèse de l'Antiquité tardive*, tradotto da A. Rousselle, Parigi 1984; di poco antecedente, H.-I. Marrou, *Décadence romaine ou antiquité tardive?*, Parigi 1977.

[23] Si veda P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique* (*Etudes augustiniennes*), Parigi 1981.

[24] Si veda nelle «*Notices*» che introducono a *La Genesi* (*Bibbia di Alessandria*), Parigi 1986, pp. 24-26.

tezza di questa o quella affermazione dogmatica, i Padri sono probabilmente diventati per noi piuttosto quegli «abba» del grande deserto interiore che sentiamo capaci di favorire oggi la nostra nuova nascita piena nello Spirito.

3. La sostanza del contributo

Il momento di ascesi storica, che non poteva essere evitato, ha confermato, dunque, il presentimento estetico, ma facendo sorgere un curioso termine medio: la complessità. Alla patristica — vera sintesi di dottrina e di pratica, e sintesi vissuta nell'«imbroglio» indefinito dell'umanità carnale — l'analisi sempre più sottile della sua complessità conferisce, trent'anni dopo il Concilio Vaticano II, una autorità rinnovata. Oltre i secoli, senza che questi debbano essere rinnegati, noi costatiamo un'omologia tra quanto vissuto dai Padri e la nostra presente perplessità di fronte alla non coerenza della manifestazione della vita cristiana, una vita cristiana che, peraltro, sperimenta se stessa come circondata da un vasto deserto.

Una prima conseguenza dell'omologia costatata è la guarigione, almeno incoativa, di qualunque complesso nei confronti della complessità. Non mi fermo su questo punto, per passare, invertendone i termini, alla seconda conseguenza che concerne direttamente il nostro soggetto. D'ora in poi non ci affaticheremo più a discernere nelle sue linee generali il contributo della patristica alla spiritualità. Quello che è illuminante, omologicamente per ieri come per oggi, è di capire meglio come la spiritualità, la vita nello Spirito, abbia contribuito alla testimonianza vissuta storicamente e attestata letterariamente della patristica. Questo capovolgimento, tralasciando gli accidenti, consente di giungere alla sostanza, intendo dire alla spiritualità che, nel corso dei secoli, fonda la vita cristiana.

Non è sufficiente, infatti, dopo le prese di coscienza appena ricordate, isolare non so quale insegnamento propriamente spirituale nell'eredità patristica. Tutta questa eredità è spirituale, come pure esegetica, teologica, etica. E si dimostra di fatto spirituale, in quanto è tutto questo in uno stesso dinamismo.

Prima di venire a precisare alcuni punti forti di questo dinamismo, penso sia utile insistere su due dati del tutto generali. Primo, la patristica non è un essere a sé; sono autori, scrittori, eccle-

siastici, che conosciamo attraverso le loro opere, interpretate attraverso se stesse e grazie a confronti con altri documenti. Ogni autore è un credente originale. Ogni opera, commento delle Scritture, omelia, trattato, poema, lettera, apoftegma, cronaca — questi i generi letterari più frequenti — è un modo, per quell'autore, in quel momento, di dire l'insieme della sua fede. Le collezioni patrologiche moderne, lo abbiamo già notato, costringono a entrare nella patristica attraverso questa porta decisamente personale. La patristica è un affare di persone, come la vita nello Spirito è eminentemente personale, pur essendo impegnata nella confessione di un credo comune e nel rispetto di una pratica largamente condivisa. Arriviamo a dire: l'una e l'altra rimandano tanto più alle persone, in quanto sono vissute secondo una forte solidarietà sociale. Tale è infatti, come è noto, l'orientamento così fortemente sottolineato da *Cattolicismo*[25]. Le patrologie esprimono il personalismo fondamentale della vita cristiana con una forza ineguagliata. E, secondo dato, l'espressione della fede vi si compie in funzione di un raddrizzamento continuo di deviazioni percepite come gravi, o addirittura mortali. Si è sorpresi nel rilevare il numero di opere patristiche nel cui titolo compare un «contro»: *Contro le eresie, Contro Celso, Contro gli Ariani, Contro gli Ebrei*, ecc.[26] E gli scritti dai *tituli* neutri sono anch'essi molte volte latori di aspre polemiche, e non solo nel caso di Tertulliano. Oggi spesso si vorrebbe nascondere quelli che appaiono eccessi indebiti. Ma è puro anacronismo: come se potessimo, tanto tempo dopo, valutare le urgenze meglio dei protagonisti contemporanei. Peggio ancora, vuol dire cercare di dimenticare come, in un modo che evidentemente cambia secondo i periodi, la vita spirituale sia una lotta. Nei primi secoli cristiani, del resto, la lotta era diretta meno contro gli avversari stessi, che contro quello di complicità che gli errori risvegliavano nel cuore dei credenti. Questo richiamo è particolarmente importante per non sbagliarsi sul significato vero della innegabile polemica antigiudaica o antifilosofica al tempo dei Padri[27]. Il personalismo dei Padri non è neutrale. È un sì, strutturato da un no. Un sì drammatico.

[25] Questo libro ha come sottotitolo «*Aspetti sociali del dogma*» (trad. it. *Studium*, Roma 1964[2].

[26] Cfr. le interessanti analisi di A. Le Boulluec, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque, IIe-IIIe siècles* (*Etudes augustiniennes*), Parigi 1985.

[27] Si veda, per esempio, A.-M. Malingrey, *La controverse antijudaïque dans l'oeuvre de Jean Chrysostome*, in *De l'antijudaïsme antique à l'antisémitisme contemporain* (opera collettiva, Presses Universitaires de Lille), Lille 1979.

Cerchiamo ora di indicare i punti forti del movimento spirituale così significativo dei credenti dell'epoca patristica. Quattro ci sembrano i più decisivi. Qui li potremo evocare solo schematicamente.

Il più importante è l'articolazione della teoria e della pratica. Proprio l'intima compenetrazione delle due dà agli scritti patristici di apparire di primo acchito come spirituali. Lo abbiamo già sottolineato con de Lubac. Ma possiamo precisare: tale compenetrazione è possibile perché, per i Padri, tutto parte dalla pratica e ritorna alla pratica, ovvero dalla pratica del cristiano comune a quella del «vero gnostico»[28]. Su questo punto la frontiera è molto ferma tra l'ortodossia e le deviazioni spiritualizzanti che si legano a quasi tutte le eresie, prima e anche dopo Nicea. I Padri propongono una vita nello Spirito, e mai una spiritualizzazione della vita. Un articolo della «regola della fede» assicura del resto questa costante, quello che Origene, per esempio, espone nel paragrafo 5 della Prefazione ai *Princìpi* e che ricorda l'antropologia del libero arbitrio, sottolineando così il luogo permanente di effettuazione della vita cristiana. È il reale dell'esistenza[29]. Su questa base bisognerebbe correggere ciò che troppo spesso viene detto del moralismo e dunque dello stoicismo dei Padri[30]. La morale, e quella di quei maestri di morale che sono gli stoici, è innegabilmente presente negli scritti patristici, ma inserita in un movimento che viene da cosa essenziale e ritorna a cosa più essenziale, dallo spirito all'opera nella carne come allo Spirito all'opera nella carne.

Similmente, è per il fatto di non rimettere la teoria al suo posto nel movimento spirituale inculcato dai Padri che si parla, un po' a vanvera, del loro platonismo. Anche qui le influenze sono certe. Ma l'originalità del modo di trattare questi rapporti non lo è da meno. In realtà, ammaestrati in particolare dal Prologo di Giovanni che non cessano di commentare, appoggiandosi con predilezione sui libri sapienziali, gli autori ecclesiastici dei primi secoli attribuiscono un ruolo fondamentale all'intelligenza nella spiritualizzazione cristiana dell'uomo. Salomone e Giovanni sono lì per aiutarli ad afferrare questo ruolo

[28] Sappiamo che Ireneo e Clemente, in particolare, combattono gli gnostici solo per stabilire le vie della vera gnosi, la quale più tardi si presenterà soprattutto sotto i tratti della filosofia cristiana, per esempio in Giovanni Crisostomo.

[29] Origène, *Traité des principes, I-II*, SCh 252, pp. 83-84.

[30] Si veda il mio articolo *Pratique*, DSAM, XII, coll. 2042-2052.

come quello dell'illuminazione che conduce a una pratica più giusta, più divina e umana allo stesso tempo. Il modello qui, al di là del sovrano responsabile esaltato dal Salmo 71 (72), è lo stesso *Lógos* incarnato. In questa linea, l'illuminazione proposta con maggior frequenza non è quella dell'estasi — raramente descritta, e solo apofaticamente[31] —, ma quella del discernimento che conferma il libero arbitrio nelle sue scelte virtuose.

Terzo punto di ancoraggio del movimento spirituale ovunque individuabile nei nostri autori: il Padre creatore, al quale riconduce il *Lógos*, egli stesso così accordato con lo Spirito di santificazione. È in effetti un aspetto importante dell'insegnamento dei Padri il consentire ai cristiani di vivere della relazione di creazione al cuore stesso della loro fede evangelica. Da ciò si capisce lo spazio così largo concesso, nell'esegesi, all'Antico Testamento e, in questo, ai primi capitoli della Genesi[32]. Da ciò anche l'impossibilità nella quale si trovano autori, tentati dall'encratismo, di giungere a condannare il matrimonio. Perfino un Tertulliano non vi si risolve. La stessa bontà del Creatore è in gioco nel riconoscimento della bontà intrinseca dell'uomo e della donna diventati uno nella loro carne.

Ne sono ben cosciente: quel che è stato or ora brevemente esposto è una ricostituzione. Di fatto, preferisco prendere l'esposizione precedente come una chiave di lettura. Essa ha i seguenti meriti: non pregiudica l'estrema diversità dei temperamenti e delle esperienze che ci vengono offerti nelle collezioni patristiche; permette di vedere in che modo altre chiavi aprano di meno: il moralismo, il platonismo, in particolare; è fabbricata sui dogmi fondamentali riassunti dalla «regola della fede», in particolare quel che vi si dice della Trinità, dell'Incarnazione, della vita nello Spirito, che è una liberazione dell'uomo nella sua propria carne. In tal modo viene resa più chiara l'intima relazione tra la teoria e la pratica possibile nel cristianesimo. La pratica non vi è altro che la teoria vissuta, la teoria non vi è altro che la pratica teorizzata. Ma ecco la cosa più importante. La nostra chiave di lettura va fino ad aiutarci a leggere l'intervento stesso di Dio nella complessità patristica. Ciò che al-

31 Si veda M. Spanneut, *Le stoïcisme des Pères de l'Eglise. De Clément de Rome à Clément d'Alexandrie* (Patristica sorbonensia), Parigi 1957.

32 Apofasi dell'eternità in Agostino, o, più chiaramente, della negazione nello Pseudo-Dionigi.

trove era soltanto abbozzato — e non bisogna disprezzare questi abbozzi, anche se conviene diffidare della loro capacità di irretimento — giunge qui a compimento, senza che, per questo, l'uomo sia in alcun modo forzato nella sua natura. Questa congiunzione della teoria e della pratica, chi non la desidera e non la teme allo stesso tempo? È stata resa possibile, e questa realizzazione ha possentemente attirato l'uomo dell'Antichità verso il cristianesimo. Che dire della comunione di tante personalità in una Chiesa che temibili conflitti interni, non meno pericolosi delle pressioni esterne, non hanno risparmiato? Qui c'è il dito di Dio che fa conoscere, apprezzare, amare Dio dagli uomini, e l'umanità dall'umanità.

La sostanza del contributo della spiritualità alla fede vissuta dei primi secoli cristiani è divina. La storia correttamente letta ce lo dice essa stessa.

4. L'esemplarità patristica

Non è fuori dal nostro soggetto capire quanto il capovolgimento suggerito prima, a proposito del contributo della patristica alla spiritualità, sia illuminante per la giusta comprensione dell'apporto spirituale delle altre età, che la suddivisione della storia in periodi offre alla nostra considerazione. In effetti, una volta riconosciuta, in questo primo periodo dell'avventura cristiana, l'iniziativa filantropica di Dio (cfr. Tt 3,4), molti chiarimenti diventano possibili per il Medioevo, i tempi moderni e il periodo contemporaneo, quando il cristianesimo si è sempre più complicato, ma di una complicazione che, come abbiamo potuto verificare ai giorni nostri, non fa necessariamente paura a Dio. Ecco qualche annotazione autorizzata dalla traversata di questi secoli, la cui storia rimane se non normativa (che cosa può significare la normatività della storia?), per lo meno esemplare. I secoli patristici sono esemplari, perché sono stati il momento del primo incontro del Vangelo con lo spessore del mondo. In quell'ambito vastissimo la cui influenza è ovunque sensibile nella letteratura cristiana si può dire schematicamente che il periodo dei Padri è esemplare per lo sviluppo della teologia spirituale nel modo che ora diremo.

Ho avuto l'occasione, in una introduzione agli *Scritti dei Padri apostolici*, di sottolineare la quasi contemporaneità di questi

testi con gli ultimi del Nuovo Testamento e mi è apparso un motivo della distinzione operatasi a poco a poco tra questi documenti così vicini gli uni agli altri: e cioè che di fronte agli scritti in cui prevale la Parola di Dio, si consenta l'istaurarsi di un insieme letterario la cui funzione è di fare conoscere la comunità che ha ricevuto questa Parola[33]. Questo modo di vedere può utilmente essere esteso a tutto il periodo patristico, attraverso le peripezie che lo hanno marcato. La letteratura ecclesiastica cristiana è testimone di che cosa sia una comunità di uomini in ascolto della Parola di Dio, quale essa è affidata e rispettata nel canone fisso delle Scritture. Il meno che si possa dire in merito, è che l'ascolto di Dio da parte dell'uomo appare, grazie alla patristica, come un fenomeno estremamente complesso, ma alla fin fine operante. Avere verificato questo sui primi secoli cristiani rende possibile il ripetere l'esperienza per gli altri periodi, sempre su tempi lunghi e attraverso molti tipi di esperienze personali che, coniugate, finiscono con l'indicare una tendenza comune. Proprio su questa base ho potuto proporre una storia della vita spirituale nel corso fondamentale di teologia spirituale che da qualche anno tengo alla Facoltà di Teologia di Lione.

Quello che si rivela allora è che, con il trascorrere dei tempi, Dio non cessa di insegnare cose nuove alla Chiesa e attraverso di essa a tutti gli uomini. In questo tirocinio, da un periodo storico all'altro, il ruolo dello spirituale mi sembra fondamentale. Ecco che appaiono, a un certo punto, nuove aspirazioni, spesso tinte di eterodossia. La porta tentatrice della spiritualizzazione sembra aprirsi. Mediante quella sorta d'istinto che viene alla Chiesa dalla fede nell'Incarnazione di Dio, attraverso l'audacia, secondo questa sapienza d'incarnazione, di autentici spirituali, si trova una risposta, la quale è al tempo stesso nella linea retta del Vangelo e ne riesprime la ricchezza. Lo Spirito Santo, la cui missione è di condurre i fedeli di Gesù verso la verità tutta intera (cfr. Gv 16,13), ha ancora e di nuovo agito. Simili prospettive potrebbero essere prese quali prolegomeni a ogni storia della spiritualità che volesse costituirsi come scienza. In ogni caso, se si segue questa linea, la vita spirituale non è da cercare in nessun'epoca dalla parte di una semplificazione, fos-

[33] È sufficiente, per rendersene conto, consultare i volumi di *Biblia patristica* (ed. del C.N.R.S.).

se anche dall'alto, della esistenza umana, ma dalla parte della semplicità che lo Spirito Santo crea in questa complessità umana sempre rispettata.

In questa creatività spirituale che nella complessità dell'agire umano elabora un agire cristiano, svolgono un ruolo sia i tempi lunghi con la loro esperienza di riassunzione e di rettificazione, sia i momenti in cui qualcosa di importante si decide. Tra questi momenti mi sembra utile ricordare quello dell'assenso della Chiesa, ma anche quello delle sue reticenze e perfino dei suoi rifiuti: accordo e disaccordo sono importanti. Né l'uno né l'altro vengono sempre espressi con ragioni chiare e distinte. Ciò che guida la Chiesa, e in particolar modo il magistero, nei momenti in cui deve giudicare, è fondamentalmente un apprezzamento del buon svolgimento di ciò che ha iniziato a mettersi a posto[34]. Questo criterio può sembrare vago. Lascia i dottrinari a disagio. Ciò non toglie che possiede un vero valore. Con esso la Chiesa attesta umilmente il senso del reale che le è stato dato come partecipazione al realismo che caratterizza l'azione dello Spirito Santo[35]. Un altro nome di questo senso del reale è il senso della felicità, della consolazione, con il quale Dio non può non essere collegato.

Tutto questo — l'ascolto di Dio, la creatività spirituale, la felicità anche attraverso le prove che non sono mancate — i credenti dei primi secoli lo hanno sperimentato. Riscoprirlo, significa darsi, grazie a un'unità di misura, il modo di soppesare, non senza ammirazione, la fedeltà a se stessa della vita spirituale cristiana dal primo millennio alla fine del secondo e, in misura non minore, la sua prodigiosa forza di rinnovamento secondo tutte le virtualità dell'uomo che va reso spirituale fin nel più intimo del suo essere. In questa prospettiva, tutta la storia acquista un senso spirituale.

Bellezza, verità, sostanza, esemplarità, tali sono state le tappe della nostra valutazione di ciò in cui la patristica ha contribuito e contribuisce ancora alla spiritualità. Questo contributo ha dunque diversi aspetti. Nessuno di essi annulla gli altri, e il terzo — la sostanza — che possiede appunto un peso diretta-

[34] Si veda la mia introduzione ai *Pères apostoliques. Texte intégral* (Foi vivante 244), Parigi 1990.

[35] Questo riconoscimento da parte della Chiesa della viabilità e dell'utilità dei gruppi fondatori è un momento importante della nascita degli ordini religiosi; cfr. R. Hostie, *Vie et mort des ordres religieux*, Parigi 1972, pp. 36-38, e *passim*.

mente teologico, per non dire teologale, giacché trattando di esso abbiamo potuto toccare l'azione stessa di Dio nella storia, non si rivela escludendo gli approcci estetico e storico. Li fonda piuttosto, in ultima analisi. Meglio ancora, esso ci ha condotti a riconoscere Colui senza il quale nulla di questa ricca diversità in una crescente unità sarebbe possibile. In questa linea si manifesta comunque con forza che la spiritualità, la quale regge il cristianesimo, salva in esso tutto l'uomo in molti uomini. Essa costituisce una base della «buona novella» fondamentale quanto il *Credo*. È ora, alla luce dell'esperienza patristica, di non considerare più la vita spirituale una semplice applicazione di ciò che il dogma insegna: essa è l'opera di una delle due dita della mano che ci salva.

LA «RISCOPERTA» DELLA LITURGIA

Achille Triacca sdb

Esiste nella cultura odierna un impressionante travaglio. I fatti di cronaca e la loro disamina sia sociologica sia filosofica lo riconfermano. Dinanzi a ciò il cristiano si pone interrogativi di diverso spessore. Certo è che essi devono ruotare attorno alla responsabilità del cristiano. Egli deve sforzarsi di inserirsi nel vissuto e nel tessuto della cultura con la più retta intenzione di «fermentarla» dal di dentro, fino a creare «cultura cristiana».

La sua volontà è di non ingannarsi e di non ingannare con falsi ragionamenti, di non confondere con sistemi posticci le già ingannevoli ideologie, e di non seminare interpretazioni ricorrendo a equivoca ermeneutica dei dati, ma di formare coscienze cristiane.

Anzi sotto l'impellente urgenza di essere credibile, il cristiano si lascia condurre dal rigore della Verità, dall'inconfondibile tracciato della Via, dal calore suasivo della Vita che ha fatto dono di sé per ciascuna persona di buona volontà. L'autenticità della spiritualità del cristiano lo porta a testimoniare e a predicare la Verità, a percorrere in continuità progressiva, congiuntamente ad altri, la Via e a «celebrare» la Vita: «Via-Verità-Vita», che è la divina persona del Cristo.

In un siffatto contesto, che sta alla base della spiritualità cristiana, si comprende parte delle motivazioni che hanno spinto gli organizzatori del simposio[1], per il quale è stato destinato il

[1] Effettivamente dopo gli incontri dei professori dell'Istituto di Spiritualità — PUG —, svoltisi il 10 maggio e il 25 ottobre 1990 in ragione dell'articolazione del «Simposio di Teologia spirituale», si convenne sulla necessità di porre attenzione alla liturgia che, in un primo tempo, era stata negletta nello scambio di idee tra i presenti. Il titolo

presente contributo, a dar spazio a un «incoativo» discorso sulla liturgia, in rapporto alla spiritualità come teologia.

Per cui, accennate ad alcune premesse d'obbligo, verranno elencati dei dati, tra i più salienti, intesi a lumeggiare la «riscoperta» (di cui si dirà) della liturgia, mescolati a costatazioni di tipo storico-teologico, anche se di diverso spessore contenutistico, che aiutino ad approdare a riflessioni in vista di una sintesi valutativa della riscoperta della «liturgia», come «valore portante» della spiritualità cristiana.

1. Premesse: verso una chiarificazione del tema

Per concentrare in poco spazio molto di quanto necessita esporre, si procederà in modo schematico. Le premesse vogliono servire a circoscrivere i limiti e l'ambito del presente contributo.

1. La *finalità* di una relazione di questo tipo è già conseguita se, oltre a «informare» sull'oggetto da trattare, si riesce a *mettere in risalto l'insieme delle implicanze* intercorrenti tra il tema e quanto è racchiuso nello scopo del simposio.

2. Lo studio più approfondito delle relazioni o/e delle sovrapposizioni *tra l'ambito* della *spiritualità cristiana e* della *realtà «liturgia»*, qualora non possa ulteriormente avvantaggiarsi del presente contributo, già si troverebbe nella sfera del positivo se si potessero *tracciare ulteriori vie percorribili* per approdare a qualcosa di meno confuso o/e confusionario. Si sa infatti che altri convegni, seminari di studio e simposi circa la spiritualità hanno annoverato relazioni nelle quali traspira che non pochi studiosi, trattando della spiritualità cristiana, o lasciano in oblio il rapporto che esiste tra liturgia e spiritualità, o fanno di tutto per diminuire l'osmosi tra le due realtà, quando poi non si è giunti a «far silenzio» dato il groviglio di problemi di cui è investita l'endiadi «liturgia-spiritualità»[2].

che fu dato dal preside dell'Istituto prof. dott. C. A. Bernard sj e che fu riportato dai depliants propriamente era *La riscoperta liturgica*. Come si costata, è stato modificato per ovvie motivazioni.

[2] Da un accurato spoglio di bibliografia in merito — che non è qui il luogo di stare a riferire anche perché è oltremodo voluminosa (anche se a volte poco significante nonostante la titolazione roboante) — emerge che non pochi studiosi *silent* circa la tematica accennata. Alcuni lo fanno *per opportunità*; altri per *interesse elusivo*; altri ancora *per convenienza* (di parte!?).

3. Si comprende che non sono da annoverarsi tra gli scopi dell'attuale ricerca quelli che gravitano sulla volontà di puntualizzare la «mens» degli autori circa i problemi legati all'epistemologia della spiritualità liturgica[3]. Né tanto meno rientra nella finalità quella di tracciare una disamina delle opinioni che si aggrappano a questioni di distinzioni non solo nominali ma reali tra: spiritualità «sic et simpliciter» e liturgia; spiritualità «cristiana» e liturgia; spiritualità della liturgia; spiritualità dalla liturgia; spiritualità liturgica; ecc.

Si comprende quindi che qui si vuole non tanto far teoria o sconfinare in teoresi, quanto piuttosto procedere a delineare — quasi in modo schematico, per poter concentrare, in poco spazio, molto — alcuni dati che aiutino a comprendere l'iter percorso dagli stessi studiosi per riscoprire la liturgia in relazione alla spiritualità.

2. I dati più salienti con alcune considerazioni: verso una presa di coscienza della «riscoperta» della liturgia

Parlare di «riscoperta» della liturgia significa che la stessa realtà della liturgia, dapprima nota, è passata in oblio in un momento storico e poi di nuovo è riportata in auge in un successivo periodo. Ora, accettando il titolo che mi fu assegnato d'ufficio, avverto che la riscoperta di cui qui si dice verte solo nel periodo di tempo del secolo XX.

A. «Riscoperta» della liturgia nel secolo XX

Secondo i «probati auctores» che hanno sintetizzato la produzione della diatriba sviluppatasi nel primo ventennio dell'attuale secolo tra coloro che ponevano la liturgia come «princeps analogatum» per comprendere la spiritualità cristiana e coloro che non riconoscevano tale primato, meritano l'attenzione le

[3] Per questo si vedano i seguenti due contributi che si complementano tra loro: A. M. Triacca, *Rilievi critici in vista di una «epistemologia» della spiritualità liturgica*, in B. Calati - B. Secondin - T. P. Zecca (edd.), *Spiritualità fisionomia e compiti*, Roma 1981, pp. 115-128; Id., *Une spiritualité liturgique est-elle possible? De la méthode à la vie*, in A. M. Triacca - A. Pistoia (edd.), *Liturgie-Spiritualité-Cultures*, Roma 1983, pp. 317-339.

produzioni dello Schmidt sj, risalente al 1960[4], e della Girolimetto, risalente al 1990[5]. Impossibilitato in questa sede a ripercorrere o a riferire i dati, sia sufficiente farne una lettura — per così dire — «in diagonale» preceduta da una riflessione sui prodromi di un passato remoto e di un passato prossimo che faciliti la comprensione della radice delle problematiche dibattute in questo secolo. Esse servono a cogliere che la «riscoperta» della liturgia nel secolo XX è scandita da almeno tre svolte decisive.

1) Alcuni «prodromi» della «riscoperta»

Per quanto sia risaputo, non è però mai sottolineato a sufficienza il fatto della *historia magistra*, a patto che si voglia essere suoi allievi. Così, dallo studio paziente delle fonti antiche si apprende che ci fu un'epoca in cui è esistita un'*unità ontologica e vitale* tra vita cristiana e quella che sarà poi detta spiritualità liturgica. Si tratta dell'epoca in cui i Padri vescovi, catecheti, liturghi, pastori seppero dar vita alla *mirabile osmosi* tra la spiritualità liturgica e la spiritualità cristiana «sic et simpliciter». In altri termini la vita del cristiano postulava la liturgia e la liturgia impregnava eminentemente la vita del fedele[6].

Dopo quell'epoca pari all'antichità cristiana, si avvicenda l'alto Medioevo in cui si assiste a una distinzione di fatto — almeno per l'Occidente cristiano — tra teologia intesa come scienza delle

[4] Schmidt = H. A. Schmidt, *Liturgia et perfectio christiana*, in Id., *Introductio in Liturgiam Occidentalem*, Romae 1960, pp. 88-130.

[5] Girolimetto = A. Girolimetto, *Liturgia e vita spirituale: il dibattito sorto negli anni 1913-1914*, in F. Brovelli (ed.), Liturgia: temi e autori. Saggi di studio sul movimento liturgico, Roma 1990, pp. 211-274.

[6] Avverto che io stesso, non troppo convinto di quanto avevo letto e appreso da studente, anni or sono ho intrapreso diverse ricerche sull'osmosi, sull'interscambio, sulla compenetratività, ecc., tra la liturgia e l'attività catechetica e pastorale dei Padri: attività alimentata dall'anelito verso la spiritualità dei fedeli. Per esempio si vedano i contributi sepolti nella *Biblioteca di Scienze Religiose*, 25.31.42.46.54.60.66.75.78.80.88 (e altri *tre* sotto stampa): c/o Libreria Ateneo Salesiano, Roma. I quattordici contributi fanno un volume di circa 600 pp. di ricerche di prima mano. A questi si dovrebbero affiancare gli altri diciannove che, nella quasi loro totalità, sono frutti di investigazioni su fonti antiche e rintracciabili nella *Bibliotheca Ephemerides Liturgicae — Subsidia*, 1.3.7.9.14.16.18.20.27.29.32.35.37.40.44.48.55.59 (e *un* altro sotto stampa): c/o Centro Liturgico Vincenziano, Roma. Questi altri contributi costituirebbero un volume di circa 1200 pp. sempre di ricerche di prima mano. Ora, è più che ovvio che non è la quantità che conta, ma la qualità. Però sia permesso affermare che al di là dei giudizi di valore, si tratta di prendere atto che l'affermazione fatta nel corpo del contributo posso provarla senza andare a mutuare da altri esimi colleghi le «pezze d'appoggio».

realtà concernenti il Dio Uni-Trino e la vita cristiana che è pure imperniata nella vita trinitaria presente nel fedele.

Naturalmente come per l'epoca antica, anche per questa (e altre) non si può generalizzare e tanto meno escludere opportune e smaglianti eccezioni, però, se nel primo Medioevo *l'unità «ideologia» tra spiritualità liturgica e vita cristiana* trova dei giustificativi e dei difensori in non pochi scrittori, il fatto è che esiste parallelamente *una rottura nel concreto vissuto ecclesiale tra le due realtà*[7]. Anzi in questa linea non fa meraviglia trovare l'esistenza di due fenomeni apparentemente opposti ma che hanno la stessa comune radice nella citata rottura.

Da una parte si pongono le basi da cui sorgeranno e si svilupperanno in epoche successive le cosiddette «scuole di spiritualità» e dall'altra si assiste alla proliferazione dei pii esercizi, delle devozioni popolari quali surrogati delle celebrazioni liturgiche meno capite per la lingua diversa della parlata, per l'aulicità, ecc.

D'altro canto con la fioritura delle *scholae* di teologia, nel Medioevo inoltrato, si assiste a un'*ulteriore divergenza tra* la sopravvivenza di un filone antico unitario e l'approfondimento della rottura tra liturgia, relegata al momento celebrativo, e la vita del cristiano.

Sarà con il risveglio impresso nel tessuto ecclesiale dalla Controriforma che in modo progressivo nel tempo (si pensi all'attività pionieristica in campo liturgico di alcuni eminenti ricercatori e studiosi[8]) e in modo graduale nella sostanza si intrave-

[7] Anche per questo settore, non soddisfatto dalle affermazioni di esimi colleghi, e anche — eventualmente — per apportare ulteriori argomenti in loro favore (o no!), ho intrapreso ricerche su fonti del Medioevo *sia* liturgiche come il *Missale Gothicum*, il *Liber Mozarabicus Sacramentorum*, le fonti *ambrosiane*, ecc., *sia* patristiche come quelle sul (da me denominato) *Corpus Homileticum Gallicanum* «alias» Eusebio "Gallicano", *Agobardo da Lione*, *Giovanni da Fiorda*, ecc. Così di prima mano posso asserire, quanto oso fare, nella consapevolezza che non è l'ultima parola né si tratta del «non plus ultra». Si aggiungano le ricerche dottorali suggerite, impostate, guidate e costantemente accompagnate, per esempio su *S. Beda il Venerabile* (eseguita da G. Caputa), su *Ruperto di Deutz* (eseguita da S. Hon-tai-fai), su *Guerrico d'Igny* (eseguita da S. Del Gadillo), ecc.

[8] Non sarà inutile ricordare quella del Bona (1609-1674; cfr. E. Panitti, *La scienza liturgica nella contro-riforma post-tridentina e contributo di Giovanni Bona [1609-1674] al suo processo di autonomia*, Roma 1976); del Tomasi (1649-1713; cfr. I. Scicolone, *Il Cardinale Tomasi di Lampedusa e gli inizi della scienza liturgica*, Roma 1981); del Le Brun (1661-1729; cfr. A. Colombo, *Il rapporto liturgia-spiritualità nella «explication de la Messe» di P. Le Brun de l'Oratoire*, in F. Brovelli [ed.], *Ritorno alla liturgia...*, Roma 1989, pp. 189-211); del Muratori (1672-1750; cfr. L. Brandolini, *La pastorale dell'Eucaristia di Ludovico Antonio Muratori*, in *Ephemerides Liturgicae* 81 [1967] 333-375; 82 [1968] 81-118).

deranno *sia* l'unitarietà dinamico-vitale tra «liturgia e vita spirituale», *sia* la loro utilità nell'operatività pastorale della Chiesa.

Effettivamente dopo l'*esplosione* nell'epoca antica che riscontra l'equilibrio armonico tra vita cristiana e spiritualità liturgica, dopo l'*implosione* del Medioevo e del Rinascimento che vede scissione tra «teologia-liturgia-vita», dopo i *germi* di *risveglio* posti nel periodo della Controriforma avanzata, dove si accentuano tentativi per ricomporre l'esperienza spirituale dei fedeli con la centralità del Cristo e quindi dei suoi misteri, si giungerà al *primo risveglio* del secolo XIX. Senza tracciare i contorni di tale risveglio, già da altri studiati[9], qui si dovrebbero raccogliere i semi sparsi nel secolo scorso nella vita della Chiesa. Ebbene, qui essi sono presupposti in ragione della schematica trattazione che segue.

2) Cinque «movimenti» interessati alla riscoperta della liturgia

Effettivamente a cavallo dei due secoli XIX-XX si intrecciano le coordinate di almeno *cinque* «movimenti» d'interesse per il nostro tema. Essi si presentano come medaglie con un rovescio al negativo.

a. Movimento biblico. Con le edizioni critiche del testo sacro nel secolo scorso, continuate in questo, con le traduzioni diffuse tra il popolo, con la fondazione — di nuovo tipo in seno al Cattolicesimo — dei centri biblici a livello universitario (Roma, Gerusalemme, ecc.) il movimento biblico comporta per la «liturgia»:

— al *positivo*: maggiore accostamento alla parola di Dio nella celebrazione; la conquista che la celebrazione è esegesi in atto della parola di Dio; la proclamazione ciclica della parola di Dio[10]; ecc. Però:

— al *negativo* si riscontra una certa assolutizzazione della parola di Dio a scapito di altre componenti della celebrazione; come d'altra parte nasce una «lectio divina» di nuovo tipo che si discosta e che scosta dalla celebrazione. A ciò si aggiunga che

[9] Cfr. Neunheuser = B. Neunheuser, *Storia della liturgia attraverso le epoche culturali*, Roma 1983², pp. 131-135; O. Rousseau, *Histoire du mouvement liturgique. Esquisse historique depuis le début du 19e siècle jusqu'au pontificat de Pie X*, Parigi 1945.

[10] Concretizzata con la riforma liturgica postconcilare. Si veda *Ordo lectionum Missae* = Missale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum Auctoritate Pauli PP. VI promulgatum. Editio typica altera (Libreria Editrice Vaticana 1981).

ci si imbatte sovente in un'esegesi della parola di Dio di nuovo — e non sempre ortodosso — conio[11]; ecc.

b. Movimento patristico. Con le edizioni critiche degli scritti dei Padri latini, greci, orientali, copti, ecc., e con le grandi collane divulgative dei testi tradotti, si può asserire che il ritorno ai Padri ritrova nei riguardi della «Liturgia» riscontri:

— al *positivo*: perché il ritorno alle fonti sta a dire ricupero della perenne tradizione per il futuro[12]. Come anche l'accostamento ai testi dei Padri defluirà nella *Liturgia Horarum*[13]. Anzi il «depositum fidei» cristallizzato negli «scritti patristici» diventa preghiera. Tuttavia:

— al *negativo* si riscontra una certa assunzione di una «forma mentis» tipica ad altre epoche e quindi lontana dall'oggi e anche di un certo stereotipo legato a mentalità che indurrebbero a un fissismo indebito nell'ambito della liturgia che, quale vita del fedele, non può essere imbrigliata in forme stereotipe.

c. Movimento catechetico. Con la fioritura di catechismi che si sforzano di adeguare i contenuti del deposito della fede alle mutate situazioni e al destinatario; con la promulgazione e la diffusione del catechismo di Pio X[14], con «squarci» dedicati direttamente alla liturgia; con la connessione diretta con le tematiche liturgiche; con la nascita di riviste appropriate; ecc., e quindi con l'importanza del contributo alla riscoperta della liturgia si ha:

— al *positivo*: una presa di coscienza che la catechesi è per la celebrazione e questa a sua volta diviene «locus» di istruzione. Si potenzia la congiunzione tra catechesi e liturgia. Ciò serve per il mutuo potenziamento[15] delle due realtà tanto che si hanno sussidi della catechesi il più delle volte orientati alla celebrazione liturgica; ecc. Però:

[11] Cfr. F. Perrenchio, *Bibbia e Comunità di Base in Italia. Analisi valutativa di un'esperienza ecclesiale*, Roma 1980.

[12] Si veda A. M. Triacca, *Liturgia e Padri della Chiesa: ruoli reciproci. Attualità di un «aggiornamento»*, in *Seminarium* 30 (1990) 508-530; e quanto ricordato alla nota 6.

[13] Cfr. *Lectiones Patrum et Lectiones Agiographicae pro Officio Divino*, Typis Polyglottis Vaticanis 1970.

[14] Si veda L. Nordera, *Il catechismo di Pio X. Per una storia della catechesi in Italia (1896-1916)*, Roma 1988.

[15] Diffusamente, ma in modo sufficientemente sintetico, si veda A. M. Triacca, *Il rapporto «Liturgia-Catechesi» nella dinamica ecclesiale. Parallelismo o convergenza?*, in *Notitiae* 22 (1980) 322-346.

— al *negativo* si accentua progressivamente il fenomeno che la catechesi diventa nei riguardi della liturgia un «asteroide» a sé stante con la conseguente perdita di vista che il «soggetto», che deve essere catechizzato perché viva da cristiano e possa portare nella celebrazione ciò che vive per portare nella vita ciò che celebra, è sempre la stessa persona.

d. Movimento ecumenico. Con la finalità di portare all'unità per mezzo della radicale unione sacramentaria; con uomini in campo cattolico simultaneamente ecumenisti e liturgisti (Newmann, Mercier, Beauduin); con i centri specializzati (si pensi a Chevetogne); ecc., il movimento contribuisce alla riscoperta della liturgia. Esso vede:

— al *positivo* la liturgia come «locus» dove è realizzabile l'unione della preghiera (= *lex orandi*) perché sempre più diventi vera l'unione nella fede creduta (= *lex credendi*), in vista della vita dei cristiani (= *lex vivendi*). Però:

— al *negativo* per certi cattolici di ben definita estrazione sarà facile «bollare a fuoco» il movimento liturgico come criptoeterodosso.

e. Movimento liturgico. Con il suo esplodere e con la sua «classicità»[16] arreca per la riscoperta della liturgia tutto uno specifico apporto a cui si accennerà (cfr. sotto *A*, 3-5). Qui merita di ricordare subito che:

— il *negativo* è legato all'assolutizzazione delle forme di preghiera che sarebbero veramente tali solo se liturgiche. Di conseguenza un certo esclusivismo e una certa insofferenza nei riguardi di ciò che «liturgia non è». Collaterale a questo, una quasi ossessione in ragione della monopolizzazione delle espressioni del cristianesimo autentico. Si aggiunga da parte di non pochi cultori e studiosi anche una certa forma d'archeologismo[17] impresso nelle realtà gravitanti attorno alla liturgia.

[16] Cfr. Neunheuser, pp. 137-142, specialmente 138-139, Id., *Movimento liturgico*, in D. Sartore - A. M. Triacca (edd.), *Nuovo Dizionario di Liturgia*, Roma 1988², pp. 904-918, specialmente 910-916. Il Neunheuser si sofferma anche sul *risveglio teologico* e sul *risveglio monastico* del secolo scorso specie con riferimento a Solesmes (Francia) e a Beuron (Germania).

[17] Significative a questo riguardo sono due iniziative che hanno contribuito a radicare il concetto di liturgia legato all'archeologia, quali il monumentale *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, 30 volumi in 15 tomi, che iniziò nel 1907 (e che sarà terminato nel 1953); e, in seguito all'erezione del Pontificio Istituto di Archeolo-

— Il *positivo* catalizza quanto proviene dai citati movimenti e rende operativo il meglio che in essi è presente. Infatti usufruisce dell'apporto degli altri movimenti e tra l'altro imprime all'arte e alla musica della Chiesa vivacità. Anzi, mentre si chiarifica cosa sia liturgia e cosa «non liturgia», il movimento e i suoi seguaci si schierano contro certe forme pietistiche in nome del modo oggettivo proprio della preghiera della Chiesa. Di conseguenza compie tutti gli sforzi per purificare le modalità espressive dei fedeli inibendo ciò che è sentimentalismo o sdolcinatura, come anche ciò che di superstizioso trasborda nelle forme popolari di preghiera proprie ai fedeli di alcune zone del cristianesimo.

In conclusione di questa panoramica «a vol d'uccello» sui principali movimenti che interessano la «riscoperta» della liturgia in questo secolo, sottolineerò che necessitano studi monografici per puntualizzare la *diagnosi* dei movimenti di cui si è detto (o si dovrebbe dire quali: movimento *teologico*, specie nel mondo tedesco del secolo scorso; movimento *monastico*; ecc.). Tali studi se non assumono i contorni di monografie *spassionate*, cioè contro ogni tendenziosità, e nello stesso tempo *appassionate*, intese cioè a indagare «usque ad unguem», rimarranno studi su cui è lecito proferire il verdetto di una *prognosi riservata*, né si saprà mai quale *terapia* applicare al tessuto ecclesiale e al vissuto concreto dei fedeli che ancor oggi se non proprio vivono, almeno sono contaminati — purtroppo! — dal negativo connesso con gli epigoni dei sopra ricordati movimenti, più che contaminati dal positivo loro connesso.

Ovviamente con quanto è stato accennato fin qui e che costituisce quasi la premessa per capire la «riscoperta» della liturgia in questo secolo, si può con maggior speditezza tracciare gli estremi di almeno *tre* «riscoperte» della liturgia con cui si caratterizzano tre quarti del secolo XX.

3) Liturgia e spiritualità (prima riscoperta)

I dati della «diatriba» che si accende negli anni 1913-1914, e che con eufemismo si potrebbe chiamare «dibattito», sono

gia Cristiana (11.12.1925), il fatto che molti docenti di liturgia saranno ivi formati. Si sa che la maggior parte degli altri proveniva dalle facoltà di diritto canonico, quando non erano autodidatti o solamente esperti in cerimonie.

in parte sintetizzati da Schmidt[18], da Neunheuser[19], dalla Girolimetto[20] e da altri[21].

In ultima analisi i dati rivelano che essi ruotano attorno al fatto che per la prima volta si giunse a comprendere che i fedeli potevano costruire una vita genuinamente cristiana per mezzo della liturgia celebrata con autenticità e vissuta con testimonianza missionaria. L'esigenza di ricostruire il rapporto tra liturgia e spiritualità del cristiano nasceva dal frammentarismo in cui il fedele veniva a trovarsi attratto e distratto da mille devozioni, da tonalità provenienti da mozziconi di modalità ascetico-mistiche ipotizzate come il «non plus ultra» e che disturbavano l'edificazione di un'esperienza spirituale autentica, semplice e possibile a qualsiasi genere di fedeli.

Tutto ebbe il suo iniziale «big-bang» da un'inchiesta religiosa sul cattolicesimo, promossa dalla *Revue de Philosophie* diretta da E. Peillaube.

I nomi di spicco della «diatriba-dibattito» nel suo primo «round», e che esploderà con pubblicazioni in riviste e in opere monografiche, sono da ricercarsi specialmente tra i *Benedettini* — M. Festugière, L. Beauduin, R. Thibaut, C. Besse, C. Marmion, E. Vandeur, F. Attout — e i *Gesuiti* — F. De Montrichard, J.-J. Navatel, A. Brou, F. Cavallera, G. Celi, P. v. Chastonay, J. de Guibert, C. Peeters, L. Sempé — oltre ad altri religiosi, come il *francescano* U. D'Alençon, il *domenicano* P. Montagne, il *carmelitano* Marie Joseph du Sacré-Coeur, o *studiosi* come P. Batiffol, Deploige, H. Bremond.

Da una parte gli argomenti che rimbalzano da rivista a rivista in pratica contestavano metodi di spiritualità, modalità di fare orazione e meditazioni in uso da secoli. Dall'altra non si ammetteva che la liturgia potesse essere annoverata nell'ambito di quanto dal 1900 al 1915 si intendeva come esperienza spirituale cristiana o comunque come spiritualità cristiana. Si diceva un no alla coesistenza tra esperienza spirituale e liturgia

[18] Cfr. sopra nota 4.

[19] Cfr. sopra nota 9. Si veda anche del medesimo un «pro-manuscripto» cioè: B. Neunheuser, *La spiritualità del movimento liturgico classico nel dialogo e nelle crisi dopo il Concilio Vaticano II*, Roma 1970; Id., *Spiritualità liturgica*, in D. Sartore - A. M. Triacca (edd.), *Nuovo Dizionario di Liturgia*, Roma, 1988², pp. 1419-1442.

[20] Cfr. sopra nota 5.

[21] Per esempio, F. Brovelli, *Liturgia e spiritualità: storia di un problema recente e suoi sviluppi*, in F. Brovelli (ed.), *Ritorno alla liturgia. Saggi di studio sul movimento liturgico*, Roma 1989, pp. 213-278.

da parte di coloro che avversavano la nuova impostazione. E si contrastava la dissociazione del rapporto da coloro che difendevano la legittimità teorica e pratica della relazione tra liturgia e vita spirituale.

Con lo scoppio della prima guerra mondiale tutto tacque, perché tutto si insabbiò. Non finì però. Le questioni riesploderanno in seguito, di nuovo e con nuove sfumature.

Anche se ciascun autore alla fin fine (si deve avere il coraggio di dirlo) si mantenne — o quasi — sulle proprie opinioni, si può convenire sui seguenti punti:

a. Dall'ambito di diatriba-dibattito «tra» religiosi (specie benedettini e gesuiti) il tutto passò *nell'ambito religioso-liturgico della vita del fedele* e provocò alcuni chiarimenti. Infatti:

b. Si *cominciò a delineare* una più viva *distinzione* tra teologia *ascetica*, teologia *spirituale*, teologia *della perfezione cristiana*. Da qui gli sforzi di cercare linee metodologiche che da una parte legittimassero la presenza della teologia spirituale entro le materie riconosciute teologiche e dall'altra ricuperassero la sua unità interna senza compromettere l'unità formale della teologia.

c. Si aggiunga che si chiarisce anche *cosa è liturgia*[22]. Ed è questo il vero apporto delle vivaci discussioni. La liturgia non si può ridurre alla celebrazione. Anzi in essa non è l'estetico, il giuridico, il cerimoniale che conta anche se tutto questo giuoca un suo ruolo specifico. Importante è il fatto che nei testi liturgici profluisce quanto è cristallizzato nel «depositum fidei»: e questo obbligherà anche a indagare i *rapporti tra liturgia e teologia*. Come d'altra parte la convinzione che dalla celebrazione defluiscono «virtutes» e potenzialità per la vita dei fedeli, farà riscoprire la liturgia come *locus spiritualitatis* per eccellenza.

Si deve prendere atto che questa «prima» riscoperta della liturgia del secolo XX porta con sé una specie di «*marchio d'origine*» che non si è ancora riuscito a togliere.

Infatti, al di là della retta intenzione di studiosi che non appartengono alle famiglie religiose coinvolte nella nascita e nello sviluppo della discussione, oltremodo vivace, ciò che essi pro-

22 Cfr. Schmidt, pp. 47-87 (= *Definitio Litargiae*); S. Marsili, *Liturgia*, in D. Sartore - A. M. Triacca (edd.), *Nuovo Dizionario di Liturgia*, Roma 1988², pp. 725-742, specialmente 727-730.

ducono è etichettato «di parte». Anzi persistono altri studiosi a leggere (quando li conoscono) i dati con una lettura fatta solo *in parte* e *sempre di parte*. In questo modo senza memoria non c'è progresso. Si aggiunga che per non pochi teologi, spiritualisti e pastoralisti, dire «liturgia» è per loro dire «cosa» che appartiene ai Benedettini (o simili), e dire «non-liturgia» allora è mettersi dall'altra parte. Si aggiunga poi che alcuni specialisti in materia sono ancor oggi capacissimi di parlare, di scrivere, ecc., come se la «diatriba-dibattito» non abbia scalfito nulla, e cioè come se si potesse fare a meno delle conquiste a cui si approdò. Questi specialisti si muovono in una specie di sclerosi intellettuale quale era già presente nella diatriba. Ivi alcuni credevano di provare affermando e riaffermando, ma senza oggettività. I due fronti in modo palese, o in modo criptico, esistono ancora oggi. D'altra parte si attendono *vere monografie* che facciano il punto dei dati in modo esauriente[23] e che ci sia poi chi elabori dei *saggi interpretativi* dai dati stessi. Perché mai la «diatriba-dibattito» ha origine nel mondo europeo francofono, con ripercussioni immediate in quello germanofono, poi anglofono? E perché solo in seguito presso altre «culture»? I motivi dell'insorgenza e dell'acutizzazione della problematica sono da ricercarsi semplicemente nelle élites degli «intellettuali» cattolici, o meglio degli addetti ai mestieri, o nel fatto «popolare» e nelle ripercussioni sui fedeli? Si trattò di vere posizioni antitetiche e contrapposte o invece di posizioni su parallele «convergenti»?

4) *Liturgia: didascalia della Chiesa e «locus» della formazione dei fedeli (seconda riscoperta)*

Se l'antecedente riscoperta si deve porre prima della guerra mondiale (1914-1918), la seconda si opera negli anni 1920-1940 e cioè fino allo scoppio dell'altra guerra mondiale (1939-1945).

La riscoperta della liturgia di cui si dice qui segna un netto passaggio di destinatari. Infatti la *prima riscoperta fu elitaria, questa invece è una riscoperta popolare*, perché è modulata dall'azione capillare dei promotori del movimento liturgico che raggiunge il *populus Dei*.

[23] Basterebbe prendere atto di quanto la Girolimetto ha fatto, per costatare che si va innanzi per «luoghi comuni». Mi spiacerebbe se dovessi finire per mimetizzarmi in uno di loro.

È stato detto sopra che la disputa degli anni 1913-1914 si insabbiò. Emerse subito però in altra forma. Ciascuna delle due parti reagì a modo proprio con tattiche e mezzi a volte dissimili, a volte similari.

Così la decade 1920-1930 vede l'elaborazione di manuali di teologia spirituale, di riviste di spiritualità[24]. Però vide anche la fondazione di cattedre di «Ascetica e Mistica», per esempio: al Pontificio Istituto Internazionale San Tommaso d'Aquino (Angelicum) nel 1917, nella Pontificia Università Gregoriana nel 1920. Era una risposta «scientifica» alla prima riscoperta della liturgia come spiritualità. Ed era come un avallare scientificamente l'eventuale risposta a «ulteriori» interrogativi posti da «ulteriori» dibattiti e diatribe.

D'altra parte anche nel campo dei liturgisti ci si muove con la fondazione di riviste liturgiche. È sì vero che esisteva *Ephemerides Liturgicae* dal 1887 (espressione anche della Accademia Liturgica fondata da Benedetto XIV nel 1740 e ricostituita da Gregorio XVI nel 1840) e proprio nel 1910 avevano avuto inizio *Les questions liturgiques et paroissiales* (Mont-César: Belgio) e *Liturgisch Tijdschrift* (Hekelgem: Belgio) e nel 1914 la *Rivista Liturgica* (Finalpia: Italia), però in questo periodo si riscontra una fioritura di riviste liturgiche, quali:

1919 *Revue liturgique et monastique* (Maredsous: Belgio; dal 1911 al 1914 *Revue Liturgique et Bénédictine*)
1919 *Bulletin Paroissial Liturgique* (Bruges: Belgio)
1919 *Tijdschrift voor Liturgie.* (continuazione di *Liturgisch Tijdschrift*)
1921 *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* (Maria Laach: Germania)
1923 *Bollettino liturgico* (Vicenza: Italia)
1925 *Ambrosius* (Milano: Italia)
1926 *Opus Dei* (Lisbona: Portogallo)
1926 *Bibel und Liturgie* (Klosterneuburg: Austria)
1926 *Orate Fratres* (Collegeville - Minnesota U.S.A.; dal 1951 *Worksbip*)
1929 *Liturgische Zeitschrift* (Berlino: Germania)
1929 *Music and Liturgy* (Società S. Gregorio: Gran Bretagna)

[24] Si veda, per esempio, C. García, *Corrientes nuevas de Teología Espiritual*, Madrid 1971, pp. 13-19 [= *Resurgimiento de la teología espiritual y movimiento mystico*]. Inoltre in questo stesso volume gli apporti dei proff. J. L. Illanes, K. Gumpel, O. Steggink, E. Pacho.

1933 *Liturgia* (Torino: Italïa)
1933 *Lebe mit der Kirche* (Klosterneuburg: Austria)
1934 *Liturgisches Leben* (continuazione di *Liturgische Zeitschrift*)
1936 *Revista Liturgica Argentina* (Buenos Aires: Argentina)
1939 *The Church and the People* (Gloucester: Inghilterra. È continuazione di *Pax* dal 1911 al 1938).

In questo periodo si ha anche una rinnovata produzione di *manuali* per l'insegnamento della liturgia quali quelli di C. Callewaert, Ph. Oppenheim, L. Eisenhofer, E. Vismara; le *opere* di A. Baumstark, E. Bishop, L. Duchesne, A. I. Schusteer, J. A. Jungmann, I. Herwegen, G. Morin, O. Casel, P. Parsch, R. Guardini, A. Wilmart, D. von Hildebrand, F. Cabrol, H. Leclercq, P. Batiffol, ecc.

D'altra parte si avviano le edizioni critiche di fonti liturgiche curate da M. Andrieu, L. C. Mohlberg, A. Dold, V. Leroquais, ecc. Inoltre si hanno *collane di studi* quali a Roma: *Bibliotheca Ephemerides Liturgicae* con la *Sectio historica* e la *Sectio practica*; a Friburgo i.B.: *Ecclesia Orans*; a Münster: *Liturgiegeschichtliche* (= *Liturgiewissenschaftliche*) *Quellen und Forschungen*; a Lovanio: *Textes et études liturgiques*.

Importantissima risulta l'iniziativa dei *Cours et Conférences des Semaines Liturgiques* che dal 1912 al 1937 raccoglierà in 14 preziosi volumi di atti il materiale che attende ancora d'essere studiato. Infatti ai corsi del 1912 a Maredsous e quello del 1913 a Lovanio, si avrà una ripresa nel 1924 a Malines, fino al 1937 a Mons. Questo per il periodo che ci interessa.

In ultima analisi la seconda riscoperta della liturgia è ritmata dai seguenti fatti[25].

a. La *produzione*: si ha una variegata gamma di interessi che va dalle *pubblicazioni scientifiche* «tout court» (edizione critica di fonti liturgiche, ricerche sulle medesime, studi monografici) a quella di *alta divulgazione* e *di capillare e pastorale animazione* liturgica[26].

[25] Per un elenco dei medesimi si vedano Neunheuser, p. 140; E. Cattaneo, *Il culto cristiano in occidente. Note storiche*, Roma 1984², pp. 500-508.

[26] Perseguita con la diffusione delle citate riviste, ma più ancora con sussidi quali i cosiddetti «messalini», i foglietti di informazione, ecc. Per esempio per l'Italia merita uno studio a sé stante l'attività dell'*Opera della Regalità* che si muoverà sia in campo di rito romano che ambrosiano.

b. Le *spiccate personalità* di eminenti liturgisti e pastori (alcuni sono stati sopra ricordati) che hanno saputo coniugare l'indagine e la teoresi alla pastorale, filtrando il tutto dall'*animus* e con un'*anima* veramente liturgici. Giocava in loro un ruolo specifico la spiritualità liturgica.

c. Il prosieguo della disputa su *che cosa è liturgia*. Essa si avvalora sempre di più di quanto proviene da una rinnovata e dinamica *ecclesiologia*, nonché dalla *centralità* dei *misteri di Cristo*.

Si chiarisce anche, e sempre di più, il concetto di *pietas liturgica* la cui oggettività la rende in verità più facilmente vivibile dai fedeli e li aiuta nella loro maturazione spirituale.

d. La *pastorale spicciola* vede all'opera il «movimento liturgico» con quanto era di interesse per il popolo di Dio e procede muovendosi sui contenuti dello «slogan»: *Portare il popolo alla liturgia e la liturgia al popolo*.

In tutto questo la cattolicità si trovò avvantaggiata dal 1920 al 1940 da ulteriori *tre* grandi *movimenti* che intrecciano i loro benèfici influssi con quelli della liturgia, avvantaggiandosi vicendevolmente. Si tratta del *movimento missionario*, la cui spiritualità proviene da quella cristiana ed ecclesiale, che è poi quella liturgica; il *movimento dell'agire cattolico* (cfr. azione cattolica e generi affini), che si nutre della *spiritualità sacramentaria* per vivere in grazia di Dio, in vista della gloria della Trinità e l'avvento del Regno di Dio; e si assiste al sorgere, al radicarsi, al consolidarsi di quei movimenti che sfoceranno negli istituti secolari, la cui *spiritualità «laicale»* prende le mosse da quella battesimale e confirmatoria per culminare e nutrirsi in quella eucaristica.

Di nuovo prende consistenza la riscoperta della liturgia, che è *locus formationis* delle autentiche personalità cristiane[27].

In pratica l'essere la *liturgia* simultaneamente *spiritualità* e *locus formationis* per i fedeli, ha fatto sì che la seconda riscoperta della liturgia fosse accompagnata da frutti specifici e pratici. Li ricupero sotto le seguenti diciture:

27 Qui si dovrebbe citare la non poca produzione che dal 1920 al 1938 potenzia il rapporto tra *liturgia e catechesi, liturgia ed educazione cristiana, liturgia e formazione della personalità, liturgia e pedagogia alla fede*, ecc. Anche per tutto questo sono augurabili ricerche monografiche.

— la liturgia è la pietà del popolo di Dio;
— la liturgia possiede un'oggettività ecclesiale per la formazione dei fedeli;
— la liturgia assimila le devozioni popolari. Si ricordi che è l'epoca in cui — per esempio — viene istituita la solennità di Cristo Re, e cioè da una devozione popolare si passa alla liturgia, che è pure popolare, ma nel senso autentico e pieno dell'aggettivo. Le devozioni stesse devono portare alle azioni liturgiche.

In una parola, la liturgia è *didascalia della Chiesa*, come disse Pio XI nel 1935[28], perché è tra l'altro il più importante organo del magistero ordinario della Chiesa, la quale nasce, vive, si consolida *cum Liturgia, in Liturgia, pro Liturgia*.

5) *Liturgia «culmen et fons» di ogni attività della Chiesa (terza riscoperta)*

Nel periodo della seconda riscoperta non è che tutto sia stato «rose e fiori». Non ogni chiesa locale aveva operatori pastorali che muovessero i loro passi nella scia di una pastorale liturgico-sacramentaria, proprio perché non si recepiva il valore della liturgia. D'altro canto ancora la stessa nozione di liturgia a volte è presente in modo offuscato nel tessuto ecclesiale. Si aggiungano le dispute tra caseliani e anticaseliani[29], o in Germania la diatriba tra M. Kassiepe e l'arcivescovo di Friburgo K. Gröper[30]. A tutto ciò si aggiunga il secondo conflitto mondiale. Esso però non impedì che con ritmo accelerato si andasse verso la mèta di soddisfare il desiderio di alcune riforme intese a rendere la celebrazione liturgica più autenticamente comprensibile e più chiaramente significativa.

I dati di fatto coinvolti in questo periodo sono rintracciabili in modo schematico presso le sintesi operate da altri studiosi[31].

Come nel precedente periodo, si ha un *nuovo* incremento di

[28] Cfr. A. Bugnini (ed.), *Documenta pontificia ad instaurationem liturgicam spectantia (1903-1959)*, I, Roma 1953, pp. 70-71.

[29] Cfr. A. M. Triacca, *Odo Casel e il movimento liturgico*, in *Ephemerides Liturgicae* 101 (1987) 153-181.

[30] Per tutto questo si veda T. Maas-Ewerd, *Die Krise der Liturgischen Bewegung in Deutschland und Oesterreich. Zu den Auseinandersetzungen um die «liturgischen Frage» in den Jahren 1939 bis 1944*, Regensburg 1981.

[31] Si vedano Neunheuser, pp. 141-147; E. Cattaneo, *op. cit.*, pp. 508-591; A. Bugnini, *La riforma liturgica (1948-1975)*, Roma 1983.

riviste liturgiche, di *collane*, di *studi monografici*, che credo opportuno qui non riferire[32], e di *congressi* liturgici, *settimane* di studi, *miscellanee* commemorative.

In ogni caso non si potranno non ricordare le encicliche di Pio XII *Mystici Corporis* (1943) e *Mediator Dei* (1947), che tanto impulso diedero all'approfondimento della comprensione della liturgia. Dalla sua definizione alle implicanze pastorali e spirituali corre una linea logico-ontologica tale che disattenderla significherebbe vanificare gli sforzi che la *Ecclesia Dei*, in sinergia con lo Spirito Santo che la anima, ha compiuto a bene dei fedeli.

Con il ripristino della Veglia pasquale nel 1951, la riforma dell'intera Settimana santa nel 1955 sotto Pio XII e con la promulgazione del *Codex Rubricarum* sotto Giovanni XXIII nel 1960 si era smossa la riforma liturgica «sognata» dal movimento liturgico come una parte dei suoi ideali. Tale riforma fu sancita solennemente dal Concilio Vaticano II che, peraltro, intese raggiungere il rinnovamento liturgico: il che a volte è ancora *in votis*.

In ogni caso, per quanto ci concerne da vicino, dalla *Mediator Dei* alla *Sacrosanctum Concilium* si conquista che «la liturgia» è allo stesso tempo il termine più alto (= *culmen*) cui tende tutta l'azione della Chiesa e insieme è la sorgente (= *fons*) donde a essa derivano tutte le sue energie. Infatti: «Dalla liturgia sgorga dunque (...) nei fedeli, come da una sorgente, la grazia e ne consegue, con una efficacia somma, quella santificazione degli uomini e quella gloria di Dio nel Cristo, alla quale tendono, come a fine, tutte le altre attività della Chiesa» (*ivi*, 10).

Ora basterebbe intrecciare considerazioni di diverso genere su queste solenni affermazioni del Concilio Vaticano II (per non stare a citarne altre) per comprendere che nell'assise ecumenica confluisce pure quel filone che aveva fatto riscoprire la liturgia come spiritualità. È vero che nella celebrazione non si può esaurire tutta l'attività della Chiesa (si veda la stessa costituzione liturgica all'art. 9), ma se la spiritualità cristiana fa parte della Chiesa, allora essa trova il culmine e la fonte nella liturgia.

D'altra parte la terza riscoperta della liturgia è connessa intimamente con *quattro* realtà che mostrano le linee che si devono perseguire per giungere alla sintesi delle opposte tendenze da

[32] Si veda Schmidt, pp. 742-785.

cui la prima riscoperta è stata segnata (cfr. sopra *A*, 3). Ecco perché sopra ho fatto uso della metafora delle «parallele convergenti». Infatti se la prima riscoperta è avvenuta nella «diatriba-dibattito» e la seconda è stata giuocata *dalla* e *nella* pastorale, questa terza è avvenuta tramite:

a. La *riscoperta dell'autentica celebrazione liturgica dei sacramenti*, per cui è inconcepibile lo studio della sacramentaria aliena dalla pulsazione liturgica. E dai sacramenti, cioè dalla liturgia, proviene ogni consistenza alla realtà della spiritualità liturgica.

b. La *relazione tra celebrazione e storia della salvezza* fa comprendere che ogni volta che si celebra un sacramento si rinnova e si attua la portata salvifica inerente *nella* storia di ogni fedele inserito nella Chiesa *e nella* storia della Chiesa, comunità di salvezza, che si fa presente in ogni fedele. La spiritualità liturgica è quella oggettivamente efficace perché è quella che nella pienezza del suo «essere» (= costitutivo ontologico) rapporta il fedele alla storia della salvezza in atto.

c. L'*accentuazione che il «mysterium»* è in relazione con la singola persona che è agente nell'«una mystica persona» che è la Chiesa e quindi ogni persona è salva (= dimensione di santificazione), per la gloria (= dimensione di culto), in un compromesso esistenziale (= dimensione impegnativa). La spiritualità liturgica si incrocia continuamente almeno con le tre dimensioni accennate e che sono proprie a ogni vita di fedele.

d. La liturgia è simultaneamente il *mysterium* che si fa presente nella *celebratio* per la *vita* dei fedeli. La spiritualità liturgica entra nelle realtà «mysterium-celebratio-vita» per mezzo della «anamnesis-epiclesis/paraclesis-methexis». Il tutto fascia il «prima», il «durante» e il «dopo» celebrativo, cioè la vita del fedele.

Da queste tre riscoperte della liturgia avvenute nel XX secolo emergono *sia* una costante *consolante*: «la connessione tra liturgia e spiritualità»; *sia* una realtà *desolante*: «il modo di interpretare la connessione è sempre insidiato da polemiche»; *sia* una prospettiva *affascinante*: «la spiritualità liturgica si chiarifica con ritmo direttamente proporzionale alla presa di coscienza da parte della *ecclesia Dei* della liturgia». Infatti si deve prendere atto delle seguenti istanze:

B. Istanze emergenti dalle tre «riscoperte»

Sia messo ben in chiaro che non voglio né assolutizzare il transeunte né idolatrare l'attualità. Anzi ci tengo a dire che *non intendo confondere* i singoli *segmenti* di storia (ne sono stati qui sopra considerati tre), né le piccole *conquiste* che si vanno facendo (e le tre riscoperte sono tali), *con* la *storia* e *con* la *vittoria*. Però non considero effimera ogni piccola conquista. L'intento è quello di muovermi nel perenne. Per cui mi sembra che le istanze per una riscoperta della liturgia siano da ricercare almeno attorno a tre poli convergenti, stante l'attuale lettura globale dei dati.

1) Quanto più si avanza verso la sintesi...

Si deve ammettere che il «marchio d'origine» di cui si diceva sopra rimane in molta produzione che tenta di studiare il rapporto «liturgia-spiritualità». Detta produzione o sottolinea marcatamente la differenza tra vita spirituale e vita liturgica, o nell'intento di raccorciare le distanze si accorge che l'impostazione della problematica procede in modo che — paradossalmente — amplifica le distanze.

Effettivamente gli stessi sostenitori del movimento liturgico hanno esaurito moltissime delle loro energie nel legittimare e convalidare le istanze da essi promosse. Così, a nuovo titolo, cioè quello della logica della contrapposizione, si sono visti emarginati.

Al contrario quanto più si è avanzato verso la sintesi, tanto più si sono intraviste linee risolutive. Infatti la sintesi fa emergere più chiaramente cosa sia liturgia. Essa, considerata nell'interno della vita del singolo fedele e della comunità ecclesiale, si riscopre «culmen et fons» dell'attività ecclesiale (*terza* riscoperta). Se poi la sintesi punta a considerare la liturgia sullo sfondo del complesso capitolo della «pastorale d'insieme», allora essa emerge come l'anima dell'agire ecclesiale (*seconda* riscoperta). Si aggiunga che rimane scontato che, se si fa riferimento a un concetto inadeguato di liturgia quasi che si possa ridurre a espressione esterna del culto (con le valenze estetiche, giuridiche, cerimoniali), rimarrà sempre più impossibile e impensabile che possa configurarsi come «fonte-scuola» di vita spirituale (*prima* riscoperta).

Ma la sintesi di cui qui si vuole dire non è solamente quella che vedrebbe le parti opposte superate in nome di visuali più onnicomprensive, cioè sinteticamente considerate negli aspetti positivi.

Qui la sintesi è da configurarsi anche in rapporto alla teologia nei riguardi della liturgia, la quale può essere considerata anche in quanto «scienza teologica». Senza aprire qui una lunga discussione in merito[33], per onestà scientifica si deve ricordare che la discussione esistente è quella tra il sapere esperienziale cristiano e il sapere teorico configurabile nella teologia dogmatica, cioè la relazione tra fede e comprensione critica della fede.

In altri termini la problematica tra «spiritualità» e la «spiritualità come teologia», investe in modo analogo l'ambito della «liturgia» e della «liturgia come teologia» e di conseguenza in modo reduplicativo si dovrà riconsiderare tutta la questione della spiritualità liturgica.

2) Quanto più si cammina verso l'essenziale...

Dalla prima riscoperta della liturgia si evince che la radicalizzazione del modo di intendere la spiritualità liturgica legata al problema della pietà oggettiva in contrapposizione a quella soggettiva è un percorso che non va all'essenziale.

Effettivamente quanto più si prospetta la spiritualità liturgica indirizzata, come è, all'essenziale, tanto più ci si avvicina alla dimensione cultica, del culto in Spirito e Verità, nella quale vive ogni fedele. Camminare verso l'essenziale è eliminare l'opposizione tra spiritualità «oggettiva» e spiritualità «individuale». Né l'individuo può far a meno di Cristo-Chiesa per giungere al Padre, in virtù dello Spirito, né esiste una Chiesa che non abbia delle persone che la costituiscano «congregatio-ecclesia» per l'appunto.

Infatti quanto più si cammina verso l'essenziale, tanto più si è capaci di afferrare — dapprima e il più delle volte per intuito illuminativo, o anche per intuito volitivo, poi per raziocinio — la singolarità *dell'apporto della liturgia*, intesa con ade-

33 Cfr. A. M. Triacca, *«Liturgia» "locus theologicus" o «Theologia» "locus liturgicus"? Da un dilemma verso una sintesi*, in G. Farnedi (ed.), *Paschale Mysterium. Studi in memoria dell'Abate Prof. Salvatore Marsili*, Roma 1986, pp. 193-233.

guata concezione, *per la spiritualità cristiana*, che alla fine ci si accorge che è la spiritualità liturgica.

L'essenziale — in una parola — ridimensiona e relativizza quanto può essere etichettatura momentanea, coloritura posticcia, mezzo e non fine.

3) Quanto più si approfondisce...

Effettivamente se si approfondisce cosa sia liturgia, si chiarifica cosa è spiritualità cristiana. Quanto più si approfondisce cosa è spiritualità cristiana, altrettanto maggiormente ci si approssima alla realtà «liturgia».

Se così non fosse, significa che non ci si avvicina alla spiritualità cristiana ma a delle metodologie per l'esercizio della vita «spirituale», dove questo aggettivo al caso è da rapportarsi e da avvicinarsi a «umano», cioè verso una perfezione di dominio delle proprie capacità spirituali.

Se si approfondiscono le realtà di «liturgia» e «spiritualità», allora appariranno con evidenza che esistono più canali, più mezzi, più modi per *avvicinarsi all'essenziale* e per *avviare la sintesi* delle realtà della fede verso la fusione con la centralità del *mistero* di Cristo *professato, celebrato, vissuto.*

Non si tratta dunque di attendere che ulteriori studi, specie di tipo storico, pongano in evidenza che «l'esperienza spirituale cristiana e la celebrazione liturgica hanno conosciuto una sorta di lento ma inesorabile divorzio e dei tentativi più o meno felici di ricomposizione»[34]. Piuttosto col valore cristiano attribuito all'oraziano *carpe diem*, individuato un progressivo sviluppo osmotico *tra* liturgia *e* vita spirituale, il fedele dovrebbe sempre più «*differenziarsi*» (*sia* per quanto apprende *sia* per il mutamento del suo comportamento in conseguenza di quanto ha imparato) da quel «mondo» in cui è pur sempre inserito, e che cerca tuttavia di «fermentare» in nome del *sentire cum Christo*. Simultaneamente il fedele va via via «*integrandosi*» *sia* perché adagio adagio tutto quanto apprende «liturgicamente parlando» trova una collocazione progressiva ed esatta nel «sistema cristiano»

[34] L'espressione è a p. 325 del contributo di G. Moioli, *Liturgia e vita spirituale*, in *Rivista liturgica* 62 (1974) 325-336. Come si può costatare, l'A. riduce la liturgia a celebrazione. Su analogo concetto gira anche l'altro suo contributo: Id., *Il rapporto tra liturgia ed esperienza di Dio. Linee di riflesione storico-teologica*, in Aa.Vv., *Liturgia, soglia dell'esperienza di Dio?*, Padova 1982, pp. 39-61.

di vivere in nome del *vivere pro Christo, sia* perché il soggetto sa giustamente amalgamarsi — per quanto l'etica dell'*imitatio Christi* glielo consente — con i diversi «ambienti» in cui vivere e che intende trasformare con la sua condotta in nome dell'*esse in Christo*.

3. Costatazioni e riflessioni: verso una «lettura» interpretativa di tipo teologico-liturgico

Se ora si cercasse di «leggere» i dati della fotografia di una situazione, i cui lineamenti sono stati qui sopra tratteggiati, in modo che la fotografia diventi «tridimensionale», allora sarà opportuno tener presente una serie di costatazioni e di riflessioni. Forse per «devianza professionale» dello scrivente esse qui e ora sono di tipo teologico-liturgico. In ogni caso si lascia ad altri, con maggior competenza, di condurre quelle di tipo storico, di tipo teologico-dogmatico, di tipo pastorale, ecc.

1) Costatazioni

Esse — anche dal solo punto di vista teologico-liturgico — sarebbero quantitativamente numerose e qualitativamente di notevole spessore contenutistico. Mi sia permesso estrinsecarne solo alcune.

1. L'*humus* della prima riscoperta della liturgia sospingerebbe lo studioso sia ad approfondire gli antefatti del movimento liturgico, sia a riequilibrare gli eventi ecclesiali in una visione d'insieme.

Se poi si aggiunge che nell'ultimo quarto di secolo le aperture dello studio della teologia sono coniugate maggiormente con il «nuovo», quasi fine a se stesso[35], allora per un approfondi-

[35] Per quanto concerne la teologia, nel breve spazio di venticinque anni, ho assistito alla metamorfosi di colleghi che *dall'*entusiasmo per le intuizioni di Teilhard de Chardin, sono passati *all'*euforia delle conquiste della questione circa la desacralizzazione, *al* fascino della teologia della speranza con la dimensione escatologica, per non dire *all'*ammaliamento della teologia della liberazione; *dalla* storia dei dogmi, troppo impegnativa, *alla* teologia pastorale, di più facile presa e «commerciabile»; *dalla* teologia dell'antropologia, *alla* problematica attraente della inculturazione; e quindi *dalla* teologia «classica» *a quella* del terzo mondo, *alla* teologia in contesto, ecc. Con ciò non intendo pronunciare giudizio di valore sulle singole sfaccettature, ma solo attirare l'attenzione su un interrogativo metodologico: tutto questo è *veramente* «far teologia»?

mento di quanto qui si è accennato, è augurabile una ripresa vera dello studio della «teologia» e della «liturgia». Si riparta pure dai dinamismi della parola di Dio e dalla perenne tradizione ecclesiale, memoria del progresso nell'approfondimento delle verità, e allora si riscoprirà a nuovo titolo la dimensione cultuale della vita del fedele e si potrà giungere a cogliere che l'*humus* non solo della prima scoperta della liturgia, ma di ogni ulteriore riscoperta, coincide con l'*humus* della vitalità della *Ecclesia Dei* che è un *sacerdotium sanctum* (1Pt 2,5).

2. I *germogli* della triplice riscoperta sono da ricercarsi nella progressiva presa di coscienza ecclesiale che la storia della salvezza in atto nella Chiesa passa dal filtro della liturgia. Tuttavia l'oscillazione di tipo ecclesiologico che si muove tra l'accentuazione del *sacramentum mundi* e del *mysterium salutis*, porta con sé un offuscamento o se più piace un'accentuazione sui *germogli* che sbocciano «o in fiori o in spine» per quanto concerne il nostro tema. Infatti se il *sacramentum-mysterium* è considerato solo *in actione*, sia pure la *actio* per eccellenza qual è la *celebratio*, allora l'angolo di visuale si sposta sull'equivoco o sull'equivocabile. Se invece il *sacramentum-mysterium* lo si modula — come si dovrebbe fare — *in vita cultuali christifidelium*, allora si riscoprirebbero *tre* implicanze teologiche e teologico-liturgiche che aiutano i germogli ad arrivare a una fioritura fruttifica.

Si tratta di rileggere o di ripercorrere i dati in chiave di *ecclesiologia* non statica, ma dinamica.

Ciò congiuntamente anche con una vera *cristologia* che inglobi non solo la soteriologia, ma specialmente la «leitourgologia» e cioè il costitutivo del Verbo fatto carne che è Redentore, Liberatore, Salvatore, ecc., proprio in quanto è Unico, Sommo ed Eterno Sacerdote: il «leitourgos» eterno che vive alla destra del Padre a intercedere per noi (cfr. Eb 7,25).

Si aggiunga che il trattato di *pneumatologia* con le sue angolature di epicletologia, paracletologia e anacletologia darebbe modo di approfondire le motivazioni dello sviluppo delle implicanze legate alla liturgia in quanto *spiritualità* del cristiano.

Ora a queste costatazioni si potrebbero aggiungere quelle di tipo ecumenico o più in generale quelle legate al dialogo con le cosiddette religioni. Emergerebbero argomenti per il recupero dello *specificum* della spiritualità liturgica che non può esse-

re ridotta alla spiritualità battesimale (come per i fratelli e sorelle della Riforma, non in piena comunione con i cattolici).

Inoltre, in un dialogo interreligioso, la spiritualità cristiana emergerebbe specifica rispetto ad altre spiritualità religiose proprio perché liturgica. Questa è simultaneamente spiritualità che parte dall'*Ipse prior* (cfr. 1Gv 4,10.19) e, accolta dal fedele *in Christo virtute Spiritus Sancti*, investe del *vero* culto al Dio *vero* Unico in Tre Persone (non esistono altri dei) tutta l'esistenza del fedele.

Lasciando tutto questo e altro ancora, in sede diversa dalla presente preferisco passare ad alcune riflessioni.

2) Riflessioni incoative

In vista di una *lettura interpretativa* dei dati, e anche per una eventuale *sintesi valutativa* dei medesimi, si dovrebbero ripercorrere qui i cinque movimenti di cui si è detto sopra, cioè il movimento *biblico, patristico, catechetico, ecumenico* e lo stesso movimento *liturgico*, per cogliere quanto delle istanze positive a loro proprie sia stato filtrato, assimilato, perennizzato nelle tre riscoperte della liturgia ricordate sopra.

Inoltre a questi cinque si dovrebbero aggiungere le positività provenienti dal movimento *teologico, monastico* e più ancora da quello *missionario*, dell'*agire cattolico* e del *laicato cattolico* per cogliere quali loro valenze siano di fatto rese perpetue dalla spiritualità liturgica. Tutto però servirebbe a evidenziare che le *tre riscoperte* della liturgia in ragione del suo valore spirituale, per non dire direttamente la riscoperta della spiritualità liturgica, sono riscoperte *parziali*.

Effettivamente non si deve dimenticare che la liturgia è vita (non solo mistero e azione) e che la spiritualità liturgica è spiritualità *viva, vitale, vitalizzante*, per cui si deve convenire che *la riscoperta della liturgia è in continuo divenire* per la stessa natura delle realtà che vi sono chiamate in causa.

Tanto più che se si investe la tematica fin qui affrontata anche dei seguenti orientamenti, allora si comprende quanta sia ancora la via da percorrere.

a. L'orientamento teologico-liturgico potenzia la presenza del mistero nella vita del fedele di cui egli è reso partecipe per mezzo della celebrazione filtrata dalle modalità liturgiche del memo-

riale (= *anamnesis*), della partecipazione (= *methexis*), della presenza dello Spirito invocato (= *epiclesis*) e della sua azione (= *paraclesis*) finalizzato al ritorno al Padre (= *anaclesis*). Con l'apporto di questo orientamento le categorie di «spiritualità-esistenza-esperienza» cristiane si ritrovano nella *spiritualità della «liturgia» della vita di culto* in Spirito e Verità.

b. L'orientamento trinitario della realtà «liturgia» impulsa nella spiritualità liturgica l'arcinoto apoftegma *a Patre, in Filio, virtute Spiritus Sancti, ad Patrem* con quanto vi è rapportato di vitale. Se la persona umana è creata per *amore*, dotata di *libertà*, per rendere *gloria* a Dio, e cioè è creata a immagine e a somiglianza di Dio «Amore-Libertà-Gloria», allora l'*in Filio* del citato apoftegma tonifica la vita della persona umana di una *vocazione implicita* per chi non è cristiano, e della *vocazione esplicita* per i fedeli, a vivere la *spiritualità della vitalità dell'essere «in Filio»* protesi al Padre. L'*esse in Filio* è *liturgia esistenziale* compartecipata anche all'infante, come a chi è minorato psichico, in stato comatoso, ecc. Questo orientamento trinitario aiuta a capire e a potenziare la *spiritualità della vitalità della liturgia*.

c. L'orientamento ecclesiale farebbe giungere a maturità, nelle sue implicanze ultime, il fatto che la spiritualità della Chiesa, in quanto tale, è la spiritualità liturgica. Effettivamente il fedele *in Ecclesia, una cum Ecclesia, per Ecclesiam, pro Ecclesia* agisce perché gli è compartecipata la *spiritualità del popolo regale, profetico, sacerdotale*, cioè la spiritualità liturgica che è la spiritualità di cui la Chiesa è depositaria per eccellenza.

d. L'orientamento antropologico aiuta a comprendere come l'*anthropos*, una volta che è *fidelis*, è in posizione di crescita continua *in Christo* (= modo di essere) e *in Christum* (= modo di divenire) fino a raggiungere l'età matura cristica, secondo Ef 4,13.

Questo orientamento apre gli orizzonti fino a far comprendere che la *spiritualità liturgica è l'anima della spiritualità del quotidiano* (*alias* esistenza cristiana) *santificato* (cfr. dimensione «discendente» della liturgia) *in un compromesso esistenziale* (cfr. dimensione «impegnativa» od «obbligativa» della liturgia) *per il culto* (cfr. dimensione «ascendente» della liturgia).

e. L'orientamento auxologico (*auxesis* = crescita), che è connesso intimamente al precedente, è quello che aiuterebbe a superare continuamente le visioni parziali in nome di quelle più unificatrici e che fanno cascare ogni barriera divisoria di natu-

ra etnica, culturale e sociale, in nome dell'agape cristiana. Inoltre l'orientamento auxologico, quando trova limiti di diversa entità in una posizione teorica o pratica, si orienta decisamente a un loro superamento in nome di quella visuale unificante che è inerente, per sua natura, nella spiritualità liturgica.

D'altra parte è proprio questo orientamento che, unitamente agli altri, darà modo di poter approfondire un'ulteriore problematica che si sta acutizzando sull'orizzonte dello scibile teologico e connessa anche con la *riscoperta in divenire continuo* della «liturgia». Si tratta del problema della spiritualità (liturgica) come teologia o no.

Si potrebbe ora ricordare un semplice ragionamento non per risolvere il problema, ma eventualmente per accentuarlo, e cioè: «Come la spiritualità in genere è connessa con l'esistenza, così la spiritualità cristiana dice relazione con l'esistenza cristiana. Questa trova nella teologia spirituale una riflessione scientifica. La quale teologia spirituale non compromette l'unità formale della teologia. Ora sia la spiritualità cristiana sia la teologia spirituale sono attività della Chiesa al cui apice (= *culmen*) si trova la liturgia. Dunque la teologia spirituale trova al vertice la liturgia e al caso la teologia spirituale liturgica».

Ma di tutto questo in altra sede.

DIMENSIONE ECCLESIALE DELLA SPIRITUALITÀ CRISTIANA

Agostino Favale sdb

In linea di principio sembra abbastanza scontata l'affermazione che la spiritualità cristiana, per il suo legame inscindibile con la vita cristiana, debba avere una dimensione ecclesiale. In effetti, il grembo, l'alveo, il vivaio da cui nasce, cresce e si consolida la vita cristiana — e la spiritualità che ne scaturisce — è la Chiesa, fondata da Gesù Cristo e animata dal suo Spirito. Da un punto di vista vivenziale, però, risulta che non tutte le membra del Corpo mistico secondo le loro specifiche vocazioni e i loro ruoli, come singole e come associate, abbiano sempre chiara la coscienza di tale dimensione e delle conseguenze che ne derivano. È per questo che, nel contesto di questo simposio, mi è parso ragionevole proporre alcune riflessioni sui cinque punti che seguono.

1. Sviluppo ecclesiologico e accentuazione dell'elemento interiore dinamico della Chiesa

La ricerca di un più giusto riequilibrio tra l'aspetto giuridico-istituzionale della Chiesa e il suo aspetto misterico-sacramentale ha richiesto tempi lunghi di riflessione[1].

[1] Sugli orientamenti ecclesiologici recenti si vedano: E. Stirnimann, *La Chiesa nella problematica presente*, in *Problemi e orientamenti di teologia dommatica*, Milano 1957, pp. 143-170; J. Frisque, *L'ecclesiologia nel XX secolo*, in *Bilancio della teologia del XX secolo*, III, Roma 1972, pp. 211-262; S. Dianich, *Ecclesiologia*, in *Dizionario teologico interdisciplinare*, II, Torino 1977, pp. 17-31.

Sul concetto di spiritualità e sull'evoluzione delle esperienze spirituali si legga A.

La felice intuizione di J. A. Möhler[2], fondata sulla prospettiva che la struttura sociale della Chiesa non poteva essere vista come una realtà autonoma dal suo mistero interiore di fede, dalla presenza dello Spirito Santo e dall'animazione della grazia, e quella di M. J. Scheeben[3], precursore di una ecclesiologia sacramentale, inquadrata nello schema dei misteri fondamentali della Trinità e dell'Incarnazione, non erano riuscite a farsi strada per la forte persistenza di esigenze apologetiche e giuridiche nel secolo scorso.

Si dovette attendere, anche a causa della crisi modernista, la fine della prima guerra mondiale, perché, grazie all'affermarsi soprattutto del movimento biblico e liturgico e della ripresa degli studi patristici, si ritornasse a riflettere sulla Chiesa, considerata pure nella sua realtà di mistero con una particolare attenzione rivolta alla categoria biblica del Corpo mistico[4].

La dottrina della Chiesa come Corpo mistico venne illustrata, chiarita nei suoi aspetti problematici e sanzionata nell'enciclica *Mystici Corporis* (29 giugno 1943) di Pio XII[5]. L'approfondimento della Chiesa nel suo aspetto più intimo, cristologico e pneumatologico, e l'insistenza sulla presenza quasi sperimentale del Cristo in mezzo ai suoi avevano provocato, specie in Germania, una certa tendenza a separare la Chiesa dell'amore dalla Chiesa del diritto e a promuovere una mistica a spese dell'esigenza morale, non sufficientemente rispettosa della distanza insormontabile tra Dio e l'uomo nella concezione dell'unione ontologica dei cristiani col Cristo e nel Cristo tra loro[6]. Con la sua enciclica Pio XII presentò la dottrina del Corpo mistico in modo da inglobarvi sia l'aspetto comunitario e sociale

Favale, *Lo sviluppo della spiritualità cristiana nella storia della comunità ecclesiale*, in *Verso una spiritualità laicale e giovanile*, a cura di G. Coffele e R. Tonelli, Roma 1989, pp. 79-112; Id., *Spiritualità e scuole di spiritualità*, in *Salesianum* 52 (1990) 819-856.

[2] *Symbolik*, Magonza 1832, ed. critica di J. B. Geiselmann, Colonia 1951.

[3] *Mysterien des Christentums*, Friburgo i.B. 1865; trad. it. *I misteri del cristianesimo*, Brescia 1953.

[4] Cfr. R. Guardini, *Vom Sinn der Kirche*, Magonza 1923; trad. it. *La realtà della Chiesa. Il senso della Chiesa*, Brescia 1967; K. Adam, *Das Wesen des Katholizismus*, Düsseldorf 1924; trad. it. *L'essenza del cattolicesimo*, Brescia 1962; C. Feckes, *Das Mysterium der hl. Kirche. Dogmatische Untersuchungen zum Wesen der Kirche*, Paderborn 1934; A. Vonier, *Das Mysterium der Kirche*, Salzburg 1934; E. Mersch, *Le Corps mystique du Christ. Etude de théologie historique*, Parigi-Bruges 1933; Id., *Morale et Corps mystique*, Parigi-Bruges 1937; E. Mura, *Le Corps mystique du Christ. Sa nature et sa vie divine d'après saint Paul et la théologie*, Parigi 1934.

[5] Cfr. AAS 35 (1943) 193-248.

[6] Cfr. J. Frisque, *L'ecclesiologia nel XX secolo*, in *Bilancio della teologia nel XX secolo*, III, Roma 1972, p. 223.

della Chiesa sia l'aspetto misterico, riaffermando la centralità e l'influsso della grazia di Cristo Capo e del suo Spirito sulle membra della Chiesa, sicché a tutte era aperta la via della santità. In questo modo la dottrina ecclesiologica della *Mystici Corporis* conteneva in germe elementi che vennero sviluppati dopo la seconda guerra mondiale.

Molti, infatti, furono gli studiosi che offrirono validi contributi alla ricomprensione della Chiesa nella sua realtà sacramentale e comunionale e come popolo di Dio[7]. Questa prospettiva ecclesiologica sacramentale e comunionale vede la Chiesa nella sua essenziale bipolarità tra l'evento interiore di Dio che si comunica agli uomini, in Cristo, per mezzo del suo Spirito e l'elemento societario con le sue componenti strutturali, ritenute indispensabili per dare rilevanza storica all'evento interiore. Ma è appunto la presenza vivificante dello Spirito di Cristo a far sì che tutte le membra della Chiesa godano di una comune dignità cristiana e, allo stesso tempo, partecipino secondo la vocazione propria a ciascun fedele in modo diverso alla multiforme grazia di Dio. La maturazione, della convinzione, secondo la quale non ci può essere un'ecclesiologia senza cristologia e pneumatologia, ha permesso nell'ambito stesso dell'ecclesiologia l'avvio di una riflessione sull'esperienza filiale e sull'esperienza spirituale dei battezzati, cioè sulla spiritualità e le sue varie espressioni.

Non sorprende, perciò, che in questo contesto di sviluppo ecclesiologico siano stati approfonditi i rapporti fra papa e vescovi, fra vescovi e preti, fra clero diocesano e clero religioso, fra clero e laicato e, quindi, sia i consacrati sia il clero diocesano sia il laicato abbiano reclamato propri spazi di responsabilità e di spiritualità nel rispetto della complementarità dei doni ricevuti dallo Spirito.

Intorno agli anni '50 si fecero sentire con più frequenza negli ordini e nelle congregazioni religiose le istanze di rinnovamen-

[7] Cfr., ad es., Ch. Journet, *L'Eglise du Verbe incarné*, II. *Sa structure interne et son unité catholique*, Parigi 1951; Id., *Théologie de l'Eglise*, Parigi 1957; H. de Lubac, *Méditations sur l'Eglise*, Parigi 1953; trad. it. *Meditazioni sulla Chiesa*, Alba 1965[4]; O. Semmelroth, *Die Kirche als Ursakrament*, Francoforte s.M. 1953; K. Rahner, *Das dynamische in der Kirche*, Friburgo i.B. 1958; Id., *Kirche und Sakramente*, Friburgo i. B. 1960; E. Schillebeeckx, *Christus sacrament van de Godsontmoeting*, Bilthoven 1960; trad. it., *Cristo sacramento dell'incontro con Dio*, Roma 1962; O. Casel, *Mysterium der Ekklesia*, Magonza 1961; H. U. von Balthasar, *Sponsa Verbi*, Einsiedeln 1961; trad. it., Brescia 1970; J. Hamer, *L'Eglise est une Communion*, Parigi 1962; trad. it. *la Chiesa è una comunione*, Brescia 1967; F. B. Norris, *God's own People. An introductory Study of the Church*, Baltimora 1962.

to. Non pochi membri cominciarono a interrogarsi sulle modalità da seguire per realizzare meglio, in un mondo soggetto a cambiamenti, la loro specifica presenza apostolica e spirituale nel servizio della Chiesa e del mondo. Una novità è stata rappresentata dall'approvazione degli istituti secolari, fatta da Pio XII il 2 febbraio 1947 con la costituzione apostolica *Provida Mater Ecclesiae*. I membri di questi istituti s'impegnano, singolarmente o in piccoli gruppi, a realizzare nel mondo attraverso l'esercizio del loro quotidiano lavoro la professione dei consigli evangelici di povertà, castità e obbedienza con un proprio stile di vita spirituale.

Il risveglio ecclesiologico è pure servito ad avviare il dibattito sulla spiritualità propria del clero diocesano. Significativi contributi furono elaborati al riguardo[8]. La polemica tra i favorevoli e i contrari all'esistenza di una spiritualità sacerdotale propria del clero diocesano ha portato a chiarire che tale spiritualità si radica nel «carattere» indelebile conferito dal sacramento dell'ordine, si esprime nella comunione tra le varie membra del Corpo mistico a cominciare dal vescovo e dal presbiterio di una chiesa particolare, cresce nell'esercizio della propria funzione ministeriale, ha come forza propulsiva e unificante la carità pastorale, trova il suo alimento principalmente nell'eucaristia e nella preghiera, e comporta l'attuazione delle esigenze evangeliche dell'ascesi cristiana e presbiteriale.

Ma è in modo particolare il laicato, quello aggregato in gruppi e movimenti[9], che sotto l'influsso di una più integrale comprensione della Chiesa cominciò a prendere più viva coscienza della responsabilità che gli compete non soltanto nella comunità ecclesiale, ma anche e soprattutto nel mondo per animarlo cristianamente; perciò intuì l'urgenza di una riflessione teologica e spirituale più rispondente alla propria condizione di vita. Tale riflessione venne elaborata, fra altri, da Y. Congar[10] e G. Philips[11].

[8] Cfr. D. Mercier (Card.), *La vie intérieure. Appel aux âmes sacerdotales*, Bruxelles 1918; trad. it. *La vita interiore. Invito alle anime sacerdotali*, Milano 1933; E. Masure, *De l'éminente dignité du sacerdoce diocésain*, Parigi 1938; G. Thils, *Nature et spiritualité du clergé diocésain*, Bruges 1949; trad. it. *Natura e spiritualità del clero diocesano*, Alba 1949; A.-M. Charue (Mons.), *Le clergé diocésain tel qu'un évêque le voit et le souhaite*, Tournai 1960; trad. it. *Il clero diocesano come un Vescovo lo vede e lo desidera*, Roma 1962. Una presentazione sintetica del pensiero di questi autori si trova in M. Caprioli, *Sacerdozio e santità. Temi di spiritualità sacerdotale*, Roma 1983, pp. 13-28.

[9] Cfr. A. Favale, *Movimenti ecclesiali contemporanei. Dimensioni storiche, teologico-spirituali ed apostoliche*, Roma 1991.

[10] *Jalons pour une théologie du laïcat*, Parigi 1953; trad. it. *Per una teologia del laicato*, Brescia 1966.

[11] *Le laïc dans l'Eglise*, Paris-Tournai 1954.

Tutto ciò che dagli anni '20 ha prodotto di valido il rinnovamento ecclesiologico, stimolato anche dalle condizioni di vita e di attività delle varie categorie del popolo di Dio, ha trovato accoglienza nella costituzione dogmatica *Lumen gentium* e in altri documenti del Concilio Vaticano II. Lo stesso evento conciliare ha generato, a sua volta, un ricco fermento di idee e di approfondimenti anche nel campo della spiritualità cristiana e delle sue varie espressioni.

2. Svolta ecclesiologica del Concilio Vaticano II ed esigenza di una più ampia articolazione delle forme di vita spirituale nella Chiesa

L'ecclesiologia del Vaticano II si radica e si sviluppa attorno a una prospettiva di mistero, comunione e missione, dove l'attenzione all'unità delle membra della Chiesa precede la distinzione, ma non la elimina. Da questa prospettiva globale promanano alcune idee guida, che è opportuno richiamare alla memoria.

Anzitutto, la costituzione *Lumen gentium* ha ribadito che tutti i battezzati godono di una radicale unità e di una pari dignità cristiana, perché hanno: per capo lo stesso Cristo (LG 9b); la stessa dignità e libertà dei figli di Dio, visto che in essi dimora lo Spirito Santo come in un tempio (cfr. LG 9b); la stessa legge, ossia il comandamento nuovo di amare come lo stesso Cristo li ha amati (cfr. LG 9b); la stessa vocazione, ossia la chiamata universale alla santità (cfr. LG 11.39); lo stesso destino, cioè il Regno di Dio già presente su questa terra, ma che avrà il suo pieno compimento alla fine dei tempi, quando comparirà Cristo, vita nostra (cfr. LG 9b).

In secondo luogo, la medesima costituzione *Lumen gentium*, unitamente alla costituzione pastorale *Gaudium et spes*, ribadisce con forza che tutti i battezzati sono comunitariamente responsabili della vita e della missione della Chiesa, e lo sono secondo le tre grandi dimensioni che strutturano la comunità ecclesiale e le conferiscono una sua originale collocazione nella società degli uomini: la confessione della fede, la celebrazione dei sacramenti, la missione.

In terzo luogo, la *Lumen gentium* ha rimesso in luce l'esistenza dei carismi, la loro pluralità, il loro discernimento, la loro autenticità e il conseguente riconoscimento delle diverse «og-

gettive situazioni» soprannaturali che essi creano nella Chiesa, dei vari ministeri cui danno origine e delle esperienze spirituali che suscitano (cfr. LG 4; 12b).

Alla luce di questi orientamenti ecclesiologici, che delineano sia l'unità sia le diversità carismatiche esistenti nella Chiesa, era inevitabile che la precedente rigida concezione tripartita degli «stati di vita» con una loro corrispettiva spiritualità, fondata sulle differenze tra chierici e laici, religiosi e laici, apparisse insufficiente almeno per due ragioni. Prima di tutto, perché lasciava in ombra l'unità e la pari dignità che unisce in Cristo tutti i battezzati; in secondo luogo perché non esprimeva la varietà dei carismi, elargiti dallo Spirito Santo ai membri della Chiesa, e le diverse modalità di esistenza cristiana e di vita spirituale da essi germinate in rapporto con l'esercizio della carità.

La prospettiva di Chiesa-comunione e di Chiesa-missione, elaborata dalla costituzione dogmatica *Lumen gentium*, se per un verso ha ribadito che ogni membro del Corpo mistico, secondo la propria vocazione, deve essere segno e strumento sia dell'unione con Dio per la sua incorporazione a Cristo sia della salvezza del mondo, per un altro verso ha pure affermato la presenza nella Chiesa di una grande varietà di doni gerarchici e carismatici, elargiti dallo Spirito. E questo ha messo in crisi la riduttiva concezione tripartita degli «stati di vita» a compartimento stagno e ha aperto la strada a una più larga articolazione di compiti, di funzioni e di esperienze spirituali nella Chiesa.

Da un punto di vista teologico e anche canonico pare ormai acquisito il fatto che non sia possibile ridurre a sole tre categorie tutte le membra della Chiesa: chierici, laici, religiosi o consacrati[12]. Ogni battezzato è anzitutto *christifidelis*, ossia un fedele cristiano, in forza dei sacramenti dell'iniziazione cristiana. In virtù, poi, della specifica vocazione che ha ricevuto e va scoprendo, ogni fedele viene considerato o cristiano laico o cristiano ministro ordinato o cristiano religioso oppure consacrato. Ma all'interno di ognuna di queste categorie esistono diversità di «situazioni» soprannaturali costitutive.

Vi sono cristiani laici che vivono il carisma del celibato nel mondo con o senza legami diretti con un'istituzione approvata

[12] Cfr. B. Fernández García, *Nuova articolazione ecclesiale delle forme di vita*, in *Vita Consacrata* 25 (1989) 277-232; J. Beyer, *I laici nella Chiesa*, in *Vita Consacrata* 25 (1989) 254-262.

dalla Chiesa. Vi sono i coniugi cristiani, chiamati a formare «un'intima comunità di vita e di amore» (GS 48). In tempi a noi vicini è sorta la «Fraternità di Nostra Signora della Risurrezione», formata da vedove consacrate. Esiste pure per i vedovi, che preferiscono vivere nell'ambiente familiare, la «Fraternità dei Fratelli della Risurrezione». Vi sono anche vedovi riuniti in congregazione come Oblati di san Benedetto, ecc.

Quanto ai ministri ordinati, una vita presbiterale può essere vissuta, ad esempio, nel clero diocesano o in un vita monastica o in un istituto di vita apostolica variamente articolato o in un istituto secolare. Non è impossibile il caso di una persona che sia inserita in un duplice «stato di vita», come nel caso di un presbitero di un istituto secolare, che è insieme prete diocesano e prete consacrato mediante la professione dei consigli evangelici.

Per ultimo, è doveroso ricordare che oggi nella Chiesa vi è una ricca fioritura di gruppi e comunità di apostolato e di spiritualità indicati col nome di movimenti ecclesiali. Alcuni dei loro aderenti hanno adottato la struttura della vita religiosa o degli istituti secolari. Altri invece ritengono di non poter rientrare in questi schemi. Non si può dubitare che la Chiesa sia pronta ad accogliere nuove forme di impegno cristiano, di vita consacrata e di esperienze spirituali.

Ho parlato di esperienze spirituali. In verità, la presentazione del fatto cristiano come esperienza si riallaccia al dato biblico. L'antropologia biblica specie quella paolina, rivela che il cristiano è l'uomo spirituale nel significato più vero del termine, perché è rigenerato, vivificato, trasformato e guidato dallo Spirito Santo. Per questo il cristiano è sollecitato a deporre «l'uomo vecchio con la condotta di prima, l'uomo che si corrompe dietro le passioni ingannatrici», e a rivestire «l'uomo creato secondo Dio nella giustizia e santità vera» (Ef 4,22-24). Il lessico spirituale neotestamentario, mentre descrive l'identità del cristiano nella sua condizione di «nuova creatura» (2Cor 5,17), sottolinea pure il processo di crescita di questa stessa condizione insieme all'aspetto di esperienza o di vissuto, che accompagna la concreta esistenza cristiana.

Si tratta di un'esperienza o di un vissuto, che è di sua natura spirituale, in quanto è connesso con il dono dello Spirito Santo e con la sua azione vivificante; ed è anche cristiana, perché lo Spirito ricrea l'uomo a «immagine di Cristo», rendendolo in lui

«nuova creatura». Si tratta, inoltre, di un'esperienza che non è il frutto di un emozionalismo irriflesso e sentimentale, perché, essendo un'esperienza fatta alla luce della fede e nella fede, include anche il sapere e il pensare dell'uomo: è, cioè, il risultato dell'unità originaria di conoscenza e amore, di intelletto e volontà, di teoria e prassi, di memoria e affettività. In altre parole, è il «sentire» e il «gustare» le cose di Dio o, anche, il *recta sapere et de eius semper consolatione gaudere* dell'orazione che è rivolta allo Spirito Santo. Ciò permette al credente di cogliere se stesso in una relazione interpersonale viva con Dio e di irradiare, nei limiti consentiti a una creatura ragionevole, quel dinamismo d'amore che è stato riversato nel suo cuore per mezzo dello Spirito Santo che gli è stato dato (Rm 5,5). E là dove fiorisce la «vita secondo lo Spirito», che è la connotazione propria del cristiano, proliferano le esperienze di vita spirituale alle quali si richiamano le varie forme di spiritualità.

Queste precisazioni consentono di rilevare che per spiritualità cristiana di matrice cattolica s'intende il modo particolare con cui ogni battezzato intuisce, attua e vive il suo rapporto con Dio per mezzo di Gesù Cristo nella comunicazione dello Spirito Santo. E questo nella reale «situazione» in cui egli è posto all'interno della comunità ecclesiale e della famiglia umana dove, secondo la sua specifica vocazione, lavora per la edificazione del regno di Dio, mettendo anche a disposizione degli altri i suoi doni di natura e di grazia e cooperando con loro nella costruzione di una convivenza umana e cristiana solidale.

In altri termini, l'espressione «spiritualità cristiana» indica *e* la genuina esperienza o l'autentico vissuto dell'uomo, animato dallo Spirito Santo, sia in un senso generale sia nelle diverse modalità con le quali tale esperienza di fatto si manifesta; *e* l'analisi e la descrizione del vissuto esperienziale cristiano nelle sue varie forme. Nel suo nucleo centrale la spiritualità cristiana non è altro che l'effetto dello sviluppo della vita di grazia, scaturiente dalla presenza inabitante dello Spirito Santo, al quale ogni battezzato deve impegnarsi ad offrire la sua premurosa collaborazione nelle circostanze concrete in cui vive e opera. Da questo punto di vista, la santità coinvolge la spiritualità cristiana nella sua accezione più alta, perché ne costituisce il vertice o il traguardo ultimo. Precisato il significato di «spiritualità cristiana», occorre ora illustrarne la dimensione ecclesiale, il suo aspetto di esperienza personale e il compito di discernimento

che spetta alla Chiesa a riguardo della spiritualità cristiana e delle sue varie espressioni.

3. Dimensione ecclesiale della spiritualità cristiana

L'origine della Chiesa va ricondotta a una libera e gratuita iniziativa d'amore di Dio Padre, che ha inviato il Figlio suo a riconciliare gli uomini con Dio e tra loro. San Giovanni ha scritto: «Dio ha tanto amato il mondo da dare il suo Figlio unigenito, perché chiunque crede in lui, non muoia, ma abbia la vita eterna (Gv 3,16-17).

Gesù, rivelatore dell'amore del Padre, con gesti di misericordia e di speranza ha annunziato il regno di Dio e, come buon samaritano, si è chinato sull'umanità ferita dal peccato e ne ha avuto compassione. Con il sacrificio della sua vita, suggellato dall'evento prodigioso della sua risurrezione, e la fondazione della Chiesa, Gesù ha assicurato agli uomini la remissione dei peccati e una vita nuova: «Io sono venuto perché abbiano la vita e l'abbiano in abbondanza» (Gv 10,10).

Per questo il Signore risorto ha effuso il suo Spirito sulla Chiesa, rendendola in tal modo partecipe della sua stessa missione: «Come il Padre ha mandato me, anch'io mando voi. (...) Ricevete lo Spirito Santo» (Gv 20,22). Così la Chiesa, che è, ad un tempo, raccolta dal mondo e inviata al mondo, a partire dalla Pentecoste inizia il suo cammino nella storia, sotto la forza dello Spirito Santo, che è il vero protagonista della sua missione.

Tale missione si realizza nella Chiesa, realtà visibile e insieme spirituale. «Questa Chiesa, in questo mondo costituita e organizzata come società, sussiste nella Chiesa cattolica, governata dal successore di Pietro e dai vescovi in comunione con lui, ancorché al di fuori del suo organismo si trovino parecchi elementi di santificazione e di verità, che appartenendo propriamente per dono di Dio alla Chiesa di Cristo, spingono verso l'unità cattolica» (LG 8b). Luogo privilegiato di chiamata e di sostegno alla missione è la chiesa particolare, la quale ha respiro e apertura universale in quanto è realizzazione della Chiesa cattolica tra la gente in cui vive. Le chiese particolari, infatti, sono formate a immagine della Chiesa universale. La Chiesa una e cattolica deriva la sua esistenza come tale dalle singole chiese particolari («ex quibus»), perché esiste in ciascuna di esse («in

quibus») (LG 23a). Ciò significa che ognuna di esse ha un'esistenza propria, sebbene non priva di rapporto comunionale con le altre. Non è quindi il risultato di una divisione della Chiesa universale. Al contrario: questa è il risultato della comunione convergente delle chiese particolari, non nel senso di un'addizione quantitativa, ma per un incontro qualitativo, di cui è principio e fondamento visibile di unità il successore di Pietro.

Non si può dunque parlare di Chiesa, come sacramento universale di salvezza, senza risalire a Cristo, realizzatore dell'amore salvifico universale del Padre. Essa è «memoria viva» di Cristo, cui egli ha affidato l'attualizzazione della sua missione salvifica nel tempo con l'effusione del suo Spirito; è lo «strumento» attraverso il quale gli uomini ricevono i frutti della redenzione; è il «luogo», dove vengono radunati, nel segno della riconciliazione, i figli di Dio che sono dispersi (cfr. Gv 11,52), per fare di loro un solo popolo.

Invero, come afferma la costituzione *Lumen Gentium*: «Dio volle santificare e salvare gli uomini non individualmente e senza alcun legame tra loro, ma volle costituire di loro un popolo, che lo riconoscesse nella verità e fedelmente lo servisse» (LG 9). E ancora più esplicitamente il decreto *Ad Gentes* ribadisce: «Piacque a Dio di chiamare gli uomini non tanto ad uno ad uno, ma di riunirli in un popolo, nel quale i suoi figli dispersi si raccogliessero in organica unità (cfr. Gv 11,52) (AG 2).

Dio non tratta gli uomini come individui isolati, estranei gli uni agli altri. Li chiama in Cristo a edificare un popolo, a formare una famiglia, a fare comunità, a vivere in comunione. La vita secondo lo Spirito ha dunque una proiezione sociale, comunitaria ed ecclesiale, che va coltivata.

La parola di Dio proclamata dalla Chiesa è all'origine della chiamata degli uomini alla fede. Giustamente san Paolo si domandava: come potranno invocare Dio «senza aver prima creduto in lui? E come potranno sentirne parlare senza uno che lo annunzi? E come lo annunzieranno, senza prima essere inviati?... La fede dipende dunque dalla predicazione» (Rm 10,14-15.17).

Solo la fede, suscitata dall'annunzio della parola di Dio, può aprire la stada alla recezione dei sacramenti. L'evangelizzazione non è fine a se stessa, ma tende al sacramento sia nel senso che lo precede, sia anche perché entra nella sua celebrazione, e nel sacramento raggiunge tutta la sua pienezza. Pertanto, il

servizio della Parola non è alternativo al servizio della santificazione mediante i sacramenti, ma l'uno è relativo all'altro. Il ministero della Parola è fatto per rendere gradita a Dio l'offerta delle genti con la realizzazione di quella santificazione che i sacramenti operano. D'altra parte, l'azione sacramentale è legata all'ascolto e all'interiorizzazione della parola di Dio, perché soltanto questa Parola introduce nella conoscenza dell'unico vero Dio e di colui che ha mandato. «Chi crederà»: è il momento dell'annunzio; «e sarà battezzato»: è il momento della recezione del sacramento; «sarà salvo»: è il momento dell'attuazione dei frutti della salvezza.

Va anche precisato che Cristo ha affidato l'annunzio del vangelo e la celebrazione dei sacramenti alla Chiesa, in quanto organismo visibile e struttura sotto la guida di pastori, che lo impersonano, e non alla sola buona volontà delle singole sue membra secondo i doni ricevuti dallo Spirito. Perciò l'annunzio va fatto in sintonia con la *fides Ecclesiae*, ossia secondo l'interpretazione che la stessa Chiesa attraverso il suo magistero qualificato dà della parola di Dio, e l'efficacia dei sacramenti è legata a una celebrazione che rispetti l'intenzione che la Chiesa ha posto come condizione indispensabile per la loro valida amministrazione.

È risaputo che uno dei criteri perseguiti con tenacia dalla recente riforma liturgica riguarda anzitutto la sottolineatura dell'intima connessione che intercorre tra i sacramenti dell'iniziazione cristiana — battesimo, confermazione ed eucaristia — e della loro realtà di veicoli di grazia e di santificazione, in quanto sono azioni di Cristo e della Chiesa. La ragione va ricercata nel fatto che questi tre sacramenti inseriscono i credenti nella totalità del mistero pasquale di morte e di risurrezione ed evidenziano il loro rapporto con la necessità della fede e il suo sviluppo, con la nascita e la crescita della vita secondo lo Spirito, con l'edificazione della Chiesa tramite la loro celebrazione comunitaria, con il culto reso a Dio, con l'impegno morale e sociale e con la testimonianza cristiana.

Il battesimo è il sacramento per mezzo del quale i credenti ottengono la remissione di tutti i peccati, sono rigenerati a nuova vita come figli di Dio, conformati a Cristo in modo permanente e definitivo e incorporati come fratelli tra loro nel Signore Gesù alla Chiesa, per professarne pubblicamente la fede. Con il battesimo i cristiani sono messi in condizione di ricevere tut-

ta quella ricchezza di grazia, che gli sarà comunicata dagli altri sacramenti.

Il cammino dell'iniziazione cristiana viene proseguito dai battezzati con il sacramento della confermazione. In forza di questo sacramento, i rinati nel battesimo ricevono l'effusione dello Spirito Santo e, segnati dal carattere indelebile dello stesso sacramento, sono vincolati più intimamente alla Chiesa e più direttamente obbligati a diffondere e a difendere, con le parole e con le opere, la fede cristiana, come autentici testimoni di Cristo. Con il battesimo, la confermazione si trova in un rapporto di sviluppo e di consolidamento. Non perché il battesimo sia in sé incompleto e imperfetto, ma nel senso che esso ha nella confermazione una nuova esplicitazione e significazione rituale. Mentre il battesimo pone i cristiani nella condizione di vivere come figli di Dio, la confermazione, arricchendoli di una nuova speciale forza dello Spirito Santo li situa nella condizione di poter agire come figli di Dio nella propagazione della fede e nella testimonianza della vita cristiana.

Per la loro dimensione cristica e pneumatologico-ecclesiale, il battesimo e la confermazione immettono nella comunità cristiana e raggiungono il pieno sviluppo delle loro virtualità nella partecipazione dei credenti all'eucaristia, che contiene lo stesso Cristo sorgente della vita divina, e perciò costituisce «il centro di tutto il culto e della vita cristiana» e si presenta «come fonte e culmine di tutta l'evangelizzazione» (PO 5b).

La vita cristiana (e la spiritualità che da essa deriva) ha dunque nel sacramento del battesimo il suo segno efficace e la sua germinazione, nella confermazione il suo consolidamento, nell'eucaristia il suo sostentamento, nelle virtù teologali, nella grazia e nella preghiera i suoi valori permanenti.

Ora, come non è possibile concepire i sacramenti dell'iniziazione cristiana come disancorati dalla Chiesa, sacramento universale di salvezza, così è erroneo credere che possa esistere una vita cristiana (quindi anche una corrispondente spiritualità) autentica avulsa dalla sua dimensione cristica e pneumatologico-ecclesiale. È grazie ai sacramenti della Chiesa che la vita cristiana con le sue manifestazioni esperienziali nasce e in essi trova il suo alimento, è nell'ambito della Chiesa che essa cresce e giunge a maturazione, ed è ancora in forza del discernimento della Chiesa che è messa al riparo da rischi di deviazione.

In tal modo, per l'unità di fede e la recezione degli stessi sa-

cramenti dell'iniziazione cristiana, vige tra i membri del popolo di Dio una profonda comunione sulla base di una comune dignità umana e cristiana. Essi costituiscono «un solo corpo in Cristo», sono membra «gli uni degli altri» (Rm 12,5), sono animati da una sola speranza, e «hanno un solo Dio e Padre di tutti che è al di sopra di tutto, in mezzo a tutte le cose e in tutti loro» (Ef 4,7-8). Ricevono lo stesso spirito di adozione filiale (cfr. Rm 8,15). Si alimentano allo stesso pane della parola di Dio e del corpo di Cristo. Vivono della stessa vita divina. Partecipano della comune vocazione alla salvezza. Formano «una stirpe eletta, un sacerdozio regale, una gente santa, un popolo tratto in salvo. (...) Quelli che un tempo non erano neppure popolo, ora invece sono popolo di Dio» (1Pt 2,9-10). Sono mossi dallo stesso Spirito ad amare Dio sopra ogni cosa e ad amare i fratelli e gli altri uomini come Cristo li ha amati (cfr. Gv 13,34; 15,12). Formano un edificio, che si innalza per diventare un tempio santo (cfr. 1 Cor 3,9; Ef 2,21).

Questa unità e pari dignità di base, che attraversa l'intero organismo ecclesiale, mette in luce che la vita cristiana, considerata nella sua fonte originaria, è radicalmente una, come anche la spiritualità cristiana, che da essa fiorisce. Unico, infatti, è il mediatore tra Dio e gli uomini, Cristo Gesù, e unico è pure lo Spirito santificatore, che trasforma i battezzati in nuove creature. «Io sono la vite, voi i tralci — ha detto Gesù —. Chi rimane in me e io in lui, fa molto frutto, perché senza di me non potete far nulla» (Gv 15,5). San Paolo ha scritto: «Un solo corpo, un solo spirito, come una sola è la speranza alla quale siete stati chiamati, quella della vostra vocazione» (Ef 4,7). «E non vogliate rattristare lo Spirito Santo di Dio, col quale foste segnati per il giorno della redenzione» (Ef 4,30). Sul piano dell'essere, dunque, i cristiani sono tralci dell'unica vite, che è Cristo, e sono membra dell'unico corpo del Signore, la Chiesa, edificata dalla potenza dello Spirito «sopra il fondamento degli apostoli e dei profeti, e avendo come pietra angolare lo stesso Cristo Gesù» (Ef 2,20). Perciò san Paolo ha potuto affermare: «Tutti voi infatti siete figli di Dio per la fede in Cristo Gesù, poiché quanti siete stati battezzati in Cristo, vi siete rivestiti di Cristo. Non c'è più giudeo né greco; non c'è più schiavo né libero; non c'è più uomo né donna, poiché tutti voi siete uno in Cristo Gesù» (Gal 3,26-28).

4. Dimensione personale di ogni esperienza spirituale cristiana

Nella Chiesa tutti partecipano della stessa vita cristiana, tutti coltivano la stessa spiritualità cristiana, tutti sono responsabili della sua missione, tuttavia non allo stesso modo. La radicale unità e la pari dignità che avvincono i cristiani al Corpo mistico di Cristo precedono ogni ulteriore distinzione di «forme di vita», di «funzioni» e di «esperienze spirituali» all'interno della comunità ecclesiale, ma non le eliminano. Ciò è dovuto al fatto che l'unico e identico Spirito, effuso da Cristo sulla Chiesa, è principio dinamico di unità nella comunione e insieme di diversità nell'esercizio delle funzioni, che ogni cristiano è chiamato a svolgere al servizio della comunità ecclesiale e della famiglia umana senza confusioni di ruoli. Nella Chiesa, infatti, esistono diversità di carismi, diversità di ministeri e diversità di operazioni (cfr. 1Cor 12,4-6).

C'è da notare che la vita cristiana non si pone accanto alle altre forme di vita (vita matrimoniale, vita sacerdotale, vita consacrata, ecc.) come se fosse una di loro. Le antecede, ha su di esse una priorità assoluta, le rende possibili, le permea. Dalla comune radice e tronco della vita cristiana ramificano le altre forme di vita ed esperienze spirituali personali o collettive, frutto della varietà dei carismi che lo Spirito Santo per via sacramentale o direttamente distribuisce ai fedeli in vista della prestazione di servizi differenziati da offrire alla Chiesa e al mondo (cfr. Ef 4,7-11; 1Cor 12,28; Rm 12,6-8).

Non tutti nella Chiesa sono chiamati a servire allo stesso modo e con l'esercizio delle stesse funzioni. Come già si è accennato in precedenza, molti lo fanno come laici, nella loro condizione di celibi, sposati o vedovi; altri come ministri ordinati nell'esercizio del ministero episcopale, presbiterale e diaconale; altri ancora nella vita consacrata religiosa o secolare, variamente articolata; altri, infine, s'impegnano personalmente oppure comunitariamente, aggregati in gruppi, movimenti, associazioni con una loro specifica modalità di proposta cristiana, spirituale e apostolica.

Tutto questo dimostra che sotto il profilo esperienziale esistono varie espressioni di vita cristiana e, di conseguenza, modi diversi di vivere la propria esperienza spirituale.

In effetti, la vita cristiana o divina, di cui sono resi partecipi i battezzati, è di una ricchezza inesauribile e, quindi, variamente

partecipabile, perché a ognuno «è stata data la grazia secondo la misura del dono di Cristo» (Ef 4,7; cfr. anche 2Pt 4,10). In questa libera disposizione divina è da ricercarsi il primo motivo che giustifica l'esistenza di modi diversi di vivere la propria vita cristiana e di itinerari diversificati nel raggiungimento della perfezione della carità.

Un secondo motivo di differenziazione riguarda le reali condizioni e disponibilità dei soggetti, cui viene comunicata la vita di grazia. La partecipazione alla vita divina si realizza in esistenze umane, condizionate dalle loro particolari situazioni psicologiche, culturali e ambientali, che comportano la possibilità di offrire un maggiore o minore assenso agli impulsi della grazia e agli altri doni divini, o anche di rifiutarli. La grazia non distrugge la natura, ma la suppone e la perfeziona. Essa è un dono divino, che mira a trasformare la persona dal di dentro e a migliorarla anche in relazione alla sua corrispondenza al dono ricevuto. Visto che ogni battezzato ha una diversa capacità ricettiva, non sorprende che vi possano essere modalità e intensità diverse di attuazione della vita divina. La varietà di modalità e il livello di intensità di attuazione della vita divina dipendono dalla docilità con cui il fedele si apre a Dio in Cristo, e quest'apertura si sviluppa in armonia con le mozioni dello Spirito Santo, dirette a stimolare tale docilità.

Va aggiunto che le varie accentuazioni nel modo di vivere la vita cristiana e l'esperienza spirituale si ricollegano anche agli impegni che ogni battezzato è chiamato a svolgere nel Corpo mistico e nel mondo e alla pluralità e qualità dei mezzi che gli vengono offerti per portare a compimento con frutto tali impegni.

Infine, non va dimenticato che di fronte alle urgenze di rispondere ai bisogni emergenti della Chiesa e della famiglia umana, lo Spirito Santo suscita nuove iniziative di singole persone, di gruppi e movimenti. Queste iniziative, fondate su determinati valori di fede e su talune istanze evangeliche, cercano di farsi carico almeno in parte di tali bisogni. Non a caso, nell'esortazione apostolica *Christifideles laici* Giovanni Paolo II vede una certa connessione tra carismi personali e movimenti collettivi: «Anche ai nostri tempi non manca la fioritura di diversi carismi tra i fedeli laici, uomini e donne. Sono dati alle persone singole, ma possono anche essere condivisi da altri e in tal modo vengono continuati nel tempo come una preziosa e viva ere-

dità, che genera una particolare affinità spirituale tra le persone» (n. 24).

In base a quanto è stato detto, risulta che esiste un'unica vita cristiana, che ha la sua fonte in Cristo — è la *gratia gratum faciens* o la grazia santificante — di cui tutti i credenti nel suo nome sono partecipi, e, quindi, esiste pure un'unica chiamata universale alla santità. Ma la vita cristiana è diversamente partecipata e la ricerca della santità segue, soprattutto in relazione ad alcuni mezzi, percorsi differenziati.

Ciò è dovuto al fatto che Dio è libero nella distribuzione dei suoi doni e ogni battezzato, secondo le sue peculiari condizioni, l'aiuto offertogli dallo Spirito e i mezzi che ha a disposizione, è in grado di poter dare una risposta diversificata al dono della grazia. Inoltre, esistono pure le *gratiae gratis datae* ossia propriamente il carisma o i carismi, che sono particolari attitudini o idoneità, elargite gratuitamente dallo Spirito ai cristiani in vista del compimento di specifici ruoli nella Chiesa.

Di conseguenza, le differenziazioni nel dono di grazia e dei carismi operano nei cristiani una certa diversità del modo di vivere il proprio rapporto con Dio per mezzo di Cristo nello Spirito Santo e delle proprie esperienze spirituali.

Tutti i pastori e gli educatori alla fede e nella fede debbono essere consapevoli e aiutare i cristiani a diventare essi stessi consapevoli che la vita secondo lo Spirito — cioè la vita cristiana, i carismi che l'accompagnano e le esperienze spirituali che dal suo esercizio scaturiscono — dev'essere personalmente accolta con gratitudine, vissuta con impegno e valorizzata con perseveranza in tutte le sue virtualità. Tutto questo, però, dev'essere fatto non individualisticamente né ai margini o peggio al di fuori della comunità ecclesiale, ma in sintonia con essa e al suo servizio, perché l'unico e medesimo Spirito del Padre e del Figlio «la unifica nella comunione e nel ministero, la provvede e dirige con diversi doni gerarchici e carismatici, la abbellisce dei suoi frutti (cfr. Ef 4,11-12; 1Cor 12,4; Gal 5,22)» (LG 4).

5. Compito di discernimento che spetta alla Chiesa a riguardo della spiritualità cristiana e delle sue varie espressioni

«Dio vuole che tutti gli uomini siano salvati e arrivino alla conoscenza della verità» (1Tm 2,4), ha scritto san Paolo. Nes-

suno dunque è escluso dalla salvezza. Ma alla salvezza si giunge per mezzo della fede, la quale accende la speranza e opera per mezzo della carità. Le virtù teologali sono, insieme al dono per eccellenza dello Spirito, i carismi costitutivi della vita cristiana.

Ammesso che ogni carisma autentico è suscitato dallo Spirito e che lo stesso Spirito, oltre ai carismi costitutivi della vita cristiana, distribuisce a ogni membro della Chiesa altri carismi secondo la sua specifica vocazione, allora ne deriva, in maniera indubitabile, che ogni vero cristiano è carismatico.

Ma se è vero che i carismi sono dati a tutti in consonanza con il compimento del ruolo affidato a ognuno, va subito precisato, come si legge nella prima lettera di Pietro: «Ciascuno viva secondo la grazia ricevuta, mettendola al servizio degli altri, come buoni amministratori di una multiforme grazia di Dio. Chi parla, lo faccia come con parole di Dio; chi esercita un ufficio, lo compia con l'energia ricevuta da Dio, perché in tutto venga glorificato Dio per mezzo di Gesù Cristo» (1Pt 4,10-11). D'altra parte, già san Paolo aveva affermato, scrivendo ai Corinzi: «A ciascuno è data una manifestazione particolare dello Spirito per l'utilità comune: a uno viene concesso dallo Spirito il linguaggio della sapienza; a un altro invece, per mezzo dello stesso Spirito, il linguaggio di scienza; a uno la fede per mezzo dello stesso Spirito; a un altro il dono di far guarigioni per mezzo dell'unico Spirito; a uno il potere dei miracoli; a un altro il dono della profezia; a un altro il dono di distinguere gli spiriti; a un altro la varietà delle lingue; a un altro infine l'interpretazione delle lingue. Ma tutte queste cose è l'unico e il medesimo Spirito che le opera, distribuendole a ciascuno come vuole» (1Cor 12,7-11). Sia la prima lettera di Pietro sia san Paolo, mentre affermano che i carismi sono dati a persone singole, esplicitano pure che esse debbono metterli al servizio degli altri.

Sull'onda delle affermazioni neotestamentarie, la costituzione *Lumen gentium* del Concilio Vaticano II ribadisce che «lo Spirito Santo, (...) distribuendo a ciascuno i propri doni come piace a lui» (1Cor 12,11), dispensa pure tra i fedeli di ogni ordine grazie speciali, con le quali li rende adatti e pronti ad assumersi vari incarichi e uffici utili al rinnovamento e alla maggior espansione della Chiesa. (...) E questi carismi, dai più straordinari a quelli più semplici e più largamente diffusi, siccome sono soprattutto adatti alle necessità della Chiesa e destinati a rispondervi, vanno accolti con gratitudine e consolazione» (LG 12b).

E il decreto *Apostolicam actuosisatem* sull'apostolato dei laici conferma che «dall'aver ricevuto questi carismi, anche i più semplici, sorge per ogni credente il diritto e il dovere di esercitarli per il bene degli uomini e a edificazione della Chiesa, sia nella Chiesa stessa che nel mondo, con la libertà dello Spirito che "spira dove vuole" (Gv 3,8) e al tempo stesso nella comunione con i fratelli in Cristo, soprattutto con i propri pastori» (AA 3e).

A questo punto, sul piano delle conseguenze pratiche, si pone il problema della connessione tra la coscienza che ogni fedele è carismatico e che la Chiesa è tutta carismatica, da un lato, e, dall'altro lato, la funzione del discernimento dei carismi, che è propria del ministero gerarchico. In che cosa consiste questo discernimento dei carismi? Che rapporto c'è tra l'esercizio dei carismi dei fedeli e la loro autenticazione da parte del ministero gerarchico? Questi interrogativi non sono di oggi, ma hanno percorso tutto il cammino della storia della Chiesa.

È noto, ad esempio, che già san Paolo si era trovato nella situazione concreta di dover esercitare la funzione del discernimento nella chiesa di Corinto. Una chiesa ricca di doni dello Spirito, vivace, dinamica, ma anche carica di tensioni, di contese, di rivalità. Egli riconosce che la diversità dei doni è necessaria per il funzionamento dell'organismo ecclesiale. Tuttavia è convinto che questo funzionamento dev'essere ordinato. Perciò interviene con forza, facendo appello alla sua autorità di apostolo (cfr. 2Cor 10,8; 13,10) e proponendo anche due criteri oggettivi per il discernimento dei carismi.

Il primo è la fedeltà al kerigma, al vangelo (1Cor 15). Non si può parlare di presenza dei doni dello Spirito là dove manca l'affermazione che Gesù è risorto. Il secondo criterio, di carattere più empirico, riguarda l'edificazione o la costruzione della comunità (1Cor 14). I carismi devono essere esercitati e ordinati in modo tale da servire al bene della comunità. Questo servizio richiede necessariamente da parte di tutti l'attuazione del carisma dei carismi, ossia l'agape, per edificare la comunità ecclesiale nella carità.

La Chiesa non è una comunità indifferenziata di persone, ma un organismo vivo, le cui membra concorrono tutte, ognuna a suo modo, alla sua edificazione e crescita. In essa si distingue la ministerialità propria di tutti i fedeli in forza dei sacramenti dell'iniziazione cristiana e dei carismi dati a ciascuno dallo Spirito; e una ministerialità specifica, propria dei ministri ordina-

ti, che, secondo il loro grado, sono chiamati e abilitati a esercitare un ruolo di animazione, di coordinamento e di guida del popolo di Dio.

Semplificando un poco le cose (ma ogni semplificazione ha i suoi limiti), oggi sembrano farsi strada due modi di concepire il ruolo del discernimento dei carismi da parte del ministero gerarchico. Nel primo caso si ritiene che, dopo le esplicite affermazioni del Concilio Vaticano II e del magistero postconciliare, è d'obbligo credere che lo Spirito Santo è generoso nel dispensare i suoi carismi tra i fedeli di ogni categoria; però è legittimo parlare di carismi solo quando essi hanno ricevuto l'autenticazione ad opera della gerarchia ecclesiastica. Un'altra interpretazione, pur riservando in definitiva alla gerarchia il compito del discernimento dei carismi, afferma tuttavia che ogni battezzato, per il fatto di essere carismatico, dev'essere considerato un soggetto capace di possedere dei carismi, finché non risulti chiaro da un insieme di accertamenti e di valutazioni il contrario. San Paolo raccomandava: «Non spegnete lo Spirito, non disprezzate le profezie; esaminate ogni cosa, tenete ciò che è buono» (1Ts 5,12).

La differenza tra queste due interpretazioni non è di poco conto. Nella prima, l'esistenza di un carisma presuppone il riconoscimento della gerarchia; nella seconda, la presunzione è in favore dell'esistenza di carismi nel cristiano, fintanto che non intervengono elementi tali da provare che si è di fronte a una pura illusione.

Il discernimento dei carismi e delle esperienze spirituali, che ad essi si ricollegano, non è compito facile. Non esistono i carismi e le esperienze spirituali allo stato puro. In concreto, i carismi sono soggetti ai limiti e ai condizionamenti delle persone che si predispongono a riceverli e di quelle che hanno il dovere di discernerli, e perciò potrebbero anche essere stravolti o sciupati. Essi poi non sono dati a proprio uso e consumo delle singole persone, ma al servizio del bene della comunità ecclesiale. Da qui la necessità che pastori e fedeli ricerchino nel dialogo e nel rispetto reciproco una giusta integrazione di quanto lo Spirito opera nei vari membri della Chiesa, per costruire insieme l'unità voluta da Cristo per i credenti nel suo nome, salvaguardando allo stesso tempo la diversità e la complementarità dei carismi e delle varie esperienze spirituali.

A questo punto sembra opportuno inserire un cenno alle rin-

novate e recenti aggregazioni laicali, che vanno sotto il nome di gruppi, comunità, movimenti e associazioni. Per le loro istanze evangeliche e dottrinali, e le loro proposte apostoliche e spirituali, esse si presentano come centri propulsori di iniziative che a volte creano tensioni all'interno delle comunità e delle chiese particolari. Esiste un cammino per verificare il valore ecclesiale di queste realtà aggregative? Vi sono dei criteri di discernimento, cui riferirsi, per arrivare a una loro autenticazione e riconoscimento da parte della Chiesa?

I responsabili delle nuove realtà aggregative, unitamente ai loro aderenti, hanno anzitutto il dovere di interrogarsi con serietà sulle loro intuizioni e sulle loro scelte, per scoprire se esse rispondano a una mozione dello Spirito oppure siano soltanto semplici iniziative umane, sebbene lodevoli. Questa revisione e autocritica li possono aiutare a non identificare troppo ingenuamente punti di vista e aspirazioni, suscitati dalla loro intraprendenza e buona volontà, con i carismi dello Spirito.

E poiché nessuno può presumere di essere un giudice sufficientemente spassionato nel valutare la propria causa, i responsabili delle realtà aggregative devono avere il coraggio di confrontarsi con la comunità ecclesiale, che vive e lavora in unione di intenti con i propri pastori. Non necessariamente con la maggioranza di detta comunità, se la si considera secondo criteri soltanto numerici. Il dialogo dovrà essere fatto e l'accordo dovrà essere trovato su ciò che viene approvato e vissuto dalla parte evangelicamente più avanzata, più sollecita nella fedeltà a Cristo e nel servizio dei fratelli.

Infine, non va dimenticato che la parola decisiva sulle esperienze apostoliche e spirituali delle nuove realtà aggregative spetta ai pastori della Chiesa, cui fu ordinato: «Vegliate su voi stessi e su tutto il gregge, in mezzo al quale lo Spirito Santo vi ha posti come vescovi a pascere la Chiesa di Dio» (At 20,28).

Tutto questo trova in qualche modo conferma nella prassi della Chiesa. Gli stessi Paolo e Barnaba non si accontentarono della convinzione personale circa l'origine divina e la validità della loro missione apostolica. Ricercarono il confronto e il consenso di coloro che erano ritenuti le «colonne» della Chiesa (Gal 2,9). I fondatori di ordini e di congregazioni religiose, come pure gli iniziatori di movimenti spirituali, sollecitarono sempre l'assenso, almeno implicito, dei pastori a riguardo delle loro iniziative. Le forme aggregative attuali non si limitano, in genere, a

stabilire rapporti di buon vicinato con l'autorità ecclesiastica, ma ne richiedono anche l'approvazione.

Il traguardo dell'approvazione di una realtà aggregativa è preceduto da tempi più o meno lunghi di «osservazione» e di «verifica» da parte dell'autorità ecclesiastica: tempi, a volte, non privi di tensioni. Neppure per i vescovi è facile discernere ciò che viene dallo Spirito e serve all'edificazione della Chiesa, e ciò che a questa edificazione non giova. Essi devono discernere le motivazioni dottrinali, la vita spirituale, le proposte pastorali, la prassi liturgica e morale, e anche l'aspetto economico e civile che stanno alla base di ogni gruppo, comunità e movimento, per vedere se realizzano veramente i valori evangelici, oppure si lasciano tentare da logiche di potere e di affermazione ad ogni costo; devono correggere ciò che va corretto; devono esaminare le reazioni degli aderenti di fronte ai loro interventi; devono invitarli a coltivare la pazienza e l'umiltà; e, per ultimo, devono esortarli a crescere nell'amore a Dio e ai fratelli, inserendosi sempre più attivamente nelle comunità locali e nelle chiese particolari, di cui i vescovi sono principio e visibile fondamento e principali responsabili dell'attività pastorale.

In questa loro opera di discernimento i vescovi e, subordinatamente ad essi, i loro più diretti collaboratori, in particolare i preti, s'ispirano ad alcuni criteri, così sintetizzati da Giovanni Paolo II nell'esortazione apostolica *Christifideles laici*: il primato dato dalle aggregazioni alla vocazione di ogni cristiano alla santità, la responsabilità degli aderenti a confessare la fede cattolica, la testimonianza di una comunione salda e convinta con il papa e con il vescovo della chiesa particolare, la conformità e la partecipazione al fine apostolico della Chiesa, l'impegno di una presenza nella società umana, i frutti concreti che accompagnano la vita e le iniziative delle diverse realtà aggregative (n. 30).

Tali criteri non costituiscono l'ecclesialità di un'aggregazione, ma servono come paramentri oggettivi di valutazione che la coscienza ecclesiale ha a disposizione e a cui i vescovi ricorrono per giustificare un loro autorevole atto di riconoscimento.

Va detto che i criteri di discernimento enumerati rappresentano punti di riferimento, con i quali le varie forme aggregative devono confrontarsi. È ovvio che questi criteri indicano la mèta del percorso di fede e di impegno apostolico e spirituale tanto delle varie aggregazioni quanto dei loro singoli aderenti.

Importante è averli individuati e aver così segnalato la direzione giusta del cammino, che occorre non smarrire.

Di certo, esiste sempre un qualche scarto tra la realtà di fatto delle aggregazioni e l'attuazione dei criteri di ecclesialità suggeriti. Non va dimenticato che il cammino intrapreso dalle nuove aggregazioni di fedeli è un progredire che non finisce mai e che deve essere sempre meglio orientato verso la costruzione di comunità, aperte al dialogo, all'accoglienza, alla conversione e al dinamismo missionario.

Penso che oggi uno dei compiti maggiori degli operatori pastorali e degli animatori spirituali nei confronti dei gruppi e movimenti sia quello di aiutare i loro aderenti a coltivare e a maturare il senso di appartenenza alla Chiesa, a cominciare dalle comunità locali e dalle chiese particolari dove operano; ad accogliere il significato ecclesiale del magistero dei vescovi in comunione col papa; a ricercare insieme agli altri membri della comunità cristiana la verità nella carità; a collaborare nella elaborazione e attuazione dei piani pastorali; a non radicalizzare la propria esperienza apostolica e spirituale, quasi si trattasse di qualcosa di irripetibile sotto altre forme o con altre modalità, o potesse essere minacciata nella sua esistenza da altre esperienze analoghe; e a convincersi che solo dall'autorità ecclesiastica può giungere il riconoscimento ufficiale dell'autenticità cristiana del loro apostolato e delle loro esperienze spirituali.

Come preti non basta essere pronti a dire: «tutti siamo Chiesa» e, perciò, soggetti della sua missione, quando abbiamo bisogno dell'aiuto degli altri, ma non siamo però egualmente pronti a riperterlo quando dovremmo riconoscere il diritto che deriva agli altri dal fatto che sono Chiesa: ad esempio, il diritto di dire la loro parola, di offrire il loro contributo all'apostolato, di vivere una loro spiritualità. A questo riguardo il cammino da fare è ancora lungo da parte di tutte le membra della Chiesa nel rispetto della complementarità dei loro ruoli.

Urge fare in modo che accanto ai progetti e alle realizzazioni dei vari gruppi, comunità e movimenti sussista un largo spazio di fraternità e di comunicazione verso tutto ciò che di buono e di costruttivo viene dagli altri, nella convinzione che i carismi dello Spirito sono molto più ricchi, originali e numerosi di quanto possa essere rappresentato da una sola persona o anche da una o più aggregazioni di apostolato e di spiritualità.

Conclusione

Una riflessione, sia pur rapida, sulla dimensione ecclesiale della spiritualità cristiana credo possa giustificare le seguenti affermazioni:

1. La spiritualità cristiana non sfugge alla legge dello sviluppo sia nei suoi contenuti dottrinali, elaborati dallo studio della sacra Scrittura e del pensiero teologico, sia nelle sue concrete realizzazioni in singole persone, in gruppi, movimenti e associazioni, come si può documentare dalle esperienze spirituali, che hanno percorso il cammino della storia della Chiesa. Questo sviluppo è dovuto al fatto che la stessa dottrina ecclesiologica è progredita e che il cristiano non può evitare di confrontarsi con il contesto politico-economico e socio-culturale-religioso in continua evoluzione, e, di rimbalzo, con i «segni dei tempi» che lo possono aiutare o anche ostacolare, qualora non siano ben interpretati, nelle sue scelte dottrinali ed esperienze dottrinali.

2. Risulta, inoltre, che da un punto di vista vivenziale una sola proposta o un solo itinerario spirituale non può esaurire le infinite risorse dello Spirito di Dio in relazione a quanti acconsentono con docilità alle sue mozioni, in base ai doni diversi che hanno ricevuto. Una per l'ontologia di grazia e pluriforme per l'articolazione dei ruoli, la Chiesa, a cominciare dai ministri ordinati, deve cercare di armonizzare correttamente sia la pari dignità di tutte le sue membra con le differenti vocazioni e funzioni, attivate dai carismi dello Spirito, sia le diverse esperienze spirituali con i loro diversi itinerari di santità, senza con questo ingenerare incomprensioni e confusioni tra le varie componenti intraecclesiali.

3. È anche chiaro per un battezzato che la spiritualità cristiana, pur ammettendo la possibilità di cambiamenti, dovrà tuttavia richiamarsi sempre alla *sua origine trinitaria*: il disegno di amore del Padre, che in Cristo vuole riconciliare gli uomini con Dio e tra loro mediante il dono dello Spirito; al *suo fondamento e modello*: Gesù Cristo, Verbo incarnato, morto e risorto, nel quale il fedele viene incorporato per mezzo del battesimo, perché mediante la vita sacramentale viva in lui, per lui e con lui; al *suo regista*: lo Spirito vivificante; al *suo centro vitale*: la carità verso Dio e verso il prossimo; al *suo itinerario*: l'esercizio delle virtù; al *suo luogo di nascita, di crescita, di manifestazione e di discernimento delle sue varie espressioni*: la comunità ecclesiale;

al *suo ambiente di attuazione*: la quotidianità della vita in mezzo agli uomini e al loro servizio; al *ruolo* che ogni cristiano è chiamato a svolgere nella Chiesa e nel mondo, affinché il bene di tutti diventi il bene di ciascuno e il bene di ciascuno diventi il bene di tutti.

La nuova e più ampia articolazione ecclesiale delle forme di vita e delle loro specifiche spiritualità dipende da un modo più completo e organico di interpretare e sentire la Chiesa nella sua realtà di mistero, di comunione e di missione. In questa prospettiva ecclesiologica globale la vita secondo lo Spirito trova la sua piena espansione, e le peculiarità carismatiche, ministeriali e spirituali delle singole persone, dei gruppi, dei movimenti e delle associazioni acquistano la loro vera portata e sviluppano il loro dinamismo. A una condizione, però. Tali peculiarità carismatiche vanno intese come servizio e non come appropriazione (il carisma non lo si possiede, ma ci possiede), come correlazione e non come separazione, come complemento e non come rivendicazione o competizione. In questo campo, sia sul piano della riflessione sia a livello vissuto, c'è ancora molta strada da fare per giungere a una più esatta comprensione dell'unità dinamica del popolo di Dio nella pluralità delle sue forme di vita, delle sue funzioni e delle sue esperienze spirituali.

Nelle condizioni concrete in cui vive e opera, ogni cristiano, in sintonia con la propria vocazione e i propri doni di natura e di grazia, dovrà cercare la non facile unificazione tra fede e vita, preghiera e fedeltà alla terra, unione con Dio e impegno per i fratelli, spiritualità di trascendenza e spiritualità di incarnazione alla luce dell'insegnamento della Chiesa e servendosi dei mezzi che essa gli offre per alimentare questa grazia di unità. E questa grazia di unità produce i suoi frutti se il cristiano cerca di non dimenticare Dio quando si intrattiene con gli uomini, ne condivide le gioie e le afflizioni e lavora per il loro progresso sociale; né dimentica gli uomini quando dialoga con Dio, lo ringrazia, lo adora e lo glorifica.

Il vero amore di Dio e il genuino amore del prossimo non sono dispersivi ma convergenti, perché frutto del dono dell'unico e medesimo Spirito del Padre e del Figlio suo unigenito. Per questo Gesù ha indissolubilmente unito questi due amori dicendo: «Amerai il Signore Dio tuo con tutto il cuore, con tutta la tua anima e con tutta la tua mente. Questo è il più grande e il primo dei comandamenti. E il secondo è simile al primo:

Amerai il prossimo tuo come te stesso» (Mt 20,27-40). Le due espressioni di quest'unico amore sono dunque destinate a intrecciarsi, a condizionarsi, ad armonizzarsi e a crescere insieme l'una attraverso l'altra, sicché amando cristianamente il prossimo ci si unisce a Dio, e amando cristianamente Dio non si può rimanere indifferenti o neutrali di fronte ai bisogni del prossimo. Ciò che occorre, è imparare ad amare non soltanto a parole, ma «con i fatti e nella verità» (1Gv 3,18), sorretti dalla consapevolezza che l'amore è il vero propellente di ogni vita spirituale.

STORIA DELLE RELIGIONI E SPIRITUALITÀ

La comprensione dell'esperienza religiosa nella fenomenologia della religione e il suo influsso sulla teologia spirituale

Carlo Greco sj

1. Esperienza religiosa e teologia spirituale

La storia della teologia spirituale in questo secolo appare caratterizzata dal tentativo di definirne la natura e lo statuto scientifico in quanto disciplina teologica. Sembra ormai acquisito tra gli studiosi che la specificità della teologia spirituale consista nell'intelligenza dell'esperienza spirituale. Afferma in proposito Ch. A. Bernard: «Ripercorrendo rapidamente l'evoluzione della tradizione cristiana, abbiamo potuto notare che, in pratica, si parla di spiritualità appena ci si trova alla presenza di un'esperienza vissuta della fede cristiana e, inoltre, che l'appropriazione di questa fede rimanda a una coscienza spirituale quale soggetto dell'esperienza. Se dunque si vorrà parlare di teologia spirituale, si dovrà innanzi tutto dare qualche intelligenza di questa esperienza come tale»[1]. In coerenza con questa osservazione egli ne dà la seguente definizione: «La teologia spirituale è quella disciplina teologica che, fondata sui princìpi della Rivelazione, studia l'esperienza spirituale cristiana, ne descrive lo sviluppo progressivo e ne fa conoscere strutture e leggi»[2].

La nozione di esperienza spirituale, sia come vita vissuta sia come appropriazione personale del mistero di fede da parte della coscienza, viene posta al centro della riflessione teologico-spirituale.

[1] Ch. A. Bernard, *Teologia spirituale. Temi e problemi*, in M. Gioia (cur.), *Teologia spirituale*, A.V.E., Roma 1991, pp. 34-35.
[2] *Ibid.*, p. 39.

Ma la nozione di esperienza religiosa non è priva di ambiguità[3]. In senso generale, l'esperienza comporta una certa passività derivante dal contatto con la realtà concreta, che si sperimenta, e una reazione della coscienza, che interpreta l'impressione lasciata dalla realtà, accettandola o rifiutandola, provocandola od organizzandola. Nel caso dell'esperienza religiosa, la realtà di cui si fa esperienza è Dio stesso, in quanto si comunica all'anima. Ma cosa significa sperimentare Dio, che nessuno mai ha visto (Gv 1,18) e che mai può diventare fenomeno? La nozione di esperienza in questo caso non può avere evidentemente che un senso analogico. D'altra parte, molteplici sono i suoi condizionamenti soggettivi: l'orizzonte culturale, lo stato affettivo, il linguaggio e la storicità del soggetto. Tutto ciò ripropone in maniera più acuta il problema del valore oggettivo, sia in senso epistemologico che ontologico, della stessa esperienza religiosa[4].

Un contributo notevole all'individuazione della sua centralità per la teologia spirituale e soprattutto alla chiarificazione della stessa nozione, è dovuto in generale alle scienze della religione che si sviluppano tra la fine dell'Ottocento e il Novecento. Tra di esse un'importanza particolare per il nostro tema va riconosciuta a quell'indirizzo di studi che va sotto il nome di «scienza comprendente della religione»[5], di cui fanno parte R. Otto, J. Wach, G. van der Leeuw, M. Eliade. L'indubbio merito di questi studiosi, come tenteremo di dimostrare, sta nell'avere determinato il superamento di un'interpretazione troppo unilateralmente soggettivistica (in senso empirico o psicologico) dell'esperienza religiosa, e di averne mostrato, grazie a nuove metodologie d'indagine, il deciso radicamento nella realtà obiettiva.

[3] «La nozione di esperienza religiosa costituisce una delle parole-chiave di qualsiasi analisi del fenomeno religioso, ma racchiude una tale ambiguità che occorre precisare che cosa intendiamo quando l'adoperiamo. Ci si può anche chiedere se, *stricto sensu*, l'espressione "esperienza religiosa" sia valida» (M. Meslin, *L'esperienza umana del divino. Fondamenti di un'antropologia religiosa*, Borla, Roma 1991, p. 94).

[4] Cfr. *ibid.*, pp. 96-100.

[5] È la definizione usata da G. Filoramo per caratterizzare l'indirizzo di studi religionistici che si sviluppa dapprima in Germania intorno agli anni Venti con l'obiettivo di difendere l'autonomia assoluta della religione contro gli attacchi della ragione positivistica. Per realizzare compiutamente questo programma, già abbozzato da Schleiermacher alla fine del Settecento, questi studiosi ricorreranno a un paradigma interpretativo fondato sull'esperienza religiosa come dotata in se stessa di un suo senso oggettivo, che diede luogo a una scienza della religione orientata ermeneuticamente. Cfr. G. Filoramo, *Religione e ragione tra Ottocento e Novecento*, Laterza, Bari 1985, pp. 251-257.

2. L'esperienza religiosa come «sensus numinis» in R. Otto

Tutta la ricerca di R. Otto va compresa secondo una prospettiva teologica. La matrice del suo itinerario nel vasto mondo delle religioni è la fede cristiana. Grazie ad essa, colui che dagli storici delle religioni fu soprannominato — non sempre in senso apprezzativo — «il teologo di Marburgo», è in grado di scoprire nelle altre religioni un'autentica esperienza religiosa, analoga sotto certi aspetti a quella cristiana. Negli *Aufsätze* alla sua opera maggiore a tutti nota (*Il Sacro*, 1917) egli dichiara: «L'interesse conduttore delle nostre ricerche non fu né di storia delle religioni né di psicologia delle religioni, ma fu di carattere teologico e più propriamente cristiano-teologico. Infatti la ricerca sul sacro e sui suoi contenuti sia irrazionali che razionali nella loro congiunzione doveva prepararci per una più profonda e migliore comprensione dell'esperienza biblica di Dio e in particolare dell'esperienza neotestamentaria»[6]. In realtà, le celebri intuizioni, che resero famosa la sua opera sul sacro, derivano da uno studio del 1898 sullo Spirito Santo in Lutero[7]. La religione appare a Otto, nella sua rilettura di Lutero, essenzialmente un'esperienza che nasce dall'azione dello Spirito Santo nell'uomo: ha perciò un'origine propria, autentica, non derivata da altro. In quanto esperienza del divino, non è esprimibile interamente nel linguaggio né concettualizzabile, perché è «sovrarazionale». Infine, per essere vissuta richiede una disposizione religiosa (*religiöse Anlage*) presente nel soggetto, che rappresenta il suo presupposto psicologico-trascendentale accanto al fondamento metafisico derivante dall'azione dello Spirito Santo.

Nel 1910, polemizzando con la teoria della genesi psicologica della religione di W. Wundt[8], Otto individua nel sentimento (*Gefühl*) — come già Schleiermacher — la radice soggettiva della religione. Questo sentimento come *sensus numinis* è la sor-

[6] R. Otto, *Aufsätze das Numinose betreffend*, Gotha 1923, cit. in A. N. Terrin, *Scienza delle religioni e teologia nel pensiero di Rudolf Otto*, Morcelliana, Brescia 1978, p. 220.

[7] «Intorno al concetto di Spirito Santo, infatti, si articolano i vari problemi circa il sorgere dell'esperienza religiosa, la sua validità per il costituirsi di ogni autentico ambito religioso e anche il problema delle sue modalità d'espressione» (A. N. Terrin, *Scienza delle religioni*, cit., p. 25).

[8] Cfr. R. Otto, *Der Sensus Numinis als geschichtlicher Ursprung der Religion. Eine Auseinandersetzung mit W. Wundts «Mythus und Religion»*, in C. Colpe (hrsg.), *Die Diskussion um das Heilige*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1977.

gente propria e specifica della religione. «Così la religione — dichiara Otto — incomincia con se stessa, anche se non ancora come religione compiuta, in quanto essa, quale *sensus numinis*, già dall'inizio è esperienza (*Erlebnis*) del numinoso e rapporto e tensione al mistero. Un esperire che irrompe dalla profondità stessa della vita del sentimento sollecitato da fattori esterni, un sentimento come sentimento del totalmente altro (*Ganz Andere*)»[9]. In tal modo sono già poste le basi per la sua opera più famosa del 1917, *Il Sacro*, che svolgerà un ruolo estremamente importante nell'interpretazione dell'esperienza religiosa, non come una dimensione puramente psicologico-soggettiva, ma come risposta dell'uomo a quella potenza misteriosa, a quell'«alterità sorprendente» di natura divina, che si rivela.

In questo studio l'esperienza religiosa viene caratterizzata nella sua specificità da due momenti fondamentali: da un lato, la trascendenza di Dio, la sua totale alterità e ineffabilità («irrazionalità»); dall'altro, la sua immanente presenza nell'anima. Quest'ultimo motivo è presente in tutte le opere di Otto e troverà la sua più compiuta espressione nella concezione dell'apriori religioso. La dialettica contrastante tra trascendenza e presenza del divino permette di cogliere l'essenza della religione. Se il *numinoso*, inteso come oggetto intenzionato dalla coscienza religiosa, è sovrarazionale, risulta tuttavia esperibile grazie al *sensus numinis*, cioè alla gamma di sentimenti che esso provoca nella coscienza[10].

Il cuore dell'esperienza religiosa è di tipo emozionale, cioè dipende dall'emergenza di un particolare *Gefühl* che non deriva da fattori esterni. Si tratta di un sentimento *originario*, definito «sentimento creaturale» (*Kreaturgefühl*). Quest'ultimo, a giudizio di Otto, va distinto dal «sentimento di dipendenza as-

[9] *Ibid.*, pp. 296-297.

[10] Osserva in proposito il Terrin: «Che la descrizione del sacro compiuta da Otto abbia una sua tonalità prevalentemente psicologica, è trasparente dall'analitica dei sentimenti che vi si ritrova, ma è anche postulata dalle stesse premesse che impegnano l'iter dell'autore del *Sacro*. Se, infatti, la realtà del Numen resta essenzialmente insequestrabile e se l'unica accessibilità possibile è data nel *Gefühl*, allora non resta altra via per dire dell'esperienza religiosa che mettersi in ascolto della risonanza interna dei sentimenti e tentare di registrare il loro comporsi, accettando di restare nell'ambito chiaroscuro della pura conoscenza simbolica. Quella di R. Otto è però un'analitica psicologica dei sentimenti che tocca le pieghe più profonde dell'anima e intende andare al di là della psicologia e condurre, attraverso alcuni passaggi, allo svelamento della realtà assoluta, diventando dossologia, come riconoscimento e adorazione del Numen» (A. N. Terrin, *Scienza delle religioni*, cit., p. 53).

soluta», di cui parlava Schleiermacher, perché a differenza di quello non esprime soltanto un «autosentimento» (*Selbstgefühl*), un modo dell'autocoscienza senza un riferimento primario al di fuori dell'io, ma anche il trovarsi alla presenza del *numen* e della sua inaccessibilità[11].

Il *sensus numinis* per Otto, com'è noto, è di natura ambivalente. Si manifesta come *mysterium tremendum*, che spaventa e atterrisce, e insieme come *mysterium fascinans*, che attira e affascina. La contrastante armonia di questi due sentimenti fondamentali caratterizza l'esperienza religiosa, di cui il teologo di Marburgo sviluppa un'accurata fenomenologia psicologica. Tuttavia l'indagine va oltre la dimensione puramente psicologica. Il sentimento, come facoltà percettiva della manifestazione del sacro, non va confuso con le emozioni empiriche, né con stati puramente soggettivi di natura emotiva, ma è una «maniera di conoscere»; distinta dalle forme abituali di conoscenza logica e concettuale. Si tratta, infatti, di una conoscenza immediata e intenzionale. L'esperienza del sacro pretende un valore conoscitivo, radicato per un verso sull'apriori di una disposizione religiosa (*religiöse Anlage*) e per l'altro sull'immediatezza di un rapporto con l'oggetto esperito, di natura tendenzialmente intuitiva. La fondazione di questo statuto epistemologico non sempre appare rigorosa e soddisfacente nelle opere di Otto.

Un'ultima osservazione va fatta circa il valore teologico del sacro[12]. Dopo avere affermato, già nello studio su Lutero del 1898, che è lo Spirito Santo il creatore della capacità religiosa dell'uomo, Otto riconosce che l'azione dello Spirito sarebbe vana se non vi corrispondesse nell'uomo una capacità di percepire il divino. La disposizione religiosa è dunque la capacità dell'uomo di mantenersi aperto alla trascendenza. Essa è radicata nella ragione (*Vernunft*) e nella profondità dell'anima umana. Da questo punto di vista, è al tempo stesso un elemento naturale, vero presupposto antropologico della rivelazione di Dio, e soprannaturale, in quanto apre a tale rivelazione. Ma questa distinzione non si mantiene chiara in Otto. Egli afferma, infatti che la rivelazione è la vera sorgente della religione. Ma la rivelazione è in primo luogo la «innere Offenbarung» (rivelazione

[11] Cfr. R. Otto, *Il Sacro. L'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale*, Feltrinelli, Milano 1966, pp. 21-22.
[12] Cfr. A. N. Terrin, *Scienza delle religioni*, cit., pp. 191-219.

interiore), che coincide di fatto con l'apriori religioso, di cui sopra, nel senso che ogni vera idea religiosa proviene dalle profondità dell'anima (*Seelengrund*). Tuttavia resta vero per Otto che «la ricerca di Dio non può mai incominciare senza che egli stesso si sia fatto per primo percettibile. Ogni inizio deve essere posto nell'azione di Dio, senza un minimo di iniziativa da parte nostra»[13]. Con ciò egli intende esprimere a suo modo la soprannaturalità della rivelazione interiore e la sua ambivalente dimensione di disposizione antropologica dell'uomo naturale e di radicazione teologica. L'intuito mistico che nasce dalle profondità dello spirito è un'irruzione della grazia. L'apporto della rivelazione esteriore non viene negato, ma viene riconosciuta una priorità della rivelazione interiore su di essa[14]. Una visione più equilibrata di questo problema si ritrova nella presentazione di R. Otto al pubblico inglese della sua opera dedicata alla filosofia della religione di Kant e Fries. Rifacendosi alla distinzione teologica tra *revelatio generalis* e *revelatio specialis*, Otto sostiene qui la stretta connessione e la reciproca azione dei due fattori allo scopo di evitare il rischio alternativo di una ricaduta della religione nella pura psicologia della perdita della sua connotazione storico-salvifica[15].

3. L'esperienza del «sacro» nelle sue oggettivazioni (J. Wach)

L'analisi e il programma che R. Otto aveva svolti in chiave di una fenomenologia psicologica vengono sviluppati ulteriormente in prospettiva ermeneutica da J. Wach.

Anche per Wach, come per Otto, la religione si configura come un'esperienza, o meglio come un *Erlebnis* originario, da cui scaturisce ogni forma di vita religiosa e che soggiace a ogni dogma, rito e organizzazione comunitaria. La definizione ottiana della religione come «esperienza del sacro» sottolinea, secondo Wach, «il carattere oggettivo dell'esperienza religiosa, in contrasto con quelle teorie psicologiche, così diffuse tra gli antropologi, che sottolineano la sua natura puramente soggettiva (illusoria)»[16]. In quanto esperienza, la religione si configura co-

[13] R. Otto, *Aufsätze*, cit., in A. N. Terrin, *Scienza delle religioni*, cit., p. 200.
[14] Cfr. A. N. Terrin, *Scienza delle religioni*, cit., pp. 202-204.
[15] Cfr. *ibid.*, p. 214.
[16] J. Wach, *Sociologia della religione*, Dehoniane, Bologna 1986, p. 15.

me una risposta alla manifestazione del sacro e presenta quattro criteri formali, che servono ad individuarla: *a)* essa è una risposta a ciò che viene sperimentato come realtà ultima; *b)* in quanto tale coinvolge tutta la persona; *c)* è l'esperienza qualitativamente più intensa che l'uomo possa fare; *d)* implica un imperativo che spinge l'uomo ad agire, cioè comporta una risposta pratica.

Ma è soprattutto nella *Sociologia della religione* (1944) che è possibile cogliere una dimensione ulteriore dell'oggettività di tale esperienza. Nei prolegomeni metodologici Wach afferma che l'esperienza religiosa tende di natura sua a esprimersi o a oggettivarsi in modi diversi. Ciò richiede «una fenomenologia dell'esperienza religiosa, "una grammatica" del linguaggio religioso, basata su uno studio comprensivo, di natura empirica, fenomenologica e comparativa»[17], che renda possibile la comprensione delle sue oggettivazioni. Il termine "oggettivazione" va inteso nel senso in cui Hegel parla delle manifestazioni dello spirito assoluto, perché così si sottolinea più adeguatamente la stretta corrispondenza tra l'esperienza e la sua espressione[18]. Naturalmente si tratta di un'analogia, che va applicata con cautela, tenendo sempre presente che «il nucleo sostanziale di questa esperienza sfida ogni oggettivazione adeguata»[19].

Wach prende in esame tre grandi oggettivazioni dell'esperienza religiosa: la sua espressione teorica: la dottrina; la sua espressione pratica: il culto; la sua espressione sociologica: la comunità. A quest'ultima forma è dedicata, com'è chiaro, la *Sociologia della religione*.

Nonostante i limiti, il merito indubbio di Wach va visto nello spostamento metodologico del centro dell'indagine sulla religione dal lato soggettivo dell'esperienza interiore, su cui aveva indugiato Otto, alle oggettivazioni della coscienza religiosa, nella convinzione che soltanto tramite l'interpretazione delle sue espressioni è possibile una comprensione adeguata dell'esperienza che le produce. «Da un lato, l'esperienza religiosa non si esprime subito in modo aperto e non ambiguo; dall'altro, tuttavia, soltanto attraverso le forme, che questa esperienza si dà, sarà possibile disegnarne e comprenderne in modo adeguato il ca-

[17] *Ibid.*, p. 16.
[18] Cfr. *ibid.*, pp. 16-17.
[19] *Ibid.*, p. 17.

rattere. Tutti coloro che hanno cercato di analizzare la religione soggettiva hanno dovuto fare i conti con questo "circolo vizioso": la comprensione dell'esperienza interiore è possibile soltanto interpretando la sua espressione oggettiva; d'altro canto, un'interpretazione adeguata è possibile soltanto se prima si è stati in grado di penetrare in questa esperienza interiore»[20].

4. L'esperienza religiosa come percezione della «sacra potenza» (G. van der Leeuw)

Sotto l'influsso dello storicismo di Dilthey e del vitalismo di Simmel, ma soprattutto della fenomenologia di Husserl e di Scheler, G. van der Leeuw elabora un metodo d'indagine dei fenomeni religiosi, che si può definire «fenomenologia comprendente della religione». Convinto al pari di Wach che nell'ambito dell'esperienza religiosa non si dà nulla di esteriore che non richiami la dimensione interiore, così come non c'è alcun sentimento o impressione interiore che non si traduca in espressione personale o collettiva, il pastore olandese indica come compito della fenomenologia la descrizione e comprensione sistematica di «ciò che appare, si mostra», cioè del fenomeno. Ma il fenomeno non è un oggetto, una cosa, né tantomeno qualcosa di puramente soggettivo, ma il prodotto dell'incontro di un soggetto con un oggetto. «Tutta la sua essenza consiste nel mostrarsi a qualcuno. Appena il qualcuno comincia a parlare di ciò che si mostra, vi è fenomenologia»[21]. Il ruolo della fenomenologia è di comprendere l'esperienza vissuta dall'uomo religioso e la sua testimonianza. Essa non si occupa dei sentimenti dell'uomo religioso, come accadeva nella fenomenologia psicologica di Otto, ma dei suoi comportamenti di fronte al sacro e cerca di comprenderli, astenendosi dal pronunziare giudizi di valore.

Vediamo ora quale comprensione dell'esperienza religiosa venga raggiunta con questo metodo. Scrive van der Leeuw nella *Fenomenologia della religione*: «Nella vita spirituale dei nostri giorni, l'esperienza religiosa vissuta è pressoché screditata. Perché si ebbe il torto di ridurla al sentimento, misurando il suo valore

[20] *Ibid.*, p. 16.

[21] G. van der Leeuw, *Fenomenologia della religione*, Boringhieri, Torino 1975, p. 530.

dall'intensità del sentimento. Perciò l'esperienza religiosa designerebbe l'estrema soggettività, e dato questo non vi sarebbe posto per essa nella religione, ove — come abbiamo riconosciuto più volte — l'oggetto è al tempo stesso il soggetto. Ma in realtà l'esperienza non si riduce a un semplice sentimento, sentimento religioso, e soltanto una psicologia superata (quella delle facoltà) si ostina a staccare il sentimento dalla vita. Occorre tener conto di altri elementi che vi sono sempre compresi: volontà, ragione, ecc. Meglio dunque abbandonare questa terminologia»[22].

Come appare evidente da questa dichiarazione, v'è qui il superamento della concezione romantica dell'esperienza religiosa, in parte assunta da Otto, e l'abbandono deciso dello psicologismo di cui essa risentiva, a favore di una sua comprensione più oggettiva in senso fenomenologico. «Come ogni esperienza vissuta, e vissuta in grado eminente, l'esperienza religiosa è diretta verso l'oggetto... Questa direzionalità è una presenza, poi un incontro, poi un'unione. E in questa presenza, il primo non è colui che fa l'esperienza, è colui che si trova presente, infatti questo è il santo, il superiore in potenza, quello che dispone del potere»[23].

Ma cosa può dire la fenomenologia sull'oggetto dell'esperienza? Ben poco — riconosce van der Leeuw —, si tratta di «un'alterità che sorprende», che sul piano fenomenologico non si può qualificare come soprannaturale o trascendente, perché occorre limitarsi al dato dell'esperienza vissuta[24]. Ma se la fenomenologia non può parlare del divino in sé, può invece parlare del rapporto che con esso s'instaura e che modifica il comportamento dell'uomo. Da questo punto di vista il sacro viene sperimentato come una potenza misteriosa che trasforma. Si tratta di una presenza da cui scaturisce un dinamismo che contagia le persone e gli oggetti che vi entrano in contatto, trasformandoli in realtà sacre (tabù). Il contatto con la «sacra potenza» spiega il

[22] *Ibid.*, p. 358.

[23] *Ibid.*, pp. 359-360.

[24] «L'esperienza vissuta si riferisce a qualche cosa: in molti casi è impossibile dire più di questo, e perché l'uomo possa attribuire a qualche cosa un possibile predicato è necessario che venga costretto a rappresentarselo come qualcosa di *diverso*. Sull'oggetto della religione si potrà dire anzitutto questo: è qualche cosa di diverso, che sorprende... Qui non si tratta ancora di soprannaturale o di trascendente; non si potrebbe parlare di Dio che impropriamente. Siamo in presenza di un'esperienza vissuta, collegata al diverso che stupisce» (*ibid.*, p. 7).

comportamento religioso dell'uomo e i diversi riti che lo esprimono: la purificazione, il sacrificio, la divinazione, le feste, la consacrazione, ecc., di cui si occupa la fenomenologia. Al tempo stesso esso rende ragione del ruolo dei fondatori delle religioni, della loro dinamica e del loro sviluppo storico.

L'esperienza religiosa, pertanto, è la risposta dell'uomo di fronte a questa potenza misteriosa, che esula dalle forze ordinarie, e che lo trasforma; attivando in lui un dinamismo nuovo. L'essenza fenomenologica della religione colta nelle sue manifestazioni consiste in questo rapporto dinamico con il sacro. Essa non è ragione né sentimento né una visione del mondo, ma un'azione, il cui impulso primario deriva dal contatto con il sacro[25].

5. L'esperienza religiosa come percezione della ierofania del «totalmente altro» (M. Eliade)

La ricerca fenomenologica sulla religione, inaugurata da van der Leeuw, viene sviluppata e integrata in una direzione più marcatamente storica ed ermeneutica da M. Eliade. Contrario a ogni forma di riduzionismo sociologico, psicologico, etnologico, egli è sostenitore di un metodo integrale d'indagine capace di utilizzare e di armonizzare tre approcci, ugualmente indispensabili per lo studio delle religioni: storico, fenomenologico ed ermeneutico. Grazie a una vasta conoscenza della storia delle religioni, Eliade stabilisce dapprima una morfologia e una tipologia dei fenomeni religiosi. Su questa base e grazie a un metodo di comparazione genetica, ricerca nelle oggettivazioni del sacro (simboli, miti e riti) le corrispondenze tra le diverse ierofanie e le loro articolazioni fondamentali, allo scopo di scoprire e comprendere il comportamento, le strutture di pensiero, la logica simbolica e l'universo mentale dell'*homo religiosus*[26].

Anche per Eliade l'esperienza religiosa è l'esperienza del sacro. Essa non dipende dall'iniziativa dell'uomo. «L'uomo prende coscienza del sacro perché esso si manifesta, si mostra come qualcosa del tutto diverso dal profano»[27]. L'atto misterioso di questa manifestazione è la *ierofania* in forza della quale «qualcosa

[25] Cfr. J. Ries, *Il Sacro nella storia religiosa della umanità*, Jaca Book, Milano 1990, pp. 47-51.

[26] Cfr. *ibid.*, p. 81.

[27] M. Eliade, *Il sacro e il profano*, Boringhieri, Torino 1973², p. 14.

di *completamente diverso*», «una realtà che non appartiene al nostro mondo», si manifesta in un oggetto o in un essere di questo mondo profano, conferendo ad esso una dimensione sacrale, che gli consente di esercitare una funzione di mediazione con la realtà trascendente. L'elemento centrale di ogni ierofania è proprio l'oggetto mediatore: esso diventa «un'altra cosa, senza cessare di essere se stesso, in quanto continua a far parte del proprio ambiente cosmico che lo circonda»[28]. In quest'oggetto o in quest'essere s'incarna «il totalmente altro», rivestendolo di sacralità e perciò separandolo dal mondo profano. «Si potrebbe dire — osserva Eliade — che la storia delle religioni, dalle più primitive alle più elaborate, è costituita dall'accumularsi delle ierofanie, ossia dalle manifestazioni di realtà sacre. Dalla ierofania più elementare, per esempio la manifestazione del sacro in un oggetto qualsiasi, una pietra o un albero, alla ierofania suprema, che per un cristiano è l'incarnazione di Dio in Gesù Cristo, non vi è soluzione di continuità»[29].

In virtù della ierofania, il totalmente altro entra nel mondo dei fenomeni, accetta di limitarsi e di storicizzarsi, dandosi a conoscere. L'uomo lo percepisce come una potenza sopranaturale, dotata di forza e di efficacia, che non è di natura impersonale e appartiene all'ordine ontologico[30]. La ricca fenomenologia della sua manifestazione consente di descrivere questa realtà assoluta e misteriosa, il cui nome varia presso i vari popoli e le epoche storiche, anche se l'atto ierofanico resta lo stesso.

Così, grazie al metodo fenomenologico-ermeneutico di Eliade, la nozione di esperienza religiosa, che risulta dall'analisi interpretativa dei simboli, dei miti e dei riti dell'*homo religiosus*, trova un suo solido fondamento oggettivo.

6. Un confronto con la teologia dell'esperienza cristiana di J. Mouroux

Da questa rapida e sommaria indagine nell'ambito della fenomenologia della religione appare evidente che l'interpretazione dell'esperienza religiosa viene sempre più cercata sul versante

[28] *Ibid.*, p. 15.
[29] *Ibid.*, pp. 14-15.
[30] Cfr. *ibid.*, p. 15.

oggettivo, cioè dalla parte dell'alterità misteriosa e trascendente che la provoca, piuttosto che su quello soggettivo delle emozioni e dei sentimenti o dei suoi presupposti trascendentali. Anche se la nozione di oggettività varia nei diversi autori esaminati in base ai loro presupposti filosofici ed epistemologici — per cui può essere intesa ora come oggettività intenzionale, ora come obiettivazione dello spirito religioso — è affermazione comune a tutti loro che l'esperienza religiosa non dipende dalle naturali capacità del soggetto, ma viene provocata, sia pure sulla base di una disposizione naturale, da una alterità misteriosa e trascendente. In questo senso si deve convenire con un altro fenomenologo dello stesso indirizzo di ricerca, F. Heiler, quando afferma: «Ogni scienza della religione è in ultima analisi *teologia*, in quanto ha a che fare non solo con fenomeni psicologici e storici, ma anche con il vivere realtà trascendenti»[31].

L'esperienza di questo «oltre» del soggetto assume configurazioni diverse negli autori esaminati. R. Otto ne sottolinea la dimensione affettivo-percettiva; J. Wach il suo carattere responsoriale variamente obiettivato; G. van der Leeuw l'aspetto dinamico e trasformatore; M. Eliade la dimensione ierofanico-simbolica. Da parte di tutti viene riconosciuto il riferimento a una realtà extrasoggettiva quale attivante l'esperienza e un presupposto di natura trascendentale quale condizione della sua possibilità (sentimento, senso del numinoso, disposizione religiosa, sacro, ecc.).

La centralità dell'esperienza nell'interpretazione del fenomeno religioso e la sua ricca comprensione da parte delle scienze della religione non potevano mancare di esercitare la loro influenza sulla teologia spirituale, allorché essa si è preoccupata di dare fondazione al proprio discorso teologico e di chiarirne lo statuto scientifico. Un esempio di ciò può essere rappresentato dal celebre studio di J. Mouroux sull'esperienza cristiana[32], che ha animato il dibattito sulla teologia spirituale negli anni cinquanta. Mi riferisco soprattutto al capitolo I del volume, che contiene una fenomenologia dell'esperienza religiosa, tributaria non solo della filosofia, ma della scienza della religione, come risulta dagli autori citati in apparato critico, tra i quali Otto e van der Leeuw.

Anche J. Mouroux reagisce contro ogni forma di riduzioni-

[31] F. Heiler, *Le religioni dell'umanità*, Jaca Book, Milano 1985, p. 25.

[32] J. Mouroux, *L'esperienza cristiana. Introduzione a una teologia*, Morcelliana, Brescia 1956.

smo empiristico (W. James) o idealistico dell'esperienza per evidenziarne variamente la dimensione strutturata e personale. L'obiettivo metodologico è chiaro: non si può costruire una teologia dell'esperienza cristiana, senza una corretta nozione di esperienza religiosa[33]. Quest'ultima va intesa come integrante tutti gli aspetti della persona (intelletto, volontà, sentimento, socialità, ecc.) e come orientata al sacro. Come per R. Otto, il sacro è il mistero, il totalmente altro, trascendente e immanente nell'essere umano. Esso è oggetto di amore e di adorazione. Il contatto con il sacro è «un contatto con l'abisso»[34]. L'atto che stabilisce la relazione con lui è lo stesso che lo accoglie. Propriamente parlando, l'esperienza religiosa è «la relazione tra due atti: quello di Dio e il mio. Ma che abisso tra i due! Quanto al mio, ne ho coscienza diretta, perché sono io a farlo. Quanto a quello di Dio, io lo sperimento nella misura in cui... *ne provo la presenza attraverso l'efficacia*»[35]. È facile notare qui l'analogia con la concezione del sacro come potenza trasformatrice di van der Leeuw e di Eliade. Con questi ultimi, il Mouroux riconosce che «l'esperienza religiosa è dinamica per essenza» e che è mediata da segni. In questo senso si può dire che Dio «non è *dato* nell'esperienza, ma viene *colto* nell'esperienza»[36]; quest'ultima, poi, «è *vissuta*, senza mai essere *posseduta*»[37], perché è sempre Dio a porre la relazione con l'uomo.

Bastano questi pochi cenni per cogliere l'influsso esercitato dalla fenomenologia della religione sul progetto teologico del Mouroux. Ciò ripropone alla teologia spirituale l'importanza e la necessità di non trascurare l'apporto derivante dallo studio scientifico delle altre religioni. In tempi recenti il Concilio Vaticano II ne ha anche dato le ragioni teologiche, quando, facendo propria la visione di alcuni Padri della Chiesa primitiva, ha riconosciuto la presenza nelle religioni non cristiane di «un raggio di quella verità che illumina tutti gli uomini» (NA 2) e di «germi del Verbo» (AG 11), e ha esortato i cristiani affinché «riconoscano, conservino e facciano progredire i valori spirituali, morali e socioculturali che si trovano in esse» (NA 2).

[33] «In primo luogo noi dobbiamo restaurare *una sana nozione* dell'esperienza religiosa, integrale e aperta. Dopo di che, senza dubbio, sarà libera la via per porre e risolvere il problema dell'*esperienza cristiana*, quale ci impongono i dati più sicuri della Scrittura e della Tradizione» (*ibid.*, p. 34).

[34] *Ibid.*, p. 26.

[35] *Ibid.*, p. 28.

[36] *Ibid.*, p. 30.

[37] *Ibid.*, p. 31.

FILOSOFIA E RIFLESSIONE SPIRITUALE

Jacques Servais sj

Può la filosofia, se è veramente filosofia e non teologia, legittimamente fecondare o addirittura promuovere una riflessione spirituale, cioè una riflessione illuminata dalla luce della Rivelazione? A questo interrogativo non si tenterà di dare qui una risposta astratta o prima di tutto speculativa, ma piuttosto, nella prospettiva del Simposio, si cercherà di mettere in rilievo alcuni elementi prevalentemente storici, dato che — ed è ciò che vorremmo mostrare — esiste di fatto un legame fra la filosofia cristiana recente e la riflessione spirituale, e tale legame storico non è rimasto senza incidere notevolmente sullo sviluppo della teologia spirituale. Per evidenziare questo legame, prenderemo lo spunto dal famoso dibattito sul concetto di filosofia, in specie di filosofia cristiana, quale si aprì in Francia nella prima metà di questo secolo, la cui premessa però va ricercata nel diverso modo di concepire il rapporto fra la natura e il soprannaturale. Considereremo quindi in particolare autori cristiani contemporanei come John Henry Newman e Maurice Blondel che, riallacciandosi alla nozione antica e medievale di sapienza — le cui radici si trovano del resto nella filosofia greca —, hanno saputo operare una riunificazione del pensiero e della vita e in tal modo hanno preparato il rinnovamento profondo della stessa teologia.

Nel distinguere chiaramente fra ordine naturale e ordine soprannaturale, il Concilio Vaticano I conferì per la prima volta all'autonomia della filosofia di fronte alla teologia un riconoscimento ufficiale nonché una giustificazione razionale: *duplex*

ordo cognitionis, proprio objecto, propria methodo[1]. In quanto tale, la filosofia è una scienza dei fondamenti ultimi della realtà mondana. Da un lato, partendo dall'ente, l'esistente concreto — e dall'intelligenza umana capace di conoscerlo — giunge a mettere in rilievo l'essere (comune) e ne determina a *priori* le leggi ultime, il significato, l'origine e il fine. D'altro lato, raccogliendo *a posteriori* i dati dello studio delle singole regioni dell'essere — la materia, la vita, l'anima, la coscienza —, li confronta con dette leggi aprioristiche della metafisica. In questo, la filosofia gode di un'autonomia vera e propria, con lo stesso diritto delle altre discipline della ricerca umana. Tale autonomia della filosofia vale anche di fronte alla teologia. Di queste due discipline, gli oggetti formali non si sovrappongono. Mentre la prima considera innanzi tutto l'essere, in quanto atto semplice e plenario di tutti gli enti intramondani, e da esso tenta di penetrare fino al limite dell'Essere assoluto in quanto *principium et finis*[2], la teologia, da parte sua, muove dall'autorivelazione di Dio nel *Lógos*, per integrare finalmente in Cristo e nella Chiesa anche il significato del mondo scoperto dalla filosofia[3].

Nel ribadire la distinzione di questi due ordini di conoscenza, la *Dei Filius* intendeva indicare un principio capace di sostenere una affermazione centrale necessaria: l'uomo, in qualsiasi «stato» si trovi, ha la possibilità reale di conoscere Dio come principio e fine. Proseguendo unilateralmente in questa linea, Emile Bréhier giungerà al punto di rifiutare radicalmente il concetto di «filosofia cristiana», centro della controversia che lo oppose, nel 1931, a E. Gilson[4]. Secondo Bréhier, infatti, la filosofia è una scienza autonoma, che procede con argomenti razionali, senza trarre niente dalla Rivelazione né opporsi ad essa, pur accettando il suo controllo. In questa prospettiva, ritiene che «la fede esercita la sua censura sulla filosofia, senza venirle positivamente in aiuto e senza darle alcun impulso».

[1] DS 3015, 3019.

[2] DS 3004.

[3] Su questo punto e le conseguenze che ne derivano, si veda H. U. von Balthasar, *Von den Aufgaben der Katholischen Philosophie in der Zeit*, in *Annalen der Philosophischen Gesellschaft Innerschweiz*, vol. 3, 2/3 (1946-1947) 1-38.

[4] Alla seduta su «La notion de philosophie chrétienne» che il *Bulletin de la Société française de Philosophie* pubblicò il 21 marzo 1931 con la relazione di E. Gilson (1931, nn. 2-3, pp. 37ss), rispose l'articolo di E. Bréhier: *Y a-t-il une philosophie chrétienne?*, in *Revue de métaphysique et de morale* (1931, supplemento del n. di gennaio-marzo, pp. 133-162).

Tale conclusione andava però ben oltre all'insegnamento del Vaticano I stesso. Nel distinguere i due ordini di conoscenza, il Concilio era stato invece ben attento a non separarli l'uno dall'altro, consapevole che una conoscenza «puramente naturale» di Dio non sarebbe salutare e quasi necessariamente degenererebbe. Perciò, dopo aver asseverato l'attitudine della ragione naturale a conoscere Dio, aggiungeva, sottolineando il ruolo di fatto determinante della Rivelazione: «*Huic divinae revelationi tribuendum quidem est, ut ea, quae in rebus divinis humanae rationi per se impervia non sunt, in presenti quoque generis humani condicione ab omnibus expedite, firma certitudine et nullo admixto errore cognosci possint*»[5]. La prima affermazione del Concilio viene quindi integrata con questa seconda, per la quale, nello stato presente dell'umanità, è la Rivelazione divina a conferire la possibilità di una conoscenza di Dio comune (cioè universalmente diffusa), ferma e senza mescolanza di errore[6].

Questo è quanto vedeva E. Gilson, il quale, opponendosi a Bréhier, difendeva la nozione di filosofia cristiana, e non solo nel senso di una concezione della natura e della ragione aperta al soprannaturale, e dunque compatibile con il cristianesimo. Spiegava al contrario: «Perché una filosofia meriti veramente questo nome, occorre che il soprannaturale scenda, come elemento costitutivo, non nella sua trama, ciò che sarebbe contraddittorio, bensì nell'opera stessa che la costituisce. Chiamo quindi filosofia cristiana ogni filosofia che, pur distinguendo formalmente i due ordini, considera la Rivelazione cristiana come un ausiliare indispensabile alla ragione». In altre parole, una autentica filosofia si realizza solo con l'aiuto della Rivelazione che funge da soccorso morale necessario della ragione alla ricerca della verità[7].

Riletto alla luce delle indicazioni del Vaticano I, il dibattito in parola offre già una giustificazione di diritto al titolo di questa comunicazione che contiene l'affermazione implicita dell'e-

[5] DS 3005.

[6] Si veda, a questo proposito, H. de Lubac, *La révélation divine*, Cerf, Parigi, 1983, 3ª ed. riv. e aum., capitolo sesto, «Les vérités révélées», in specie pp. 130-137; trad. it. *La rivelazione divina e il senso dell'uomo*, Jaca Book, Milano 1985.

[7] Nel contesto storico della *Dei Filius*, andrebbe anche evocata la *Aeterni Patris* (1879) di Leone XIII, consacrata al ristabilimento, nelle scuole cattoliche, della filosofia cristiana secondo lo spirito di san Tommaso. Vi si legge fra l'altro: «Coloro che congiungono lo studio della filosofia con l'obbedienza della fede, filosofano nel modo migliore».

sistenza di un rapporto fra filosofia e riflessione spirituale. Suggerisce infatti che la filosofia vera, vale a dire quella cristiana, trova nella Rivelazione, oggetto essenziale della riflessione spirituale, un aiuto indispensabile per la ragione. Il che significa, come minimo, una necessità di fatto: pur vedendo nella filosofia una disciplina in sé autonoma, il filosofo cristiano non può, se vuole conoscere realmente Dio, fare a meno della luce che gli viene dalla sua fede.

Del resto, tutti i grandi pensatori antichi hanno concepito la filosofia come un'attività che va al di là del puro pensiero teorico, impegnando l'uomo intero, anche nella sua dimensione religiosa. La filosofia è letteralmente amore della verità-sapienza: il confrontarsi con la verità, in quanto oggetto totale della sua riflessione, esige dal filosofo una decisione morale, esistenziale, in favore di essa; e ciò implica che egli sia ad ogni momento disponibile ad abbandonare il campo del sapere concettualmente formulabile, per trascendersi in un campo superiore: mistico, mitico, orfico. Lungi dal chiamare in causa l'oggettività della conoscenza, tale impegno religioso di fronte alle realtà ultime si presenta invece quale precondizione metodologica per raggiungere l'oggettività stessa.

Se i pensatori dell'antichità pagana assumevano tutto il lavoro della ricerca concettuale, era perché si sentivano mossi da una passione spirituale (un *éros*) per la verità totale, una passione che coinvolgeva tutta la loro persona: erano consapevoli che solo l'avventura dello spirito, il rischio della donazione incondizionata, avrebbero consentito di nutrire la speranza di andare oltre alle realtà penultime.

Prendiamo l'esempio di Platone (429-347 a.C.) il quale svolge un ruolo centrale nella storia della filosofia. Assisté, come è noto, alla sconfitta di Atene, visse gli ultimi momenti del suo maestro Socrate, condannato a morte per motivo di «empietà» nei confronti degli dèi, di cui non accettava più come tale la concezione mitica. Fu ugualmente testimone del naufragio di una democrazia minata da tare morali. Anche se, in apparenza, si trattava di un problema politico, quest'ultimo includeva un aspetto morale essenziale che veniva fuori in particolare nella questione della giustizia. Di fronte alle sventure dei tempi, alle ineguaglianze sociali, alla decadenza dei costumi, il filosofo — l'amico della sapienza — va in cerca di una Giustizia reale, indipendente dalle contingenze della storia. Ricerca l'Essere in

sé, il Bene in sé, al di là di questo mondo mutevole che non offre alcuna sicurezza. Da politico e morale, il problema diventa quindi metafisico, poiché è nella realtà intellegibile, immutabile, eterna (ossia non sottomessa agli imprevisti del tempo e alle fluttuazioni dei sensi) che in fin dei conti occorre fondare la vita dell'uomo.

Tre tipi di esperienza spirituale sembrano aver fecondato il pensiero di Platone. Abbiamo già evocato il primo: l'interrogarsi dello *spirito*, insoddisfatto del mondo dove si sente come esule[8]. Per raggiungere l'essenza stessa della realtà ideale verso la quale propende, l'uomo deve condurre una vita retta e santa, e soprattutto dedicarsi alla contemplazione, sola capace di operare la *kátharsis* che prepara alla vera beatitudine.

Un'altra esperienza spirituale sembra essere stata determinante: quella della morte[9]. Rifiutando di considerarla una rottura definitiva con la vita, Platone vi avverte invece una liberazione. Il vero fine dell'uomo non è forse, in realtà, contemplare l'Essere assoluto? Ora, in questo sforzo di apprensione della realtà ultima, il *corpo* è percepito come un disturbo; la sua distruzione dovrebbe quindi significare l'affrancamento delle potenze proprie dell'anima, ormai senza intralci materiali.

Infine c'è l'esperienza dell'amore. L'amore è promessa di unione all'altro che supera definitivamente ogni differenza, ogni divergenza. Se l'uomo, conformemente allo slancio naturale del proprio essere, s'innalza dal livello terrestre, dove rimane ancora prigioniero, alla pura sfera superiore delle idee, si manifesta capace di presentire già sulla terra qualcosa dell'essenza divina: la sua bellezza, la sua verità, la sua bontà. I sessi, ricorda Aristofane nel *Banchetto*, intimamente uniti all'origine, furono separati uno dall'altro, ciò che ha determinato nell'umanità una scissione fatale. Eppure, prosegue, l'esperienza spirituale dell'unione amorosa fra l'uomo e la donna su questa terra lascia intravedere il ripristino di questa unità nell'aldilà. In tal modo è lecito farsi «le più grandi speranze per l'avvenire» dopo questa vita[10].

Se già il filosofo pagano è animato da una esperienza spirituale, segnata dalla speranza di un sapere superiore, nel quale

[8] Cfr. ad es. *Teeteto*, 176a-b.
[9] Cfr. ad es. *Apologia di Socrate*, 40e; 41c.
[10] *Banchetto*, 193d.

vede come la ricompensa di tutto il lavoro concettuale antecedente, tanto più lo è il filosofo cristiano, la cui spiritualità, nutrita dalla fede viva in Gesù Cristo, non può non coinvolgere in un modo o nell'altro il suo sforzo intellettuale. Si è evocata la posizione di principio assunta da Gilson nella controversia con Bréhier, e per darne la vera e propria giustificazione si dovrebbe passare in rassegna con lui tutta la storia del pensiero cristiano, da Giustino in poi, senza trascurare sant'Agostino, sant'Anselmo, Maine de Biran... La nozione di filosofia cristiana apparirebbe così più concreta, nella misura in cui essa non proviene prima da una definizione astratta, bensì dall'esistenza storica di fatto di tutta una riflessione al tempo stesso filosofica e spirituale. Accontentiamoci, per brevità, di citare un altro autore, Jean Leclercq, che si colloca da un punto di vista più puramente storico. Secondo la spiegazione che ne dà questo Autore, il Medioevo si riallaccia al fatto che il termine antico di «filosofia cristiana» aveva designato «il discernimento pratico del valore autentico delle cose e della vanità del mondo, quale si manifesta nell'intera esistenza di coloro che al mondo rinunciano. Nel Medioevo monastico come nell'antichità, si chiama quindi *philosophia* non principalmente una teoria nel senso moderno o una tecnica del conoscere, ma una sapienza vissuta, una modalità di esistenza secondo ragione. Si può però vivere secondo ragione in due maniere: conformemente alla sapienza di questo mondo, come avevano insegnato i filosofi pagani, ed è filosofia *saecularis* o *mundialis*. Oppure si vive conformemente alla sapienza cristiana che non è di questo mondo, ma già del secolo futuro; ed è la filosofia *spiritualis* o *divina*. Il filosofo per eccellenza, e il compendio della filosofia, è Cristo: *ipsa philosophia Christus*. Egli è la Sapienza di Dio incarnata, e Maria, in cui si compì il mistero dell'Incarnazione, è chiamata «la filosofia dei cristiani». Essi devono mettersi alla sua scuola: *philosophari in Maria*... Questo cristianesimo integrale, questo modo di vivere interamente consacrato a Dio, *conversio coelestis*, trova la sua realizzazione nella vita monastica. Per questo i legislatori e i modelli del monachesimo sono considerati i maestri della filosofia. I chiostri sono «scuole di filosofia», «ginnasi» nei quali si impara «la filosofia di san Benedetto». Bernardo viene lodato per aver iniziato i monaci di Chiaravalle alle «discipline della filosofia celeste» e Adamo di Perseigne dichiara di essersi «dedicato alla filosofia cistercense». Vivere la vita monastica

significa semplicemente «filosofare»; il Du Cange non dà per questo vocabolo altro equivalente medievale che *monachum agere*. Il concetto *philosophari* è applicato sia ai cenobiti che vivono nei monasteri sia ai solitari nell'eremo[11].

In realtà, se si considera la filosofia cristiana quale si è sviluppata, in particolare in Inghilterra e in Francia, a partire dalla seconda metà del secolo XIX, non si può non avvertire quanto si riallacci a questa corrente medievale «monastica». Ora, è certo che essa, unitamente ad altri fattori, ha esercitato una influenza non trascurabile sul progresso della teologia spirituale nel secolo XX. È questo infatti il periodo in cui pensatori cristiani, mossi dalla loro fede nel Cristo e dalla loro appartenenza alla Chiesa, tentano di elaborare la loro riflessione, mantenendo il più saldamente possibile il legame necessario fra spirito e vita, teoria e pratica.

È il caso di un Blondel, a proposito del quale si è potuto parlare di una «spiritualità dell'azione». Per lui, la riflessione metafisica è radicata fin dall'inizio nella vita cristiana, poiché è convinto che «non si risolvere il problema della vita senza vivere; e mai il dire o il dimostrare dispensa dal fare e dall'essere...». E la «scienza della pratica» elaborata da *L'Action* del 1893 non avrà altro scopo che stabilire razionalmente che «non si supplisce alla pratica»[12]. È infatti nell'azione che si gioca il destino dell'uomo. L'azione è il luogo concreto dove si esercita la dipendenza di fronte alle leggi morali, l'organo tramite il quale il soggetto si pone nell'essere, determina il senso ultimo della sua esistenza.

Per Blondel, cattolico praticante, la vita che costituisce il materiale del pensiero etico-metafisico è la sua stessa vita cristiana (che conosciamo in parte attraverso il suo *Diario*[13], contemporaneo della redazione della tesi). La preghiera vi appare come l'atto fondamentale di un pensiero che, nell'obbedire alla chiamata interiore di cui è l'oggetto, trascende continuamente se stesso. Il filosofo scopre così che, al di là delle idee chiare e distinte, la ragione («indifferente» o amante) si trova come

[11] Jean Leclercq *L'amour des Lettres et le désir de Dieu*, Cerf, Parigi, 1957, p. 100 (1963²); trad. it. *Cultura umanistica e desiderio di Dio*, Sansoni, Firenze 1983.

[12] *L'Action (1893). Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, Coll. Bibliothèque de Philosophie contemporaine, Presses Universitaires de France, Parigi 1950, p. 463.

[13] *Carnets intimes*, I (1883-1894), Cerf Parigi, 1961; II (1894-1949), *ibid.* 1966.

trasportata in un movimento che la distacca da se stessa, trasferendone il centro di gravità in quell'Essere misterioso che la richiede interiormente. Questa esigenza interiore è ciò che l'Autore chiama il «dinamismo della vita spirituale»[14]. Nella logica immanente che le è propria, l'azione, oppure, come la definisce ancora l'Autore, «il processo logico della vita»[15], è portatrice di una luce che il soggetto è incapace di dare a se stesso: è la luce dell'essere creaturale, che si manifesta come tale a chi accetta di riceverla. E per il cristiano Blondel tale luce è inseparabile dalla luce spirituale che egli sperimenta, per così dire sensibilmente, nel cuore della propria esistenza e della sua orazione quotidiana: la luce della grazia d'amore del Signore che, per mezzo della vita di fede, carità e speranza, lo apre in un medesimo slancio a Dio e al prossimo[16].

Prima di Blondel, e in tutt'altro contesto, Newman fu guidato da princìpi esistenziali analoghi. Con il concetto di «inferenza naturale» sviluppato in particolare dalla *Grammatica dell'assenso* (1870), l'Autore mette in evidenza la logica oggettiva, nonché allo stesso tempo soggettivamente non conscia, del pensiero che, nel suo esercizio spontaneo e reale, procede di fatti concreti in fatti concreti per giungere quasi immediatamente alla conclusione. Si tratta, spiega Newman, di una facoltà innata che possiede la propria luce di verità. La sicurezza e la rapidità con la quale procede la fa somigliare a una specie di intuizione diretta, basata sulla percezione di una moltitudine di indizi convergenti. L'Autore fa un esempio: «Un figlio crede for-

[14] *Les Premiers écrits*, II, Coll. Bibliothèque de Philosophie contemporaine, Presses Universitaires de France, Parigi 1956, p. 98.

[15] *Ibid.*, p. 141.

[16] Dato l'oggetto della nostra comunicazione, non presentiamo la posizione propria di Blondel nei confronti della filosofia cristiana. Interessante a questo proposito la triplice definizione proposta da Sertillanges. In un primo significato, «si può chiamare filosofia cristiana la filosofia autonoma in se stessa, ma ispirata dall'esterno dalla fede, dalla dichiarazione e dall'accettazione attiva dei pensatori...». In secondo luogo, «si può dare il nome di filosofia cristiana a una sintesi di tutte le conoscenze, rivelate o di altro genere, proposte al pensatore cristiano: sapienza totale, che (...) è l'ideale stesso della Chiesa. Quasi tutti gli antichi Dottori la intesero così. Non vedevano il motivo di distinguere due sapienze, visto che la verità è una». Infine, un terzo significato è rappresentato dalla posizione di Blondel: «Si tratta di una filosofia rigorosamente rispettosa dei propri princìpi e metodi, svincolata da ogni autorità e indipendente da ogni fede, ma che, per il fatto stesso del suo libero dispiegarsi, e il suo oggetto essendo quello che è, giunge a postulare non solo il cristianesimo, ma il cattolicesimo, quest'ultimo essendo l'unico capace di rispondere agli interrogativi della realtà umana e della realtà universale del pensiero e dell'azione, quali si impongono a un'analisi rigorosa e senza partiti presi» (*Le Christianisme et les philosophies*, II, 25ss).

se ai genitori perché è riuscito a provare a se stesso che essi sono veramente tali e che sono capaci e desiderosi di fargli del bene...?». Non è piuttosto un sicuro «instinto affettivo» che gli procura la certezza esistenziale assoluta sebbene irriflessiva[17]?

Ma tale esperienza elementare del potere sintetico della ragione, allo stesso tempo teorico e pratico, e della sua capacità di raggiungere il reale e la verità, rappresenta in realtà per il cristiano Newman l'*análogon* dell'atto di fede che, al termine di una lunga deliberazione, egli ha posto formalmente al momento del suo ingresso nella Chiesa cattolica. Con tale atto, non ha forse esercitato egli stesso, in quest'ordine soprannaturale, le leggi che reggono, nell'ordine naturale, tutti gli assensi semplici di cui è intessuta la vita quotidiana? La realtà totale non si dà in quanto tale alla ragione finita: quest'ultima non coglie mai altro se non indizi la cui convergenza aperta è un invito a ratificare personalmente, con una decisione (non arbitraria bensì pienamente) libera, la totalità più grande che mai si lascia controllare, «comprendere», in modo razionalistico. Ciò che vale per la credenza naturale, non è meno vero per la fede cristiana. In questo caso come nell'altro, ma a un livello evidentemente ben superiore, è la libertà a compiere il passo decisivo. Ecco perché la nozione allo stesso tempo naturale e soprannaturale di «disposition» acquista in questa filosofia religiosa un ruolo determinante. «Se vuoi presentarti davanti a Dio», avverte Newman nei *Sermoni universitari*, «disponi il tuo cuore, e non essere come colui che tenta Dio! Alla verità occorre avvicinarsi con un atteggiamento di rispetto»[18].

Non è facile determinare il ruolo esatto svolto dagli autori citati — e i cui nomi figurano qui a illustrazione di tutta una corrente dello stesso periodo — nel rinnovamento della teologia spirituale all'inizio di questo secolo. In linea generale si può dire che essi le offrirono una concezione unificata dell'esistenza cristiana; concezione che la filosofia e la teologia più classiche difficilmente potevano trasmettere.

Lo sviluppo storico a partire dal secolo XIII era stato infatti segnato da un allontanamento progressivo di queste discipline

[17] *Oxford University Sermons* (1843 e 1871), nuova ed. 1890, p. 235. Cfr. J. Servais, *L'atto di fede del credente secondo J. H. Newman*, in *La Civiltà Cattolica*, (1988) I, pp. 550-563.

[18] *Oxford University Sermons*, p. 198.

dalla vita spirituale concreta dei fedeli come pure dei pastori. La teologia, poi, era minacciata da un duplice scoglio. In primo luogo, quello del positivismo: la questione dell'essere e del suo disvelarsi (*a-lētheia*, secondo l'etimologia heideggeriana della parola verità)[19] tramite gli enti — oggetto formale della filosofia — non veniva più sollevata; l'essere appariva come un mero concetto, con il risultato che la Rivelazione storica diventava qualcosa di puramente o principalmente positivo di cui l'uomo doveva appropriarsi. Ma c'era anche lo scoglio opposto, quello della speculazione astratta, seguendo la quale l'oggetto formale della teologia si dissolveva nella filosofia: la contemplazione cristiana si riduceva alla considerazione dell'essere ipostatizzato; la Rivelazione diventava oggetto di un'interpretazione teorica sempre più estranea alla ragione animata dalla fede e dall'amore. Dal canto suo, la filosofia che veniva insegnata era fortemente tributaria di quel divorzio fra spirito e vita, ragione teorica e pratica, idea ed esistenza, eredità del pensiero moderno (a partire almeno da Kant). E dato che nel curriculum della formazione essa costituiva una propedeutica obbligata, lo studente di teologia rischiava di affrontare la Rivelazione meno a partire dalla sua fede che non attraverso concetti — la «precomprensione» filosofica — ricevuti senza imparare a metterli a servizio di un'intelligenza concreta della sua vita spirituale.

In reazione contro tale slittamento venne a costituirsi in questo secolo la teologia spirituale, la quale rappresenta il lato prevalentemente soggettivo della dogmatica, e caratterizza la dottrina (oggettivo-ecclesiale, ma allo stesso tempo assai polimorfa) dell'assimilazione della Parola di Rivelazione — oggetto primario della teologia — nella vita di fede, carità e speranza. Nella misura in cui è lo Spirito Santo a imprimere nel cuore del fedele la Verità del Figlio, la teologia spirituale si riallaccia all'articolo: «Credo in Spiritum Sanctum... vivificantem». Ma, dato che non è possibile trattare della vita teologale senza prenderne anche in considerazione la struttura e lo sviluppo nella natura concreta dell'uomo, essa si occupa allo stesso tempo di queste articolazioni fondamentali.

Il contributo capitale della filosofia cristiana alla teologia fu precisamente quello di indicarle le vie faticosamente ricercate

[19] La verità è il non dissimularsi, il non velarsi dell'aperto, lo disvelarsi stesso dell'ente: cfr. M. Heidegger, *Wegmarken*, Klostermann Verlag, pp. 83-88.

della riunificazione fra teoria e pratica. Vivere la teoria nella pratica e la conoscenza nell'azione non è forse l'imperativo del Vangelo[20]? Nell'antichità e ancora durante il Medioevo, il termine di «vita filosofica» designava, come si è detto, l'ideale religioso di un'esistenza totalmente vissuta in funzione della verità divina nascosta nel mondo, e dunque vissuta in tutte le sue conseguenze pratiche. Proprio questa sapienza cristiana pensatori quali Newman e Blondel hanno permesso di riscoprire, poiché hanno ricordato ai teologi quel che mai avrebbero dovuto dimenticare: la teoria è vera solo se è l'apice di un cammino di vita pratica, e la stessa pratica è vera solo se è fin dall'inizio illuminata da una teoria superiore. Quel che vale per la «filosofia», vale anche per la teologia: essa non ha il diritto di concentrare la sua attenzione sul proprio atto di conoscenza: è al contrario un atto d'amore, indissociabilmente teorico e pratico, di fronte al Dio della Rivelazione, presente in trasparenza nel mondo stesso.

[20] Cfr. Gv 7,18; 8,32; 1Gv 2,4; 4,8.

POESIA E SPIRITUALITÀ
nei dibattiti fra le due guerre

Benedetta Papàsogli

Nel ventennio fra le due guerre, tra manifesti, dibattiti, «querelles» letterarie s'iscrive anche la discussione sviluppata da alcuni sui rapporti fra poesia e mistica, e si potrebbe forse dire di più: quasi una particolare alleanza stabilita in quegli anni fra gli studi di spiritualità e la riflessione sulla poesia.

Richiamiamo brevemente alcune tappe che scandiscono una fervida stagione poetica e critica, lasciando da parte il vasto antefatto che la prepara, ossia il travaglio dell'estetica simbolista alla ricerca di una fondazione filosofica e debitrice, nel sincretismo delle sue fonti, anche alla traduzione del pensiero mistico. Nel maggio 1913, nel quadro di uno studio su *La religion personnelle*, il padre de Grandmaison aveva accennato all'affinità tra sentimento religioso e l'ispirazione poetica, chiedendo a quest'ultima un contributo per meglio comprendere la dinamica spirituale: «Comme tout autre sentiment, comme l'"inspiration" artistique ou littéraire, l'émotion religieuse est, de sa nature, vague, indéterminée, inachevée. C'est un frémissement, une vibration intérieure, une sorte d'impulsion en avant, en haut, une harmonie, une allégresse»[1]: in poche righe troviamo qui il nucleo di molte successive ricerche, ossia l'idea di un raffronto fra due «sentimenti», la descrizione della fenomenologia di due diverse esperienze. Tra il 1921 e il 1922, nei *Cahiers* di Barrès larghi brani svilupperanno lo stesso tema, assimilando più audacemente nella loro essenza il momento mistico e quello poetico. Nel 1925, a seguito di un famoso discorso

[1] L. de Grandmaison, *La religion personelle*, in *Etudes*, t. 134, 1913, p. 303.

di Bremond all'Académie, si accende quel dibattito sulla poesia pura cui Bremond stesso darà il proprio più importante contributo, nel '26, col volume *Prière et poésie*; altre sfumature apporta, nel 1928, Claudel con *Positions et propositions* (ove si trova anche la sua *Lettre à l'abbé Bremond sur l'inspiration poétique*).

Come un fuoco custodito sotto le ceneri, la tematica dei rapporti fra poesia ed esperienza spirituale riemerge e trova formulazioni nuove, anche oltre l'occasione concreta che aveva attratto su di essa una prima attenzione. Nel '36, Albert Béguin inserisce in un suo libro su Nerval una nota dal titolo *Poésie et mystique*. Due anni dopo Rolland de Renéville, che si era lasciato coinvolgere con Daumal nell'avventura poetica e spirituale del «Grand Jeu», col volume *L'Expérience poétique* rilancia la riflessione sull'intimo rapporto fra poesia e mistica. Nel '38, i Maritain pubblicano *Situation de la poésie*, critica messa a punto e approfondimento della stessa tematica, con alcune pagine particolarmente nitide di Raïssa sul nodo più delicato della passata controversia: *Sens et non-sens en poésie*. Nel 1942, quasi a riassunto e a conclusione di questo travaglio teorico-critico che contribuisce a caratterizzare un ventennio, esce ad Algeri il numero speciale della rivista *Fontaine* che porta un titolo a chiare lettere: *De la poésie comme exercice spirituel*[2]. Ed è l'occasione di costatare come alcune idee formulate in diversi momenti e da diversi autori circolino ormai come un capitale anonimo, liberamente assunte da poeti e da critici nella particolare angolatura della loro «esperienza» della poesia.

In quest'arco di pensiero e di ricerca, una situazione-chiave rimane quella dell'abbé Bremond[3], nonostante le diffidenze, le reticenze e le distanze prese in mille modi nei suoi confronti da chi è venuto dopo di lui; il secondo momento di ancor più intimo incontro fra coscienza spirituale e coscienza poetica è rappresentato dall'intervento dei Maritain: e in particolare sulla linea che passa fra questi due maggiori punti di riferimento vorrei fermare l'attenzione.

[2] Questo «numero speciale» di *Fontaine* è stato riedito nel 1978 (Ed. Saint-Germain-des-Prés—Le Cherche-Midi, Parigi).

[3] Su Bremond, cfr. in particolare i due convegni svoltisi per il centenario della nascita: *Entretiens sur Henri Bremond*, sous la dir. de M. Nedoncelle et J. Dagens (Cerisy-la-Salle), Mouton, Parigi-L'Aia, 1967, e *Henri Bremond (1865-1933)*, Actes du Colloque d'Aix (19-20 mars 1966), Pub. des Annales de la faculté des lettres d'Aix-en-Provence, 1967. Per quanto riguarda più specificamente la «poetica» di Bremond, cfr. C. Moisan, *Henri Bremond et la poésie pure*, Minard, Parigi 1967.

Commemorando, nel '32, l'abbé Bremond, Valéry sottolineava con quale bagaglio singolare, con quale rara competenza degli abissi del cuore, affinata nel ministero sacerdotale e nello studio della spiritualità, l'«abbé» si fosse affacciato all'orizzonte delle lettere contemporanee.

La riflessione bremondiana sulla poesia s'iscrive come una parentesi o una digressione al centro dell'impegno storiografico per il quale Bremond ha lasciato il suo segno negli studi di spiritualità. Chi controlli le date di pubblicazione della *Histoire littéraire du sentiment religieux* vede una interruzione di sei anni, dal 1922 (data del sesto volume, *Turba magna*) al 1928, quando apparvero i due tomi della *Métaphysique des saints*. Nell'intervallo, l'approccio dello storico è cambiato, il ritmo narrativo si è spezzato: Bremond condensa ormai e teorizza quella «filosofia della preghiera» che gli sembra l'apporto essenziale dei maestri spirituali secenteschi, e in cui esprime in realtà la forma profonda della propria visione dell'uomo e della vita interiore[4]. Nei sei anni di silenzio, che cosa è accaduto? È divampata la «querelle» sulla poesia[5], hanno visto la luce i libri *La poésie pure, Prière et poésie*, ed è in gestazione *Racine et Valéry* che uscirà nel '29: basta questo intreccio di date a mostrare quali legami intercorrono, nell'opera bremondiana, fra la sistematizzazione della dottrina spirituale e l'approfondimento della coscienza poetica.

Brevemente, ricordiamo tre articolazioni utili a sottolineare l'unità fra Bremond studioso dei mistici e Bremond familiare dei poeti:

— In primo luogo, l'identità di un'angolatura, di un punto di vista, nell'attenzione portata — sviluppando e orchestrando lo spunto del padre de Grandmaison — sulla psicologia dell'esperienza religiosa e dell'esperienza poetica. L'angolatura psicologica o, se si vuole, fenomenologica è quanto permette a Bremond di ipotizzare — sulla base del riconoscimento di alcuni gesti profondi comuni: raccoglimento, semplificazione, ritmo di attività e passività, di iniziativa e di accoglienza alla gratuità

[4] Cfr., su questa parte dell'opera bremondiana, il bel saggio di M. de Certeau, *La Métaphysique des saints*, in *Entretiens sur Henri Bremond*, cit., pp. 113-141.

[5] Oltre ai testi già citati, cfr. anche A. J. Arnold, *La querelle de la poésie pure*, in *Revue d'Histoire littéraire de la France*, Mai-Juin 1970, pp. 445-454, e D. J. Mossop, *Pure Poetry*, Oxford Clarendon Press, 1971.

di una «visita» — una analogia e una continuità fra le due esperienze. È ben noto lo sviluppo del parallelo istituito in *Prière et poésie*: l'ispirazione poetica è, anch'essa, «simplification enrichissante»[6]; ricompone l'io, facendolo passare dal *divertissement* esteriore all'unità interiore del *repos* (e dietro il termine pascaliano si profila, in realtà, il giardino misterioso della «quies» mistica); come le grazie infuse della grande orazione, è donata, mai conquistata col travaglio pur necessario della tecnica, forma d'ascesi poetica; è un tipo di «conoscenza unitiva»[7], conoscenza non per astrazione concettuale ma per assenso concreto e totale, che unisce all'oggetto, che fa toccare il reale: quel reale dall'iniziale maiuscola definito da Reverdy come ciò che sfugge insieme alla pura concettualizzazione e all'«emprise trompeuse des sens»[8]. Giova, insomma, passare dalle nozioni di mistica e poesia a quelle di *esperienza spirituale* ed *esperienza poetica*, per meglio rinvenire i tratti di una struttura comune all'una e all'altra, e postulare fra l'una e l'altra la possibilità di una delicata transizione: l'esperienza poetica si orienta, afferma Bremond, verso quella mistica, come verso un compimento o una trasfigurazione.

— La seconda articolazione è una categoria che attraversa l'opera di Bremond, come una sottile ossessione o una mai rinnegata speranza: la purezza. Rileggendo i testi della «querelle» sulla poesia pura, insieme con le risonanze dell'aggettivo nelle poetiche simboliste giova aver presente un'altra risonanza, una eco che viene da più lontano — dal Seicento spirituale — e che pervade e qualifica i testi di Bremond. Poesia pura, amor puro, preghiera pura...: è impressionante questo rintocco, questa rima interna che scandisce una segreta armonia dell'opera bremondiana, questa domanda che stringe sempre più da vicino, non più un aspetto fenomenico, bensì l'essenza costitutiva[9] dell'amore, della preghiera, della poesia. (Che altro sono i volumi della *Métaphysique des saints* se non un tentativo di approssimazione al mistero essenziale della preghiera, incarnato e mai esaurito nel

[6] H. Bremond, *Prière et poésie*, Grasset, Parigi, 1926, p. 94.
[7] *Ibid.*, p. 148.
[8] Cfr. P. Reverdy, *Le gant de crin*, Plon, Parigi, 1926, p. 16.
[9] Tale è infatti il significato di «purezza» nel linguaggio di Bremond: cfr. R. De Souza, *Un débat sur la poésie*, secondo «volet» nel volume di Bremond *La poésie pure*, Grasset, Parigi 1926, p. 249.

blocco concreto, affettivo, intellettuale, vocale, dell'orazione?)

Fra le differenze che separano la «purezza» bremondiana da quella di Valéry, una corrispondenza sussiste: l'uno e l'altro hanno compreso la purezza come nudità, termine di un cammino di spogliamento[10]; ma ai valori della nudità, dello spogliamento, Bremond accedeva, di nuovo, per vie appartate, scegliendo a iniziatori gli autori mistici. Da loro, egli aveva appreso la duplice via per nominare ciò che sfugge al linguaggio concettuale: l'analogia e la negazione. Al cuore del concreto «blocco» poetico, l'elemento poeticamente puro appariva dunque a Bremond come qualcosa d'intraducibile, avvicinato mediante similitudini (le metafore del «courant electrique», del «talisman»...)[11] o mediante particelle negative («est donc impur... tout ce qui, dans un poème, occupe ou peut occuper immédiatement nos facultés de surface, *raison*, *imagination*, *sensibilité*, ecc.»)[12].

In loro, nei mistici, aveva contemplato l'esperienza spirituale dello spogliamento, della «notte», dell'annichilazione, l'«apofasi affettiva»[13], come un paradigma fondamentale — il mistero esemplare — al quale commisurare l'idea di purezza, pur trasferita ad altri ordini. Dietro la categoria estetica della purezza continua in tal modo a profilarsi la categoria spirituale della purificazione: con la conseguenza che, lungi dal dare della purezza estetica una definizione metafisica, nella linea della poetica mallarmeana e valeryana, Bremond insiste a proporne una fondazione antropologico-spirituale. La purezza è un luogo all'interno del cuore umano, un tempio dalle liturgie silenziose, oltre la zona della sensibilità e quella del discorso: la «notte» mistica, la catarsi poetica ad altro non tendono che a raggiungere quella soglia. Il contrasto di impurità e di purezza non si dibatte in realtà sulla pagina, nella dinamica del linguaggio poetico, ma a monte, nello scavo di sorgenti ispiratrici più profonde: è un altro modo di significare il contrasto psicologico e antropologico di «surface» e di «profondeur».

[10] Cfr. H. Bremond, *Racine et Valéry*, Grasset, Parigi 1930, p. 3: «Pureté est à peu près synonyme de nudité. Les mystiques emploient indifféremment les deux mots. Dans son musée poétique, Valéry n'admet que des nus».

[11] Le similitudini della corrente elettrica e del talismano magico percorrono un po' tutti i testi dedicati da Bremond al tema della poesia pura; cfr. in particolare *La poésie pure*, cit., pp. 26-44, e *Racine et Valéry*, cit., p. 173, pp. 218-220.

[12] *La poésie pure*, cit., pp. 21-22.

[13] L'espressione «apophatisme affectif» è di Michel de Certeau, in *La Métaphysique des saints*, cit., p. 128.

— Siamo giunti, in tal modo, alla terza articolazione, la più vitale e importante, su cui val la pena indugiare un poco più a lungo: l'attenzione rivolta da Bremond a quel luogo interiore che egli chiama, con termine bergsoniano, «moi profond», o anche, col lessico dei mistici secenteschi, «fine pointe» o «fond du coeur», scenario segreto dell'avventura spirituale e dell'avventura poetica.

Erano anni in cui la metafora del profondo — tra filosofie della coscienza e investigazioni dell'inconscio, tra Bergson, Blondel, e sviluppi della psicanalisi — esercitava una suggestione diffusa, coprendo in realtà molteplici e anche opposte angolature sulla vita interiore. *Profondeur, moi profond, fond du coeur*: da parte sua, Bremond modula il radicale del profondo in espressioni diverse, ove si ripercuotono le variazioni che una riflessione secolare ha intessuto intorno all'immagine dell'interiorità. La prospettiva bremondiana è sintetica e sincretica: dal «cuore» dei maestri spirituali, alla riscoperta di fonti interiori operata dal romanticismo europeo[14], al cantico sommesso di Anima nella celebre parabola claudeliana[15], Bremond traccia — con una rettificazione improbabile e tuttavia feconda — un'unica linea. Ma nella polifonia di voci vi è qualcuno che dà la nota dominante: la distinzione tra *surface* e *profondeur* dell'io, Bremond la riconduce alla definizione della struttura psichica proposta dalla tradizione del pensiero spirituale; a François de Sales, a Surin, a Fénelon egli chiede — serrando la prospettiva storica in un violento *raccourci* — l'anticipazione di intuizioni moderne.

Quale idea di profondo gli giungeva dalla spiritualità classica? Non possiamo riassumere la ricchezza di pensiero e di poesia con cui generazioni di mistici hanno esplorato lo spazio interiore[16]. Tempio, cella segreta, mare profondo, il fondo del cuore è insieme il centro della persona e la sua apertura sul trascendente[17]. Metafisicamente, porta impresso il sigillo del-

[14] Bremond cita, in *Prière et poésie* (p. 135), la definizione che Mrs. Campbell dà dell'essenza del romanticismo tedesco (essenza situata da Bremond stesso nell'aver favorito il «plein épanouissement du moi profond»): «Une certaine foi en l'homme, foi mystique peut-être, qui ne s'appuie pas sur les manifestations éclatantes de son pouvoir, mais sur le sentiment de la grandeur essentielle de l'âme».

[15] Contenuta in *Réflexions et propositions sur le Vers français* (1925).

[16] Cfr., sulla visione dell'interiorità nella mistica secentesca, M. Bergamo, *L'anatomia dell'anima. Da François de Sales a Fénelon*, Il Mulino, Bologna 1991.

[17] Cfr. B. Papàsogli, *Il «fondo del cuore». Figure dello spazio interiore nel Seicento francese*, Goliardica, Pisa 1991.

la *imago Dei*; psicologicamente, s'identifica non tanto con le riserve della memoria quanto con la tendenza ultima della volontà, la più profonda e interiore delle «potenze», che decide l'orientamento finale della persona, che è l'unica a entrare — come una sposa — nel santuario della divina Presenza; che condiziona la conoscenza ed è radice dell'amore[18].

Invano un interlocutore austero, il padre Lebreton, farà presente a Bremond, con rigore teologico, con realismo psicologico, come il fondo del cuore umano sia anch'esso ferito e come proprio là, sotto il fittissimo velo, si addensi la tragicità di conflitti che distinguono l'umana condizione. Del resto già nel lessico classico il «fondo del cuore», radice ultima della volontà, riassumeva al tempo stesso le forze oscure dell'involontario, il viluppo di determinismi inavvertiti dalla coscienza. No, il «moi profond» di cui parla Bremond non ha passaggi comunicanti — nemmeno secondari e segreti — con quei labirinti interiori che alcuni moralisti classici avevano coperto sotto il termine di «inconnu»[19], e cui i suoi contemporanei davano ormai il nome di inconscio. «La vraie profondeur va dans le sens de l'élévation»[20]: una integrità, una pienezza attinta mediante sottrazioni e spoliazioni che scavano in essa una illimitata capacità [21], è il contenuto dato da Bremond — analogamente — all'idea di purezza e a quella di *profondeur*.

È poiché l'esperienza poetica è vissuta a quell'altezza, l'«art poétique» della poesia pura non conterrà più definizioni positive, non offrirà dettami, ma sarà scommessa sull'apofasi, sino a far coincidere l'elemento poeticamente puro con l'ineffabile; sino a farne, al cuore del linguaggio, un «vide vivant», secondo la definizione stessa che Bremond applica al centro dell'anima.

Se abbiamo in tal modo insistito sull'idea bremondiana di un «moi profond», non è solo perché ci sembra questo il punto più vivo dell'apporto dato da Bremond alle discussioni sulla poesia, e l'anello essenziale — nel suo pensiero — tra le due sfere

18 Cfr. la voce *Cor et Cordis affectus*, di L. Cognet, nel *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, II, dir. par M. Viller et J. De Guibert, Paris, Beauchesne, Parigi, coll. 2278-2307.

19 Basti citare una massima di La Rochefoucauld: «Quelque découverte que l'on ait faite dans le pays de l'amour-propre, il y reste encore bien des terres inconnues» (Massima 3).

20 J. Pucelle, *L'essor de l'âme ou la rose des vents*, Beauchesne, Parigi 1987, p. 75.

21 Cfr. *Prière e poésie*, p. 142.

della spiritualità e dell'estetica. È perché quel medesimo tema rappresenta una posta particolarmente delicata e importante nei dibattiti poetici fra le due guerre[22]. Su quel tema tornano i Maritain, nel libro scritto da loro a quattro mani, ridiscutendo la prospettiva di Bremond stesso, quella di Albert Béguin nei suoi scritti sul romanticismo, quella di Rolland de Renéville nel testo *L'expérience poétique*: e naturalmente sullo sfondo rimane, come termine di confronto, la concezione surrealista del «profondo» e della scrittura poetica: così che vien fatto di prendere la riflessione dei Maritain, attenti a vari aspetti della *situazione* culturale contemporanea, come secondo punto fermo per definire una parabola che ha tratto dalle suggestioni bremondiane il suo movimento e il suo slancio.

Insistendo su un fondamento di antropologia già familiare a Bremond — la visione spirituale delle profondità della persona — i due Maritain si trovano ad affrontare le grandi questioni sul tappeto nei contemporanei dibattiti sulla poesia: la questione del senso poetico, nel suo rapporto col senso intellettuale; la questione della *conoscenza* poetica; il rapporto fra poesia e mistica, fra parola e silenzio, fra l'ordine della creazione artistica e l'ordine della vita e dell'amore.

Accenniamo alla questione del senso e del non-senso in poesia. Bremond, facendo coincidere l'elemento poeticamente puro con l'ineffabile, aveva emarginato dalla sfera della poesia il suo attributo più classico: l'intelligibilità, la connivenza con un definito senso intellettuale, e relegato la ragione e il discorso nel limbo opaco della non-poesia[23]. Raïssa approfondisce e corregge: poiché la poesia «naît dans l'homme en son moi le plus profond, là où s'originent toutes ses facultés»[24], non può non serbare «la trace de son origine», e non essere in rapporto con l'intera gamma delle facoltà, con tutte le dimensioni dell'essere. «Réduire les sources de la poésie au seul jaillissement des images est aussi arbitraire que de la lier à la raison raisonnante»[25]. Senso e non-senso, o intelligibilità e oscurità, sono, in

[22] Alludiamo al dibattito sorto fra Bremond e il p. Jules Lebreton; cfr. J. Lebreton, *La Métaphysique des saints*, in *Etudes*, t. 198, 1929, pp. 129-140 e 284-312.

[23] Cfr. *La poésie pure*, cit., p. 34.

[24] R. Maritain, *Sens et non-sens en poésie*, ora in Id., *Poèmes et Essais*, Desclée de Brouwer, Parigi 1968, p. 215.

[25] *Ibid.*

qualche misura, entrambi necessari al senso poetico, gravido del compito di trasmettere quella «conoscenza sostanziale»[26] — Bremond aveva parlato di una «conoscenza unitiva», di un «assenso reale» — che s'incarna in «raison, imagination, sensibilité»[27] senza esaurirsi in esse, conoscenza mai priva, per la profondità stessa del luogo ove prende forma, di un aspetto di luce e di un risvolto notturno[28].

Del «moi profond» Raïssa sottolinea in tal modo il carattere di «fond générateur et nourricier»[29] rispetto all'intero arco delle facoltà impegnate in quell'atto totalmente *umano* che è la creazione poetica. A sua volta, Jacques Maritain, nella seconda parte del libro, riconnetteva il carattere «teologico» proprio della poesia, e la sua essenza spirituale, al mistero di quelle fonti dell'essere donde essa prende origine: «Poésie est ontologie, certes, et même, selon le grand mot de Boccace, poésie est théologie. Mais en ce sens qu'elle prend naissance dans l'âme aux mystérieuses sources de l'être, et le révèle en quelque sorte par son propre mouvement créateur. Si l'inconscient dont elle procède n'est pas, sinon secondairement, l'inconscient freudien des instincts et des images, c'est pourtant un inconscient plus vital et plus profond, l'inconscient de l'esprit en *source*, caché à l'intelligence raisonneuse dans cette épaisseur de lâme où tous les pouvoirs de celle-ci ont commune origine»[30]. E da questi temi una poetica si sviluppa, nella quale *art poétique* e arte della vita interiore intrecciano le loro fila senza confonderle: poetica dell'intensità, della concentrazione, non del *relâchement*; dell'essenzialità, non della profusione onirica («l'automatisme — scrive Raïssa, polemica contro il surrealismo — *délie* ce que la concentration et le recueillement ont amené à l'unité de la vie»[31]); poetica dell'irradiamento gratuito, della povertà generosa, e non della metodica ricerca e conquista dei poteri magici della parola; poetica implicante, oltre ogni *art poétique*, l'approfondimento

[26] *Ibid.*, p. 216.

[27] Ricordiamo la formula di Bremond: «Est donc impur (...) tout ce qui, dans un poème, occupe ou peut occuper immédiatement nos facultés de surface, raison, imagination, sensibilité, ecc.».

[28] «Connaissance, — elle cherche une expression; substantielle, elle est proprement ineffable» (*Sens et non-sens en poésie*, cit., p. 216).

[29] *Ibid.*, p. 225.

[30] J. Maritain, *L'expérience du poète*, in J. e R. Maritain, *Situation de la poésie*, Desclée de Brouwer, Parigi 1938, p. 121.

[31] R. Maritain, *Sens et non-sens en poésie*, cit., p. 220.

del «centre de subjectivité» ove il poeta *patisce* le cose del mondo e quelle dell'anima: «Toute la question pour le poète est d'avoir — avec un art assez fort (ce qui peut s'apprendre) — une âme assez profonde, ce qui ne s'apprend pas. La douleur elle-même n'y suffit pas»[32].

Ma, come accennavo, spiritualità e poetica s'intrecciano qui senza confondersi. A lungo, nell'estetica simbolista, e ancora nell'idea bremondiana di poesia pura, mistica e poesia avevano rischiato di sovrapporsi, sino a un effetto di incertezza e di ambiguità. Bremond era giunto a definire l'ispirazione poetica come una «ébauche»[33], un primo stadio incompiuto dell'esperienza mistica, distinguendo l'una dall'altra per una diversa gradazione di vicinanza al «centro», alla «fonte», alla dimora ultima del castello interiore. Raïssa insorgerà: «dire que [la poésie] est de la mystique manquée, c'est lui faire trop et pas assez d'honneur»[34]. Altri e più complessi parametri intervengono a custodire, entro l'analogia, lo spazio di distanza tra due essenze che hanno ciascuna la propria natura e le proprie leggi. Insieme con Rolland de Renéville, più tardi con i poeti di *Fontaine*, anche Raïssa sottolinea l'orientamento dell'una esperienza alla parola, dell'altra al silenzio. Ma è a un principio squisitamente spirituale, e degno della grande tradizione religiosa francese, che Raïssa affida di tracciare il crinale ultimo fra la vocazione del poeta e quella del mistico: ogni vocazione, ella afferma, ha un rapporto particolare a un «attributo» di Dio; gli artisti imitano (si vorrebbe qui dire, con linguaggio berulliano, «onorano») Dio come *creatore*, i mistici entrano nel mistero del Dio *santo*. La conoscenza poetica non si realizza se non oggettivandosi nell'espressione, la conoscenza mistica tende a sovrabbondare in atti immanenti: il raccoglimento poetico è volto alla creazione di forme nuove, a fruttificare in oggetto, il raccoglimento mistico fruttifica in vita teologale, in nuovo amore a Dio e agli uomini[35]. Ed è con una mirabile similitudine che Raïssa, poetessa e mistica, segnala nella concreta fenomenologia dell'esperienza interiore il passaggio da «les images de la réalité» a «la réalité sans images», ossia il modo di quella gradazione mal colta da Bremond il quale non era né poeta né mistico: «A vrai dire, quand

[32] J. Maritain, *L'expérience du poète*, cit., p. 125.
[33] H. Bremond, *Prière et poésie*, cit., p. 208.
[34] *Sens et non-sens*, cit., p. 229.
[35] *Ibid.*, pp. 230-231.

le poète passe du recueillement poétique, source des images et des formes, au sommeil mystique, images et formes se perdent, elles sont bues par le silence de l'âme comme la pluie par la mer»[36].

Il poeta non è, insomma, un mistico allo stato selvaggio, secondo la definizione tante volte applicata ad Arthur Rimbaud. Nel momento stesso in cui i Maritain riconoscono alla poesia, nella sua «ligne pure»[37], un compito di pedagogia del mondo interiore, e la dimensione di un mistero spirituale, ribadiscono d'altronde vigorosamente l'irriducibile alterità di poesia e mistica, come di due vie contigue nel loro inizio — nella sorgente donde nascono —, non nei mezzi e nella mèta cui giungono. «Le poète se prépare d'amères déconvenues s'il demande à la Poésie cette plénitude de connaissance spirituelle qui se trouve au terme des voies de l'ascétique et de la mystique»[38]. Dalla retta impostazione di tale rapporto dipende, per la poesia, la realizzazione o la perversione della sua propria essenza spirituale.

Non vogliamo qui allargare l'indagine ad altri temi e ad altri interlocutori nel dibattito sulle relazioni fra poesia e mistica. Basti dire come l'eco delle suggestioni bremondiane, la messa a punto dei Maritain, o anche una diretta familiarità con la psicologia spirituale, hanno aiutato un gruppo di poeti a trovare la propria situazione all'interno dei movimenti che solcano il ventennio fra le due guerre: grazie a quella immagine dell'interiorità che Bremond aveva celebrato, in sintonia con un coro di testimoni, diveniva possibile riconoscere nella poesia il fiore del «profondo», senza cedere all'attrazione del culto dell'inconscio; e accogliere le conquiste dell'estetica contemporanea senza rinunciare a un segno di classicità, alle esigenze di un più antico umanesimo e di una più severa idea di poesia.

Gabriel Germain, in uno studio su Bremond e sul raggio d'influenza esercitata dal suo pensiero estetico[39], nota come il clima culturale evolvesse rapidamente dopo il 1940, anzitutto per lo spostarsi della riflessione sulla poesia in una sede propriamente filosofica: venivano tradotte in francese le prime opere di Heidegger, per esempio, nel '43, il suo *Hölderlin*; iniziavano alla

[36] *Ibid.*, p. 233.
[37] R. Maritain, *Magie, poésie, et mystique*, ora in *Poèmes et Essais*, cit., p. 247.
[38] *Ibid.*, pp. 254-255.
[39] G. Germain, *Prière et poésie*, in *Entretiens sur Henri Bremond*, cit., p. 202.

Sorbona i corsi di Jean Wahl; le questioni sulla poesia andavano assumendo un profilo più nettamente metafisico. Risulta in tal modo più facile circoscrivere, nella vicenda dei rapporti fra spiritualità e poetica, una precisa fase storica e i tratti culturali che la innervano: un'antropologia centrata sul tema del «luogo» interiore, e una fenomenologia dell'esperienza poetica in quanto «esercizio spirituale».

Diffidate della metafora del profondo, dirà un giorno Robbe-Grillet[40], in un momento in cui trionferà la cultura dei segni piatti e, nella critica letteraria, l'interrogazione del testo come sistema autosufficiente e quasi reciso dalle ragioni interiori ed esistenziali della sua nascita. Diffidate del fascino dell'idea di «cuore»: essa serve a reintrodurre, scopertamente o surrettiziamente, nella visione della realtà e nella concezione dell'uomo una segnaletica del mistero, la dimensione di una trascendenza. Questa metafisica non speculativa, ma realizzata in una concreta dimensione spirituale, ha contribuito a sostenere, a un certo momento, il grande arco di una poetica di cui Roger Caillois scrive in una bella formula sintetica: «S'il existe une aventure moderne de la poésie, c'est bien celle qui la conduisit à revendiquer une portée métaphysique» (*Art poétique*). Ed è uno dei momenti in cui il dialogo fra spiritualità e letteratura, anziché svolgersi, come spesso accade, in sordina e fra le quinte, ha inciso il segno più vivo nella cultura del nostro secolo.

[40] Cfr. G. Matoré, *L'espace humain*, Nizet, Parigi 1976, p. 211.

ANTROPOLOGIA E SPIRITUALITÀ

Tullo Goffi

1. La spiritualità nell'inculturazione antropologica

La teologia dogmatica contemporanea ha praticato la «svolta antropologica». La spiritualità si sente solidale con questa svolta ma in forma limitata. Vi reca talune proprie precisazioni.

Innanzi tutto essa ha sempre praticato una propria impostazione antropologica, in una caratteristica del tutto singolare. Antropologia per essa ha significato il radicarsi e fondarsi sul progressivo acculturato vissuto cristico che lo Spirito favorisce e diffonde nel popolo ecclesiale. Un'antropologia che è stata letta e interpretata sulle esperienze e i diari delle anime mistiche, sui costumi spirituali di comunità religiose e chiese locali. La teologia spirituale si è trattenuta in ascolto del Signore Gesù Cristo e dello Spirito Santo non in se stessi considerati, ma in quanto presenti e operanti nell'assemblea ecclesiale dei fedeli. Al pari che ha scrutato l'uomo per riscontrare in esso le tracce dello spirito di Cristo. Più che dell'uomo, essa suol parlare come il divino animi l'umano.

In secondo luogo la teologia spirituale si è mostrata inappagata se collocata entro l'inculturazione antropologica greco-romana. Amerebbe specchiarsi in un'antropologia inculturata sul pensiero patristico orientale. Al dir dei Padri greci l'uomo reca l'immagine di Dio scolpita nella propria essenza ontologica. È un essere creato con una deiformità ontologica (teologicamente denominata «grazia»), la quale è ad esso naturale, pur essendo dono gratuito dello Spirito. L'immagine di Dio, proprio perché costitutiva dell'uomo, non può mai essere cancella-

ta da una sua condotta peccaminosa. Origene diceva che l'immagine di Dio per l'uomo «è slancio dinamico di tutto il suo essere verso il suo archetipo divino».

Secondo l'antropologia dei Padri orientali l'immagine di Dio, presente nell'uomo, è una virtualità tutta tesa verso la propria perfezione di divinizzazione. E questa virtualità, quando si viene effettivamente svolgendo, viene denominata somiglianza di Dio. Ora il peccato originale ha leso non l'immagine di Dio, essendo essa costitutiva essenziale dell'essere umano naturale, ma la somiglianza di Dio. L'uomo per il peccato originale rimane immagine di Dio, incapace di aprirsi alla propria perfezione divinizzatrice.

Il Verbo si è fatto carne primariamente, non per espiare il peccato originale, ma per ristabilire nella natura umana lo stato di immagine di Dio ornata e integrata nella somiglianza di Dio. Lo Spirito Santo dona all'anima di ogni credente la somiglianza con Dio attraverso la sacramentalità della Chiesa, la quale è unita sponsalmente al Cristo risorto. È un accedere allo stato divinizzato, donato in forma del tutto gratuita dallo Spirito di Cristo, ma che corrisponde a una esigenza iscritta nella natura dell'essere umano.

Lo spiritualista per sua vocazione è chiamato a testimoniare nella propria esistenza e a rendere la comunità cristiana consapevole che vivere spiritualmente significa maturare la propria personalità in modo soprannaturale, in quanto esigito dal proprio costitutivo naturale; è un lasciarsi cristificare dallo Spirito secondo la profonda richiesta dell'intima vocazione umana. Egli deve ricordare che una persona si propone adulta completa solo quando è animata dallo Spirito di Cristo, altrimenti non appaga gli esistenziali bisogni umani giacenti nell'interiorità profonda di se stessa.

Il Concilio Vaticano II ha ricordato che Gesù morto-risorto è «in certo qual modo unito a ogni uomo» (GS 22) e con ognuno egli continua a con-vivere, a con-operare, a con-parlare (Gal 2,20; Ef 2,47; Col 3,1 ss). È questo stato d'unione con Cristo che «svela pienamente l'uomo all'uomo stesso»[1]. N. Cabasilas attestava che gli uomini sono più parenti in Cristo di quanto non lo siano secondo la carne.

Lo spiritualista amerebbe poter costatare che le scienze an-

[1] Giovanni Paolo II, enc. *Redemptor hominis*, 7.

tropologiche, all'interno della loro autonomia secolare, sanno cogliere ed esprimere le potenzialità spirituali che lo Spirito di Cristo va diffondendo nell'umanismo culturale. Certamente esse devono trattenersi estranee da ogni indicazione teologica circa il vissuto pasquale caritativo del cristiano e limitarsi a intuirne i puri riflessi storici esistenziali culturali (cfr. 2 Cor 3,17; Gal 5,1; 8,36). Loro compito sta nel rivelare criticamente quanto in ambito umanistico culturale viene emergendo.

L'antropologia spirituale, ora ricordata, soprattutto lamenta che il vivere in Cristo in virtù dello Spirito non animi diffusamente il discorso etico cosidetto «cristiano». Essa fa dovere alla morale cristiana di donarsi a una radicale conversione evangelica; di prendere coscienza che rimanendo disgiunta dai valori propriamente spirituali non offre una indicazione sufficiente di salvezza per i fedeli, come sogliono ripetere gli *staretz* russi. La stessa «analisi transazionale» aveva auspicato una normatività etica non dettata da una paternalistica comunità ecclesiale, ma al modo «di incontro autonomo con un Dio misericordioso» nello Spirito di Cristo[2]. Questo perché lo Spirito è diffuso «in tutto l'essere umano personale come se tenesse il posto dell'anima» (J. J. Olier).

Taluno con rammarico osserva che gli stessi documenti ufficiali delle assise ecclesiali circa problemi socio-politici (ad esempio: lavoro, economia, relazioni politiche, donna) vanno presentando una pura normativa etico-naturale del tutto estranea a qualsiasi integrazione spirituale. Quando a esse si osa chiedere un'indicazione spirituale evangelica, mostrano un profondo disorientamento: non danno risposta. Tale estraneità allo spirituale è dovuta al fatto che il popolo di Dio non viene educato ecclesialmente a testimoniare un proprio vissuto socio-politico culturale che si qualifichi un'esperienza simultaneamente etica e spirituale.

In questo ambito nei tempi nostri esistono urgenze gravi. A titolo esemplificativo possiamo ricordare l'odierno contesto tecnologico privo di qualsiasi animazione spirituale[3]. Il Concilio Vaticano II (GS 4) ha auspicato che la tecnica venga vivificata da una prospettiva profetica nello Spirito di Cristo. È rimasto

[2] Th. A. Harris, *Io sono OK, tu sei OK*, Rizzoli, Milano 1979, p. 274.

[3] A. Toffler, *La terza ondata*, Milano 1987; H. Inose - J. R. Pierce, *Tecnologia dell'informazione e nuova cultura*, Mondadori, Milano 1983.

un auspicio inascoltato, del tutto trascurato. Non si sa come potrebbe essere attuato. La stessa spiritualità orientale si è limitata a suggerire una visione contemplativa eucaristica del creato, ma non sembra che abbia offerto un'indicazione pneumatizzatrice della realtà tecnica in se stessa. Per poter instaurare il regno di Dio nell'universo è richiesto che nella stessa realtà tecnica si venga attuando una qualche innovazione ontologica secondo lo spirito del Cristo risorto.

2. Discernimento della vita spirituale

Lo spirituale, che deve esprimersi in ogni operato umano, come viene caratterizzandosi? Come lo possiamo discernere?

Aderendo al metodo antropologico contemporaneo, è opportuno scartare l'asserzione che il vissuto spirituale in modo conveniente debba specchiarsi nell'enunciato teologico dogmatico. Appare un'affermazione appropriata se si riconosce alla dottrina dogmatica il compito di attuare una verifica sullo spirituale.

Lo Spirito Santo viene progressivamente introducendo il fedele in un vissuto pasquale caritativo cristico soprattutto mediante l'azione ecclesiale sacramentale. Egli lo viene intimamente rinnovando costituendolo autonomamente capace sia di un operato sia di un discernimento spirituali. Lo Spirito Santo non interviene personalmente sui singoli atti del fedele virtuoso né lo orienta a un discernimento spirituale circa le sue singole attività. Questa capillarità di interventi da parte dello Spirito Santo si verificherà su noi quando saremo membra tutte risorte del Cristo integrale glorioso.

Al presente lo Spirito Santo, rendendo il credente uomo nuovo in senso pasquale caritativo, gli comunica una capacità operativa cristica e gli illumina il suo senso interiore di fede. Il credente viene in modo generalizzato abilitato e illuminato a operare e giudicare armonizzato sulla grazia-luce dello Spirito. In questo senso san Giovanni affermava: «Lo Spirito Santo, che avete ricevuto da Gesù Cristo, rimane ben saldo in voi, perciò non avete bisogno di nessun maestro. Infatti è lo Spirito il vostro maestro in tutto» (1Gv 2,27).

Lo Spirito Santo mai si propone in un'anima con proprie azioni autonomamente distinte. Non vi opera mediante una propria attività in se stessa distinguibile e verificabile. Si limita a im-

pregnare del senso pasquale cristico caritativo le capacità operative e valutative dell'anima credente. La capacità comunicata è sempre orientata sull'attuazione del Cristo integrale. Così facendo si può asserire che è lo Spirito Santo a promuovere gli stessi singoli fedeli a un libero vissuto personale spirituale soprannaturale.

Si comprende come lo spirituale permanga fondamentalmente ancorato e condizionato dalla personalità caratteriale dei singoli uomini spirituali. Il dono dello Spirito Santo si comunica nel rispetto dell'intimo temperamento spirituale di ognuno. Nello stesso tempo questo intimo personale riceve un'abilitazione a operare in modo nuovo secondo la virtualità delle virtù teologali.

In modo particolare il cristiano riceve in dono il discernimento spirituale. Il Concilio Vaticano II conferma: «Col dono poi dello Spirito Santo, l'uomo può arrivare nella fede a contemplare e a gustare il mistero del piano divino» (GS 15).

Ma poiché lo Spirito di Cristo comunica la sua luce condizionatamente alle disponibilità del soggetto, questi non potrà mai avere la chiarezza di una indicazione tutta autentica dello Spirito. Nessuno in modo autentico può asserire: «Lo Spirito mi ha detto»; «lo Spirito vuole». È sempre un dire e volere dello Spirito condizionato al nostro soggettivismo che autonomamente giudica e decide.

Questo senso di incertezza circa l'effettivo volere dello Spirito induce il fedele a doversi integrare nella comunità ecclesiale. Un'integrazione richiesta esplicitamente dallo Spirito, dato che in tal modo siamo necessitati a scegliere e a operare in relazione alla realizzazione del Corpo mistico ecclesiale del Signore.

Talvolta taluno inclina nella pratica a scartare il fatto che realmente la luce dello Spirito abiliti le singole anime a un illuminato cammino cristico personale. Tutto ciò viene motivato, oltre che da una certa sfiducia sulla bontà spirituale presente nelle singole anime, anche perché nella comunità cristiana affiora un incessante pluralismo di atteggiamenti che frantuma lo spirituale in scuole, gruppi, tipologie di singoli. Solo il magistero ecclesiale sembra saper suggerire un'autenticità spiritualmente unificante. Sant'Agostino diceva della Chiesa: «Et in multis est mater unitatis»[4].

Al contrario di quanto può sembrare, dobbiamo osservare che

[4] S. Agostino, *Sermo* 192, 2, PL 38, 1012-13.

proprio la stessa forma pluralistica delle indicazioni spirituali depone che queste sono animate dallo Spirito Santo. Sappiamo che l'azione divina si caratterizza come pericoresi. Ogni Persona divina sempre attua ogni suo atto non solo nell'intimo di quello delle altre Persone divine, ma pure all'interno delle stesse creature che si propone di promuovere. Il Figlio di Dio, incarnandosi con l'apporto del Padre e dello Spirito (Gv 10,30; 17,22), si è attuato entro la carne umana che intendeva redimere. Similmente lo Spirito Santo non sa salvarci se non partecipando la vita pasquale di Cristo entro la nostra interiorità profonda. Così che il Signore, al dire di sant'Agostino, è «interior intimo meo»[5].

Le Persone divine, per poter operare nell'intimo nostro rispettandone le sue caratteristiche limitative, si pongono personalmente in uno stato kenotico proprio del vissuto di croce. Questo appare evidente non solo nella redenzione attuata dal Verbo incarnato, ma pure nell'azione santificante in noi dello Spirito Santo. Difatti lo Spirito Santo rattrappisce il suo amore divino adattandolo ed esprimendolo entro le nostre egoistiche affettività. Egli vive una propria perenne esperienza kenotica di amore che viene come annullandosi nel suo splendore divino in noi e per noi. Ed è questo pericoretico stile divino kenotico dello Spirito di Cristo che consente il nascere e il costituirsi del nostro pluralismo spirituale.

Certamente lo Spirito è impegnato nel farci superare il pluralismo spirituale. Nel rispetto della nostra interiore autonomia, ci orienta verso l'uno spirituale nel Cristo integrale. Gesù ha intensamente pregato per questa nostra conversione: «Come tu, Padre, sei in me e io sono in te, anch'essi sono in noi» (Gv 17,21). L'uno spirituale universale appare proponibile, giacché lo Spirito stesso è impegnato nel realizzarlo nel Cristo integrale. Sant'Agostino vedeva profeticamente per la fine dei tempi: «Et erit unus Christus amans seipsum»[6].

Allorché alla fine dei tempi splenderà l'uno spirituale, anche noi vivremo nell'intimo del Cristo integrale l'esperienza pericoretica dell'amore caritativo. Comunicheremo fra noi interamente in virtù dell'autentico amore dello Spirito di Cristo. Saremo abilitati ad amare secondo il modo divino dello Spirito

[5] S. Agostino, *Confessioni*, 3, 6, 11.
[6] S. Agostino, *In epist. ad Parthos*, PL 35, 2055.

del Signore. La parola rivelata ci spiega perché saremo uno coi fratelli: poiché «Dio si espanderà effettivamente comunicandosi intimamente a tutti» (1Cor 15,28).

L'essere uno tra fratelli risorti nel Cristo risorto non significa che il nostro essere personale sarà spirito risorto in modo identico a quello di Cristo, né che ameremo nella forma divina identica alla sua. Saremo innestati e armonizzati sul Cristo integrale, ma lo Spirito sarà operativamente presente in modo differente nell'essere di Cristo e nel nostro. L'essere spiritualmente uno fra noi in virtù dello Spirito di Cristo esprimerà la limitata pienezza a noi possibile di accogliere l'amore divino caritativo del Cristo, sempre partecipato in uno stato kenotico creaturale nostro. Questa differenza deve essere tenuta presente quando leggiamo le espressioni delle anime mistiche che ci narrano di aver ricevuto in dono il medesimo cuore del Cristo glorioso, di amare con il suo medesimo cuore e che è Cristo stesso che ama in loro. Anche santa Teresa di Lisieux confidava: «Non sono io che amo le mie consorelle suore; è Cristo che le ama in me».

Nella vita beata su noi sarà diffuso solo un lembo del Cristo risorto. Forse ognuno costituirà una voce nel coro polifonico divino, un carisma della ricchezza caritativa dello Spirito, una virtù particolare della gemma infinitamente sfaccettata dell'operato del Signore. Ma nel nostro aspetto particolare in qualche modo potremo godere la fragranza «di tutte le altre virtù del Signore»[7] e di tutte le armonie che gli altri beati andranno inneggiando in lui. Questo è il senso del nostro essere un membro dell'unico Corpo del Cristo integrale risorto.

3. Struttura dell'uomo spirituale

Parlando delle virtù teologali san Giovanni della Croce precisava: «Poiché queste virtù hanno lo scopo di distaccare l'anima da tutto ciò che è inferiore a Dio, hanno per conseguenza anche quello di congiungerla con lui» (*Notte oscura*, II, 11). Il potersi unire a Dio in modo spirituale per la Parola rivelata significa nuova nascita (Gv 1,13), nascita dall'alto (Gv 3,3), nuova

[7] G. Olier, *Fiori di dottrina*, Ancora, Milano 1935, pp. 51-53. Cfr. Ch. A. Bernard, *Interiorità e spirito*, in Aa.Vv., *L'uomo nella vita spirituale*, Teresianum, Roma 1974, pp. 137-154.

creazione (2Cor 5,17), che paradossalmente ci rende maggiormente coscienti di situarci distanziati dalla vita divina in modo infinito.

Questa tradizionale concezione antropologica spirituale odiernamente viene tratteggiata in una prospettiva dinamica ed evolutiva maggiormente accentuata. Si ritiene che come Dio padre genera in forma perenne il Figlio suo divino, così viene generando l'uomo allo stato di figlio adottivo nel Verbo incarnato in continuità sia sulla terra che nella vita beata.

Esiste una differenza sostanziale circa la perennità della nostra generazione divina con quella propria del Figlio di Dio. La perenne generazione di Dio Padre verso il Figlio suo esprime una pienezza di vita divina comunicata ed accolta. Mentre la perennità generativa in relazione a noi è causata dalla nostra insanabile incapacità ad accogliere il dono divino di tale figliolanza.

La nostra radicale incapacità a raggiungere la pienezza filiale viene svelata anche da una caratteristica tipica del nostro progredire spirituale. Il fatto di un cammino spirituale ingenera in modo corrispondente una specie di chiusura verso un diverso modo di perfezionarci, crea una progressiva delimitazione delle nostre possibilità di acquisire forme perfettive diverse da quella già acquisita. Il nostro avanzare spirituale, se consente di «divenire più uomo» (GS 41; EV I, 1446), insieme restringe la capacità di concrearci con lo Spirito in altre modalità anche spirituali. Sembrerebbe che veniamo costruendoci come un particolare e specifico membro del corpo mistico di Cristo. Quando ci eravamo inizialmente affacciati alla vita spirituale, eravamo come un embrione con ricca possibilità di scelte opzionali spirituali. Poi lentamente sempre più ci siamo immedesimati entro una data tipologia spirituale. Abbiamo assecondato lo Spirito il quale spiritualmente ci viene orientando verso una particolare missione carismatica nel corpo mistico del Signore.

Poiché il nostro vissuto spirituale è situato in un incessante divenire, a suo riguardo generalmente si manca non tanto a motivo di trasgressione a una sua categoriale prescrizione, ma nel non renderci in continuità esseri nuovi nello Spirito di Cristo. Mancanza che possiamo costatare nelle stesse comunità cristiane, sia religiose che laicali, le quali si assestano nella pura fedeltà canonica allo statuto di fondazione. Qui si colloca la causa per cui una comunità anche religiosa si configuri in un mediocre vissuto. Tutto lo spirituale, sia personale che comunitario,

deve sentirsi stimolato a ricrearsi in novità spirituale nella pasqua caritativa del Signore.

È assai importante aver scelto e praticato una data forma di vissuto spirituale soprattutto per un teologo spirituale. Questi suole inclinare a sistematizzare la dottrina spirituale in dipendenza e secondo il personale vissuto praticato. Riscontriamo una chiara conferma nella stessa spiritualità ecumenica. Raffrontando la spiritualità proposta dalle chiese cristiane confessionali, si avverte che ognuna di esse sottolinea in via generale come autentica la propria comunitaria esperienza spirituale. Di fatto fra esse si costata, più che una netta opposizione di fede teologica in rapporto alla spiritualità, un diverso vissuto spirituale che viene assunto a criterio della propria dottrina spirituale.

Possiamo fare un esempio. Di comune accordo le chiese cattolica, ortodossa e luterana insegnano che la carità è costitutiva della perfezione cristiana. Ognuna di esse tratteggia la carità in dipendenza di come essa viene vissuta nella propria comunità ecclesiale. Al dire della comunità cattolica la carità viene comunicata dallo Spirito al modo di un abito soprannaturale creato. Secondo la comunità luterana lo Spirito offre alle singole anime l'amore stesso di Cristo, il quale amore permane esclusivamente presso il Signore. L'uomo giace nel suo stato personale di peccatore, anche se viene a usufruire esteriormente della misericordia di Dio. La comunità ortodossa ritiene che lo Spirito principia a esprimere nelle anime un amore caritativo increato. Queste concezioni spirituali delle chiese confessionali possono essere presentate armonizzate fra loro, se lette all'interno di un'unica antropologia spirituale in attuazione dinamica. Difatti la visione cattolica presuppone uno stato spirituale ecclesiale a sfondo prevalentemente ascetico; quella luterana uno stadio spirituale progredito, anche se il dono caritativo pasquale non viene ancora assunto e fatto proprio dai fedeli; quella ortodossa descrive lo stato caritativo come potrebbe configurarsi in uno stato perfettivo escatologico[8].

4. L'uomo è amore

Dio, essendo l'Amore (1Gv 4,16), ha avuto un desiderio: poter praticare l'amore in pienezza anche secondo la stessa forma vis-

[8] T. Goffi, *La carità in ambito ecunemico*, in *Credere oggi*, 1990, n. 3, pp. 78-86.

suta propriamente dall'uomo, ossia all'interno della sofferenza e della morte. Il Figlio di Dio si è incaricato di offrire alla santissima Trinità tale esperienza affettiva. Egli, in un gesto pazzo d'amore, si è incarnato, testimoniando nella carne umana una divina carità pasquale. Ha potuto offrire alla santissima Trinità un'esperienza kenotica d'amore; e all'uomo la possibilità di vivere in se stesso risorto un'esperienza d'amore divino. «Dio ha messo il suo amore nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo che ci ha dato» (Rom 5,5).

La realizzazione di questo amore divino presso l'uomo implica due atteggiamenti spirituali. Innanzi tutto la necessità di annullare il proprio modo umano di amare, per consentire che si instauri il Cristo e vi possa effondere tutto il suo mistero caritativo. È l'esperienza testimoniata dalla grande mistica classica, fiorita sul nulla di se stessi, sul dovere di effondersi nella povertà radicale secondo lo spirito.

In secondo luogo la presenza dell'amore divino nell'uomo spirituale ha fatto evidenziare la necessità di consentire a tale amore situandosi in servizio dei fratelli, come ha testimoniato Gesù stesso. È quanto oggi viene fatto emergere nell'impegno spirituale secolarizzato: un soccorrere i fratelli bisognosi, testimoniando come in noi e con noi il Cristo li ama. Innestati nel corpo mistico di Cristo, esprimiamo fra noi e in nostra utilità l'amore dello spirito operante nel Cristo integrale.

L'amore caritativo nella sua stessa forma secolarizzata è pur sempre mistico: è comunicato dallo Spirito nella forma fiorita nella carne di Gesù sacrificato sulla croce (Mt 10,38; Lc 9,23). Vivendo nell'amore di Cristo in virtù dello Spirito, suor Elisabetta della Trinità ha potuto ricordare a Dio Padre che in tutto il suo operare anche profano egli poteva cogliere il volto del Figlio suo: «E voi, o Padre chinatevi sulla vostra piccola creatura, copritela con la vostra ombra, non vedete in essa che l'amatissimo Figlio nel quale avete posta tutta la vostra compiacenza».

L'amore caritativo di Cristo, comunicato dallo Spirito all'anima, non solo consente di attuarvi un'esperienza spirituale mistica pur stando in servizio dei fratelli bisognosi, ma immette in una forma apostolica altamente spirituale. La persona spirituale, amando il fratello con la carità di Cristo, glielo comunica in virtù del proprio carisma missionario caritativo: lo inizia a

un vivere caritativo proprio del Signore col semplice fatto di amarlo con carità.

È quanto ha intuito e praticato santa Teresa di Lisieux. Scegliendo di situarsi nel medesimo amore di Cristo, intendeva porsi alla base del dinamismo spirituale salvifico presente apostolicamente nella comunità ecclesiale. Il 9 giugno 1896 ella scriveva: «Nel cuore della Chiesa, mia madre, io sarò dunque l'Amore. Nell'Amore misericordioso di Dio potrò vivere tutte le vocazioni, cogliendole alla loro fonte».

La carità evangelica è ineffabile. Il suo mistero non sarà mai né conosciuto né praticato interamente presso la comunità ecclesiale. Nei tempi nostri sentiamo la necessità che lo spirito caritativo venga diffuso maggiormente così che abbia ad animare ambiti operativi che normalmente vengono pensati e praticati in forme puramente umane.

Possiamo ricordare un'esemplificazione: la sessualità biopsichica. È una sfera che odiernamente viene assai chiarita dal lato ascetico, mentre permane trascurata nel suo aspetto spirituale. Appare assai studiata l'affettività erotica praticata dagli adolescenti. Viene descritta con precisione la sua evoluzione; in modo dettagliato vengono indicate le sue fasi e crisi di crescenza. Mentre sembra che nessuno sappia dire quali potrebbero essere le espressioni caritative evangeliche da favorire presso gli adolescenti in corrispondenza del loro divenire affettivo umano. Perché non ci si dovrebbe proporre di formare la maturità spirituale dell'adolescente e del giovane, secondo le esigenze caritative, in armonia al formarsi della loro personalità affettiva?

Un discorso analogo può essere presentato in relazione ai coniugi cristiani. Avendo ricevuto il sacramento del matrimonio, certamente anche la loro vita sessuale coniugale richiede di essere animata dalla carità. Già san Paolo aveva ricordato che i coniugi sono chiamati a vivere il mistero sponsale Cristo-Chiesa (Ef 5,32). Perché l'etica sessuale cristiana, che riesce angustiante presso i coniugi in relazione al rapporto fra amore e procreazione, non viene integrandosi su un piano spirituale? Il fatto che in date situazioni coniugali si percepisce l'etica cristiana quasi inattuabile, non potrebbe dipendere dal fatto che essa richiede una educazione spirituale corrispondente? Forse che i mistici del nord, fiamminghi e renani, non parlavano in modo esplicito di una percezione corporea del vissuto mistico?

5. Dall'uomo etico all'uomo spirituale

Il vissuto comunitario ecclesiale suol dare fondamentale importanza al valore etico, trascurando quello spirituale. Maurice Blondel si chiedeva: «La vita dell'uomo può limitarsi ai valori umani e terreni senza ricorrere a qualcosa che la trascenda?[9]. Già gli *staretz* russi avevano ricordato che per salvarci dobbiamo essere etico-spirituali; dobbiamo essere formati a dimorare in una morale, la quale in se stessa solleciti e disponga a integrarsi in un operato spirituale. Come questo è fattibile?

L'etica cristiana in modo tradizionale propone e comunica i suoi valori entro un linguaggio naturale razionale. Usando questo linguaggio essa può e suole esprimerli nella loro interezza senza risvegliare l'attenzione verso una possibile loro forma trascendente. Essendo chiamata a integrarsi in una indicazione spirituale trascendente, dovrebbe mostrare la propria innata inadeguatezza ad appagare la totale aspettativa umana e indicare i propri valori morali col proprio linguaggio razionale arricchito di sobri cenni simbolici. È il modo pratico per far aspirare verso una conveniente esperienza trascendente spirituale. Il linguaggio simbolico fa sospettare un invisibile mistero oltre il vissuto personale umano[10]. Il discorso etico, trattenuto fra umani valori terrestri, con espressioni simboliche può far aspirare a una realtà trascendente riservata al discorso spirituale.

Possiamo ricordare qualche esempio. L'etica contemporanea con compiacenza parla di personalismo dialogico. Al dire di Martin Buber un uomo si qualifica persona solo se posto in cosciente relazione con il Tu. «Io ho origine dalla mia relazione con il Tu; quando io divento Io, allora dico Tu» (*Werke*, I, 85). L'essere personale è rapporto di amore, ma in funzione di diventare Io.

Il personalismo dialogico di M. Buber e di E. Lévinas è un elevato discorso antropologico, ma alquanto rinchiuso in ambito etico, mancante di un richiamo sufficiente verso quello spirituale. Se sapesse aprirsi a un'antropologia spirituale, questa vi recherebbe la propria prospettiva trascendente: accadrebbe che l'Io si rapporterebbe al Tu per testimoniarvi un'intima unio-

[9] M. Blondel, *L'azione*, I, Vallecchi, Firenze 1921, p. 87.

[10] Ch. A. Bernard, *Teologia simbolica*, Ed. Paoline, Roma 1981; Id., *La spiritualità del cuore di Cristo*, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo (Mi) 1989.

ne di pericoresi. Un Upanishad, descrivendo lo stato spirituale a cui l'uomo è chiamato, lo presenta talmente indistinguibile dall'altro, da costituirvi un'unità d'essere. L'Io di fronte al Tu non ha più propria esperienza, né sogno, ma il nulla, il Nirvana. L'io autentico spirituale pratica una via che conduce all'estinzione del rapporto Io-Tu; provoca la fine del presente mondo esistenziale umano. M. Buber dice di Buddha: «La sua risoluzione più intima sembra basarsi sull'estinzione della capacità di dire Tu» (*Werke*, I, 140). Nell'esperienza mistica il Tu non viene più pronunciato: tutti sono assunti nel «Christus totus». Lo stesso Gesù ha spiritualmente confidato: «Io e il Padre siamo una cosa sola» (Gv 10,30).

Il personalismo di M. Buber e E. Lévinas, anche se rimasto in ambito etico, offre cenni poetici sul suo personalismo, che se venissero simbolicamente approfonditi potrebbero predisporre a suggerire l'uno spirituale fra l'Io e il Tu. Basterebbe ricordare che E. Lévinas propone la sua teoria come «epifania del volto»[11].

In modo analogo possiamo affermare la necessità di una integrazione spirituale anche circa l'odierno compiaciuto discorso a riguardo della solidarietà[12]. La solidarietà è certamente una grande virtù, oggi lodevolmente apprezzata. Tuttavia in essa dovrebbe apparire qualche richiamo simbolico al senso spirituale pericoretico di un convivere col povero. Non basta offrire un aiuto al sofferente emarginato, né essere la voce che per lui reclama giustizia sociale. Spiritualmente il Figlio di Dio si è reso uno di noi, per sollevarci dal male. È necessario assecondare lo Spirito di Cristo convivendo col povero per partecipare e risolvere insieme il suo dramma; condividere la sua esperienza

11 E. Lévinas, *Totalité et infini. Essai sur l'exteriorité*, L'Aia 1961; M. Buber, *Il problema dell'uomo*, LDC, Leumann (To) 1983; Id., *Il principio dialogico*, trad. Facchi e Schnabel, Milano 1958. È proprio della cultura odierna affacciare un umanismo etico che si mostri inesauribile nel suo valore. «Nessuna epoca ha avuto come l'attuale nozioni così numerose e svariate sull'uomo. Nessuna epoca è riuscita come la nostra a presentare il suo parere intorno all'uomo in modo così efficace e affascinante, né a comunicarlo in modo tanto rapido e facile. È anche vero, però, che nessuna epoca ha saputo meno della nostra che cosa sia l'uomo. Mai l'uomo ha assunto un aspetto così problematico come ai nostri giorni» (M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, § 37; trad. it. *Kant e il problema della Metafisica*, Milano 1963, p. 275s). Questo a motivo dell'incapacità dell'uomo a leggere e cogliere in modo integrale la realtà umana entro il piano etico razionale. Ha coscienza di sempre essere unicamente in una visione prospettica delimitata.

12 Giovanni Paolo II, enc. *Sollicitudo rei socialis*, 40.

come fa il volontario sociale. I Piccoli Fratelli di padre de Foucauld così spiritualmente si presentano: «Noi vogliamo condividere la vita dei poveri lavoratori salariati, al fine di essere poveri come loro e nello stesso modo»[13]. Antoine Chevrier, tratteggiando la sua dedizione apostolica asseriva: «Il prete è come Cristo, un uomo spogliato, un uomo crocifisso, un uomo mangiato».

Emmanuel Mounier ha saputo convivere in una mirabile unione spirituale con la sua piccola figlia Françoise, colpita da encefalite letargica. Egli descrive come ha saputo passare dalla solidarietà etica al convissuto spirituale verso la figlia: «Per molti mesi avevamo augurato a Françoise di morire, se doveva rimanere così com'era. Non è sentimentalismo borghese? Che significa per lei essere disgraziata? Chi può dire che essa lo sia? Chi sa se non ci è domandato di custodire e di adorare un'ostia in mezzo a noi, senza dimenticare la presenza divina sotto una povera materia cieca?»[14].

In conclusione, sembra che lo spirituale possa comunicare all'uomo moderno un vissuto ritenuto necessario per la salvezza e che potrebbe iniziare a specchiare fra noi la divina esperienza trinitaria, la quale verrà diffusa nel regno di Dio: convivere in carità pericoretica tra fratelli nello spirito di Cristo. È quanto la riflessione spirituale odierna nella svolta antropologica propone e augura: ogni credente conviva in amore coi fratelli secondo lo Spirito di Cristo a gloria di Dio Padre, beneficiando della comunità sacramentale ecclesiale.

[13] R. Voillaume, *Come loro*, Ed. Paoline, Roma 1955, p. 266; 1987[11].
[14] E. Mounier, *Lettere e diari*, Città Armoniosa, Reggio Emilia 1981, pp. 322-323.

NUOVA PSICOLOGIA E PRATICA SPIRITUALE

Mihály Szentmártoni sj

Introduzione

Compito di questo intervento sarebbe di mostrare la relazione (causale) tra psicologia contemporanea e vita spirituale. Bisogna però subito notare, che non è facile stabilire tale relazione, almeno per due ragioni: 1) non esiste un'unica psicologia contemporanea: è più adeguato parlare di psicologia al plurale; 2) le relazioni causali tra psicologia e prassi spirituale non sono univoche e facilmente rintracciabili: non si può escludere l'ipotesi che esista un «terzo fattore» come causa comune della nascita di una data corrente in psicologia e in spiritualità allo stesso tempo.

A queste due ragioni se ne potrebbe aggiungere una terza, a rendere difficile la nostra impresa: la psicologia contemporanea, nel modo di considerare se stessa, non lascia alcuno spazio per lo spirito. Non si occupa della vita spirituale, bensì della vita psichica. In questo senso, tutte le teorie psicologiche sono riduzionistiche. D'altronde, se si parte dalla prassi spirituale di oggi, non si può fare a meno di notare parallelismi e influenze. Proprio questa osservazione comune ci autorizza a intraprendere il tentativo di una lettura della prassi spirituale nella luce della psicologia contemporanea.

Tale lettura si potrebbe fare in due modi: prendere come punto di partenza le diverse forme della vita spirituale e ricercarne le radici psicologiche; oppure seguire l'approccio opposto, cioè partire dalla psicologia e considerarne l'influenza nella prassi spirituale. Questa seconda strada ci sembra più percorribile e didat-

ticamente più euristica. Le nostre indagini si articoleranno in due momenti: il primo rappresenta un approccio analitico: esamineremo brevemente le più note scuole psicologiche, più precisamente, le maggiori teorie della personalità, e cercheremo di evidenziarne l'influenza sulla teologia e sulla prassi spirituali. Nel secondo momento, sintetico, cercheremo di cogliere alcune grandi mentalità psicologiche, dominanti oggi nella spiritualità cristiana.

I. TEORIE DELLA PERSONALITÀ E PRASSI SPIRITUALE

La teoria della personalità viene definita come un sistema di ipotesi rappresentante il quadro di riferimento per la spiegazione e/o la descrizione del comportamento e dell'esperienza dell'uomo, rilevante in rapporto a una determinata definizione della personalità. La maggior parte delle teorie della personalità si riferisce, a differenza di altre teorie psicologiche, all'uomo nella sua totalità. Consapevolmente o inconsapevolmente tutti abbiamo una nostra teoria sulla personalità, che poi diventa idea guida non soltanto nelle relazioni interpersonali, ma anche nell'interpretazione delle proprie esperienze. Oggi, tra gli psicologi, dominano quattro filoni di teorie della personalità: psicodinamiche, comportamentali, umanistiche, esistenziali[1].

1. Le teorie psicodinamiche

Uno dei sistemi più vecchi in psicologia è quello della psicoanalisi, generalmente chiamato sistema psicodinamico, e che trae le sue origini dalle opere di Sigmund Freud. L'attenzione è rivolta soprattutto ai dinamismi intrapsichici, considerando i conflitti inconsci cause dei problemi della persona. Le prospettive psicodinamiche sono anche fortemente evolutive nel loro approccio, nel senso che considerano lo sviluppo come se attraversasse diversi stadi, in cui le esperienze precedenti, specialmente quelle più primitive, hanno un influsso cruciale.

[1] Un riassunto delle diverse teorie si trova in W. R. Miller e K. A. Jackson, *Practical Psychology for Pastors*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, N.J., 1985.

Secondo Freud, la causa primaria della rimozione sta nell'erroneo trattamento (fallimento) degli impulsi istintivi, dei desideri libidinali della prima infanzia. Gli istinti repressi restano esclusi dalla crescita, rimangono cioè primitivi, ma avendo un carattere dinamico continuano a influenzare il comportamento del soggetto; questi, diventato biologicamente adulto, si comporta in modo infantile rispetto a quegli impulsi che furono rimossi nell'infanzia. Freud descrive i vari stadi di evoluzione della libido da uno a sei anni e ritrova negli adulti nevrotici, quasi in forma cristallizzata, gli stadi immaturi della sua evoluzione. L'adattamento riuscito consiste nell'elaborazione dei compromessi tra le realtà interne e quella esterna.

La grande scoperta di Freud sta nel fatto che, secondo lui, tutto ciò che fa parte dell'inconscio ha un carattere pulsante, dinamico. Nell'ambito del profondo si stabilisce così un gioco di forze e controforze in conflitto latente continuo. Scoprire la motivazione inconscia del comportamento normale e di quello psicopatologico per mitigare i conflitti e ridare alla personalità quelle energie di cui finora era stata privata, è un programma che risponde al primo dei tre aspetti che Freud riconosce e attribuisce alla psicoanalisi.

Noi, qui, parliamo prima di tutto di psicoanalisi, ma ovviamente essa non è l'unica teoria dinamica della personalità. Accanto a Freud, si sono sviluppate due altre grandi scuole di questa categoria: la psicologia individuale di A. Adler e la psicologia analitica di C. G. Jung. La psicoanalisi non nasce dal nulla: le sue radici teologiche e filosofiche si possono rintracciare infatti nel misticismo giudaico e nell'inneismo di I. Kant. Tra i nuovi sviluppi segnaliamo la teoria della relazione oggettuale e l'analisi transazionale.

La psicoanalisi non è rimasta senza esercitare un notevole riflesso sulla teologia e la prassi spirituale. Se cerchiamo un denominatore comune della sua presenza nella prassi spirituale, la parola-chiave potrebbe essere: MOTIVAZIONE. L'esistenza di motivi inconsci e la loro natura dinamica ha aperto la strada per la reinterpretazione di molti fenomeni religiosi, ha smascherato molte forme infantili della prassi spirituale. Con ciò essa ha creato le condizioni per l'emergere di una spiritualità tendente alla maturità personale. Lo studio di motivi inconsci ha trovato una sua applicazione soprattutto in tre aree: la colpevolezza, la vocazione religiosa e i fenomeni paramistici.

a. Peccato, colpa, confessione

Molti ravvisano ancor oggi nella psicoanalisi la principale colpevole della perdita del senso del peccato. Basti ricordare alcuni titoli caratteristici: «Una morale senza peccato» (che si ricollega al nome di A. Hesnard), «riluttanza ad ammettere il peccato»[2]. Invece di riportare una molteplicità di testi, ascoltiamo due autori eminenti, K. Rahner e A. Görres, e la loro interpretazione di questa connessione tra perdita del senso del peccato e psicoanalisi:

> Costatiamo che l'uomo di oggi ha perduto la spontaneità di riconoscersi peccatore. Invece di questo, egli cerca di presentarsi quale vittima delle circostanze o prodotto anonimo dello sviluppo. In questo contesto ciò che finora si chiamava colpa, viene qualificato come un inevitabile attrito dell'evoluzione o del progresso. Anche la psicologia contemporanea ha svolto un ruolo significativo in questa nuova tendenza attraverso l'esagerata enfasi sull'inconscio, il quale rende l'uomo un prodotto «sotterraneo», cioè un essere non creativo, ma piuttosto passivo. Tutto ciò ha creato una schizofrenia nel mondo contemporaneo: tutti siamo pronti a stigmatizzare il male nell'altro, ma sono pochi coloro che sarebbero pronti a riconocere e ad accettare la propria responsabilità[3].

In modo paradossale, proprio la psicoanalisi parla di più di colpevolezza. Se negli anni '80 — scrive il noto accademico Jean Guitton — si voleva dichiarare innocente anche il peccatore, negli anni '50 anche l'innocente era ancora ritenuto peccatore. L'equivoco nasce forse anche dal fatto che gli psicologi, quando parlano di «sentimento di colpa», non si riferiscono alla stessa realtà di cui parlano i teologi.

D'altra parte, non c'è dubbio che la scoperta del super-io, come fonte e portatore di una colpevolezza falsa, nevrotica, infantile, ha sollevato molte anime da una simile falsa colpevolezza. Le conseguenze del dominio del super-io nella vita spirituale sono disastrose: falsa immagine di Dio (Dio padre padro-

[2] A. L. Hesnard, *Morale sans péché*, Presses Univ. de France, Parigi 1954; R. F. Harvanek, *The Reluctance to Admit Sin*, in *Studies in the Spirituality of Jesuits*, 9 (1977), pp. 151-200.

[3] A. Görres - K. Rahner, *Das Böse*, Herder, Freiburg im Breisgau 1982, p. 204; trad. it. *Il male. Le risposte della psicoterapia e del cristianesimo*, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo 1987[2].

ne, crudele), cecità per i veri valori spirituali. Sono ovvie le conseguenze positive di tale smascheramento: la vita spirituale diventa più serena, positiva, orientata verso i valori.

Purtroppo, il pendolo non si è fermato a questo punto: lo spazio per una colpa personale sembra diminuire ancora. La confessione, nonostante tanti libri e dichiarazioni autorevoli, è ancora in crisi e non se ne intravede una ripresa prossima.

b. La vocazione sacerdotale e religiosa

Un altro campo dove la psicologia contemporanea, soprattutto la dinamica, ha trovato grande eco e poi, da parte sua, ha esercitato un influsso notevole, è lo studio della vocazione religiosa e sacerdotale. Possiamo seguire questo filone sia nell'ordine cronologico, sia secondo i diversi paesi[4].

Secondo l'ordine cronologico: fino al 1960, la preoccupazione è come diagnosticare le controindicazioni di natura psicologica e anche professionale e di natura paramedicale. Il presupposto è che esista una correlazione tra il grado di maturità e di equilibrio personale al momento della decisione, il perseverare e la riuscita della vocazione. Dal 1955 al 1965, la preoccupazione è di formulare indicazioni positive in rapporto alla possibilità di riuscita in diversi campi di attività propri dello stato di vita che l'individuo intende scegliere. L'impostazione di questo esame presuppone la convinzione che la capacità di adattarsi con successo ad attività istituzionalmente organizzate e a ruoli fissi costituisce una garanzia di perseveranza. Dal 1965 al 1975, viene dato sempre più valore allo studio delle motivazioni coscienti e/o inconsce che stanno alla base della scelta vocazionale. Più che l'uso di tests, si ritiene efficace l'approccio clinico, basato sul colloquio e integrato con qualche questionario.

Secondo i diversi paesi: negli Stati Uniti d'America l'interesse si concentra attorno al discernimento dei candidati. Si sviluppano strumenti e se ne studia il loro valore predittivo. In Belgio si studia la motivazione e si adattano gli strumenti americani. In Francia si svolge un lavoro teoretico intorno al *Supplément de la Vie Spirituelle*; A. Plé e L. Beirnaert poi organizzano l'AMAR (Aide médico-psychologique aux religieux), un centro per l'aiuto concreto. In Italia lo studio della vocazione è orientato verso l'azione pastorale per le vocazioni.

[4] A. Godin, *Psychologie de la vocation. Un bilan*, Cerf, Parigi 1975.

Attualmente un tentativo di integrazione della psicologia del profondo con la vocazione consacrata è rappresentato dalla «teoria di autotrascendenza nella consistenza», elaborata e approfondita da L. M. Rulla e i suoi collaboratori. I concetti di base di questo approccio sono ormai diventati patrimonio comune della terminologia spirituale: autotrascendenza, consistenza/inconsistenza, valori terminali e strumentali, ecc. Al centro dell'interesse sta l'esame delle motivazioni della scelta, più precisamente, i bisogni inconsci, incompatibili con i valori vocazionali. Il direttore vocazionale-spirituale diventa un professionista-psicologo[5].

Che tale posto privilegiato della psicologia del profondo nell'analisi della vocazione consacrata comporti anche gravi rischi, ha permesso di verificarlo di recente il libro di E. Drewermann; questi infatti, partendo dalla psicoanalisi, giunge a concludere della «perversità» del celibato e, come conseguenza, di tutta la personalità del sacerdote[6].

Riassumendo, possiamo dire che l'introduzione della psicologia nello studio della vocazione consacrata ha portato, senza dubbio, molti frutti positivi: ha offerto un mezzo valido per la crescita personale dei sacerdoti e religiosi, ha «demitologizzato» il concetto puramente spiritualistico della natura della vocazione. Non si possono ignorare, d'altra parte, neppure le conseguenze negative di una «psicoanalisi» del sacerdozio e della vita religiosa. Il sacerdozio viene trattato sempre di più in un'ottica patologica: il sacerdozio diventa un «problema», il sacerdote e il religioso un «malato» bisognoso di controllo permanente da parte di esperti, psicologi e psichiatri. Non si può sfuggire all'impressione che tale psicologizzazione della spiritualità sacerdotale abbia creato più confusione riguardo all'identità sacerdotale che non offerto chiarezza ed aiuto.

c. Fenomeni paramistici

La psicoanalisi ha ispirato una rilettura di quasi tutti i campi della spiritualità. Inizia così ciò che A. Görres chiama «l'espulsione dello spirito»[7]. I santi vengono psicoanalizzati e non tutti vengono trovati «sani»; le analisi utilizzano addirittura la grafo-

[5] L. M. Rulla, *Antropologia della vocazione cristiana*, Marietti, Casale Monferrato 1986.

[6] E. Drewermann, *Kleriker*, Walter, Olten und Freiburg im Breisgau 1990.

[7] A. Görres, *Ai confini della psicoanalisi*, Morcelliana, Brescia 1970.

logia[8]. Si intraprendono tentativi di riconciliare la psicoanalisi con la spiritualità cristiana. Nasce così un'intera collana, nota come «Les Etudes carmélitaines», che stabilisce un confronto approfondito e interdisciplinare. Basta notare i temi principali: relazione tra istinto e spirito, direzione spirituale e psicologia, gioia terrena[9].

Più recentemente, un campo fecondo per tali analisi è stato ravvisato nei fenomeni che si verificano nei gruppi carismatici: la glossolalia, la «caduta nello Spirito». Si è dimostrato che la glossolalia si può apprendere, se uno è motivato a imparare tale comportamento, l'esperienza di «cadere nello Spirito» viene interpretata come autosuggestione. Nasce così una sfiducia generalizzata verso i fenomeni spirituali stroardinari. A questo proposito André Cuvelier denuncia il «mito della psicologia analitica purificatrice». Egli scrive:

> La psicologia attuale, sotto l'influenza della psicoanalisi, procede in questo senso: facciamo accedere l'uomo a una perfetta padronanza di se stesso, a un dominio perfetto sulle sue pulsioni, sui suoi istinti. Mostriamogli i suoi meccanismi affettivi profondi, e parimenti il segreto delle interazioni con gli altri. A questo punto, la ragione, liberata da tutto ciò che l'offuscava, permetterà di giudicare e di dirigere l'azione verso il bene, o più esattamente verso il proprio bene. Così, nasce e si diffonde il mito della psicologia analitica «purificatrice». Essa, dando all'uomo l'illusione di essere padrone di se stesso e dell'universo, gli dà, al limite, la possibilità di essere fonte e giudice supremo della verità. La tentazione psicologica è grave. Una psicoterapia, nel sottoporre alla ragione le pulsioni, gli irrazionalismi apparenti della motivazione, fornirà un tipo di uomo che sarà praticamente un Dio. Dopo tale esame, l'uomo «saprà» e agirà in ogni circostanza con ragione: la morale diventerà inutile[10].

2. La teoria del comportamento

Come reazione forte alle teorie psicodinamiche, le teorie del comportamento pongono l'accento sul comportamento osserva-

[8] J. Arraj, *St. John of the Cross and Dr. C.G. Jung*, Or, Chiloquin, 1986; G. Moretti, *I santi dalla loro scrittura: esami grafologici*, Ed. Paoline, Roma 1975.

[9] C. Baudouin, *De l'instinct a l'esprit*, Desclée de Brouwer, Parigi 1950; Aa.Vv., *Direction spirituelle et psychologie*, Desclée de Brouwer, Parigi 1951.

[10] A. Cuvelier, *Le vie dell'amore*, Città Nuova, Roma 1977, p. 19.

bile. Secondo tali teorie, il comportamento umano è fortemente influenzato dall'esperienza e dall'ambiente. Il behaviorismo è la denominazione di una forma estrema di psicologia oggettiva. John Watson, che si può ritenere fondatore del comportamentalismo, ha rifiutato il metodo dell'introspezione; importanti per la ricerca psicologica sono soltanto i concetti di «stimolo» e «reazione». Il concetto di sé è acquisito per mezzo di apprendimento. Le radici filosofiche e antropologiche di questa teoria si ritrovano nel positivismo, nell'associazionismo e nel pragmatismo. Tra i nuovi sviluppi segnaliamo la terapia cognitiva.

Se cerchiamo il comune denominatore dell'influenza del behaviorismo sulla teoria e prassi spirituale, la parola-chiave non può essere altro che OPERE.

Sottolineando l'importanza del comportamento osservabile, il behaviorismo ha generato una sfiducia verso l'introspezione, verso la vita interiore. La pura soggettività diventa sospettabile, la meditazione si trasforma in tecniche di concentramento e di rilassamento; la contemplazione perde il suo valore.

D'altra parte, proprio questa tendenza ha arricchito la prassi spirituale con metodi diversissimi, ivi compresi quelli tratti da altre tradizioni, come lo yoga. Inoltre, la spiritualità tende a diventare una spiritualità di solidarietà e di atti concreti. Nasce un nuovo realismo: «caritas», servizio concreto ai bisognosi, fraternità. Sembra però che il behaviorismo abbia avuto un impatto specifico sulla prassi ascetica.

L'ascesi

Il sapere neobehavioristico ha suggerito i modi atti per la promozione di tutto l'io: ha indicato come tradurre in azione i bisogni-impulsi, come accogliere e soddisfare gli stimoli interiori sensuali, come rendere possibile alle tensioni inconscie l'autostimolazione simbolica a livello verbale. Si va affermando, come postulato scientifico, la necessità di strappare dall'io ogni ansietà, sia essa di natura psichica o morale; il dovere di attualizzare ogni potenzialità interiore. La personalità acquista il suo valore nella misura in cui estende il suo «campo fenomenico».

Tutto questo ha avuto un influsso notevole sull'ascesi cristiana. Il nuovo orientamento suppone un'ascesi non contro il corpo, ma per un suo sviluppo retto; non contro la passione e l'istintività, ma per un loro retto potenziamento spirituale; non per una

pratica volontaria della sofferenza, ma per accettarla con profitto spirituale quando non sia eliminabile. In breve, l'ascesi viene reinterpretata come «promozione personale».

Ispirandosi probabilmente a questa antropologia, E. Dreyer propone la seguente traccia per una spiritualità contemporanea: il primo compito è superare il dualismo, specialmente riguardo a due aspetti specifici: il mondo non è più il nemico numero uno, bensì l'ambiente dove si svolge la storia della salvezza; bisogna eliminare anche il dualismo tra corpo e spirito, cioè riabilitare la sessualità. Un'altra richiesta è la riscoperta della comunità: ospitalità, relazioni umane; poi, prestare attenzione al momento attuale, anche a sentimenti, idee, motivazioni. La spiritualità diventa *azione*, tutto questo in una atmosfera di rilassamento. Come modello di questo atteggiamento l'Autrice propone san Francesco d'Assisi, con il motto: «È meglio godere il viaggio stesso che preoccuparsi dell'arrivo»[11].

A questo punto bisogna segnalare il pericolo dell'*attivismo* nella prassi spirituale. Afferma Ch. A. Bernard:

> La difficoltà non consiste tanto nel fatto che l'azione attira di più della vita interiore, quanto piuttosto nella differenza di atteggiamento morale implicato dall'una e dall'altra. L'azione, anche quella apostolica, è affermazione di sé; la preghiera invece è demissione di sé davanti a Dio, di fronte al quale sperimentiamo una dipendenza radicale. Ci vuole molto coraggio per preferire la vita oscura della fede al luccichìo della riuscita esteriore[12].

Non si può negare un certo appiattimento di significato per molte forme di ascesi classiche. Questo mutare della prassi ascetica, però, deve essere valutato non tanto come un decadimento delle forme eroiche penitenziali primitive, quanto come la conseguenza del fatto che la comunità cristiana si è introdotta consapevolmente in forme antropologiche nuove; che è mutata l'individuazione di valori e comportamenti umani ritenuti preminenti. Al presente la comunità ecclesiale sembra meno attenta alla prassi ascetica di mortificazione corporea; l'odierna comunità ecclesiale si è resa conto del fatto che non basta equilibrare l'io, sottoponendo la sua passionalità alla ragione: per essere

[11] E. Dreyer, *A contemporary Spirituality: Blending the Past and the Present*, in *Spiritual Life*, 33 (1987), pp. 131-143.

[12] Ch. A. Bernard, *Ascesi*, in *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, Ed. Paoline, Roma 1979.

recettivi al dono caritativo dello Spirito è necessario riordinare l'io intimamente e renderlo anche aperto al dono verso gli altri. Ne segue l'imperativo di un'ascesi come *esperienza comunitaria*.

3. Teoria umanistica

La psicologia umanistica più che una particolare scuola è una mentalità, un atteggiamento di vita. Difficile quindi identificarne con esattezza gli esponenti e lo statuto epistemologico. Tuttavia, si può identificare il tema comune: la rivalutazione della positività della natura umana e dei grandi traguardi al potenziale umano. L'uomo è dotato di un'unica grande forza, che C. Rogers chiama «tendenza all'autorealizzazione». La vita, dunque, non è più ritenuta un laboratorio di reazioni e stimoli ad opera di connessioni nervose e nemmeno un teatro di conflitti inconsci, piuttosto è il dispiegarsi progressivo di questa forza fondamentale che tende a espandersi, accrescersi e realizzarsi. I condizionamenti e i conflitti sono possibili ma non necessari; non prodotti ma subìti ingiustamente dall'individuo.

All'interno di questo modello si possono distinguere due versioni. Nella versione dell'*attualizzazione*, questa forza di base è la tendenza a esprimere meglio capacità e potenzialità già possedute dall'individuo (esponenti: C. Rogers, K. Goldstein, A. Maslow). Nella versione della *perfezione*, la forza è piuttosto la tendenza a lottare e combattere per dare corpo a ciò che può rendere la vita completa, armonica, eccellente, forse anche compensando le carenze di partenza (esponenti: A. Adler, R. White, G. Allport, E. Fromm).

La psicologia umanistica ha «ammortizzato» (neutralizzato) la mentalità antispirituale, materialistica e riduzionista della psicoanalisi e del behaviorismo. Molti concetti, così cari alla spiritualità cristiana, trovano il loro posto e diventano rispettabili anche in psicologia: persona, valori, spirito, ecc. Tisdale sottolinea alcuni parallelismi con la spiritualità cristiana[13]:

Esperienza soggettiva: la psicoterapia umanistica mira all'esperienza soggettiva del cliente e ciò si può paragonare con l'espe-

[13] J. R. Tisdale, *Humanistic Psychotherapy: Assumptions and Christian Counseling*, in *Journal of Religion and Health*, 29 (1990), pp. 175-191.

rienza di Dio nel cristianesimo. Già i salmi contengono una grande varietà di esperienze personali di Dio: esultanza, disperazione, solitudine, fiducia, gratitudine. Geremia parla del nuovo patto che sarà iscritto nei cuori, cioè in base a una esperienza personale, immediata. Gesù stesso fa riferimento a questa esperienza personale, per esempio quando parla della preghiera personale.

Autoconoscenza autentica: come conseguenza dell'esperienza di sé nasce una conoscenza approfondita. La psicologia umanistica conta sull'autodeterminazione della persona. Le possibilità di guarigione si trovano nella persona, bisogna soltanto creare condizioni ottimali per poterle realizzare. L'autore qui vede la possibilità di tracciare un paragone con la tradizione giudeocristiana, la quale dice che l'uomo è stato creato a somiglianza di Dio, perciò esaminando se stesso può crescere anche nella conoscenza di Dio. In realtà, nella spiritualità contemporanea vi è una forte tendenza all'autoanalisi, alla conoscenza di se stessi con lo scopo di leggere così la volontà di Dio. L'idea e la prassi di tale lettura non è del tutto nuova, se si pensa al metodo ignaziano di discernimento in base agli stati d'animo (consolazione-desolazione). Un tentativo sistematico di elaborare questa spiritualità di autoconoscenza, basata sulle potenzialità creative dell'individuo, è stato attuato negli scritti di J. M. Fuster[14].

Concentrazione sul presente: la terapia umanistica si concentra sull'esperienza presente del cliente. Il terapeuta mostra poco interesse per il passato in sé. Se il paziente è infelice, lo è adesso, se soffre, lo sperimenta adesso, se è ansioso, lo è adesso. Anche la guarigione deve iniziare adesso, prendendo le mosse dall'esperienza attuale. Uno degli esempi più eloquenti di questa logica è espresso nel «credo» della terapia della Gestalt: «Se il paziente diventa davvero consapevole a ogni momento di se stesso e delle sue azioni, potrà vedere come sia lui stesso a produrre le sue difficoltà, e in questo modo troverà anche le vie d'uscita». Perciò il paziente viene incoraggiato a esplorare se stesso nella sua esperienza attuale. Quest'idea è facilmente compatibile con la convinzione cristiana che Dio sia presente a ogni momento nella nostra vita e attivo. Nasce una spiritualità «incarnata» nella vita quotidiana.

[14] J. M. Fuster, *Growing in Christ*, St. Paul, Bombay 1981.

Libertà e responsabilità: la libertà umana è reale, il paziente è responsabile del suo comportamento. In altre parole, la persona è autodeterminata, perciò capace di cambiare. I messaggi che deve imparare sono: «Io non sono infelice a causa dei miei genitori, del mio passato, del mio matrimonio... bensì perché io stesso scelgo di sentirmi tale». L'idea di responsabilità individuale è una verità cristiana tradizionale. Nella sua prassi delle guarigioni, Gesù suggeriva sempre questa collaborazione libera: «Se vuoi guarire», «Se vuoi essere perfetto», ecc. Un'implicazione di questa libertà di decisione si trova anche nell'interpretazione della scelta vocazionale: non è una chiamata che costringe, bensì un dialogo, una risposta all'iniziativa divina.

Il ruolo del terapeuta: il ruolo primario del terapeuta è di essere agevolatore e catalizzatore, e non diagnosta o esperto. Egli è un osservatore coinvolto, la relazione stessa è il fattore principale della guarigione. Il risultato dipende non soltanto dalle doti professionali del terapeuta, ma anche dalla collaborazione attiva del paziente. Questa idea si può paragonare alle situazioni del Vangelo, nelle quali Gesù guarisce, aiuta: egli cerca sempre la fede e la collaborazione, e l'evangelista osserva che Gesù non poteva fare miracoli perché la gente non credeva in lui. Questa interpretazione del ruolo del terapeuta trova un impatto enorme nella direzione spirituale, dove il modello classico, istituzionalizzato, viene sostituito con la direzione vista come relazione interpersonale, cammino insieme nell'amicizia e sostegno vicendevole[15].

Spontaneità: bisogna incoraggiare nel cliente modi nuovi e spontanei di pensare e di agire. Il paziente viene incoraggiato ad abbandonare i vecchi cliché e a lasciarsi guidare dalla spontaneità. L'ideale è la persona in divenire, con una capacità di cambiamento continuo. Questo approccio rispecchia l'idea cristiana di Dio che sempre crea, sempre è attivo. Nell'Antico Testamento i profeti erano gli innovatori. La Pentecoste si può interpretare in questo senso come nascita del nuovo Israele. Nel corso della storia non sono mai mancate nella Chiesa sponta-

[15] D. L. Fleming, *Models of Spiritual Direction*, in *Review for Religious*, 34 (1974), pp. 351-357.

neità e creatività. I fondatori degli ordini religiosi erano profeti in questo senso di novità e di spontaneità. Oggi, una creatività spontanea si intravede nella liturgia, negli esercizi spirituali, nella meditazione.

Consapevolezza corporea: il corpo del paziente riflette e subisce anche i conflitti emozionali, bisogna perciò fare attenzione a tali espressioni durante il processo terapeutico. Il nuovo slogan diventa: «Il mio corpo son io». Come risultato di questo nasce una visione olistica della spiritualità. Il concetto del corpo non è estraneo alle Scritture. Paolo lo vede come chiave per capire la risurrezione. Nella nuova spiritualità il corpo non è più nemico dello spirito, ma compagno, socio. Si fanno strada le diverse tecniche di concentrazione, gli esercizi di rilassamento fino all'introduzione della danza nella liturgia.

Onestà: nella comunicazione, l'onestà riveste un'importanza fondamentale sia per il paziente che per il terapeuta. Si parla infatti di «genuinità» nella relazione come condizione necessaria della terapia. Gesù condannava senza pietà il fariseismo.

In breve, ci sono numerosi elementi di coincidenza tra la psicologia umanistica e la teologia spirituale: l'enfasi sulla tendenza verso uno scopo interiore (Dio ha un piano per ciascuno); il concetto dell'accettazione come necessità fondamentale (l'amore incondizionato di Dio); l'enfasi sul fondamentale valore della persona umana; la fiducia verso la volontà libera; la possibilità di «pentirsi», cioè la capacità di avviare la propria vita verso fini più elevati.

Se cerchiamo la parola-chiave della psicologia umanistica in relazione alla prassi spirituale, sembra che potrebbe essere: AFFETTIVITÀ. Con la sua enfasi sulla spontaneità, la psicologia umanistica ha riabilitato l'importanza dei sentimenti. Ma allo stesso tempo, si perde il senso di una spiritualità sistematica, il senso della «via purgativa», e si vuole giungere subito a una esperienza immediata di Dio.

Sono due i campi dove la psicologia umanistica sembra abbia avuto un influsso decisivo: la direzione spirituale e il movimento di rinnovamento carismatico insieme con i diversi gruppi di preghiera, d'incontro, ecc.

a. La direzione spirituale

La direzione spirituale è sempre stata un mezzo privilegiato di ascesi cristiana. Lo è ancora oggi, nonostante alcuni segni di crisi. Esistono infatti segni di «riscoperta» della direzione spirituale. Il fenomeno dell'aumento delle pubblicazioni su questo tema dimostra, ce lo auguriamo, un'esigenza di direzione da parte delle anime che si dedicano alla vita spirituale, come pure la coscienza degli esperti di dover andare in aiuto delle guide spirituali, usando i risultati della psicologia moderna. Questo filone di collaborazione della psicologia con la direzione spirituale appare chiaramente con la collana di «Les Etudes carmélitaines», e giunge alla sua piena elaborazione nelle opere di W. Barry - W. Connolly (1982), B. Giordani - A. Mercatali (1984), Ch. A. Bernard (1985)[16]. È interessante seguire il cambiamento di ottica psicologica nel corso degli anni: i primi tentativi di arricchire la direzione spirituale con i risultati della psicologia si riferiscono alla psicoanalisi, poi man mano si passa alla psicologia umanistica che ancor oggi rappresenta il quadro principale di tale integrazione.

La direzione spirituale cerca di ottenere un aiuto dalla psicologia a livello della conoscenza della persona, a livello della metodologia e a livello della relazione stessa. Mentre per il primo apporto trova più adatta la psicoanalisi, cioè la psicologia del profondo, per il resto si trova a suo agio nella psicologia umanistica. È paradigmatico in questo senso il libro di Giordani e Mercatali. La direzione spirituale viene reinterpretata come un cammino insieme con lo scopo di crescere in una risposta sempre più approfondita alla chiamata di Dio.

I desideri e le attese che animano la persona che viene per chiedere un aiuto spirituale si possono riassumere come segue: chiarire e comprendere il proprio campo percettivo, valutare la portata e il significato di quanto le è successo e che sta vivendo, giungere a una soluzione e al superamento delle difficoltà. A tali esigenze, più o meno espresse dalla persona, il padre spirituale cerca di rispondere con atteggiamenti adeguati ed efficaci: di facilitazione, di valutazione e di orientamento. Per po-

[16] Aa.Vv., *Direction spirituelle et psychologie*, Desclée de Brouwer, Parigi 1951; B. Giordani e A. Mercatali, *La direzione spirituale come incontro di aiuto*, La Scuola, Brescia 1984; Ch. A. Bernard, *L'aiuto spirituale personale*, Rogate, Roma 1981; W. Barry - W. Connolly, *The Practice of Spiritual Direction*, Harper and Row, San Francisco 1986.

ter svolgere queste funzioni, il padre spirituale deve possedere alcune disposizioni di base, quali l'autenticità, cioè la capacità di entrare in relazione con il proprio mondo interiore accettando se stesso; la considerazione positiva e affettuosa, cioè la capacità di accettare con calore, in quanto parte essenziale di lui, ogni aspetto dell'esperienza del figlio spirituale. La funzione del padre spirituale si traduce in atteggiamenti che si possono apprendere: capacità di prestare attenzione, di rispondere all'esperienza dell'altro, di personalizzare il grado di responsabilità della persona e di avviarla verso la mèta da essa desiderata.

A questo punto nascono alcuni interrogativi e obiezioni. La direzione spirituale spirituale non è forse troppo «psicologizzata»? Perché sono in generale degli psicologi a scrivere libri sulla direzione spirituale? Non si crea uno squilibrio a favore dei metodi rispetto al contenuto? Non cambia forse il concetto medesimo di direzione spirituale? E infine, in che modo s'inserisce nella visione teologico-cristiana la «filosofia» di C. Rogers, la quale presuppone in ogni individuo una capacità autosufficiente di attuare le aspirazioni e le esigenze personali nel modo migliore? Come riconciliare questa antropologia con la dottrina del peccato originale, della trascendenza e della grazia?

b. La spiritualità carismatica

Non è facile collocare psicologicamente il movimento carismatico. Alcuni lo vedono collegato con lo sviluppo della psicologia sperimentale in America. Data però l'insistenza sulla spontaneità, sull'esperienza immediata, riconosciamo molti elementi della psicologia umanistica; faremo perciò una breve lettura della spiritualità carismatica in quest'ottica.

Il movimento carismatico, specialmente dopo il Concilio Vaticano II, è diventato un tesoro comune della Chiesa universale. Purtroppo i gruppi e i fenomeni carismatici rappresentano tuttora un argomento di controversia: mentre alcuni vedono nella spiritualità carismatica il «nuovo volto della Chiesa», altri caratterizzano questi gruppi come gruppi di fanatici, talvolta di squilibrati. In ambedue i casi l'argomentazione di solito non va oltre i sentimenti, e i fenomeni stessi non vengono analizzati più in profondità.

Dato che i fenomeni carismatici sono sempre legati all'appartenenza a un gruppo, si notano alcune tendenze infantili, talvolta devianti:

Dipendenza dal gruppo: i carismatici sottolineano l'importanza dell'esperienza religiosa nella comunità. Questo desiderio è di per sé legittimo, se non si dimentica la dimensione individuale, importante tanto quanto l'esperienza comunitaria. Questo orientamento quasi esclusivo verso il gruppo può risultare in una perdita di individualità, o può essere segno di una fuga dalla responsabilità personale davanti alla chiamata divina.

Ricerca dell'esperienza immediata: non si può sfuggire all'impressione che alcuni carismatici nutrono un forte desiderio di un'esperienza religiosa rapida, forzata, estorta, voluta direttamente, senza lunghe preparazioni ascetiche. La letteratura mistica non conosce questa categoria di esperienza. È possibile che Dio entri nello spazio creatosi nella persona dopo una certa preparazione e concentrazione, ma è poco probabile che lo Spirito scenda sulle masse dopo certe condizioni ritualizzate. Si tratta infatti dell'immagine di Dio che uno ha. Se qualcuno pensasse che Dio si può manipolare, che, ponendo certe condizioni, lo si possa costringere a manifestarsi, questo significherebbe avere un'immagine distorta di Dio.

Ricerca di gioia: una ricerca conscia dei fenomeni inconsci è un pericolo per l'individualità. Qualche volta si ha l'impressione che alcuni carismatici sacrifichino la lotta per la loro individualità e si lascino trasportare dall'inconscio, dalle forze incontrollabili. Non convince la loro insistenza sulla gioia, sull'allegria, sul sorriso. La vita di un cristiano non è mai priva di preoccupazioni umane. La costante ricerca della gioia può nascere da una tendenza verso l'infantilismo che è caratterizzato dal principio di piacere.

Il pericolo di una spiritualità comoda: si ha l'impressione che alcuni carismatici cerchino i fenomeni carismatici e l'incontro con Dio senza sofferenza, senza fatica. Questa tendenza a trascorrere una vita spirituale senza impegno è caratteristica delle persone labili. Il retroscena di questo pericolo si può ravvisare in una teologia distorta. L'osservazione di quanto avviene e di quanto si dice in numerose assemblee carismatiche di preghiera giustifica uno dei timori espressi dal teologo Y. Congar, il quale scopre nella pratica carismatica e in quella pentecostale, da cui essa è nata, una teologia dell'immediatezza: «Si cercano e

si trovano risposte e soluzioni in una relazione accorciata, immediata, personale, risparmiando la fatica delle lunghe e difficili mediazioni: approccio esegetico della Scrittura, analisi dei problemi sociali, elaborazione delle questioni poste dalla crisi della Chiesa in seguito alla fantastica trasformazione del mondo»[17].

Va menzionato in questo contesto anche il fatto che ogni gruppo carismatico ha un suo *leader* indiscusso. Le persone, soprattutto quelle meno stabili, facilmente sviluppano una dipendenza affettiva nei confronti di questi leader e si verifica un fenomeno di transfert. Se una persona crede di agire sotto l'influsso diretto dello Spirito Santo e crede di aver indirizzato i suoi sentimenti verso Dio, ma poi scopre che tutto è stato un effetto della psicodinamica di gruppo, rimane frustrata, confusa.

Questa valutazione critica del movimento carismatico non è affatto indirizzata contro il rinnovamento come tale. Non c'è dubbio che esso ha portato e porta ancora oggi frutti molto buoni. Bisogna però distinguere i frutti duraturi da quelli apparenti. I criteri per fare questo sono i saldi princìpi della teologia spirituale, ascetica e mistica. Possiamo elencare i più noti: una disponibilità sempre più coinvolgente nell'imitare Cristo, nel seguire la sua via al servizio della Chiesa e della società; la presenza contemporanea degli altri frutti dello Spirito: sapienza, forza d'animo, prudenza, perseveranza, modestia, timore di Dio, amore.

4. La psicologia esistenziale

L'analisi esistenziale è un'espressione introdotta da V. Frankl per il suo metodo di cura e di ricerca, antropologico e psicoterapeutico, ispirato a M. Heidegger, e da lui sviluppato nel senso della psicologia del profondo; tale metodo viene anche indicato come logoterapia. Studiando la biografia del paziente, l'analisi esistenziale cerca di comprendere l'esistenza personale nella sua piena umanità sotto il profilo dei suoi valori e significati

17 Y. Congar, *Renouveau dans l'Esprit et institution ecclésiale*, in *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, 55 (1975), p. 147, citato da A. Godin, *Psicologia delle esperienze religiose*, Queriniana, Brescia 1983.

potenziali. Alla «volontà di piacere» (S. Freud) e alla «volontà di potere» (A. Adler), Frankl oppone la «volontà di significato», la cui mancata o erronea realizzazione è definita come «frustrazione esistenziale» e diventa punto di partenza della terapia.

Il «significato» non comprende solo gli aspetti positivi della vita, bensì anche il dolore e la morte. Frankl non rifiuta radicalmente la psicoanalisi di Freud, ma cerca di completarla. L'analisi esistenziale non serve tanto a eliminare gli impulsi rimossi, quanto a ridestare lo «spirito inconscio», la cui repressione può portare a disturbi nevrotici. La logoterapia non si rivolge perciò tanto allo studio dei conflitti istintuali, quanto piuttosto allo strato psichico attivante (motivante) della persona, per far sì che il malato trovi il senso della propria vita.

I concetti di base di questa antropologia sono: il significato, la possibilità di nuove scelte, la responsabilità, l'esperienza immediata. Filosoficamente essa è radicata nell'esistenzialismo. I maggiori rappresentanti ne sono V. Frankl, L. Binswanger, R. May, M. Boss. Tra i nuovi sviluppi si trovano la terapia di Gestalt e la terapia della realtà.

La parola-chiave per la spiritualità che si rifà a questa analisi può essere individuata nel termine ESPERIENZA. Si può verificare oggi un desiderio profondo, una sete nuova dell'esperienza immediata della presenza di Dio. Come contributo positivo si potrebbe segnalare la ricerca di senso della vita che porta a un nuovo ottimismo — un nuovo elitismo in senso positivo —, a una spiritualità della responsabilità personale. Negativa è la tentazione di voler sviluppare una spiritualità senza Dio. L'uomo diventa il costruttore della sua vita. Anche un nuovo elitismo narcisistico può emergere: sopravvivono i forti (l'esempio preso da V. Frankl dal campo di concentramento).

La psicologia esistenziale, essendo la più recente, non ha ancora manifestato tutti i suoi effetti nella prassi spirituale. Esistono tentativi di incorporarla anche a livello teorico, sopratutto per il fatto che, ideologicamente, è più vicina alla concezione cristiana del senso della vita. Ci sono tentativi di integrare questa psicologia nella crescita spirituale: la spiritualità diventa «pro-attiva», cioè orientata verso traguardi e valori da realizzare. Vengono riabilitati concetti eminentemente teologici: opzione fondamentale, virtù, ecc. Un concetto, molto caro anche nell'ambito della vocazione consacrata, è quello di «autotrascendenza». È difficile trovare la vera origine di questo concetto;

Doran la individua nella teologia di Lonergan[18]. Senza dubbio si tratta di un concetto molto fecondo e stimolante, applicabile anche alla prassi spirituale, come mostra bene l'analisi di J. J. Ridick sulla psicodinamica dei voti[19].

II. LA POSSIBILITÀ D'INTEGRAZIONE TRA PSICOLOGIA E SPIRITUALITÀ

Gerald May è piuttosto pessimista riguardo alla possibilità di un'integrazione tra psicologia e spiritualità[20]. Le sue analisi non si fermano su singole scuole, ma si concentrano su alcune mentalità dominanti nella prassi spirituale, offrendo così una sintesi. Queste mentalità traggono le loro radici dalla psicologia contemporanea occidentale.

Il XX secolo corre verso un grande pericolo, quando immagina che l'uomo possa padroneggiare il proprio destino unicamente attraverso la forza della volontà. Nel suo noto libro *The Doctor and the Soul*, V. Frankl ha paragonato tre forze, tre tendenze umane: volontà di piacere, volontà di potere e volontà di significato. La società occidentale, mentre si concentra sui primi due princìpi, dimentica l'importanza del terzo, il quale non si può realizzare per mezzo della volontà, bensì per mezzo dell'abbandono.

Nello stesso tempo, l'uomo di oggi ha una sete insaziabile dell'esperienza di senso. Egli cerca qualcosa che si potrebbe chiamare il cuore della vita. Purtroppo, anche nella spiritualità cristiana, si dimentica spesso l'importanza dell'esperienza spirituale. Molte congregazioni religiose si sono ridotte a società etiche o filosofiche, altre sostituiscono l'esperienza religiosa con l'esperienza di gruppo (fraternità), altre ancora con l'azione sociale (missione), alcune infine sono diventate dipendenti dalle esperienze di crescita offerta dalla psicologia. La maggior parte di queste esperienze è valida, rimane però insufficiente se viene considerata sostitutiva dell'esperienza profonda di senso.

[18] R. M. Doran, *Jungian Psychology and Christian Spirituality*, in *Review for Religious*, 38 (1979).

[19] J. J. Ridick, *Treasures in Earther Vessels: the Vows*, Alba House, New York 1984.

[20] G. May, *A Contemplative Psychology*, Harper and Row, San Francisco 1983, pp. 1-21.

La sete dell'esperienza di significato e di appartenenza ha generato i grandi movimenti di pop-psicologia e pop-religione. Alcuni di questi movimenti sono addirittura perversi. Nel contesto religioso nascono i movimenti carismatici con i fenomeni loro propri: glossolalia, profezia, guarigione. Anche le religioni orientali esercitano una influenza sempre maggiore su molti. Questa «corsa impazzita» a «fare esperienza» ha creato una mescolanza triste, mai vista prima, tra psicologia e religione. Il termine comune usato per descrivere questa situazione è «integrazione», anche se lo stato attuale potrebbe essere definito più adeguatamente come «confusione».

Quali sono gli elementi di tale «integrazione»? La psicologia di per sé è oggettiva, secolare e orientata verso la forza della volontà. L'essenziale della religione, invece, consiste nel mistero, nello spirituale e nell'abbandono. Sfortunatamente, la religione contemporanea ha perduto in gran parte queste sue caratteristiche, proprio come conseguenza del suo tentativo di integrarsi con la psicologia. La psicologia è più o meno paga della sua identità e se si incontra con una religione incerta, sarà necessariamente quest'ultima a perdere la sua credibilità, diventando sempre meno rilevante come fonte di esperienza.

Per verificare questo squilibrio è sufficiente osservare i programmi di diversi corsi di spiritualità: di solito sono pieni di relazioni tenute da psicologi e da psicoterapeuti, i quali insegnano al clero come fare consulenza, direzione spirituale, come adoperare tecniche di concentrazione, di rilassamento, di dinamica di gruppo, ecc. Solo occasionalmente si incontra qualche corso in cui dei sacerdoti insegnino agli psicoterapeuti come pregare e meditare. Un simile squilibrio si verifica ovunque si cerchi di «integrare» la psicologia con la religione. Sempre la psicologia appare più applicabile, più funzionale, più pratica della religione. Il risultato, di solito, è l'assorbimento della religione da parte della psicologia. Ogni tanto si ottiene una psicologia con qualche accenno religioso, ma spesso neppure questo.

L'attuale confusione tra psicologia e religione non è un fenomeno improvviso. Le sue radici risalgono ai tempi in cui la religione possedeva un predominio totale, anche nel campo della psicologia. In quei tempi i disordini psicologici erano visti come conseguenza di una possessione diabolica o di una vita immorale, e la cura veniva cercata o nell'esorcismo o nella penitenza. Niente di sorprendente allora, se la società moderna ha

accettato con enorme sollievo le spiegazioni obiettive e scientifiche delle scienze psicologiche.

Purtroppo, ora ci troviamo all'estremo opposto: invece di vedere le nostre esperienze in termini morali e spirituali, siamo tentati di vederle nel contesto del positivismo che non lascia alcuno spazio per lo spirito. Ciò nonostante, continuiamo a cercare l'esperienza spirituale nei metodi psicologici, che di solito non fanno che aumentare la sete di significato.

La psicologia occidentale del secolo scorso era caratterizzata da tre atteggiamenti fondamentali, dei quali nessuno era di grande aiuto per coloro che cercavano lo spirito. Si tratta, in realtà, di tre *mentalità* tuttora presenti in spiritualità, nella teoria come nella prassi.

1. La mentalità di superamento

Questo atteggiamento poggia sul presupposto che la psicologia, la psichiatria e le altre scienze del comportamento abbiano il ruolo di aiutare la gente a risolvere i loro problemi. Secondo questa mentalità, la preoccupazione centrale consiste nel come trasformare uno stato di malattia in uno stato di salute; si tratta, dunque, di un modello medico. Essa può trasformarsi in una visione del mondo in cui la vita è considerata come una serie di superamenti di stati di stress. Ansia, sofferenza, dolore, tristezza e colpa sono ritenuti situazioni di stress che bisogna superare, risolvere, eliminare. Non si ritiene infatti di poter far nascere nulla di positivo da questi sentimenti spiacevoli.

La mentalità di superamento è caratterizzata dai sentimenti di costrizione, dal sentimento cioè di essere oppressi e vittime dei continui stress della vita. Come tale, essa può generare desideri rivoluzionari, come quello di prendere sotto controllo gli eventi invece di esserne vittime. Sempre però, quando una persona desidera superare i problemi con la forza della volontà, incontrerà un forte sentimento di solitudine perché tutto il mondo le appare un nemico da combattere.

2. La mentalità di felicità

L'ipotesi che sta alla base di questa mentalità — nonostante l'evidenza contraria — è che, se qualcuno vive la propria vita

in modo corretto, deve essere felice. Il corollario di questo presupposto consiste nel fatto che, se qualcuno non si sente felice, significa che sta facendo qualcosa di sbagliato. Queste due convinzioni formano la base di un sistema, il quale è diventato così dominante negli ultimi anni, che molti ora ravvisano nel minimo segno di disagio provato nella loro vita il sintomo di qualche disordine psicologico o spirituale. Coloro che credono in questa mentalità, cercano di risolvere o di reprimere l'infelicità il più presto possibile. Se il loro tentativo fallisce, spesso cercano aiuto in qualche forma di psicoterapia.

Se è vero che la mentalità di felicità può fornire qualche impulso costruttivo per rispondere ai problemi e non abbandonarsi all'autocompassione, alla lunga essa è molto più pericolosa della mentalità di superamento. La mentalità di felicità induce la gente a reprimere o a negare molti sentimenti negativi, spiacevoli; questo produce di conseguenza un impoverimento notevole dell'esperienza della pienezza di vita, che proviene proprio da queste situazioni dolorose; per esempio sperimentare in modo totale la tristezza, il dolore, la paura, sentimenti che fanno parte essenziale dell'esistenza umana. La mentalità di felicità rende così la vita cupa, scolorita, senza vera gioia. Nasce quindi la mentalità di Pollyanna che tende a negare qualunque negatività della vita.

La più grave conseguenza della mentalità di felicità è però la perdita di sensibilità per la sofferenza degli altri. La mentalità di felicità sostiene che ciascuno deve prima organizzare la propria vita, eliminando ogni tipo di disagio. La felicità privata può così coesistere facilmente con il mare della sofferenza intorno.

Un'altra conseguenza negativa della mentalità di felicità è la perdita della capacità di sperimentare la vera gioia. La differenza tra felicità e gioia è immensa: la prima ha a che fare con il principio di piacere di Freud, cioè la soddisfazione dei bisogni e la fuga dal dolore, mentre la vera gioia risiede oltre ogni considerazione di piacere o di dolore, anzi, richiede l'accettazione anche del dolore. La gioia è la reazione della persona alla pienezza dell'essere; essa è la risposta che nasce dalla scoperta del proprio giusto posto nella vita.

Ambedue mentalità, quella del superamento e quella della felicità, hanno una forte influenza sulla vita spirituale contemporanea. In entrambi i casi si verifica un *narcisismo spirituale*: i me-

todi e le prassi spirituali si adoperano soltanto come mezzi per la propria promozione, per rafforzare la propria volontà. Secondo la mentalità di superamento, la pratica religiosa o spirituale ha senso soltanto se e in quanto giova all'adattamento alla durezza della vita e a dare forza per risolvere le difficoltà. La preghiera, la meditazione, l'adorazione, la liturgia, ecc., diventano mezzi di sostegno nei tempi duri; fino a divenire talvolta anche veicoli di superstizione o ginnastica spirituale. Tale spiritualità ovviamente diventa narcisistica, se viene intesa unicamente in questo senso e senza lasciare più spazio per il «fiat voluntas tua». Ad avvalorare il fatto che questa mentalità è in vigore ancora oggi, possiamo citare, oltre l'osservazione quotidiana, anche alcuni titoli di saggi sulla vita spirituale[21]. La preghiera è sempre una preghiera per ricevere aiuto, alla quale ricorrono non soltanto i credenti, ma anche gli atei e gli agnostici, quando sono profondamente spaventati, minacciati o portati da qualche grande desiderio: è sempre una preghiera per ricevere dei segni, che non giunge mai alla lode, alla gratitudine e all'abbandono.

Dal canto suo, anche la mentalità di felicità aumenta il narcisismo spirituale, incoraggiando la gente a pregare o a meditare per manifestare a se stessi le proprie capacità. Il messaggio nascosto di questa mentalità è infatti il seguente: «Tu puoi rendere te stesso santo e, essendo santo, sarai felice». La meditazione e la preghiera diventano un'impresa privata e, in questo senso, la gente parla di esperienza «buona» o «cattiva» nella preghiera, basando questa distinzione su quanto si sono sentiti felici o frustrati durante o dopo l'esercizio. Ritorna così l'eterna eresia dell'autosalvezza, la pretesa cioè che uno possa portare a termine la propria crescita spirituale con la propria volontà. Il problema di base della spiritualità governata dalla mentalità di felicità sta nel fatto che la fede è determinata dall'umore: la felicità è il segno dell'amore di Dio, l'infelicità del rigetto da parte sua.

3. La mentalità di crescita

La terza mentalità psicologica contemporanea — la mentalità di crescita — è la più recente, ed è emersa come reazione

21 V. Satura, *Religion und seelische Gesundheit*, Styria, Graz 1981.

ai modelli precedenti. La sua novità sta nella convinzione che anche nella sofferenza, nel dolore e in altre esperienze spiacevoli si possono rivelare possibilità creative. Il presupposto di base della mentalità di crescita è la convinzione che l'uomo possa trovare la pienezza della vita, cioè la sua piena autorealizzazione, attualizzando le sue potenzialità creative. La mentalità di crescita merita un esame attento non soltanto perché si tratta di una tendenza recente e molto diffusa, ma anche perché può servire a comprendere che cosa una persona cerchi nella vita spirituale. La mentalità di crescita è altamente creativa, orientata verso il futuro, fondamentalmente ottimista.

Vasti campi di esperienza del mondo contemporaneo hanno facilitato lo sviluppo di questa mentalità. Così, dalle scienze biologiche, il movimento di crescita assume l'evidenza che gli esseri umani utilizzano soltanto una piccola percentuale delle loro capacità cerebrali e che le funzioni del cervello devono essere integrate e sincronizzate per ottenerne il migliore rendimento. (Si possono ricordare i manuali miracolistici del genere di come ottenere rapidamente una memoria straordinaria, un controllo sulla concentrazione, ecc.). Inoltre, questa tendenza abbraccia il concetto dell'integrazione del corpo e della mente e riconosce il valore dell'esercizio fisico, del nutrimento sano, della liberazione dell'energia corporale: nasce la spiritualità olistica.

Dalle scienze del comportamento classiche, la mentalità di crescita prende in prestito la psicologia junghiana, il condizionamento operativo, le teorie del sistema e anche alcune vecchie idee freudiane, come «la repressione è male, la catarsi è buona». Tale idee sono di solito semplicistiche e lo stesso Freud ovviamente non sosteneva che la repressione fosse sempre male. Tutti questi presupposti vengono condensati nella frase «entrare in contatto» (getting in touch) con la propria interiorità.

La mentalità di crescita trae elementi anche dalle culture orientali: dallo yoga, dalla teoria dell'energia cosmica, dall'agopuntura, dal tantra e da diversissime tecniche di meditazione e di manipolazione della coscienza. Prende elementi anche dalla medicina aerospaziale come la privazione sensoriale, il biofeedback, la fotometria, la telemetria. Ogni tanto s'incontrano anche elementi tratti dall'occultismo e dalla comunicazione psichica. Recentemente la mentalità di crescita ha preso ad adoperare pratiche religiose esoteriche come la divinazione da parte di caba-

listi, la guarigione mediante la preghiera e per imposizione delle mani attraverso la bioenergia.

Sembra non vi sia limite alle diverse tecniche, terapie, incontri ed esperienze che possono essere incorporati nel movimento che si rifà alla mentalità di crescita. Qualcuno ha paragonato questo movimento a un enorme luna-park dove tutti possono essere narcisisti nella loro gara di autosvelamento o associarsi alla cosiddetta «me-generation» nel nome della crescita e della completezza. Anche se molte sue attività possono essere divertenti e gratificanti, sono pochi coloro che vi partecipano soltanto per divertimento e la maggior parte di loro mostra una serietà e un coinvolgimento che tali metodi non meritano. Proprio questa serietà conferisce al movimento un certo pathos, nonostante il fatto che la maggior parte delle tecniche sia insufficentemente elaborata, senza radici scientifiche, frammentaria e priva di contesto. Certo, alcuni possono trovarvi qualche aiuto, ma di solito tutto rimane a uno stadio di sostituzione periferica di una vera esperienza spirituale.

Le tre mentalità appena analizzate forniscono un ulteriore insegnamento: quanto sia facile, in un contesto psicologico, ridurre o distorcere la spiritualità e quanto possa essere frustrante cercare il significato ultimo all'interno delle scienze del comportamento. Il problema centrale consiste nel come integrare la spiritualità con la psicologia, senza che per questo la spiritualità perda la sua identità. Offrire una risposta adeguata non è compito di questa relazione. A questo punto si può segnalare soltanto la negatività della risposta: la psicologia non va abbastanza lontano per poter soddisfare i desideri spirituali più profondi.

CONCLUSIONE

In realtà l'integrazione della psicologia e della spiritualità non è ancora realizzata ed è lecito dubitare che lo possa essere. Abbiamo visto alcune aree della teoria e della prassi spirituale, dove l'influsso della psicologia era più marcante. Abbiamo parlato dello squilibrio del contributo da parte delle due discipline riguardo all'offerta dell'esperienza. Per il futuro, pensiamo si debba rivalutare il contributo della psicologia, che deve rima-

nere entro i suoi confini legittimi dell'interpretazione della natura del vissuto dell'individuo. La psicologia non è in grado di offrire un'antropologia globale. Per comprendere l'uomo, anche la psicologia ha bisogno d'aiuto da parte della filosofia e della teologia.

La psicologia, inoltre, deve impegnarsi nella collaborazione con la teologia spirituale a livello anche teoretico, non soltanto pratico. Compito della psicologia non è soltanto offrire diverse tecniche e mezzi di crescita, ma anche impegnarsi nello spiegare, per quanto le compete, i fenomeni delle esperienze spirituali, la loro natura.

D'altra parte, anche la spiritualità deve riconoscere la necessità di collaborare con la psicologia. Siamo all'inizio di un cammino e sembra, per ora, che si tratti di una prova di forza: si ha una psicologia trionfante, un po' aggressiva, di fronte a una spiritualità timida e difensiva. Riteniamo che un'integrazione tra psicologia e spiritualità sia possibile, bisogna soltanto trovare il giusto equilibrio tra le due realtà, rispettando sempre le diversità, le specificità dei due campi di esperienza e — forse è questo il punto più importante — partire da e rimanere nel campo della spiritualità, suscitare nuovi slanci e approfondire la spiritualità con i mezzi che le sono propri. La psicologia potrà offrire un contributo prezioso, ma non potrà mai sostituire l'esperienza religiosa spirituale e trascendentale con un'esperienza psicologica, immanente. La psicologia non ci può esentare dal ricorrere all'aiuto di un Dio benevolo e libero.

PSICOLOGIA DELLA MISTICA

Hein Blommestijn ocarm

Si potrebbe dire che gran parte degli scritti sui grandi mistici sono testi di psicologia della mistica, in quanto sono una descrizione pratica ed esperienziale del processo mistico in base all'esperienza personale dell'autore e di altre persone da lui conosciute. Tali scritti sono spesso una descrizione sistematica che riassume e rielabora la letteratura mistica disponibile, per metterla alla disposizione di interessati e principianti e tracciare così un itinerario ideale. Anche se questa descrizione è già in parte sistematizzata, ci troviamo qui di fronte a una psicologia mistica vissuta, la quale non vuole far altro che promuovere l'esperienza attraverso una descrizione fenomenologica o piuttosto iniziatoria.

Queste descrizioni costituiscono la base della psicologia della mistica nel senso odierno, in quanto presentano il materiale da analizzare. Offrono i «fatti», ma senza preoccuparsi dei meccanismi psicologici e dell'influsso del subconscio scoperti dalla psicologia moderna. Alois Mager, nella sua *Psicologia della mistica*[1], vuole essere considerato psicologo della mistica come già san Giovanni della Croce o santa Teresa, i quali descrivono «eventi mentali vissuti»[2]. Egli si oppone soprattutto a una

[1] Alois Mager, *Mystik als Seelische Wirklichtkeit. Eine Psychologie der Mystik*, Graz 1945, p. 9: «Una semplice riflessione suggerisce a ognuno che la mistica come realtà consiste in processi psichici»; p. 18: «Tuttavia per il fatto che la mistica è esperienza, essa include necessariamente elementi psicologici».

[2] *Op. cit.*, p. 11: «La mistica di tutti i secoli riferisce di processi psichici vissuti... Se però la vita psichica umana partecipa coscientemente ai processi mistici, allora deve esistere una psicologia della mistica».

«teologia della mistica»[3], la quale, dal canto suo, si oppone a una «teologia dell'esperienza», che abbia come fondamento[4] l'esperienza. La psicologia della mistica di Mager descrive l'aspetto esperienziale della mistica e vuol essere l'analisi e la descrizione fenomenologica del comportamento e delle capacità dell'uomo che interiorizza la vita della grazia, riconoscendola secondo una modalità esperienziale[5]. Questa psicologia della mistica è una disciplina teologica che, senza sistematizzare il contenuto come fa la teologia dogmatica, è rispettosa dell'esperienza vissuta e dinamica e del discorso proprio del mistico. Si potrebbe dire che Mager prende il punto di vista della spiritualità come scienza teologica.

In genere, la psicologia della mistica vuole semplicemente descrivere i fatti, senza pregiudizi ma anche senza credulità[6]. Vuole essere una fenomenologia, ma vuol essere ugualmente un'interpretazione e una spiegazione dei fatti. Leuba lo ha formulato così: «Il nostro oggetto proprio consiste nel descrivere le credenze e le pratiche mistiche, e nello svelare le loro motivazioni, gli scopi ai quali mirano e i risultati positivi che ottengono»[7]. Ci colpisce che la prima generazione degli psicologi della mistica si interessasse in primo luogo della relazione tra credenza o fede mistica, cioè del discorso interpretativo in termini di religione, le motivazioni subconsce e spesso patologiche. Di fatto, questo atteggiamento comportava il più delle volte

[3] *Op. cit.*, pp. 10, 15. Senza l'aspetto esperienziale rimarrebbe soltanto una dogmatica della mistica, che non si interessa del fatto se il contenuto mistico sia stato sperimentato o meno. L'opera di Anselm Stolz è un esempio di questo approccio: *Theologie der Mystik*, Regensburg 1936. Cfr. p. 19: «Nella concezione di Stolz la distinzione della mistica come campo teologico particolare diventa priva di senso e di oggetto».

[4] *Op. cit.*, p. 13.

[5] *Op. cit.*, p. 22: «Riteniamo che sarebbe precisamente compito di una psicologia della mistica studiare e indicare quale sia il comportamento dell'anima e delle sue facoltà quando diventa cosciente della vita della grazia e lo riconosce in modo esperienziale». In questo senso, egli riprende l'espressione classica, pp. 21-22: «*cognitio Dei experimentalis*», e la definizione di Bainvel: «La vita della grazia, che diventa cosciente, conosciuta sperimentalmente (introduzione alla decima edizione di Poulain, *Grâces d'oraison*, Parigi 1922).

[6] Henri Delacroix, *Etudes d'histoire et de psychologie du mysticisme. Les grands mystiques chrétiens*, Parigi 1908, p. XIX: «Tutto ciò che si ha il diritto di esigere dallo psicologo, è che rispetti l'integralità del fatto»; p. 328: «Ma in presenza di certe descrizioni mistiche si è portati a chiedersi se queste teorie non siano altro che un adattamento *a posteriori* dei fatti a una dottrina, un abile sfruttamento di fatti che si succedono in virtù di cause tutt'altre da quelle segnalate».

[7] James-H. Leuba, *Psychology of Religious Mysticism*, 1925; *Psychologie du mysticisme religieux*, Parigi 1925, p. 54; cfr. pp. 81-85.

un rigetto e una riduzione della «fede» dei mistici al solo motivo psicologico, anche se questo motivo normalmente è presente. Più grave, però, è l'atteggiamento che nega il discorso proprio dei mistici, con la pretesa che gli psicologi capiscono meglio dei mistici stessi ciò che li spinge, e dunque il significato profondo delle loro parole. Lo psicologo non si dovrebbe far ingannare dalla teoria dei mistici, come, secondo Leuba[8], ha fatto Delacroix. Di fatto, Delacroix diceva che proprio ai grandi mistici creativi si dovrebbe chiedere il vero significato della mistica[9].

Il problema sarà, però, dove e come si possano scoprire simili «fatti» incontaminati da qualsiasi discorso mistico. Chi ci può garantire, fuori dell'incontro concreto con i mistici, che l'interpretazione «laica» dello psicologo ci mostra questi fatti? L'atteggiamento degli psicologi ora nominati era quello tipico dell'illuminismo, che nega tutto ciò che si sottrae alla razionalità umana. Essi avevano la pretesa di liberare l'umanità da certi errori primitivi e fideisti[10]. Soltanto ciò che può essere verificato in modo empirico attraverso una sperimentazione sarebbe vero[11]. Il risultato sarebbe un'astrazione e una disincarnazione dell'esperienza mistica vissuta[12].

1. Le motivazioni subconsce dell'esperienza mistica

Secondo una prima interpretazione, l'esperienza mistica potrebbe trovare la sua origine psicologica nel subconscio. L'esperienza può soddisfare taluni bisogni che, come tali, non si armonizzano con i valori proclamati[13]. Mentre il mistico pensa di sperimentare in modo autentico l'unione con Dio, potrebbe

[8] *Op. cit.*, p. 279: «Si è lasciato troppo influenzare dalla teoria stessa dei mistici, e troppo poco dai fatti che questa teoria dovrebbe presumibilmente tradurre e rappresentare».

[9] H. Delacroix, *Études d'histoire et de psychologie du mysticisme. Les grands mystiques chrétiens*, Parigi 1908, p. III.

[10] Leuba fu forse l'esempio più chiaro. Cfr. *op. cit.*, p. 407. Parlando dell'impressione di una rivelazione mistica, diceva: «Siamo dunque irresistibilmente condotti alla convinzione di trovarci qui di fronte a una delle illusioni più diffuse, più tenaci e più gravide di conseguenze tra le grandi illusioni che mistificano l'umanità».

[11] *Op. cit.*, p. 412.

[12] Cfr. Hein Blommestijn, *Découverte de soi-même ou quête de Dieu: l'itinéraire de soi en Dieu chez Maître Eckhart*, in *Studies in Spirituality*, 1 (1991)1, pp. 75-95.

[13] Cfr. L. M. Rulla, *Anthropology of the Christian Vocation*, I. *Interdisciplinary Bases*, Roma 1986; L. M. Rulla - F. Imoda - J. Ridick, *Anthropology of the Christian Vocation*, II. *Existential Confirmations*, Roma 1989.

darsi che inconsciamente questa esperienza provenga dal suo bisogno di sentirsi stimato e amato e di superare «spiritualmente» la sua solitudine sociale. Anche se l'origine dell'esperienza non è tutta nel subconscio, può accadere che essa sia indirizzata e colorata dai bisogni umani.

Leuba analizza l'esperienza mistica soprattutto in base alle motivazioni. Egli non crede di primo acchito alle affermazioni dei mistici. Si domanda: «I mistici ci dicono di desiderare Dio. Questo è un modo comodo e tradizionale per indicare l'oggetto da loro ricercato. Ma che cos'è che li spinge in realtà, che cosa desiderano veramente quando desiderano Dio?»[14]. Gli sembra chiaro, senza negare esplicitamente l'esistenza di un Dio, che dietro alle affermazioni dei mistici e dietro al loro desiderio d'unione con Dio si nascondano bisogni subconsci che li spingono[15]. Egli mette in evidenza cinque bisogni principali:

1. Le tendenze all'affermazione di sé e il bisogno di sentirsi stimati.
2. Le tendenze alla cura affettuosa, alla dedizione.
3. I bisogni di affetto e di sostegno morale.
4. Il bisogno (passivo o attivo) di pace, di armonia dell'anima o di unità.
5. Bisogni «organici», cioè bisogni di soddisfazione sensuale o sessuale.

Secondo Leuba, i mistici non si distinguono per i loro bisogni, ma per l'energia e la tenacità di alcune di queste motivazioni e per i metodi usati per raggiungere la soddisfazione di tali bisogni[16]. Soprattutto il bisogno sessuale spinge fortemente al risveglio dell'esperienza mistica, perché, a suo detto, nessuno dei rappresentanti eminenti del misticismo cristiano ha vissuto una vita sessuale normale, nel celibato o nel matrimonio. Una grande parte dei fenomeni mistici straordinari si può dunque spiegare attraverso i disturbi della funzione sessuale repressa[17]. Il conseguimento dell'unione mistica con Dio e della

[14] *Op. cit.*, p. 168: «Les mystiques nous disent qu'ils désirent "Dieu". Manière commode et traditionnelle de dénommer l'obejet qu'ils poursuivent. Mais qu'est-ce en réalité qui les presse, que désirent-ils en réalité, alors qu'ils désirent Dieu?».

[15] *Op. cit.*, p. 169: «Il modo di essere dei mistici, come di qualsiasi essere umano, è provocato da tendenze innate all'azione, e da bisogni che si traducono in forme definite principalmente dall'esperienza».

[16] *Op. cit.*, p. 170.

[17] *Op. cit.*, pp. 174, 284.

presenza effettiva del Dio d'amore significa, per il mistico, assicurarsi la soddisfazione dei suoi desideri essenziali[18].

2. I fenomeni mistici come oggetto di diagnosi: la reazione alla «teologia di una psiconevrosi»

A questa interpretazione psicologica delle motivazioni subconsce del misticismo, si aggiunge un'interpretazione chiaramente psicopatologica. Secondo quest'ottica, l'esperienza mistica non soltanto nasce dai bisogni repressi, ma sarebbe il sintomo di una malattia più generale. Cioè l'esperienza mistica non soltanto risente qualche influsso da fattori infantili o nevrotici, ma è, come tale, una sindrome patologica, propria dei malati. Soprattutto la psichiatria «medica» la interpreta in questo modo.

I medici psichiatri si oppongono alla «teologia di una psiconevrosi»[19], proposta dai mistici nell'interpretazione della loro esperienza, perché dietro la teoria mistica si nasconderebbe un'esperienza patologica, la quale viene giustificata con questa interpretazione in base a concetti religiosi, a un sistema prefabbricato e a una dialettica interna di sviluppo[20]. Non si può negare che l'ipotesi patologica possa spiegare molte cose. È vero che numerosi mistici di seconda categoria, come dice Delacroix, sanno organizzare buon numero di sintomi intorno a un'idea religiosa, in modo tale che questi vengano considerati dall'ambiente bigotto una meraviglia di carattere teologico[21]. Tuttavia è anche vero che i grandi mistici sono spesso persone nevrotiche, e che oltre questo aspetto patologico si potrebbe scoprire ugualmente in essi «grandi intuizioni, di carattere intellettuale e affettivo» e «uno stato mentale che ne è indipendente». L'ipotesi di una nevrosi potrebbe, secondo Delacroix, spiegare taluni avvenimenti e modalità, ma non sarebbe esaustiva. «Perché se sotto la nevrosi non ci fosse uno stato mentale particolare, non potrebbe darsi un genio religioso e nemmeno artistico»[22]. In questa interpretazione più favorevole, i disturbi fisiologici e psicologici vengono considerati piuttosto epifenomeni

[18] *Op. cit.*, p. 174.
[19] Delacroix, *op. cit.*, p. 340.
[20] *Op. cit.*, pp. 340-341.
[21] *Op. cit.*, p. 341.
[22] *Op. cit.*, p. 342.

dell'intuizione e dell'esperienza mistica, cioè conseguenze secondarie, provocate dalle debolezze dell'uomo. Per questo motivo, i grandi mistici cercano sempre di evitare l'estasi e l'irrazionalità dell'agitazione emozionale. Anche se a volte la forza schiacciante dell'esperienza si impone loro e produce fenomeni un po' strani, essi non diventano dei disadattati, ma al contrario mostrano una grande capacità d'intuizione e di azione, adattandosi perfettamente e con grande discernimento alle esigenze concrete della vita[23].

In genere gli psicologi della mistica si sono interessati soprattutto all'aspetto patologico. Poiché i grandi mistici del passato possono essere studiati soltanto attraverso i loro scritti, il che significa una limitazione seria per stabilire una diagnosi, hanno cercato mistici dei nostri giorni tra quei malati psichici che pretendevano di avere esperienze mistiche, e hanno potuto costatare che il loro discorso era molto simile a quello dei mistici classici, inserendosi in modo simile in una teologia determinata. Allora, perché non fare un paragone e mostrare le somiglianze?

Gli studi medico-fisiologici del manicomio della Salpêtrière di Parigi, alla fine del secolo scorso e all'inizio di questo secolo, hanno dato il via a uno studio tecnicamente psicologico dei fenomeni mistici o cosiddetti mistici. Nel caso famoso di *Madeleine*, il dottore Pierre Janet (1926) ha potuto analizzare i fenomeni dell'estasi, l'idea di un'unione intima con Dio e le stigmate. Il suo vuole essere uno «studio laico»[24], senza il pregiudizio tradizionale della religione che stima e promuove questi fenomeni strani per motivi di «propaganda». In Madeleine egli riscontra i fenomeni essenziali dell'estasi autentica in una descrizione anche migliore di quella classica fornita dalla mistica tradizionale, perché senza le deformazioni della religione dogmatica[25]. Il suo studio consiste però piuttosto in una pato-

[23] *Op. cit.*, pp. 343-344.

[24] Vol. I, 1926, p. 3.

[25] *Op. cit.*, II, pp. 508-509: «Gli stati psicologici devono essere classificati soltanto in base ai sintomi osservati e le estasi di Madeleine presentano i caratteri essenziali di tutte le estasi dei mistici più autentici. Dirò persino, a rischio di scandalizzare, che la descrizione dei sintomi osservati su Madeleine mi sembra, entro il limite degli errori possibili, più esatta delle descrizioni fatte in base a scritti lontani di mistici tradizionali. In questi il linguaggio del tempo, come ha mostrato G. Etchégoyen, il desiderio di edificazione, il bisogno di giustificare i dogmi, e soprattutto la lunga serie delle pubblicazioni, delle traduzioni, delle tradizioni storiche rischiano di snaturare notevolmente i fatti».

logia della mistica, perché basato soltanto su casi chiaramente patologici. Egli crede di aver scoperto le caratteristiche universali dell'estasi, che possono essere applicate sia a Madeleine che a santa Teresa[26]. Soprattutto, la forte convinzione della realtà delle cose sperimentate rappresenta per lui una prova della malattia[27]. La sua conclusione è molto chiara: «Invece di criticarli, è meglio riconoscere in loro un disturbo patologico momentaneo»[28]. Per questo egli riconosce anche forme di «estasi laica», che non sono affatto diverse[29]. In tal modo può arrivare a concludere circa l'esistenza di una sindrome psichiatrica speciale, che andrebbe inclusa nei manuali di psichiatria[30]. Secondo lui, il carattere soprannaturale o divino dell'esperienza d'unione con Dio non è altro che un sostegno per rafforzare i contenuti del delirio patologico. La conferma di questi da parte di «Dio» serve a risolvere un problema psicopatologico, creando un mondo immaginario nel quale la persona si trova protetta e amata[31]. Questo sistema di pensiero dev'essere saldo e coerente[32] perché la persona possa sfuggire alla realtà minacciosa e ritirarsi tranquillamente nell'intimità di un Dio protettore.

Janet non si limita a distinguere nei mistici i contenuti men-

26 *Op. cit.*, I, p. 458: «Se si considera la forma di queste credenze lugubri o felici, il modo nel quale la credenza si forma e si costituisce, senza insistere per il momento sul suo contenuto, si sarà costretti a riconoscere che, qualunque sia la loro qualità dal punto di vista del sentimento, dal punto di vista intellettuale tali credenze hanno gli stessi caratteri di quelle di Madeleine».

27 *Op. cit.*, I, p. 459: «Questo atteggiamento di credenza assoluta, immediata, intuitiva, senza possibilità di dubbio, è del tutto caratteristica in tutti gli studi sulle credenze degli estatici».

28 *Ibid.*

29 *Ibid.*

30 *Op. cit.*, I, p. 460: «Questo insieme di caratteri che abbiamo studiato prima nell'osservazione di Madeleine, che ritroviamo in molte turbe dei mistici, forma dunque una sindrome piuttosto caratteristica, alla quale bisogna lasciare un posto nelle descrizioni psichiatriche».

31 *Op. cit.*, I, p. 518: «Se riassumiamo i caratteri di questa credenza all'unione con Dio, notiamo che essa presenta un gran numero di caratteri già descritti nelle ossessioni di direzione e nei deliri d'amore degli ossessi psicoastenici. È sempre la stessa concezione di un individuo completamente identico a un uomo, costantemente presente vicino al soggetto, che sorveglia i suoi minimi atti e i suoi minimi pensieri, che arresta l'inizio di atti pericolosi, che incoraggia e sollecita le condotte vantaggiose, che compie al posto del soggetto tutte le riflessioni e tutti gli sforzi penosi. Il carattere divino del personaggio è semplicemente un aiuto per rendere tale concezione più facile, per indurre una realizzazione più perfetta della direzione e dell'amore».

32 *Op. cit.*, I, p. 520: «La trasformazione, di cui parliamo, presuppone una fede profonda, incrollabile malgrado tutte le obiezioni, perché il minimo dubbio, anche perfettamente ragionevole, sopprimerebbe immediatamente tutto il valore di questa unione con Dio».

tali di una fede forte e profonda nelle cose sperimentate, ma sottolinea anche il ruolo decisivo dei sentimenti che li rafforzano[33]. L'estasi mistica è, secondo lui, soprattutto uno stato emotivo di beatitudine[34], che qui compare in una forma del tutto speciale[35]. Questo stato emotivo spiega i fenomeni principali nella loro rassomiglianza con forme patologiche:

> L'immobilità più o meno completa soprattutto in rapporto con l'indifferenza totale alle cose esteriori e al disinteresse all'azione; l'attività interiore dell'immaginazione e del pensiero, con trasformazione dello spazio e del tempo e sentimento di lievitazione; il sentimento dell'ineffabile; il sentimento dell'automatismo e dell'ispirazione, misto al sentimento dell'aumento di potere e di libertà; i sentimenti traboccanti di forza e di gioia con godimenti di ogni specie; i sentimenti di perfezione artistica con illuminazioni e fotismi; i sentimenti di perfezione morale con purezza assoluta, di perfezione intellettuale con convinzione completa; il sentimento così interessante dell'intellezione, di comprendere e di essere compresi, al quale Leuba ha consacrato uno studio notevole[36], e che mi sembra dipendere da due cose: dall'indifferenza all'azione — «soprattutto non bisogna cercare»[37] — e dalla soddisfazione completa; l'interpretazione spiritualista e idealista: tutti questi sintomi si ritrovano con precisione negli stati determinati dalle turbe organiche, da nevrosi e da intossicazioni[38].

Lo stato mistico non conosce soltanto emozioni di gioia intensa, ma anche di tristezza e di malinconia[39]. Secondo Janet,

[33] *Op. cit.*, I, p. 521: «Vi sono altri elementi in questi stati psicologici, oltre le idee e le credenze, vi sono sentimenti profondi che seguendo la loro natura orientano il pensiero e la credenza in un certo senso. Quando il sentimento è rivolto verso la soddisfazione e la gioia, resiste alle idee opposte e le trasforma».

[34] *Op. cit.*, II, p. 497: «Riuniremo sotto questo nome stati molto vari che hanno in comune tre caratteri apparenti: 1) una soppressione quasi completa di ogni attività motrice e una disposizione all'immobilità; 2) un'attività più o meno grande del pensiero interiore e 3) un grande sentimento di gioia».

[35] *Op. cit.*, II, p. 507.

[36] Cfr. J.-H. Leuba, *Psycologie du mysticisme religieux*, Parigi 1925, pp. 373-407.

[37] Cfr. Pierre Janet, *op. cit.*, I, p. 119.

[38] *Op. cit.*, II, pp. 507-508.

[39] *Op. cit.*, II, p. 510: Le crisi di estasi non si presentano isolate presso individui bemportanti; essi si presentano in individui facilmente preda di ossessioni, i quali hanno d'altra parte periodi di aridità e di tortura. Le giubilazioni beate si alternano con stati di depressione, stati di abbattimento e stati di malinconia. Ora, precisamente questo è un carattere importante degli stati maniacali o ipomaniacali che si alternano a stati

queste emozioni hanno una causa puramente psicologica, ma seguono ugualmente un processo di trasformazione specifica. Nell'esperienza mistica si verificano due reazioni emozionali contrastanti: nella notte, nella desolazione e nell'abbandono da parte di Dio, prevale il terribile sentimento dell'assenza di Dio, mentre nello stato di consolazione o di sovrabbondanza si fanno sentire soprattutto la presenza e l'intimità affettuosa di Dio, con una forte esperienza dell'amore di Dio. Janet sostiene che queste due reazioni emozionali contrastanti conferiscono l'orientamento specifico al pensiero e alle credenze mistiche[40]. L'origine è puramente patologica, e il contenuto della credenza mistica viene interpretato sulla base di sentimenti patologici. Ogni esperienza mistica può essere interpretata in questo modo:

> Lo stato di tentazione, con i suoi dubbi, le sue inquietudini, i suoi interrogativi reiterati, le sue ossessioni, non presenta soltanto un turbamento della credenza riflessa, ma anche quell'esagerazione dello sforzo che caratterizza lo stato di pressione. Lo stato di aridità non è che una varietà dello stato di inazione malinconica; non si tratta della forma banale con sentimento di stanchezza, ma della forma più grave del sentimento di vuoto localizzato soprattutto sui sentimenti sociali e religiosi. Lo stato di tortura, se fosse considerato in se stesso e isolatamente, non presenterebbe alcuna difficoltà di diagnosi: è uno stato di malinconia ansiosa. Il delirio che vi si aggiunge presenta i caratteri del delirio psicoastenico con abbassamento del livello della credenza, ma il suo contenuto del tutto peculiare è determinato dal timore dell'azione, che si oggettiva sotto forma di idee catastrofiche. Senza dubbio, lo stato di consolazione e soprattutto l'estasi propriamente detta presentano difficoltà di interpretazione. È a questo proposito che ho insistito su una forma speciale degli stati di elazione, quando vi è restringimento della mente ridotta al pensiero interiore[41].

La differenza dei diversi stati mistici si riduce dunque alla successione transitoria e parziale, più o meno «normale», dei

di depressione in forma di avvilimento o di malinconia. In un caso come nell'altro, i cambiamenti si verificano in occasione di esaurimenti, di periodi di riposo o di eccitazioni che cambiano la distribuzione delle forze psicologiche».

[40] *Op. cit.*, II, p. 654.

[41] *Op. cit.*, II, pp. 654-655.

diversi sintomi e sindromi della malattia mentale, che fondamentalmente non viene modificata[42].

Da parte sua, Leuba considera tutti i grandi mistici, a causa del loro temperamento, predisposti a malattie nervose. Sulla base dei sintomi costatati, egli giunge alla diagnosi d'isteria[43]. Il suo giudizio è basato sui casi storici di Caterina da Genova e Teresa d'Avila. Egli non accetta la diagnosi di nevrastenia, cioè di una insufficienza psico-fisiologica generale proposta da Janet, perché, nonostante la rassomiglianza dei sintomi, li vede soltanto come un fenomeno temporaneo, mentre questi mistici «facevano prova di una notevole capacità d'azione, e di qualità pratiche poco comuni»[44]. Leuba ritiene cioè che questi mistici siano dotati di capacità e qualità proprie dei geni, anche se i sintomi psicopatologici indicano l'isteria[45].

La problematicità di questo approccio psicopatologico consiste nel paragonare troppo facilmente fenomeni che sembrano molto simili dal punto di vista dell'apparenza diagnostica e del discorso interpretativo personale, ma che forse sono molto differenti se si prende in considerazione la dinamica tipicamente mistica, in cui i grandi mistici inseriscono lo sviluppo dei diversi fenomeni. Soltanto questa dinamica generale del processo mistico può dare un significato ai fenomeni isolati. Vedremo più avanti che non si può capire l'esperienza mistica, e dunque tutti i suoi fenomeni, se non nella logica specifica dell'incontro d'amore. Qui non si tratta di fenomeni intrapsichici. Se si dovesse parlare di psicopatologia, ci si dovrebbe trovare di fronte a una deformazione, o a una disintegrazione della capacità relazionale, che preceda, accompagni e segua l'esperienza mistica.

3. Il problema della causa dell'esperienza

Di fatto, la psicologia della mistica finora si è preoccupata non tanto delle modalità proprie del processo mistico, quanto

[42] *Op. cit.*, II, p. 656.
[43] Leuba, *Psychologie du mysticisme religieux*, Parigi 1925, p. 284.
[44] *Op. cit.*, p. 298.
[45] *Op. cit.*, p. 299: «Identità dei sintomi non implica necessariamente identità dei casi. Le oscillazioni profonde del tono emotivo, le estasi, e anche gli attacchi isterici, ben lungi dall'essere fatalmente legati a una miseria intellettuale e morale irrimediabile, possono benissimo andare di pari passo con tratti di natura che sono l'impronta del genio».

dei meccanismi psichici che sembrano entrare in gioco nel mistico. Tuttavia, la preoccupazione principale è consistita nel poter indicare, attraverso l'analisi patologica e la diagnosi, la causa e l'origine intrapsichica di queste esperienze. Anche se il rispetto e a volte una certa ammirazione non erano completamente assenti, il punto di vista metodologico della psicologia della mistica era di per sé riduzionista. L'osservazione psicologica si limitava necessariamente ai soli fatti intrapsichici.

Leuba considerava l'autosuggestione causa dell'estasi mistica, ma concludeva che l'estasi sarebbe in primo luogo il prodotto diretto di cause fisiologiche[46]. Per lui, il mistico è l'ipnotizzatore di se stesso, anche se riconosce che, dal punto di vista del mistico, è piuttosto Dio stesso l'ipnotizzatore, in quanto presente alla coscienza[47]. Dunque, da una parte l'estasi viene prodotta con una certa periodicità da processi fisiologici, ma dall'altra vi sono fattori psichici che si sovrappongono, perché «nel cuore dei mistici brucia il desiderio di una visita divina sotto forma di ratto estatico»[48].

Questi diversi autori, che invece di una psicologia della mistica hanno elaborato una patologia della mistica, pensavano che se non si ammette una causa psicologica o psicopatologica, si dovrebbe ammettere che tali fenomeni sono soprannaturali, il che per loro significherebbe: fenomeni al di fuori dell'ambito della psicologia umana[49]. Essi non vedono infatti come possa essere possibile un congiungimento profondo dell'azione di Dio con le modalità concrete del funzionamento dell'uomo.

Delacroix considera il discorso mistico un tentativo del soggetto di capire ciò che accade dentro di lui e di integrarlo nel mondo già conosciuto. Egli non pretende dire che l'intelligenza costituisce l'esperienza, perché l'esperienza sfugge in un certo senso sempre all'intelligenza, superandola. Ma d'altra parte esiste pure una «intellettualizzazione» dell'esperienza mistica, che la interpreta in modo retrospettivo secondo un'idea preconcetta, o che la strumentalizza per provare la verità di una formula

46 Leuba, *Psychologie du mysticisme religieux*, Parigi 1925, p. 229.

47 *Op. cit.*, p. 231.

48 *Op. cit.*, p. 271.

49 Pierre Janet, 1926, *op. cit.*, I, p. 462: «Montmorand conclude che le estasi non possono trovare posto nei quadri della psichiatria. Di qui si arriverebbe facilmente a sostenere che le estasi sono fenomeni soprannatuali estranei alla psicologia umana».

teorica[50]. «Il mistico pretende di sperimentare il contenuto stesso del suo sistema»[51]. Tuttavia, secondo Delacroix, questo vale soltanto per il mistico d'imitazione, mentre il vero misticismo incomincia dove finisce il ragionamento[52]. L'intuizione mistica è una certa conoscenza sovrarazionale. Leuba e Bernard Leroy fanno la critica più severa di questa conoscenza intuitiva e immediata della realtà divina: «Esiste un sentimento di capire senza che si possa trattare di capire, perché non esiste niente da capire; non esiste dunque, in ogni caso, nient'altro che l'illusione di una conoscenza»[53]. Delacroix, come prima di lui Myers e James, giunge piuttosto a ipotizzare una causa interiore dell'esperienza mistica, sita nel subconscio[54], anche se è un subconscio creativo e direttivo.

Altri hanno fatto la critica di questa teoria[55] che considerano troppo meravigliosa e magica. Maxime de Montmorand preferisce escludere l'intervento di un subconscio patologico, indicando come sorgente dell'esperienza mistica lo stato psicologico dell'ispirazione, che è un livello subconscio normale[56]. L'immaginazione dei mistici tende a esternarsi, e poi, sotto l'influsso della fede religiosa, la realtà immaginata viene considerata reale. Qui si può parlare di uno sbaglio di interpretazione

[50] Henri Delacroix, *Etudes d'histoire et de psychologie du mysticisme. Les grands mystiques chrétiens*, Parigi 1908, pp. 345-346.

[51] *Op. cit.*, p. 348.

[52] *Op. cit.*, p. 360.

[53] *Op. cit.*, p. 395.

[54] *Op. cit.*, pp. 404-405: «Il sentimento di passività, espresso così fortemente dai mistici, e dal quale essi deducono la trascendenza dei loro stati e la loro relazione a un'attività superiore, all'azione divina, è l'ignoranza di un lavoro interiore, dell'attività subconscia. Essi sentono che la loro volontà non è causa di questi stati, visto che compaiono spontaneamente; sentono anche che non rientrano nel piano della loro natura, quale la conoscono sia per l'abitudine che ne hanno, sia per l'analisi che ne fanno. Poiché non sono padroni di questi stati, né del loro inizio, né del loro progresso, né della loro fine; poiché questi stati compaiono al di fuori di ogni aspettativa, improvvisamente, senza causa; poiché non possiedono ragione o regola conosciuta; poiché superano la natura per il valore del loro contenuto e il loro potere d'azione, bisogna riferirli a una causa estranea. La natura non può superare se stessa. Ora l'ipotesi di un'attività subconscia, sostenuta da certe disposizioni naturali e regolata da un meccanismo direttivo, assolve esattamente il ruolo di questa causa estranea, e spiega interamente questo sentimento di passività e di esteriorità».

[55] Maxime de Montmorand, *Psychologie des mystiques catholiques orthodoxes*, Parigi 1920, p. 137; Jules Pacheu, *L'Expérience mystique et l'activité subconsciente*, in *Revue de Philosophie*, febbraio 1912.

[56] *Op. cit.*, pp. 137-142.

da parte dei mistici[57]. Tuttavia, per de Montmorand, questo vale per i fenomeni straordinari, mentre la causa dell'esperienza mistica come tale rimane al di fuori della competenza dello psicologo. Basta analizzare in modo preciso i fenomeni e gli stati mistici, mentre non sembra utile «spingere molto oltre la verifica». Egli ritiene che ci si possa accontentare di costatare l'effetto[58].

Leuba si oppone alla nozione di causa soprannaturale, come pure a quella di una sub-coscienza o con-coscienza come sorgente dell'illuminazione mistica. Secondo lui, non ne esiste nessuna prova al di fuori della testimonianza dei mistici[59], i quali vogliono farci credere che una rivelazione soprannaturale sospenda e sostituisca il pensiero umano normale[60]. Per lui esiste un solo criterio: il verificarsi di una trasformazione del «modo d'essere del soggetto dopo la rivelazione»; ma egli deve costatare che non si può osservare una tale trasformazione in nessuno dei mistici[61]. Questa assenza di una trasformazione osservabile significa per lui la prova sicura del carattere illusorio di una rivelazione intellettuale nel corso dell'estasi mistica.

Oltre all'illusione e alla psicopatologia, anche la creatività del genio viene indicata come causa dell'esperienza mistica. Delacroix cerca così di fare una distinzione tra i mistici di seconda categoria e di imitazione[62] e i grandi mistici che in modo creativo hanno trovato una nuova forma di vita[63]. Riguardo a questi ultimi, i metodi della psicopatologia, in sé molto utili, non riescono ad afferrare bene l'essenza della loro esperienza, caratterizzata da una forza organizzativa e una finalità interiore

57 *Op. cit.*, pp. 214-216. De Montmorand ritiene che anche Maréchal sia d'accordo su questo punto, ma egli vuole andare oltre: «Mi spingerò più avanti di lui, fino a sostenere che, se mai degli esseri soprannaturali si manifestano, in ogni caso — poiché sono o disincarnati o di essenza puramente spirituale — non possono manifestarsi se non per mezzo di allucinazioni provocate».

58 *Op. cit.*, pp. 216-218.

59 Leuba, *Psychologie du mysticisme religieux*, Parigi 1925, pp. 401, 414-415.

60 *Op. cit.*, p. 373.

61 *Op. cit.*, p. 402.

62 Henri Delacroix, *Etudes d'histoire et de psychologie du misticisme. Les grands mystiques chrétiens*, Parigi 1908, p. III: «I mistici di bassa lega — degenerati senza genio, neuropatici senza forza intellettuale e volontaria, alienati non riconosciuti come tali da un entourage devoto — pullulano e sono legione».

63 *Op. cit.*, p. III: «Ora se è esatto che i grandi mistici non sono sfuggiti alle tare neuropatiche che stigmatizzano quasi tutte le organizzazioni eccezionali, vi è in loro una potenza creatrice di vita, una logica costruttiva, un'espansione realizzatrice, in una parola, un genio, che è, a dire il vero, l'essenziale».

che supera la malattia. Ma anche Delacroix vuole distinguere chiaramente lo psicologo dal teologo: «Essi vedono le cose dal punto di vista del soprannaturale, noi le vediamo dal punto di vista della natura»[64]. Questo potrebbe essere un semplice atteggiamento metodologico, ma Delacroix crede che anche le esperienze mistiche più sublimi non superino le possibilità della natura, e che provengano in modo normale dal genio religioso, così come le debolezze sono il risultato della malattia. Una volta che si riesca a studiare e spiegare l'esperienza mistica con il metodo psicologico, si può concludere che tutta la discussione dogmatica non serve a niente[65].

Maréchal ha criticato con vigore questi approcci riduzionisti degli psicologi, distinguendo tra analisi «scientifica» dei fenomeni dell'esperienza e interpretazione filosofica o metafisica. Non si può negare che il discorso dei mistici, nel fornire la loro interpretazione dell'esperienza vissuta, abbia una pretesa di ordine metafisico che non può essere semplicemente scartata come secondaria e retrospettiva[66]. Secondo Maréchal, si può ammettere che nel mistico si realizza al massimo grado un «desiderio naturale» dello spirito umano: «Sarà dunque irragionevole e poco "scientifico" supporre che durante l'estasi lo spirito umano tocchi un istante la meta che provoca e orienta i suoi passi? Giudichiamo l'ipotesi psicologicamente accettabile»[67].

Il carattere ontologico dell'esperienza mistica, con tutto ciò che implica, non è mai accessibile all'esperienza diretta, almeno nel senso empirico[68], anche se può cambiare profondamente la vita[69].

Anche Agostino Gemelli, nel suo studio sull'origine subcon-

[64] *Op. cit.*, p. XIX.

[65] *Ibid.*

[66] Joseph Maréchal, *Etudes sur la psychologie des mystiques*, I, Parigi 1924, 1937-1938, pp. 162-163.

[67] *Op. cit.*, I, pp. 167-168: «Non chiameremmo tuttavia questa un'ipotesi "scientifica", perché malgrado il titolo psicologico che ha di porsi come "problema", non è verificabile con i procedimenti della scienza positiva».

[68] *Op. cit.*, p. 239.

[69] *Ibid.*: «La "finalità soprannaturale" potrebbe dunque tradirsi, nell'esperienza psicologica, attraverso l'orientamento particolarmente fermo ed elevato di un insieme di atti. Ma siccome quest'insieme potrà sempre, agli occhi di uno psicologo, spiegarsi anche con antecedenti puramente empirici, è chimerico voler dimostrare l'influenza della grazia per via puramente induttiva. Bisogna già ammettere il ruolo della grazia attuale, per riconoscerne le tracce concrete nell'esperienza psicologica».

scia dei fatti mistici, fu molto esplicito nel negare alla psicologia il diritto di pronunciarsi sulla realtà soprannaturale, essendo questo il campo della filosofia e della teologia; ma sottolineava ugualmente come «la stessa ricerca psicologica con la limitazione dei metodi che essa usa, con la sua incapacità a risolvere i problemi causali che essa si pone, ci costringe a compiere uno studio ulteriore; e ancor più essa stessa ci indica che la soluzione non può essere che nella direttiva del riconoscimento di una realtà trascendentale, solo essa capace di determinare i fatti studiati»[70]. Secondo lui, lo psicologo, anche limitandosi a «descrivere i fenomeni psichici che il mistico presenta», deve porsi necessariamente il problema della causalità, mentre soltanto come filosofo e teologo potrebbe arrivare al «riconoscimento di Dio»[71]. Già considerando «la subcoscienza come una causa strumentale di Dio», si deve «uscire dalla psicologia e fare appello alla filosofia e alle scienze religiose»[72].

A mio parere, tuttavia, l'insieme di questa discussione sulla causa dell'esperienza mistica va fuori strada nell'interpretare il discorso mistico. I mistici presuppongono l'esistenza del Dio da loro incontrato, ma non ne parlano, né vogliono dimostrarla attraverso la loro esperienza. Questo è il problema degli psicologi «scientisti» e «positivisti», mentre i mistici si occupano della modalità della relazione a Dio.

4. L'esperienza mistica come incontro con l'Altro

Leuba riconosce che il mistico cristiano non aspira ad affondare nel sonno, né alla beatitudine del nirvana dei buddisti, ma all'incontro con un Dio personale che lo ama e che viene amato da lui. Questo mistico avrebbe un'idea più o meno chiara del significato di questo incontro. «Di modo che l'estasi mistica è in una certa misura il risultato dell'attesa del mistico, e può dunque essere considerata un prodotto dell'autosuggestione». Come si è visto, l'estasi, in ultima analisi, non è altro per Leuba

70 Agostino Gemelli, *L'origine subcosciente dei fatti mistici*, 3ª ed. riv., Firenze 1913, p. 97: «Con ciò non voglio dire che noi, *come psicologi*, possiamo conoscere nei fenomeni mistici l'effetto dell'opera di Dio, ma invece che, *come psicologi*, possiamo intravedere la necessità di arrivare poi, *come filosofi, come teologi*, a un siffatto riconoscimento.

71 *Op. cit.*, p. 98.

72 *Op. cit.*, p. 101. Gemelli qui si riferisce a Jules Pacheu, *L'expérience mystique et l'activité subconsciente*, in *Revue de Philosophie*, febbraio 1912.

che il prodotto diretto di cause fisiologiche[73], influenzate da processi psicologici. La mancanza di realtà dell'esperienza di incontro viene provata dall'impossibilità di stabilire una relazione diretta tra la crescita in profondità dell'estasi e la crescita della perfezione morale[74]. In realtà, accade il contrario. Da una parte, la passività dell'estasi diminuisce, perché con il tempo i mistici «diventano più capaci di mettere tutta l'energia del loro essere unificato al servizio dei compiti che appaiono loro come tracciati per loro da Dio in persona, e che essi realizzano in collaborazione stretta oppure in unione totale con Dio»[75]. Dunque la crescita dell'esperienza mistica fa crescere anche l'impegno e l'attività nei mistici giunti alla maturità piena. D'altra parte, i mistici non raggiungono in grado maggiore «l'ideale cristiano della perfezione morale», e nemmeno si può dire che in loro «la volontà divina», la volontà «socializzata», si sostituisca finalmente all'uomo egoista, all'uomo «naturale»[76]. Secondo l'interpretazione di Leuba, le conseguenze pratiche e morali dell'esperienza mistica sono minime. Egli rivela invece come anche nei grandi mistici, vi fossero «motivi di interesse personale, ragioni di carattere egoista, le quali svolgevano un ruolo principale e decisivo nella loro decisione di rinunciare al mondo e ricercare la compagnia di Dio»[77].

Per i casi mistici studiati nei manicomi, gli autori della psicologia della mistica parlano di delirio d'amore. Pierre Janet riconosce in Madeleine la dinamica dell'amore; questo però non è una realtà capace di stabilire rapporti veri, quanto piuttosto un delirio che li inventa[78]. Questo delirio di un rapporto amoroso con Dio sorge dall'incapacità profonda di stabilire rapporti af-

[73] Leuba, *Psychologie du mysticisme religieux*, Parigi 1925, p. 229.
[74] *Op. cit.*, pp. 272ss.
[75] *Op. cit.*, p. 277.
[76] *Op. cit.*, pp. 277-278.
[77] *Op. cit.*, p. 278.
[78] *Op. cit.*, I, p. 519: «Arriviamo così a questa conclusione: Madeleine, che per tutta la vita ha presentato l'aspirazione all'amore e l'incapacità di stabilire queste relazioni sociali dell'amore, è giunta a realizzare questo amore in un delirio. Di quando in quando questo delirio porta su un personaggio terreno e diviene allora completamente identico ai deliri d'amore degli psicoastenici. Ma di solito questo personaggio terreno è ancora insufficiente, perché porta presto con sé difficoltà e dubbi, e Madeleine non può riposarsi pienamente in un amore soddisfatto, se non prendendo Dio stesso per oggetto del suo amore. Il delirio dell'unione con Dio non è che una forma del delirio di direzione degli psicoastenici».

fettivi con gli uomini reali[79]. E, in realtà, a livello dei rapporti sociali si potrebbe essere egoisti, pur sostenendo che si amano le altre persone spiritualmente come risultato dell'esperienza mistica[80]. Manca la forza per amare uomini reali, ma resta ancora la forza per amare uomini immaginari, almeno fino a un certo punto[81].

Nel misticismo la relazione con Dio è resa possibile attraverso un'esperienza diretta e reale della presenza di Dio. Così come taluni teologi cercano di interpretare il linguaggio mistico in modo da salvare la mediazione creaturale e sacramentale della grazia e dell'incarnazione e negando la possibilità di un incontro diretto con Dio, Leuba propone di dare una spiegazione psicologica del «sentimento di presenza». Però, finalmente, ciò che propone non è altro che la *trance* ipnotica[82], provocata da forti bisogni nell'uomo. Il mistico, nonostante l'impressione così meravigliosa della presenza divina, non incontra altro che la soddisfazione dei propri bisogni[83]. Questo mistico, tuttavia, non

79 *Op. cit.*, I, pp. 518-519: «Il Dio di Madeleine, per il suo carattere di onnipotenza al di sopra della ragione umana, per la sua invisibilità, permette di rappresentarsi facilmente le condotte affettuose che sono difficili con uomini veri. Un Dio che è ciò che vuole, o piuttosto ciò che vuole Madeleine, può ben più facilmente amarla ed essere amato da lei».

80 *Op. cit.*, II, p. 514: «Troviamo Madeleine egoista quando rifiuta un gesto per rendere un servizio a un'amica d'infanzia, ma il fatto è che noi restiamo immersi nel mondo materiale dove lei non si trova più: Madeleine risponde di amare quest'amica spiritualmente e che questo amore spirituale non richiede gli stessi gesti. Questa spiritualità non ci meraviglia quando si tratta delle beatitudini mistiche, essa ci sembra determinata dai caratteri religiosi delle loro credenze».

81 *Op. cit.*, II, p. 586.

82 Leuba, *Psychologie du mysticisme religieux*, Parigi 1925, p. 436: «La produzione di questo fenomeno è grandemente facilitata da uno stato di trance come quello procurato dall'adorazione mistica. Quando la Presenza riveste la forma del Dio cristiano, l'esperienza acquista la portata incomparabile e il valore che la cristianità attribuisce al suo favore benevolo e al suo amore»; pp. 440-441: «La *trance* ipnotica presenta analogie con la *trance* religiosa dei mistici, e la presenza dell'ipnotizzatore vi agisce alla maniera della Presenza divina... Questo quadro dell'influsso che l'ipnotizzatore esercita sull'ipnotizzato corrisponde con un'esattezza sorprendente a quello che i mistici ci danno delle loro relazioni con Dio».

83 *Op. cit.*, pp. 439-442: «Il sentimento di Presenza di Dio intensifica grandemente gli ampi e profondi effetti che ha già di per sé, sul credente, il semplice pensiero di Dio; e quando accade che la Presenza divina venga sentita in un'ora di accresciuta suggestionabilità, per esempio in uno stato di *trance*, qualunque valutazione delle conseguenze possibili pecca per difetto. I nostri grandi mistici vi trovano la soddisfazione dei bisogni e delle aspirazioni che hanno fatto loro abbracciare la vita religiosa... Allo stesso tempo, le loro aspirazioni vitali sono appagate, e le loro ambizioni sono giustificate».

è il povero malato dei manicomi, ma l'uomo creativo che attraverso la religione ha potuto raggiungere «il miglioramento fisico e spirituale dell'uomo»[84]. In ultima analisi, questa creatività non fa incontrare nient'altro che un'illusione, bella, ma irreale, un semplice riflesso di se stessi.

Naturalmente Maréchal si oppone a questa eliminazione di un incontro reale con Dio, insistendo sulla realtà metafisica del misticismo. Ma va osservato prima di tutto che egli parla di una «mistica naturale», in cui l'incontro con Dio diventa, in un modo molto sottile, una realtà teologica intrapsichica[85]. L'uomo incontra Dio nel più profondo del suo essere come risultato di un processo di unificazione. Pensare e spiegare l'incontro con Dio come realtà soprannaturale, vissuta in questo mondo, è un compito più difficile. Maréchal lo afferma come «immanenza soprannaturale» o «introversione soprannaturale»[86]. Riprendendo il mistico fiammingo Ruusbroec, Maréchal sembra parlare di un incontro d'amore, ma finalmente conclude di non volere né poter risolvere questo problema[87].

Jean Lhermitte ha messo in luce come non sia soltanto Delacroix a indicare la possibilità che il mistico si illuda quando, pensando di incontrare Dio, non fa altro che rispondere a se stes-

[85] Joseph Maréchal, *Etudes sur la psychologie des mystiques*, I, Parigi 1938, p. 240: «Il secondo carattere distintivo della mistica cristiana si rivela negli stati di unione: è al tempo stesso fenomenologico e ontologico. Non tutti ne riconosceranno la realtà; perché non è vietato, anche a cattolici, di ricondurre gli stati mistici superiori a un semplice accrescimento quantitativo della potenza psicologica normale e della grazia soprannaturale ordinaria o, se si vuole, in linguaggio teologico, a una pura intensificazione delle virtù infuse, comunicate nel battesimo»; II, p. 468: «Penetrare l'essenza dell'anima sarebbe dunque veramente incontrare Dio al punto d'inserzione dell'azione creatrice in noi».

[86] *Op. cit.*, II, pp. 468-470.

[87] *Op. cit.*, II, p. 483: «Per tornare all'essenziale, quale sarà l'atteggiamento legittimo di una "scienza positiva e comparata del misticismo" davanti al problema dell'unione mistica *soprannaturale*? Questo problema, essa non può né ignorarlo né risolverlo. Non può ignorarlo, perché si pone di diritto in ogni metafisica teista e di fatto nei documenti mistici. E non può nemmeno risolverlo. Risolverlo per via negativa, cioè negare l'esistenza di una vera mistica soprannaturale, andrebbe troppo arbitrariamente contro l'affermazione categorica dei contemplativi, monoteisti, soprattutto dei mistici cristiani, che si appellano a un'esperienza trascendente per nulla assurda in se stessa. Tuttavia non può risolverlo nemmeno per via affermativa, perché, per quanto formale possa essere la testimonianza dei mistici, resta scientificamente incontrollabile. Ha però il dovere di registrare fedelmente tutti gli elementi della questione — dati storici, psicologici, filosofici e teologici — senza pronunciare nessuna affermazione e nessuna negazione che superi la sua limitata competenza».

so, e come già Giovanni della Croce mettesse in guardia da questa illusione[88].

Crediamo che questa rassegna della prima generazione degli psicologi della mistica — anche se incompleta — mostri molto chiaramente i limiti di questa «scienza». A volte, tali autori fanno una analisi descrittiva dei mistici quasi inoppugnabile, riassumendone correttamente il pensiero e le fasi di evoluzione mistica. Ma, nonostante tutto, sembra non abbiano capito l'essenza del misticismo. Durante gli ultimi quaranta anni, gli psicologi hanno sottolineato altri aspetti e scoperto altri modelli d'interpretazione, ma fondamentalmente l'approccio della psicologia della mistica non è cambiato.

In genere la psicologia della mistica considera l'esperienza dell'unione con Dio o della presenza di Dio un'esperienza personale e individuale. Dato che Dio rimane fuori della prospettiva della psicologia e viene messo tra parentesi, si pensa che la descrizione mistica rifletta soltanto l'aspetto soggettivo di colui che fa l'esperienza. La coscienza mistica conterrebbe stati d'animo, sentimenti, pensieri, ecc., in altre parole, processi psichici. Ciò che conta, non è la relazione del mistico con una realtà fuori da lui che non può mai essere verificata, ma soltanto la realtà intrapsichica — sia conscia che subconscia —, la quale può essere analizzata, comparata e descritta in termini psicologici. In questo modo possono essere studiate le motivazioni, i bisogni, gli atteggiamenti, i valori corrispondenti o meno con la «teoria» della mistica; e ancora, i meccanismi psicodinamici che determinano il funzionamento mentale.

In questo tipo di approccio, l'essenza della mistica come incontro e scuola d'amore non viene presa in considerazione. Il desiderio mistico certamente non è scevro da ambiguità e può subire deformazioni, ma il processo mistico finalmente non è

[88] Jean Lhermitte, *Mystiques et faux mystiques*, Parigi 1952, pp. 247-248: «Si sa che, per questa mente superiore (Henri Delacroix), il nocciolo della personalità mistica si elabora lentamente nelle profondità dell'inconscio, di modo che il mistico persuaso di intrattenersi con Dio si trova vittima di un'illusione, poiché non farebbe che rispondere a se stesso. È quanto troviamo mirabilmente esposto in san Giovanni della Croce, quando scrive: "Quando uno spirito rientra in se stesso e si applica alla contemplazione di qualche verità immergendovisi, parla per propria iniziativa con se stesso e si risponde come se un uomo si intrattenesse con un altro uomo"».

altro che la purificazione continua del desiderio di amare e di essere amati. I mistici insistono incessantemente sulla necessità di un discernimento spirituale che sveli le ambiguità, gli egoismi sottili e l'egocentrismo fondamentale. Nella mistica autentica, ogni ritorno su se stessi e ogni riduzione dell'altro al proprio bisogno, al proprio desiderio, alle proprie idee vengono scoperti, purificati e trasformati. Nell'esperienza mistica, il soggetto non arriva a un'autocoscienza superiore, ma diventa excentrico, invece cioè di essere incentrato su se stesso, diventa totalmente incentrato sull'Altro. Nell'incontro mistico, in nessun modo l'Altro si inserisce nell'autocoscienza, ma si rivela come alterità assoluta. Nella mistica, Dio non si fa sperimentare come presenza, o «sentimento di Presenza», cioè come presente alla coscienza soggettiva e dunque a sua disposizione, ma semplicemente come assenza insormontabile, come traccia di una presenza che sempre rinane irriducibile e al di fuori della presa dell'uomo. Il Dio, di cui parlano i mistici, non può essere inquadrato nel pensiero o nella emotività dell'uomo, perché egli non fa parte della realtà umana. Solo superando la «ipseità» narcisistica il mistico diventa capace di incontrare Dio nella sua alterità assoluta, nello spazio vuoto della distanza infinita tra Creatore e creatura.

Quest'incontro d'amore tra il mistico e Dio, pur essendo di ordine soprannaturale, non si sottrae allo studio della psicologia, ma può essere studiato come realtà relazionale. Tutte le leggi psicodinamiche della relazione si ritrovano nell'esperienza mistica, poiché è proprio l'uomo a entrare in contatto con Dio. L'unione con Dio non è sentimento di fusione, ma comporta la presa di coscienza radicale di non poter ridurre l'altro a se stessi, e dunque di doverlo amare in modo disinteressato come Dio stesso ci ama. La tensione psicologica, propria del mistico, consiste nel percepire la propria incapacità di amare secondo questa logica divina. Nel fallimento della propria iniziativa, l'uomo si apre a ricevere la «grazia» dell'amore divino. Pur essendo una realtà soprannaturale, la trasformazione mistica viene vissuta dalla persona nel contesto della psicologia umana e seguendone le leggi.

TERZA SEZIONE

LA SPIRITUALITÀ COME DISCIPLINA SCIENTIFICA

ESIGENZE DIDATTICHE NELL'INSEGNAMENTO DELLA TEOLOGIA SPIRITUALE

Józef Struś sdb

1. Introduzione

Secondo la programmazione del presente Simposio, la mia comunicazione non vuole perdere di vista l'obiettivo di queste giornate di studio: l'identità della spiritualità come teologia a partire dalla sua apparizione storica.

Ho recensito gli interventi del magistero dall'inizio di questo secolo, quando cioè la teologia spirituale è comparsa come un capitolo nuovo della teologia[1].

Di fronte ai riferimenti che i Sommi Pontefici e i Dicasteri della Santa Sede hanno fatto alla teologia ascetica, mistica e spirituale, si pone un primo problema, il dubbio cioè se il seguire l'ordine cronologico sia la via migliore per ottenere una buona lettura dei dati del magistero. In pratica esistono quattro documenti dei Papi, tredici dei Dicasteri della Santa Sede e uno del Concilio Vaticano II, nei quali viene menzionata in modo più o meno esplicito e con diversa ampiezza la teologia ascetica, mistica e spirituale.

Non si tratta di documenti che considerano esplicitamente la teologia spirituale. Generalmente, questa vi è solo menzionata.

Mi sono chiesto se fosse possibile approfondire la problematica in modo da ricavare alcuni criteri ermeneutici dalla lettura dei documenti del magistero fatta dal punto di vista «asceti-

[1] Questo tema è stato già studiato da G. Rambaldi, *Sollecitazioni del magistero per lo studio della teologia spirituale*, in *Seminarium*, 1 (1974), pp. 19-40.

co», «mistico» e «spirituale». Allo stato attuale degli interventi del magistero, credo che ciò sia impossibile. Non sembra, inoltre, che si disponga di strumenti adatti per un lavoro del genere. Esistono, è vero, raccolte dei documenti del magistero, di cui anche io mi sono servito, ma esse intendono semplicemente offrire un sussidio per la consultazione diretta[2].

Nella mia lettura dei documenti del magistero ho cercato di individuare i testi che considerano la teologia ascetica, mistica e spirituale come corso d'insegnamento accademico. Ho anche cercato di cogliere se, e in quale misura, tali documenti contribuiscano a un migliore chiarimento dell'identità propria della teologia spirituale tra le altre discipline teologiche. Spero che la materialità delle formule esprima pure l'*intentio* e che l'*intentio* sia presente anche là dove sarebbe stata auspicabile la materialità delle formule. Mi auguro che dalla lettura globale dei documenti possa risultare chiaro non soltanto che si deve insegnare la teologia spirituale, ma anche perché e come. In altre parole, quali contenuti, modi e mezzi vengono proposti[3].

2 Per es. (in ordine cronologico): J. de Guibert, *Documenta ecclesiastica christianae perfectionis studium spectantia Universitas Gregoriana Romae*, 1931, pp. XV + 563; M. J. Rouët De Journel-J. Dutilleul, *Enchiridion Asceticum. Loci SS. Patrum et Scriptorum ecclesiasticorum ad ascesim spectantes*, Editio altera, novis textibus aucta, Herder & CO., Friburgi Brisgoviae 1936, pp. XXXVI + 683; S. Congregatio de Seminariis et Studiorum Universitatibus, *Enchiridion clericorum. Documenta ecclesiae sacrorum alumnis instituendis*, Typis Polyglottis Vaticanis 1938, pp. LVIII + 920; P. Cattin-H. T. Conus, *Sources de la vie spirituelle. Documents Pontificaux*, 2e édition, vol. I, Ed. St.-Paul, Fribourg-Paris, 1958, pp. XX + 1221; vol. II, préparé par R.-L. Oechslin, Ed. St-Paul, Fribourg-Paris, 1961, pp. continua fino a 2174; M. J. Rouët de Journel-J. Dutilleul, *Enchiridion Asceticum. Loci SS. Patrum et Scriptorum ecclesiasticorum ad ascesim spectantes*, Herder-Barcinone-Friburgi Brisg.-Romae-Neo-Eboraci, 1965 (ed 6ª), pp. XXXVI + 683; S. Congregatio pro Institutione Catholica, *Enchiridion Clericorum. Documenta ecclesiae futuris sacerdotibus formandis*, Editio II funditus recognita et aucta, Typis Polyglottis Vaticanis 1975, pp. LXIII + 1566.

3 G. Moioli considera il primo numero del 1974 della rivista *Seminarium*, dedicata per intero a *De Theologia spirituali docenda*, l'espressione della sollecitudine «per questo tipo di ricerca teologica e per il suo insegnamento» da parte della Congregazione per l'Educazione Cattolica. Cfr. *A proposito di teologia spirituale e del suo insegnamento*, in *La Scuola Cattolica*, 102 (1974) 625. Infatti, nell'*Introduzione* allo stesso numero di *Seminarium*, R. Moretti scriveva: «Quale è il motivo, quale è lo scopo di questa pubblicazione monografica dedicata alla teologia spirituale?... Il motivo della pubblicazione è la costatazione di una certa assenza della teologia spirituale nei programmi degli studi teologici, e conseguentemente una sua carenza nel tirocinio della formazione teologica e spirituale del sacerdote. Intenzionalmente parliamo di assenza nei programmi e di carenza durante il tirocinio di formazione, poiché nel campo della scienza teologica e della cultura la teologia spirituale e in genere la spiritualità è molto presente» (*ibid.*, p. 3).

2. Presentazione dei documenti

PIO X	
1910: Motu Proprio *quo quaedam statuuntur leges ad modernismi periculum propulsandum "Sacrorum Antistitum"*. 1 septembris 1910[4].	**1907:** S. Congregatio Episcoporum et Regolarium, *Programma generale studiorum a Pio PP. X approbatum pro omnibus Italiae Seminariis*, 5 maii 1907[5]. **1912:** S. Congregatio Consistorialis, *Litterae circulares de Seminariis Italiae ad Reverendissimos Ordinarios*, 16 lulius 1912[6].
BENEDETTO XV	
1919: Ad R. P. Octavianum Marchetti, S.I., *De schola Theologiae ascetico-mysticae in Gregoriana Universitate*, 10 novembris 1919[7].	**1920:** S. Congregatio de Seminariis et de Studiorum Universitatibus, *Ordinamento dei Seminari, ad Italiae Episcopos*, 26 aprilis 1920[8]. **1921:** S. Congregatio de Seminariis et de Studiorum Universitatibus, *Visdum haec Sacra Congregatio, ad Germaniae Episcopos*, 9 octobris 1921[9].
PIO XI	
1931: *Constitutio Apostolica de Universitatibus et Facultatibus studiorum ecclesiasticorum "Deus scientiarum Dominus"*, 24 maii 1931[10].	**1931:** S. Congregatio de Seminariis et de Studiorum Universitatibus, *Ordinationes ad Constitutionem Apostolicam "Deus scientiarum Dominus" de Universitatibus et Facultatibus studiorum ecclesiasticorum rite exsequendam*, 12 iunii 1931[11]. Appendix I. *Disciplinae speciales et cursus peculiares secundum art. 27 "Ordinationum"*[12].

[4] AAS 2 (1910) 668.
[5] ASS 40 (1907) 340.
[6] AAS 4 (1912) 491-498.
[7] AAS 12 (1920) 29-30.
[8] *Enchiridion Clericorum* 1975, n. 1548 (1110), p. 542.
[9] *Enchiridion Clericorum* 1975, n. 1573 (1135), p. 553/4.
[10] AAS 23 (1931) 241-262.
[11] *Ibid.*, 263-284.
[12] *Ibid.*, 281-282.

GIOVANNI XXIII	
	1959: S. Congregatio de Religiosis, *Ad Praepositum generalem OCD, de Instituto Spiritualitatis apud Collegium Internationale OCD de Urbe, Ep. "Non è sfuggito"*, 5 maii 1959[13].
PAOLO VI	
1963: Concilio Vaticano II, *Sacrosanctum Concilium*, 16[14].	**1964:** S. Congregatio de Seminariis et de Studiorum Universitatibus, *Decretum. Institutum Spiritualitatis canonice erigitur in Pontificia Facultate Theologica SS. Teresiae a Iesu et Ioannis a Cruce in Urbe*, 8 septembris 1964[15].
1965: Concilio Vaticano II, *Optatum totius*, 16[16].	
	1968: S. Congregatio pro Catholica Institutione, *Normae quaedam ad Const. Apost. "Deus scientiarum Dominus", de studiis academicis ecclesiasticis, recognoscendam*, 20 maii 1968[17].
	1970: S. Congregatio pro Catholica Institutione, *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*, 6 ianuarii 1970[18].
	1976: S. Congregatione per l'Educazione Cattolica, *La formazione teologica dei futuri sacerdoti*, 22 febbraio 1976[19].
GIOVANNI PAOLO II	
1979: *Constitutio Apostolica de Studiorum Universitatibus et Facultatibus Ecclesiasticis "Sapientia Christiana"*, 15 aprilis 1979[20].	**1979:** S. Congregatio pro Institutione Catholica, *Ordinationes ad Constitutionem Apostolicam "Sapientia Christiana" rite exsequendam*, 29 aprilis 1979[21].

[13] Simeon a S. Familia ocd, *De vita religiosa documenta selecta. Magisterii ecclesiastici et Ordinis Carmelitarum Discalceatorum (1869-1966)*, Ed. del Teresianum 1967, nn. 937-938.
[14] AAS 56 (1964) 97-138.
[15] AAS 56 (1964) 951.
[16] AAS 58 (1966) 713-727.
[17] Typis Polyglottis Vaticanis 1968, pp. 5-31.
[18] AAS 52 (1970) 321-384.
[19] Tipografia Poliglotta Vaticana 1976.
[20] AAS 71 (1979) 469-499.
[21] *Ibid.*, 500-517.

	Appendix II, *Ad art. 64 "Ordinationum". Sectores studiorum ecclesiasticorum prouti nunc (A. MCMLXXIX) in Ecclesia academice ordinantur ac vigent Elenchus*[22].
	1985: S. Congregazione per l'Educazione Cattolica, *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis "Tria iam lustra", Editio apparata post Codicem Iuris Canonici promulgatum*, 19 martii 1985[23].

3. Presentazione dei contenuti dei documenti

Questi documenti della Santa Sede, generalmente, trattano degli studi ecclesiastici del ciclo istituzionale per conseguire il baccellierato in teologia o del secondo ciclo per conseguire la licenza in teologia.

Pio X[24]

Riferendosi agli studi seminaristici, allorché nel 1910 intervenne nella questione modernistica, il Papa affermò che «essi vertono sulla sacra Scrittura, sulla fede, sui costumi, sulla scienza della pietà e dei doveri che viene detta ascetica»[25].

Come materia d'insegnamento teologico, l'ascetica non risulta dal programma dei corsi che la Santa Sede aveva richiesto nel 1907 per i seminari d'Italia. Vi veniva affermato che il currico-

[22] *Ibid.*, 519-521.

[23] Typis Polyglottis Vaticanis, Romae 1985, pp. 3-71.

[24] Pio X, similmente a quel che fece il suo predecessore, si è interessato molto della formazione intellettuale e spirituale dei candidati al sacerdozio. La sua preoccupazione per la formazione spirituale dei futuri sacerdoti è ben documentata nella lettera enciclica *Pieni l'animo* ad Episcopos Italiae, 28 iulii 1906, nella quale, facendo sue le parole di Leone XIII (cfr. *Enchiridion Clericorum* 1975, n. 1150 [704], p. 438), egli dice: «Non manchi da ultimo in verun Seminario il Direttore di spirito, uomo di prudenza non ordinaria ed esperto nelle vie della perfezione cristiana, il quale, con cure indefesse, coltivi i giovani in quella soda pietà, ch'è il primo fondamento della vita sacerdotale» (in *Enchiridion Clericorum* 1975, n. 1237 [792], p. 462). In questa mia comunicazione però, non mi occupo di cose della formazione spirituale, ma mi concentro su quanto si riferisce direttamente alla teologia ascetica, mistica e spirituale, in quanto costituisce una delle materie d'insegnamento teologico.

[25] *Motu Proprio quo quaedam statuuntur leges ad modernismi periculum propulsandum «Sacrorum Antistitum»*, 1 septembris 1910, in AAS 2 (1910) 668.

lo di quattro anni di teologia «comprenderà le materie seguenti: Luoghi teologici-Introduzione generale e speciale alla S. Scrittura-Esegesi biblica-Teologia dogmatica e sacramentaria-Teologia morale e pastorale-Istituzioni di diritto canonico-Storia ecclesiastica-Lingua ebraica-Lingua greca-Archeologia ed Arte Sacra-S. Eloquenza e Patristica-S. Liturgia»[26].

Neppure nel programma degli studi teologici nei seminari, del 16 luglio 1912, l'ascetica risulta come corso specifico. Essa non compare né tra le «materie principali» né tra quelle «secondarie»[27].

Benedetto XV

Il programma di studi per i seminari, prescritto dal Codice di Diritto Canonico promulgato nel 1917, in nessun modo parla di teologia ascetica e mistica (Cfr. Cann. 1365-1369)[28].

Nella lettera del 10 novembre 1919 a padre O. Marchetti, il Papa si congratulò con lui, perché nell'Università Gregoriana era stata istituita la «cattedra di teologia ascetico-mistica, mirante a procurare una più profonda formazione religiosa del clero, mercé lo studio scientifico e pratico delle principali questioni concernenti la perfezione cristiana... Suole infatti accadere che, non esistendo la trattazione di tal genere di studi negli ordinari corsi di teologia dommatica e morale, il giovane clero, mentre si nutre di svariate sacre discipline, rimanga poi digiuno dei vari princìpi della vita spirituale, il cui sano e arduo discernimen-

26 S. Congregatione Episcoporum et Regularium, *Programma generale studiorum a Pio PP X approbatum pro omnibus Italiae Seminariis*, 5 maii 1907, in ASS 40 (1907) 340. L'ascetica e la mistica non risultano nemmeno dall'elenco dei corsi teologici incluso nella lettera enciclica di Leone XIII *Depuis le jour* ad Episcopos et Clerum Galliae, 8 septembris 1889: «Vengono di seguito le scienze sacre propriamente dette, cioè la teologia dogmatica e la Teologia morale, la Sacra Scrittura, la Storia della Chiesa e il Diritto canonico. Queste sono le scienze proprie del prete. Egli ne riceve una prima iniziazione durante la sua permanenza nel Seminario maggiore; ne dovrà continuare lo studio per tutto il resto della sua vita» (in *Enchiridion Clericorum* 1975, n. 1118 [601], p. 426).

27 Cfr. S. Congregatio Consistorialis, *Litterae circulares de Seminariis Italiae ad Reverendissimos Ordinarios*, in AAS 4 (1912) 491-498.

28 «Cursus theologicus saltem integro quadriennio contineatur, et, praeter theologiam dogmaticam et moralem, complecti praesertim debet studium sacrae Scripturae, historiae ecclesiasticae, iuris canonici, liturgiae, sacrae eloquentiae et cantus ecclesiastici» (*can.* 1365 §2).

to gli è indispensabile per la propria perfezione e per il successo di quel sacro ministero a cui è chiamato da Dio»[29].

A sua volta, il 26 aprile 1920, la Congregazione dei Seminari inviò ai vescovi d'Italia un *Ordinamento dei Seminari*, dove si legge che il «complemento della Morale è *la Teologia Ascetica e Mistica*, indispensabile per la direzione delle anime»[30].

Il 9 ottobre 1921, in una lettera all'episcopato della Germania, la stessa Congregazione invitava a che «lo studio della Teologia morale sia completato e perfezionato con lo studio della Teologia Ascetico-Mistica, affinché i pastori sacri sappiano dirigere se stessi e le anime ad essi affidate e guidarle alla virtù e alla santità»[31].

Pio XI

Predisponendo le norme secondo cui sarebbero stati regolati gli studi in tutti i centri accademici superiori ecclesiastici del mondo, Pio XI promulgò in data del 24 maggio 1931 la costituzione apostolica *Deus scientiarum Dominus*[32]. Dalle *Ordinationes* della Congregazione dei Seminari che seguono la costituzione, l'ascetica è annoverata tra le discipline ausiliarie e la teologia mistica tra quelle speciali[33].

[29] Benedictus PP. XV, Ad R. P. Octavium Marchetti, S.I., *De schola Theologiae ascetico-mysticae in Gregoriana Universitate*, 10 nevembris 1919, in AAS 12 (1920) 29-30.

[30] S. Congregatio de Seminariis et de Studiorum Universitatibus, *Ordinamento dei Seminari*, ad Italiae Episcopos, 26 aprilis 1920, in *Enchiridion Clericorum* 1975, n. 1548 (1110), p. 542. La medesima lettera, mentre rilevava l'importanza dello studio della sacra Scrittura nella formazione al sacerdozio, affermava: «L'insegnamento sia impartito con grande spirito di pietà e con l'intento principale d'instillare nell'animo degli alunni i veri princìpi della Teologia, della Morale e dell'Ascetica...» (*ibid.*, n. 1546 [1108], p. 541).

[31] S. Congregatio de Seminariis et de Studiorum Universitatibus, *Vixdum haec Sacra Congregatio, ad Germaniae Episcopos*, 9 octobris 1921, in *Enchiridion Clericorum* 1975, n. 1573 (1135), p. 553/4.

[32] Cfr. Pius PP. XI, *Constitutio Apostolica de Universitatibus et Facultatibus studiorum ecclesiasticorum «Deus scientiarum Dominus»*, 24 maii 1931, in AAS 23 (1931) 241-262.

[33] Cfr. AAS 23 (1931) 263-284. Tale decisione delle *Ordinationes* introduce la distinzione tra la teologia ascetica e la teologia mistica. Alcuni anni dopo, il 3 febbraio 1935, lo stesso Pio XI, rivolgendosi ai seminaristi francesi, diceva: «Votre grande étude est la THÉOLOGIE. Mais il y a une branche de la théologie qui demande plus la vision du coeur que la vision de l'intelligence. Et cette branche, qui se prête plus facilement à la piété, c'est la *théologie ascétique*. Eh bien, voici la parole d'un grand Théologien [card. Ioh-Bapt. Franzelin, 1816-1886] que Nous vous recommandons; il disait qu'il aimait beaucoup les traités dogmatiques où il y a beaucoup d'ascétique; mais qu'il aimait beaucoup aussi les traités d'ascétique, où il y a beaucoup de théologie» (in *Enchiridion Clericorum* 1938, 1942).

Per cogliere l'importanza che a queste due discipline veniva assegnata nella formazione teologica e il significato che veniva attribuito alla distinzione tra di esse, è necessario capire bene che cosa si intendesse allora per discipline ausiliarie e per discipline speciali. La costituzione aveva classificato i corsi teologici in *principali* (essenziali ai fini della facoltà), *ausiliari* (necessari per integrare i precedenti) e *speciali* (per completare i corsi principali e ausiliari e, in qualche modo, per perfezionarli)[34].

Se si consulta l'elenco delle discipline speciali, colpisce il fatto che, mentre per i corsi principali e ausiliari le *Ordinationes* danno subito l'elenco, per i corsi speciali, invece, rimandano all'*Appendice*. Inoltre, mentre la lista delle materie ausiliarie è modesta, quella delle materie speciali opzionali nelle facoltà di teologia consta di 30 corsi. È opportuno riportare qui la spiegazione che introduce la lista dei corsi speciali, perché ne risulta il carattere esemplificativo dell'elenco: «Quae hic exempli causa subiuntur, neque numero neque nominibus definita sunt, cum et augeri et dividi et diverso modo appellari possint»[35].

J. de Guibert, competente in materia, annotava con entusiasmo che per la prima volta l'ascetica, in quanto disciplina distinta dalla morale e dalla pastorale, veniva inserita come materia obbligatoria in un programma di studi previsto per la Chiesa intera. Egli tuttavia accennava a possibili risvolti negativi che avrebbe potuto provocare la terminologia usata dalle *Ordinationes*, le quali per designare le materie d'insegnamento mantenevano distinta l'ascetica dalla teologia mistica. Associandosi all'intervento di de Guibert, J. Périnelle affermava che questa terminologia rendeva meno chiara l'identità dell'ascetica e della teologia mistica rispetto alle altre materie d'insegnamento teologico. Di conseguenza, venivano favorite diverse prese di posizione di fronte al suo insegnamento nei centri di studio teologico[36].

[34] Cfr. AAS 23 (1931), art. 33.

[35] *Ibid.*, 281.

[36] Cfr. J. de Guibert, *Actes du S. Siège*, in *Revue d'Ascétique et de Mystique*, (1931), pp. 240-241; J. Périnelle, *Bullettin de théologie spirituelle*, in *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 20 (1931) 820-821. Non si capisce il motivo per cui de Guibert dice: «C'est la première fois que la théologie ascétique en tant que discipline distincte... et de la pastorale, figure comme matière obligatoire sur un programme d'étude...» (*ibid.*, p. 240). Però, l'abbinamento di teologia ascetica con la pastorale non risulta in nessuno dei programmi che abbiamo visto. Sarà che l'A. tenga conto del canone 1365 §3: «Habeantur etiam lectiones de theologia pastorali, additis practicis exer-

Giovanni XXIII

Un successivo documento della Santa Sede, in parte simile alla già ricordata lettera di Benedetto XV a padre O. Marchetti, esprimeva compiacimento per la fondazione di un Istituto di Spiritualità. In questa istituzione, con l'aiuto di diverse discipline, il campo della teologia ascetica e mistica diventava un settore di specializzazione vera e propria. Si trattava della lettera indirizzata dalla Congregazione dei Religiosi al Padre Generale dei Carmelitani Scalzi, in data 5 maggio 1959, per esprimere soddisfazione e interesse per l'apertura dell'Istituto di Spiritualità presso il loro Collegio internazionale a Roma.

La Sacra Congregazione sosteneva l'opportunità di «aprire i corsi di tale Istituto anche ad alunni non appartenenti all'ordine per estenderne la benefica influenza»[37].

Alcuni anni dopo, la Sacra Congregazione per i Seminari promuoveva questo Istituto di Spiritualità alla condizione di Pontificia Facoltà di Teologia. In tale occasione, il decreto della Congregazione affermava che spetta alla teologia spirituale indagare profondamente ad esporre quanto si riferisce alla vita ascetica e ai fenomeni della vita mistica[38].

Paolo VI

I primi anni del pontificato di Paolo VI coincidono con il Concilio Vaticano II. Gli anni seguenti verranno dedicati all'attuazione delle direttive emanate dallo stesso Concilio.

citationibus praesertim de ratione tradendi pueris aliisve catechismum, audiendi confessiones, visitandi infirmos, assistendi moribundis»? Speriamo di no! O forse, si riferiva a quei documenti del magistero nei quali veniva sottolineata l'importanza della teologia ascetica per la pastorale, direzione spirituale? Cfr. il testo corrispondente alle note 25, 26 e 27.

[37] S. Congregatio de Religiosis, *Ad Praepositum generalem OCD, de Instituto Spiritualitatis apud Collegium Internationale OCD de Urbe, EP. «Non è sfuggito»*, 5 maii 1959, in Simeon a S. Familia OCD, *De vita religiosa documenta selecta. Magisterii ecclesiastici et Ordinis Carmelitarum Discalceatorum (1869-1966)*, Ed. del Teresianum 1967, nn. 937-938.

[38] Cfr. S. Congregatio de Seminariis et de Studiorum Universitatibus, *Decretum. Institutum Spiritualitatis canonice erigitur in Pontificia Facultate Theologica SS. Teresiae a Iesu et Ionnais a Cruce in Urbe*, 8 septembris 1964, in AAS 56 (1964) 951.

Periodo conciliare. Rileviamo subito che la teologia spirituale appare come «obiter dicta» nel Concilio Vaticano II. Questo portò infatti l'attenzione sul rinnovamento dell'insegnamento teologico globale in vista della formazione unitaria del pastore d'anime.

Il Concilio usa le parole «ascetica», «spiritualità», «spirituale», dando di volta in volta a questi termini un significato particolare, non sempre però in riferimento alla teologia. Il termine «spiritualità» ritorna nei documenti conciliari per quattro volte, specificando con un aggettivo o il genitivo il campo a cui si riferisce: spiritualità cristiana (PC 6), spiritualità missionaria (AG 29), spiritualità monastica (UR 15), spiritualità del matrimonio (UR 6).

Il Concilio parla di «teologia spirituale» una sola volta (SC 16). Cronologicamente fu questo il primo documento promulgato e si poteva supporre che il Concilio avrebbe poi offerto elementi più precisi a favore dell'autonomia della teologia spirituale, come disciplina distinta dalla teologia dogmatica e morale. Nella SC 16 infatti la teologia spirituale viene nominata assieme alla «teologia dogmatica», alla «sacra Scrittura» e alla «teologia pastorale», che sono discipline teologiche autonome.

Esaminando gli altri documenti del Concilio, non si trova però alcun riscontro in questo senso. Nell'OT 16, dove si parla dell'insegnamento delle discipline teologiche è detto: «Si ponga speciale cura nel perfezionare la Teologia morale in modo che la sua esposizione scientifica, maggiormente fondata sulla sacra Scrittura, illustri l'altezza della vocazione dei fedeli in Cristo e il loro obbligo di apportare frutto nella carità per la vita del mondo». Il testo, come si vede, neppure nomina la teologia spirituale. Sembra comunque che la teologia spirituale sia ancora considerata il complemento e il perfezionamento della teologia morale come prima lo era la teologia ascetica e mistica.

Periodo postconciliare. Nelle *Normae quaedam* emanate il 20 maggio 1968 dalla Sacra Congregazione per l'Educazione Cattolica allo scopo di aggiornare la costituzione *Deus scientiarum Dominus*, leggiamo nella nota 12 in riferimento al n. 30 delle stesse *Normae quaedam*: la teologia spirituale è la «parte della teologia che descrive come la storia della salvezza, sempre in

atto, si compie e si manifesta nella vita ascetico-mistica dei fedeli che tendono alla perfezione cristiana»[39].

Questa definizione è importante per l'equilibrio che introduce, riconoscendo alla nostra disciplina il suo carattere teologico e una funzione peculiare nell'insieme unitario dell'insegnamento teologico. Il documento, infatti, parla del rispetto per «le esigenze intrinseche dell'oggetto di studio di ogni disciplina, di presentare il mistero di Cristo e la storia della salvezza in modo che, evitata ogni confusione di discipline o di metodi, appaia più evidente l'unità di tutto l'insegnamento teologico» (n. 30). Di conseguenza, vengono definite tutte le discipline teologiche, inclusa la teologia spirituale, in rapporto al «mistero di Cristo» e alla «storia della salvezza».

Ratio fundamentalis. Né la redazione del 1970 né quella del 1985 parlano della teologia spirituale come materia a sé stante nel coro dei diversi corsi teologici. Come al solito, il testo dedica molto spazio alla teologia morale[40] che, ancorata alla sacra Scrittura, dovrà illustrare la vocazione cristiana dei fedeli; ne consegue il carattere sussidiario riservato alla teologia spirituale. «Questa dottrina morale ha il suo completamento nella *teologia spirituale*, che, tra le altre cose, deve abbracciare anche lo studio della teologia e della spiritualità del sacerdozio e della vita consacrata mediante l'esercizio dei consigli evangelici, affinché si possano dirigere gli uomini ciascuno secondo il proprio stato, verso la via della perfezione» (n. 79)[41].

[39] S. Congregatio pro Catholica Institutione, *Normae quaedam ad Const. Apost. «Deus scientiarum Dominus», de studiis academicis ecclesiasticis, recognoscendam*, 20 maii 1968, Typis Polyglottis Vaticanis 1968, pp. 5-31.

[40] Sembra che l'eco delle accese discussioni dei teologi di una volta circa il rapporto tra la teologia morale e la teologia ascetico-mistica, poi teologia spirituale, non si sia fatta sentire. In questi tempi, G Moioli, uno dei migliori conoscitori degli aspetti teoretici della teologia spirituale, era del parere che la teologia spirituale, in quanto materia d'insegnamento nel ciclo istituzionale di teologia, doveva accompagnare, per quanto possibile, o almeno seguire immediatamente la trattazione dogmatica dell'antropologia cristiana. In nessun modo, egli scriveva, «riusciremmo ad accettare che l'insegnamento della teologia spirituale venga concepito come completamento di quello della Teologia Morale o addirittura gli succeda. La posizione ci sembra decisamente superata e da superare. Questa prospettiva è, purtroppo ancora presente nella *Ratio institutionis sacerdotalis*» (*A proposito di teologia spirituale e del suo insegnamento*, in *La Scuola Cattolica* 102 [1974] 632).

[41] S. Congregatio pro Institutione Catholica, *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*, 6 ianuarii 1970, in AAS 52 (1970) 321-384; S. Congregatio pro Institutione Catholica, *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis «Tria iam lustra»*, editio apparata post Codicem Iuris Canonici promulgatum, 19 martii 1985, Typis Polyglottis Vaticanis, Romae 1985, pp. 3-71.

Il 22 febbraio 1976 la Sacra Congregazione per l'Educazione Cattolica emanava un documento su *La formazione teologica dei futuri sacerdoti*[42]. Mentre al n. 4 ci si sofferma con particolare attenzione sulla teologia morale, al n. 7 si dice: «... A una completa formazione teologica dei futuri sacerdoti concorrono anche altre discipline principali di grande importanza come, per esempio, la liturgia, il diritto canonico, la storia ecclesiastica, e quelle ausiliarie: la teologia spirituale, l'insegnamento sociale della Chiesa, la teologia ecumenica, la missionologia, l'arte sacra, il canto sacro, ecc. Queste o affiancano le discipline principali o rientrano... nell'ambito della teologia pastorale».

Sapientia Christiana[43]. Il testo non ha nessun riferimento esplicito alla teologia spirituale. Nelle *Normae applicativae* della costituzione invece, riferendosi alle discipline obbligatorie del primo ciclo di teologia, troviamo elencate la «teologia morale e spirituale» (n. 51, 1°, b)[44] e nell'*Appendice II*, che riguarda il secondo ciclo, viene detto che «gli studi di spiritualità sono una delle sezioni di specializzazione nella facoltà di teologia» (n. 26)[45].

4. Lettura d'insieme dei dati del magistero

Nella lettura dei dati del magistero mi concentro su cinque aspetti.

1. La costatazione generale, come è stato osservato all'inizio, è che nessun documento si occupa direttamente e solo della problematica riguardante la teologia «ascetica», «mistica» e «spirituale».

2. *Terminologia*. Come primo aspetto particolare si può rilevare un'osservazione riguardante la terminologia. Il discorso ap-

[42] S. Congregazione per l'Educazione cattolica, *La formazione teologica dei futuri sacerdoti*, 22 febbraio 1976, Tipografia Poliglotta Vaticana 1976.

[43] Ioannes Paulus II, *Constitutio Apostolica de studiorum Universitatibus et Facultatibus Ecclesiasticis «Sapientia Christiana», 15 aprilis 1979*, in AAS 71 (1979) 469-499.

[44] S. Congregatio pro Institutione Catholica, *Ordinationes ad Constitutionem Apostolicam «Sapientia Christiana» rite exsequendam*, 29 aprilis 1979, in AAS 71 (1979) 500-517.

[45] *Ibid.*, 519-521.

pare fin troppo lineare. Seguendo l'ordine cronologico dei documenti si costata il seguente uso progressivo: ascetica, teologia ascetico-mistica, teologia ascetica e teologia mistica, teologia spirituale.

La questione terminologica viene talvolta sottovalutata. Occorre tener conto che nel caso di questa disciplina, il nome definisce la sua identità e, di conseguenza condiziona l'orientamento metodologico. Infatti, non è lo stesso considerare la teologia come «ascetico-mistica», come teologia «dell'esperienza cristiana» o come teologia «della perfezione». Nemmeno oggi, dopo molte discussioni sulla natura della teologia spirituale, si può dire che la questione del «nome» sia stata completamente chiarita[46].

3. *Finalità della teologia spirituale*. La maggior parte dei riferimenti alla teologia «ascetica», «mistica» e «spirituale» contenuti nei suindicati documenti magisteriali veniva direttamente orientata al miglioramento della qualità della formazione seminaristica, sacerdotale e del ministero presbiteriale:

— *La formazione seminaristica*. Pio X insisteva molto sull'importanza della formazione intellettuale e spirituale nei seminari. L'ascetica era allora richiamata proprio per il suo rapporto con la formazione spirituale, «come scienza della pietà».

Benedetto XV affermava che gli studi di teologia ascetico-mistica offrono «princìpi della vita spirituale» indispensabili per la perfezione propria del futuro sacerdote e per il successo del suo ministero.

Uno dei documenti della Santa Sede, relativamente recente (1976), include la teologia spirituale tra le discipline che integrano la formazione teologica dei candidati al presbiterato. Vi si legge che «...a una completa formazione teologica dei futuri sacerdoti concorrono anche altre discipline... [tra cui la] teologia spirituale». In questo caso si avverte un chiaro allargamento della finalità assegnata alla teologia spirituale, non più circoscritta al puro ambito della formazione spirituale.

— *La formazione dei sacerdoti*. L'apertura dell'Istituto di Spiri-

[46] Tempo fa, questo aspetto del discorso è stato bene riassunto da A. Huerga, *El método de la teología espiritual, in Seminarium* 14 (1974) 236-238; cfr. G. Moioli, *Il problema della teologia spirituale*, in *La Scuola Cattolica* 94 (1966) 16*-18*.

tualità dei Padri Carmelitani Scalzi a Roma (1959) riscontrava il plauso e il riconoscimento delle autorità ecclesiastiche. In questa occasione la Santa Sede chiedeva di «aprire i corsi di tale istituto anche ad alunni non appartenenti all'Ordine, per estenderne la benefica influenza».

— *Il ministero sacerdotale*. Mentre Benedetto XV, nella lettera a padre O. Marchetti della Pontificia Università Gregoriana, sottolineava l'importanza dello studio della teologia ascetico-mistica per il successo del ministero sacerdotale, la Congregazione dei Seminari la vedeva, in modo particolare, «indispensabile per la direzione delle anime»[47].

4. *Identità della teologia spirituale*. È possibile individuare nei documenti magisteriali elementi significativi che aiutino a precisare l'identità della teologia «ascetica», «mistica» e «spirituale»? Procedendo in ordine cronologico si registrano anzitutto i successivi cambiamenti del nome e sembra che debbano emergere tali elementi.

L'ascetica, secondo Pio X, era considerata «scienza della pietà». Divenuta *teologia ascetico-mistica*, il suo campo di azione si allargava e il suo compito si concretizzava meglio. Secondo l'espressione di Benedetto XV, la teologia ascetico-mistica si interessava dello studio scientifico e pratico delle principali questioni concernenti la perfezione cristiana.

La ricercata identità della teologia spirituale non venne precisata né esposta in modo completo nel documento della Santa Sede (1964) che si complimentava per gli studi promossi dal nuovo Istituto di Spiritualità («Teresianum»). Bisogna ammettere, invece, che tutto restava dipendente dall'idea che si poteva avere di «ascetica» e di «mistica». Forse i documenti del magistero davano per scontato il contenuto e il significato di tali termini, oppure lasciavano intenzionalmente aperta la discussione. Intanto, ecco quanto troviamo affermato: alla teologia spirituale viene riconosciuto il compito di indagare profondamente e di esporre quanto si riferisce alla vita ascetica e ai fenomeni della vita mistica.

Dal punto di vista dell'identità della teologia spirituale il discorso sembrava diventare più articolato con le *Normae quae-*

[47] Cfr. il testo corrispondente alle note 26 e 27.

dam (1968). Esse collocano la teologia spirituale all'interno dell'ambito teologico e la definiscono «...parte della teologia che descrive come la storia della salvezza, sempre in atto, si compie e si manifesta nella vita ascetico-mistica dei fedeli che tendono alla perfezione cristiana». L'aspetto interessante di questa definizione è il collegamento dell'esperienza cristiana con la storia della salvezza, sempre in atto. L'aspetto problematico della stessa definizione, invece, è l'eccesso di elementi che la rendono troppo carica e complessa: «...nella vita ascetico-mistica dei fedeli che tendono alla perfezione».

Dopo le *Normae quaedam* ci si poteva attendere che il discorso sull'identità della teologia spirituale raggiungesse la chiarezza e l'approfondimento desiderati. Leggendo, invece, la *Ratio fundamentalis* (1970 e 1985) si rimane delusi e perplessi. Vi si legge: «...La teologia spirituale, che tra le altre cose [*quali?*], deve abbracciare anche lo studio della teologia e della spiritualità del sacerdozio e della vita consacrata mediante l'esercizio dei consigli evangelici, affinché si possano dirigere gli uomini ciascuno secondo il proprio stato, verso la via della perfezione» (n. 79).

5. *Collegamento della teologia spirituale con le altre discipline teologiche.* Riprendendo il discorso dall'inizio, costatiamo che Pio X considera la «scienza della pietà e dei doveri che viene detta ascetica» una disciplina a sé stante, accanto alla teologia dogmatica e alla teologia morale[48]. Tale autonomia viene confermata dalla lettera di Benedetto XV a padre O. Marchetti: «...Non esistendo la trattazione di tal genere di studi negli ordinari corsi di teologia dommatica e morale...»[49]. L'ordinamento degli studi nei seminari, inviato ai vescovi d'Italia nel 1920, affermava invece, che il *complemento della morale è la teologia ascetica e mistica*[50].

Le *Ordinationes* alla costituzione *Deus scientiarum Dominus*, d'altronde, annoveravano l'ascetica tra le discipline ausiliarie e la mistica tra quelle speciali[51].

Il Concilio Vaticano II non offre elementi chiarificatori o dirimenti su questo punto, anche se la teologia spirituale si prean-

[48] Cfr. testo corrispondente alla nota 22.
[49] Cfr. testo corrispondente alla nota 25.
[50] Cfr. testo corrispondente alla nota 26.
[51] Cfr. testo corrispondente alle note 30 e 31.

nunciava come una disciplina teologica autonoma negli schemi preparatori del Concilio[52].

Le *Normae quaedam* incentrano tutto il discorso sul fare teologia, ma con la prospettiva propria di ogni disciplina. Quindi anche la teologia spirituale viene vista come una disciplina teologica autonoma.

La *Ratio fundamentalis* (1970 e 1985) ritorna alla disposizione della Congregazione dei Seminari del 1920 e 1921 e, cambiando l'espressione *teologia ascetica e mistica* con quella di *teologia spirituale*, afferma: «Questa dottrina morale ha il suo completamento nella teologia spirituale...».

Sorprende che la *Ratio* del 1970 non segua l'orientamento delle *Normae quaedam* e che, nel 1985, la stessa *Ratio* non sia in sintonia con il documento *La formazione teologica dei futuri sacerdoti* del 1976, dal quale risulta che la teologia spirituale è una disciplina teologica autonoma, pur essendo ausiliare rispetto alle discipline principali[53].

La *Ratio fundamentalis* del 1985, purtroppo, ha ripreso la formulazione precedente e pare si sia anche ispirata alle *Norme applicative della «Sapientia Christiana»*, che collocano la «teologia morale e spirituale», come un unico corso, tra le discipline teologiche obbligatorie per il ciclo istituzionale[54].

5. Conclusione

Coscienti del fatto che il magistero può offrire una parola sicura per illuminare la vocazione dell'uomo alla santità nella sua

[52] Cfr. Acta et Documenta Concilio Ecumenico Vaticano II apparando. Series II (Praecommissionis Centralis Praeparatoriae Concilii Oecumenici Vaticani II, Pars II Sessio Tertia: 15-23 ianuarii 1962; Sessio Quarta: 19-27 februarii 1962 (Sub secreto), Typis Polyglottis Vaticanis 1967: «Praeterquam in theologia fundamentali dogmatica et morali, in iure canonico, in historia ecclesiastica et in patrologia, sedulo instituantur alumni in theologia spirituali qua in propria sanctificatione et in animarum directione efficaciter iuventur...» (p. 758; si vedano anche le pagine seguenti).

[53] «Queste [discipline... ausiliarie] o affiancano le discipline principali o rientrano ... nell'ambito della teologia pastorale» (in S. Congregazione per l'Educazione Cattolica, *La formazione teologica dei futuri sacerdoti*, 22 febbraio 1976, Tipografia Poliglotta Vaticana 1976, n. 7).

[54] Cfr. AAS 71 (1979) 513, *art.* 51. Il Codice di Diritto Canonico, pronunciandosi sugli studi del ciclo teologico istituzionale, afferma: «Vi siano lezioni di teologia dogmatica, radicata sempre nella parola di Dio scritta e nella sacra Tradizione, mediante le quali gli alunni imparino a penetrare più intimamente i misteri della salvezza, se-

situazione storica e per comprendere criticamente il cammino di risposta a tale vocazione, si devono fare ora alcuni rilievi.

Il primo interrogativo che si presenta alla mente è sapere fino a che punto il magistero si è impegnato a definire la teologia spirituale. I dati raccolti, da una parte, lasciano perplessi e, dall'altra, ci espongono al rischio di un'ermeneutica «ammorbidente».

Di conseguenza, la concezione della teologia spirituale che viene a delinearsi dagli interventi del magistero sembra piuttosto riduttiva. Ci si poteva aspettare di più. Certamente, essa non si riduce al capitolo della spiritualità presbiteriale né a quello della direzione spirituale. Il suo compito è molto più ampio.

Così pure si pone la domanda sulla relazione fra teologia spirituale e teologia morale. In base ai dati del magistero, si deve dire che la teologia spirituale è subordinata alla teologia morale, oppure che ne è il naturale sviluppo?

Nessun documento del magistero ha parlato del metodo, dei contenuti e delle fonti della teologia spirituale. Gli unici accenni, del resto molto veloci, sono stati quelli relativi alla sua funzione e al suo rapporto con le altre discipline teologiche.

Avremmo desiderato trovare qualche indicazione del magistero sul docente di teologia spirituale e sulla sua specifica preparazione.

Bisogna notare inoltre che neppure le vicende storiche della teologia spirituale, affrontate con molta vivacità dai teologi, hanno trovato eco nei documenti della Chiesa.

Accanto agli interventi del magistero, piuttosto sobri e laconici, il lavoro dei teologi nel campo della teologia spirituale è stato assai intenso e fecondo. Grazie proprio al contributo dei teologi, la teologia spirituale si è andata precisando, da qualche tempo, come teologia dell'esperienza cristiana. Tale configurazione le riconosce la sua specificità all'interno di tutto l'insegnamento teologico: comprensione teologica dell'esperienza.

guendo soprattutto la dottrina di S. Tommaso; inoltre lezioni di teologia morale e pastorale, di diritto canonico, di liturgia, di storia ecclesiastica e di altre discipline, ausiliarie e speciali, secondo le disposizioni della *Ratio* di formazione sacerdotale» (can. 252 §3). Il testo, come vediamo, non nomina la teologia spirituale, ma neppure l'associa alla teologia morale.

Sfortunatamente anche questo aspetto del discorso è completamente assente nel magistero[55].

Sorprende che, avendo dimostrato molto interesse per ciò che l'insegnamento della teologia ascetica, mistica e spirituale poteva offrire alla formazione dei sacerdoti, i documenti del magistero non abbiano contribuito in modo più incisivo a favore dell'autonomia della teologia spirituale rispetto alla teologia morale.

[55] È interessante notare che, mentre il Concilio Vaticano II non ha dato nessun contributo diretto alla questione della teologia spirituale, ha riconosciuto una grande importanza all'esperienza cristiana nella vita della Chiesa. Quindi, bisognerà ammettere che, indirettamente, il Concilio sostiene la teologia spirituale. La pensano così: T. Alvarez, *Experiencia cristiana y Teologia Espiritual*, in *Seminarium* 14 (1974) 695 ss.; G. Moioli, *A proposito di teologia spirituale e del suo insegnamento*, in *La Scuola Cattolica* 102 (1974) 625.

IL CARATTERE SCIENTIFICO DELLA TEOLOGIA SPIRITUALE

Alvaro Huerga op

1. Crisi di identità. Autonomia: sì o no?

Nel 1974 un gruppo di professori di teologia spirituale, sollecitati dalla Congregazione per l'Educazine Cattolica, affrontarono il tema dell'insegnamento di questa disciplina sotto vari aspetti[1]. In piena bassa marea postconciliare, e alla luce della *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*, n. 79, non lasciarono pietra senza averla spostata e collocata al suo posto.

Tuttavia non tardarono a comparire delle nuvolette sull'orizzonte dell'aggiornamento pedagogico e programmatico del rinnovamento degli studi teologici. E qualche acquazzone cadde sulla montagna della teologia spirituale, e forse da dove meno lo si aspettava. La teologia spirituale come scienza venne posta sotto processo applicandole lo slogan, in voga negli anni '70, della «*crisi di identità*»; di lì alla negazione della teologia spirituale il passo era breve. Non è di consolazione osservare che questa formula veniva applicata a destra e a manca, a istituzioni ecclesiastiche, a scienze e a strutture umane. La cosa peggiore era la mancanza di un progetto nuovo, più vantaggioso e più scientifico. Quale paladino della «crisi di identità» della teologia spirituale, A. Guerra faceva onore al suo cognome e ci scoraggiava, riducendola a «scienza non identificata»[2], mentre dialogava con simpatia evidente, con la *teologia della liberazione*[3].

[1] Aa.Vv., *De theologia spirituali docenda*, n. 1, vol. XXVI, 1974, in *Seminarium* (Città del Vaticano, 1974, 296 pagine).

[2] Cfr. Augusto Guerra, *Teología espiritual, una ciencia no identificada*, in *Revista de espiritualidad*, 39 (1980), pp. 335-413.

[3] Cfr. *ibid.*, pp. 365-368: «Paréntesis sobre Teología de la Liberación».

La risposta più immediata alle «negazioni» del carattere scientifico della teologia spirituale potrebbe essere la famosa risposta di Galileo Galilei: «*E pur si muove!*». Ma non cadiamo nella tentazione di una disputa né nelle lusinghe di un vago slogan; ancor meno cerchiamo aiuto nella teologia della liberazione.

Come ogni altro ramo del sapere teologico, la teologia spirituale deve iniziare il suo compito appianando gli ostacoli metodologici ed epistemologici o, detto più semplicemente, definendo, fissando e identificando la sua stessa natura, e questo senza concessioni alla platea o al problematicismo, due insidie particolarmente sottili per il sapere e il vivere cristiani[4]. Il fatto di autodefinirsi è preliminare e di primaria importanza per qualsiasi disciplina, ma soprattutto per questa e, di fatto, tutti gli autori di manuali iniziano da qui il loro lavoro. Ciò non vuol dire che non vi siano *problemi*, né che tutti concordino nelle modalità di approccio e meno ancora nelle soluzioni.

Uno dei problemi di base consiste nel riconoscere alla teologia spirituale un'*autonomia* propria, o nel negargliela, concedendole solo un aspetto subordinato o integrativo sotto la cappa unica del sapere teologico.

È innegabile che la fioritura degli studi di spiritualità, così rigogliosi nel nostro secolo, ha favorito l'opzione dell'autonomia. G. Moioli, in un attento esame dello *status quaestionis*, o introduzione alla teologia spirituale, considera evidente che i problemi «previ» consistano nella legittimazione del carattere scientifico della disciplina e nella definizione del suo oggetto specifico[5]. E, come tanti altri autori di manuali, opta per l'autonomia[6].

[4] Cfr. I Colosio, *Il problemismo spirituale come grave insidia alla vita interiore*, in *Rivista di ascetica e mistica*, 34 (1965), pp. 509-531.

[5] «I più fondamentali problemi introduttivi a un trattato di teologia spirituale sono noti: essi si riconducono da un lato a legittimare la sua pretesa alla qualifica di vera scienza teologica; dall'altro, a definire il suo oggetto specifico, per cui essa possa presentarsi come scienza teologica distinta» (G. Moioli, *La vita cristiana come oggetto della Teologia Spirituale*, in *La scuola cattolica*, 91, 1963, pp. 101-116; testo citato, p. 101).

[6] «(...) Se essa abbia veramente diritto di proclamarsi autonoma: generalmente la risposta dei teologi spirituali è affermativa» (*ibid.*). Cfr. J. de Guibert, *Theologia spiritualis ascetica et mystica*, Roma 1952, pp. 6-7; F. Naval, *Curso de teología ascética y Mística*, Madrid 1926, p. 16: «Riteniamo essenziale o specifica, la distinzione tra ... le scienze Teologia Dogmatica, Teologia Morale, Ascetica e Mistica»; J. Heerincks, *Introductio in theologiam spiritualem asceticam et mysticam*, Marietti, Taurini-Romae 1931, pp. 24-25 e 287-288; M. Nicolau, *Plan científico de lo que debe ser hoy una Teología Espiritual*, in Aa.Vv., *Estado actual de los estudios de Teología Espiritual*, Juan Flors, Barcellona 1957, pp. 41-48. L'autore parte da questa base: «Se parliamo del

A me sembra che i difensori dell'autonomia esagerino *per eccesso*, mentre coloro che negano alla teologia spirituale il diritto di esistere, o la pongono come bersaglio della crisi d'identità, peccano *per difetto*.

In realtà, la teologia spirituale possiede essenza ed esistenza, *carattere scientifico*, ma non *autonomia*. E questa tesi — chiamiamola così — costituirà il filo conduttore e il problema arduo delle pagine seguenti; per quanto mi riguarda, mi limiterò all'esplorazione del legato tomista.

2. Quattro pilastri per una tradizione

I pilastri o fondamenta della tesi tomista si appoggiano sullo statuto della *sacra dottrina* o teologia. Come è noto, anche se alcuni lo dimenticano, san Tommaso fissò nella *prima quaestio* della *Summa theologiae* le regole o criteri o princìpi di questa disciplina[7]. Fissò, quindi, lo statuto del sapere teologico; e pose queste quattro basi:

1) La teologia è una *scienza*[8].

2) La scienza teologica è *una*[9].

3) L'unità ha due facce o due dimensioni: *speculativa e pratica*[10].

piano scientifico di ciò che deve essere una teologia spirituale, evidentemente vogliamo dire prima di tutto che la nostra disciplina deve procedere come una *scienza*» (p. 41). Meno ovvia è la «specificazione» o l'autonomia che egli propone (cfr. *ibid.*, p. 46), sebbene non manchi di interesse lo «studio scientifico» che realizza intorno alle *cause* (formale, materiale, efficiente e finale) della perfezione (cfr. pp. 52s).

[7] Cfr. M. Corbin, *Le chemin de la théologie chez Thomas d'Aquin*, Parigi 1974; A. Patfoort, *Théorie de la théologie*, in *Angelicum*, 54 (1977), pp. 459-488.

[8] *S.Th.*, I, q. 1, a. 2. Cfr. M. Roschini, *La teologia è veramente scienza? Studio positivo-speculativo sulla natura della teologia*, in *Acta acad. Rom. S. Thomas Aq.*, 10 (1945), pp. 47-132; R.-M. Gagnebet, *La nature de la théologie*, in *Revue Thomiste*, 44 (1938), pp. 1-39; J. M. Alonso, *La teología como ciencia*, in *Revista española de teología*, 4 (1944), pp. 611-634.

[9] *S.Th.*, I, q. 1, a. 3: «*Utrum sacra doctrina sit una scientia*»; cfr. I, q. 1, a. 7.

[10] *S.Th*, I, q. 1, a. 4: «Sacra doctrina, una existens..., comprehendit sub se utramque [speculativam et practicam]. Cfr. F. Perez Muñoz, *De diversis muneribus sacrae theologiae secundum doctrinam D. Thomae*, in *Angelicum*, 24 (1947), pp. 93-113; E. Sauras, *Inmanencia y pragmatismo de la Teología*, in *Revista española de teología*, 5 (1945), pp. 375-403. Nelle pp. 380-381 afferma che «le distinzioni specifiche della teologia muovono da una idea minimizzata di questa scienza e conducono, come si può facilmente capire, a impoverirla e rimpicciolirla». Altre precisazioni più sottili, *ibid.*, p. 383.

4) La conoscenza teologica si raggiunge tramite lo *studio e l'esperienza*[11].

L'enunciato di queste «proposizioni» o assiomi ci pone sulla piattaforma o punto di decollo della *Summa theologiae*, compatta come una scienza *specie atoma*, che punta verso il cielo come una cattedrale gotica, slanciata, cherubinica.

«u' ben s'inpingua se non si vaneggia»[12].

San Tommaso dedicò molte ore, a lume di candela, alla teologia della vita spirituale, e scrisse molte pagine sulla mistica[13]. Chi non ha letto la sua opera *De perfectione spiritualis vitae*, il primo trattato scientifico di teologia spirituale[14]? Già la sola epigrafe possiede un suono d'acciaio. L'obiezione che si tratti di un trattato polemico non costituisce un ostacolo, anzi svanisce, quando si costata che il santo Dottore fece passare tutto il succo teologico di quest'opuscolo nella *Summa theologiae*[15].

Ma ciò che più conta per i fini del nostro proposito è segnalare che il Dottore Angelico ha trattato nella *Summa theologiae* i più svariati temi della teologia spirituale, conservando nello svolgimento espositivo la visione d'insieme o unitaria, il rigore scientifico, la chiarezza didattica — *ordo disciplinae* — e la fiamma mistica che arde tra i solchi aridi della speculazione. Più volte il magistero ha esortato i professori di teologia spirituale a seguire il cammino e i postulati dell'Aquinate. Non ci sembra uscire fuori dal nostro tema se menzioniamo alcune di queste istanze:

a. Benedetto XV, nell'«approvare» e «benedire» l'inclusione della teologia spirituale nei programmi delle facoltà ecclesiastiche, avvertì che questa «nuova» disciplina doveva essere studiata sotto l'auspicio e la guida sicura dell'Aquinate, il quale,

[11] «A modo di inclinazione o a modo di conoscenza. Il primo modo di giudicare le realtà divine riguarda la sapienza in quanto dopo dello Spirito Santo, secondo l'espressione di 1Cor 2,15: l'uomo spirituale giudica tutto, ecc.; e Dionigi l'Aeropagita scrive (*De div. nominibus*, 2, PG 3,648): «Jeroteo è stato istruito non solo mediante lo studio ma anche mediante l'esperienza delle realtà divine. Il secondo modo di giudicare le realtà divine riguarda la conoscenza dottrinale che acquistiamo mediante lo studio, benché i suoi princìpi siano conosciuti per rivelazione» (*S.Th.*, I, q. 1, a. 6 ad 3; cfr. I, q. 43, a. 5 ad 2; II-II, q. 45, a. 2; *In Boetium de Trin.*, q. 3, a. 1 ad 4).

[12] *Paradiso*, X, 96.

[13] Cfr. A. Sanchis, *Escritos espirituales de Santo Tomás*, in *Teología espiritual*, 6 (1962), pp. 277-315.

[14] Cfr. *Opera omnia*, ed. Leonina, t. XLI, Roma, 1970, pp. B 67-111.

[15] Cfr. *S.Th.*, II-II, q. 24, a. 9; q. 184, a. 1.

come nelle altre sacre discipline, così anche in questa appare grande Dottore e grande Santo[16].

b. E, nel felicitarsi con padre Vincent Bernadot per la pubblicazione e l'orientamento de *La vie spirituelle*, gli ricordava come nessuno tra coloro che coltivano questi campi ignori o possa ignorare che la dottrina dell'Aquinate è validissima per illustrare i problemi ascetico-mistici della vita cristiana[17].

c) Quasi di seguito, Pio XI, nell'enciclica *Studiorum Ducem*, ribadiva con maggiore solennità, data la natura del documento, tale istanza normativa[18].

Fermiamoci un istante sulla formula di Benedetto XV: «Grande dottore e grande Santo», equivalente a «grande saggio e grande mistico», e ricordiamo che quando Cisneros fondò con intenti innovatori l'università di Alcalà prese come «primo Maestro» san Tommaso, precisamente perché era il «Dottore Santo»[19].

Ora, dopo aver indicato i pilastri-faro che costituiscono la trama e la luce della teologia tomista, e le istanze del magistero ai professori di teologia spirituale, mi limiterò a fare una breve analisi della fedeltà e della fermezza con cui la tradizione tomista ha seguito le direttive indicate.

3. «Theologia mentis et cordis»

La fedeltà ai pilastri o tesi non ha sofferto, nel tempo, incrinature maggiori di quelle connesse con i limiti umani: alcune volte, l'uomo si affida al proprio sforzo, altre si abbandona a ciò che viene da fuori. E a causa di questa legge di alternanza, si produce un'inclinazione verso un estremo o l'altro, una destabilizzazione tra i modi di *teologizzare*; invece di un armonioso ed equilibrato connubio, ognuno va per la strada che gli è più consona. Così la convergenza diventa distanza, forse accentuata da fermenti illuministici, che costituiscono un'insidia per-

[16] Benedetto XV, *Epistola ad p. O. Marchetti, S.J.*, 10 nov. 1919, AAS 12 (1920), pp. 29-30.

[17] Cfr. Benedetto XV, *Epistola ad p.V. Bernadot, O.P.*, 15 sep. 1921, AAS 13 (1921), p. 528.

[18] Cfr. Pio XI, enc. *Studiorum Ducem*, 29 junio 1923, AAS 15 (1923), p. 320.

[19] Cfr. A. Huerga, *La teología en la universidad de Alcalá* (1508-1515), in A. Fliche - V. Martin, *Historia de la Iglesia*, t. XVII, Edicep, Valencia 1974, pp. 585-616.

manente della mistica, e che allarmarono molto le sentinelle dell'ortodossia nel Cinquecento e nel Seicento. In ogni modo, non vi fu, come ritenne qualche osservatore[20], «divorzio» reale tra i due stili di teologia, ma distanza o raffreddamento. E non mancarono, quando si presentarono situazioni simili, penne serene che invitarono al dialogo i teologi e i mistici, invocando proprio l'autorità dell'Aquinate, uomo di studi seri e di esperienze profondissime[21].

Ciò che qui interessa far risaltare è il fenomeno singolare della simbiosi tra un modo e l'altro di fare teologia nella tradizione domenicana. Anche se la maggior parte degli studiosi ha presentato o presenta un'immagine di uomini speculativi — scolastici puri —, i teologi domenicani hanno cercato in generale di unire lo studio e la preghiera: *loqui cum Deo, loqui de Deo*. Del Dottor Angelico leggiamo che confessò di aver imparato più teologia ai piedi del Crocifisso che non al lume della candela.

Non sorprende quindi il gran numero di trattati di teologia spirituali scritti e pubblicati da teologi domenicani; nemmeno il fatto che siano stati praticamente loro gli artefici della *teologia dei doni*: san Tommaso, Giovanni di san Tommaso, Menéndez Reigada, Philipon, ecc.

Nella fucina domenicana viene forgiata la frase diamantina che esprime meravigliosamente la fusione: *theologia mentis et cordis*. Su questo argomento così importante porterò alcune testimonianze illustrative:

1. Luigi da Granada (m. 1588). Il Cinquecento fu un secolo di grande vigore mistico, come emerge da qualsiasi storia della spiritualità cristiana. Non ne è invece conosciuto un altro aspetto, vale a dire la fioritura raggiunta in quel secolo dalla teologia speculativa e che, come dicono gli specialisti, giustifica l'espressione di *seconda scolastica*. Ebbene: in questo secolo Luigi da Granada è forse l'esponente più illustre dell'integrazione delle due teologie: membro della Collegiata di San Gregorio di Valladolid — dove, secondo il suo biografo, si riuniva «il fior fiore dei regni di Castiglia» —, pubblicò e scrisse il prologo (in prosa e in versi) del commento ad Aristotele di Diego di Astudillo:

20 Cfr. F. Vandenbroucke, *Le divorce entre Théologie et mystique*, in *Nouvelle revue théologique*, 72 (1950), pp. 372-389.

21 Cfr. José de Jesús M. Quiroga, *Apologie mystique en défense de la contemplation*, ed. Max Huot de Longchamp, Parigi 1990, p. 25a.

il suo entusiasmo nei confronti del tomismo e dell'umanesimo non conosceva limiti: in seguito, la sua amicizia con san Giovanni d'Avila gli «fece scoprire» un orizzonte teologico più elevato e più profondo: quello mistico. E mise in guardia i professori e gli alunni di San Gregorio dai rischi riduttivi dello studio[22].

Più tardi, nel *Libro de la oración y de la meditación* — un *best seller* ai suoi tempi — segnala gli effetti negativi di una speculazione eccessiva che spegne ogni fervore di devozione[23]. Forse per questo dovette sopportare le accuse di un Melchior Cano, puritano guardiano dell'ortodossia. Ma non si arrese e continuò a difendere l'unione della teologia speculativa con la teologia mistica. Ecco come si esprimeva:

> (...) Come coloro che hanno studiato medicina vanno da un medico famoso per apprenderne la pratica, così per i teologi scolastici, terminati gli studi, sarebbe molto proficuo trattare familiarmente con persone spirituali, per vedere come queste pratichino ciò che loro studiano nei libri, in modo che insieme alla scienza abbiano anche quel gusto e quell'esperienza delle cose di Dio che è il proprio della teologia mistica, la quale gustando con la volontà quanto è soave e amabile Dio, insegna all'intelligenza le stesse perfezioni divine[24].

2. Bartolomeo dei Martiri (m. 1590). Un altro testimone eccezionale della simbiosi di cui stiamo trattando è Bartolomeo dei Martiri. Teologo di professione, maestro di due generazioni di teologi, si dedicò per molti anni a «leggere» teologia a Batalha e a Evora, e R. de Almeida ha fatto conoscere le sue lezioni o *Scripta theologica* (Braga, 1973ss). Pur occupandosi dello studio della teologia scolastica, «rubava il tempo che poteva per lo studio della teologia mistica», e, come frutto personale di questo lavoro, compose un *Compendium spiritualis doctrinae*, piccolo capolavoro nel nostro campo. Mentre la teologia spirituale cercava di svincolarsi dal tronco comune e acquistare una certa personalità o autonomia, entrando o facendola entrare gli autori in un «processo storico ampio, lento e vitale», il *Com-*

[22] Cfr. L. de Granada, *Epistolario*, Córdoba 1989, pp. 32-33.
[23] Cfr. L. de Granada, *Obras*, ed. J. Cuervo, t. II, Fuentebro, Madrid 1906, pp. 387-392.
[24] L. de Granada, *Obras*, XVI, pp. 326-327.

pendium fu un modello di «precisione e chiarezza», come affermò E. Pacho a Salamanca, nel 1964, in un congresso che trattò della *Teologia spirituale come scienza* (sfortunatamente non furono pubblicati gli Atti e si conoscono le conferenze solo attraverso le rassegne di riviste specializzate[25]). Nel plenilunio della *seconda scolastica*, il libretto di Bartolomeo dei Martiri fu un fascio di luce che servì a più di un teologo dell'Inquisizione come pietra di paragone per chiarire l'oscuro messaggio degli Alumbrados e salvare dal naufragio autori di tanto valore come Taulero e san Giovanni della Croce[26].

Il *Compendium doctrinae spiritualis* — nell'edizione di Venezia 1711, intitolato *Compendium mysticae doctrinae*[27] — aveva la garanzia di essere stato estratto in larga parte dal cantiere dei santi Padri da parte di un autore giustamente detto «saggio e santo». Questo libro, oro puro, allude frequentemente alla simbiosi fra *theologia intellectus* e *theologia affectus* — sono le parole dell'Autore —, e la riflessione su questo punto si trova riassunta nelle ultime pagine in un «auctoris annotatio» sui rapporti tra pratica e teoria della «mystica theologia»[28]. L'autore parteggia chiaramente per questa conoscenza intuitiva, sperimentale, soprannaturale, gustosa e, si badi bene, termina il suo *excursus* auspicando che il Signore Gesù conceda a tutti i lettori di poter raggiungere le più alte vette della contemplazione[29].

3. Tommaso da Vallgornera (m. 1675). In pieno periodo barocco, nel Seicento propizio alla crisi e agli *artifici* della teologia spirituale, Tommaso da Vallgornera, uomo di azione[30] e di contemplazione, compilò un nuovo manuale di grande importanza anche se non sempre originale, ma di solida trama.

Vallgornera si nutre di Giovanni di san Tommaso e di Filippo della Santissima Trinità. Ma la sua fonte di ispirazione, in-

25 Cfr. F. García-Llmera in *Teología Espiritual*, 4 (1960), pp. 483-492; testo cit., p. 484.

26 Cfr. A. Huerga, *Historia de los Alumbrados*, IV, Madrid 1988, pp. 243-252.

27 Questo titolo non è quello dell'editio princeps: *Compendium doctrinae spiritualis*, Lisbona 1582; l'edizione di Venezia è opera di Ildefonso Manrique, del 1711. È quella che uso.

28 Cfr. *ibid.*, pp. 224-228.

29 *Ibid.*, p. 228.

30 Provinciale dei domenicani di Aragona: cfr. AHN (Madrid), *Inq.*, lib. 1226, ff. 692-697; SOP II, 604; A. Collell, *Escritores dominicos del principado de Cataluña*, Barcellona 1965, pp. 279-281.

tenzionale e reale, è san Tomamso, «principe di entrambe le teologie, la scolastica e la mistica»[31]. In quest'opera non manca una «disputatio prooemialis» sulla *definizione, l'oggetto* e *l'indole scientifica* della «theologia mystica», che può a buon diritto essere considerata un capitolo propedeutico rigoroso e trasparente[32]. E perché non perdiamo di vista la costante della tradizione, anche Vallgornera spiega in un'appendice, come uno che ritorni sui propri passi, la vocazione di ogni fedele cristiano alla mistica[33].

4. Juan Tomás da Rocabertí (m. 1699). Segue da vicino Vallgornera nella sua *Teologia mistica*, di cui venne pubblicato solamente il primo volume: gli incarichi di governo (Maestro Generale dell'Ordine, arcivescovo di Valencia, ecc.[34]) non gli permisero di continuare e pubblicare l'opera iniziata[35]. Ma è significativo che si ispiri, insieme alla fonte tomista di Vallgornera, anche a san Francesco di Sales, allora e oggi così attuale per il suo impegno nell'incitare tutti i *devoti* alle salite o scalate mistiche. Nel preambolo, Rocabertí fa un'acuta «descrizione della teologia mistica», con il seguente avvertimento: «Quanto nesso e interconnessione vi sia tra orazione e meditazione e *teologia mistica*, viene trattato ampiamente dagli autori, in particolare viene insegnato nella *mystica Theologia*, che a partire dalle dottrine di san Tommaso il reverendissimo padre maestro Fra' T. da Vallgornera — illustre genio della nazione catalana e del mio convento di predicatori della città di Gerona — compose con singolare erudizione. Ma, per ragioni di brevità, voglio riferirmi solo a ciò che ci ha insegnato il grande mistico dei nostri tempi san Francesco di Sales»[36].

Rocabertì non è un prezioso del linguaggio e, sapendolo, si

[31] T. de Vallgornera, *Mystica theologia Divi Thomae, utriusque theologiae scholasticae et mysticae principis*, Antonio Lacavalleria, Barcellona 1662; Barcellona 1665; Marietti, Torino 1911.

[32] Cfr. *Mystica theologia*, ed. Berthier, Marietti, Torino 1911, I, pp. 1-54.

[33] Cfr. *ibid.*, II, pp. 309-313.

[34] Maestro dell'Ordine, 1670-1677: A. Mortier, *Histoire des maîtres généraux de l'OP.*, Parigi, t. VII, 1914, pp. 86-159; arcivescovo di Valencia, 1677-1699: Eubel. Cfr. A. Collell, *op. cit.*, pp. 244-246.

[35] T. de Rocabertí, *Theologia/mystica,/primer tomo./Instrucción/del alma/en la oraciòn-meditación./*En Barcelona, en la imprenta de Rafael Figueró, a la calle de los Algodoneros, 1669, 12 hs., 12. prels + 400 pag. num. + 5. Esemplare: BN (Madrid), segnatura: 6-i/3004.

[36] *Ibid.*, f. 6v.

scusa dicendo «per essere del mio paese», ossia catalano, e «così è»: un po' aspro, o come lui stesso dice, «poco limato»; tuttavia scrive in castigliano. Pur non essendo uno stilista, Rocabertí è un teologo denso in dottrina e propenso all'affettività. Secondo lui, all'unisono con le tesi del Dottore Angelico, la teologia «si chiama mistica, perché è tutta canalizzata verso la perfezione e la santità delle anime [*In IV Sent.*, d.8, q.1, a. 1]. Si dice anche mistica, perché è segreta e tratta cose nascoste, quali i misteri sacri e divini, gli atti interni, occulti e secreti, dell'anima e delle sue potenze [*In De div. nom.*, cap. 1]».

Ma prima di chiamarsi mistica, è teologia. Che cos'è per Rocabertí la teologia? «Chiamasi teologia perché, così come la speculativa ha Dio per oggetto, l'orazione parla solo di Dio, anche se con tre differenze»:

— la prima, che «la teologia tratta di Dio in quanto Dio; l'orazione, in quanto è amabile per eccellenza»; ossia «la teologia tende verso un Dio di somma bontà; l'orazione (o mistica) alla suprema bontà di Dio»;

— la seconda differenza è che la speculativa tratta di Dio con gli uomini e tra gli uomini; la mistica, di Dio con Dio e nello stesso Dio;

— la terza, che la speculativa «è diretta alla conoscenza di Dio; e la mistica al suo amore: in modo che la prima fa di coloro che la studiano dei saggi, dotti e teologi; e l'altra degli ardenti, innamorati e amanti di Dio»[37]. È evidente che la sua penna inciampa, e forse anche po' le sue idee, a forza di voler perfezionare il suo pensiero; ma certo egli non pretende di scrivere una *teologia mistica* dotata di rigore scientifico, bensì un vademecum pedagogico, con l'intenzione di aiutare alla meditazione o al colloquio con Dio. Se parla di *teologia*, questo è dovuto al fatto che la radice e il campo della mistica è di trattare con Dio e di Dio. Le sfaccettature che distinguono la teologia in speculativa e mistica sono, secondo il linguaggio barocco, assai relative. Ad ogni modo, il progetto della *Teologia mistica* di Rocabertí era più ampio, e comprendeva due volumi. Il primo, «Sulla perfezione dell'uomo interiore, nello stato di virtù, per mezzo dell'orazione»; il secondo «Sulle tre vie: purgativa, illuminativa, unitiva»[38].

[37] *Ibid.*, f. 7r.
[38] *Ibid.*, f. 8r.

Come già accennato, ne uscì solo uno: forse per essere un'opera «incompleta» e anche per il suo stile letterario non eccellente, la *Teologia mistica* di Rocabertí non si è molto diffusa e i suoi esemplari sono oggi assai rari.

5. Antonin Massoulié (m. 1706). La *Teologia mistica* di Rocabertí ha trovato in qualche modo un seguito nelle *Meditazioni sulle tre vie* di Massoulié[39]. Protetto e amico di Rocabertí[40], Massoulié veniva dalla scuola di J. B. Gonet, l'autore del famoso *Clypeus*, esemplarmente dedicato a Santa Teresa di Gesù [41]; ed egli aveva coltivato eccellentemente la teologia speculativa, essendo stato detentore della cattedra di Prima della Casanatense[42]. H. Bremond lo taccia (maltrattandolo) di «persécuteur des mystiques» per la sua analisi critica delle *Maximes* di Fénelon, senza rendersi conto che «questo scolastico» era anche un mistico o per lo meno un cultore della *teologia mistica*[43], anche se naturalmente si ispirava a san Tommaso d'Aquino e lo seguiva. Il suo «discorso sullo stato di unione»[44], che precede le meditazioni sulla via unitiva, è una lezione magistrale del migliore e più incandescente acciaio mistico. Potrà servire di esempio un brano in cui risplende il nodo teologia scolastica-teologia mistica:

> Tutto ciò che abbiamo detto fin qui va riferito all'unione dell'anima con Dio, in quanto si può raggiungere quaggiù. Se l'anima si purifica con i rigori della vita purgativa, e se si riempie delle bellezze e dei lumi della via illuminativa, lo fa solo per meritare di unirsi al suo divino Sposo. Ora, solo l'amore e la divina carità possono compiere questa unione (...).
>
> Sarà negli scritti di san Tommaso, come in una sorgente purissima, o, per usare le parole della Scrittura, sarà in questa fonte del sole che attingeremo tutte le luci necessarie per spiegare argomenti

[39] A. Massoulié, *Méditations de Saint Thomas sur les trois voies purgative, illuminative et unitive*, Tolosa 1678.

[40] Cfr. A. Mortier, *op. cit.*, VII, pp. 258-264.

[41] J. B. Gonet, *Clypeus theologiae thomisticae*, t. I, Parigi 1670, prels.

[42] Cfr. A. Massoulié, *Oratio cum aperta est schola ab Em. card. Hieronymo Casanate ad explicandam "Summan Theologicam" Divi Thomae in conventu monervitano instituta, habita a rev. adm. p. -, primae cathedrae moderatore*, apud Petrum Oliverium, Romae 1701, 16 pp. (esemplare: Bibl. Angelicum, segn.: AC 941 M 6/2).

[43] Cfr. F. Florand, *Introduction* a A. Massoulié, *Méditations...*, Lethielleux, Parigi 1934, pp. 2-3 e 21-40.

[44] A. Massoulié, *Méditations..*, pp. 282-335.

così oscuri e così elevati (...) Spero che particolarmente su questo argomento si riconosca che san Tommaso non è meno il maestro della vita mistica che quello della teologia scolastica[45].

6. VINCENT CONTENSON (m. 1674). Nell'ambiente barocco di Rocabertí e Massoulié, V. Contenson scrive sulla *Theologia mentis et cordis*[46]. Il successo di quest'opera è forse da cercarsi più nel motto iniziale che nel contenuto, non molto originale e proposto con un eccesso di retorica. Juan T. Rocabertí, Maestro dell'Ordine, apprezzava molto Contenson e lo spinse ad andare avanti nella composizione della sua *Theologia mentis et cordis*. Contenson, inoltre, amava il pulpito e si dedicò senza riserve alla predicazione. Fisicamente debole, morì a 33 anni — «aetate juvenis, virtute senex», si legge nel suo epitaffio — e lasciò incompiuta la *Theologia mentis et cordis* che Massoulié completò in base a note e appunti[47].

Della *Theologia mentis et cordis*, a parte il titolo, ci interessa specialmente il «praeloquium seu commendatio theologiae», perché è qui che l'Autore inserisce una ricca serie di «speculationes» propedeutiche, aggiungendovi «riflessioni» di erudizione pia e di accento affettivo. Così si esprime a un certo punto Contenson, come uno che mediti ad alta voce, dopo aver speculato intensamente sull'oggetto formale della teologia:

> Analizziamo tutto nella luce divina, risolviamo i singoli problemi dopo aver pregato... Così saremo veri teologi e sotto il magistero divino raggiungeremo quell'unità, per mezzo della quale feriremo Dio stesso; dice infatti dell'anima che lo contempla e lo cerca: «Hai ferito il mio cuore con uno solo dei tuoi occhi»[48].

In un'altra pagina, parlando della teologia come «subalternata alla scienza di Dio e dei beati» — una risonanza tomista —, difende con decisione l'impegno pratico, subito dopo la speculazione, per potersi realmente chiamare teologi:

> Se la teologia è a un tempo speculativa e pratica, sappi bene che non diventerai teologo completo finché la teoria non porti all'azio-

[45] *Ibid.*, pp. 279-281.
[46] V. Contenson, *Theologia mentis et cordis*, Lione 1668-69; Colonia 1687; Venezia 1727; ecc. Uso l'edizione Augustae Taurinorum, 1769.
[47] Cfr. R. Coulon, *Contenson*, in DTC IIIB, 1631-1633; I. Colosio - M.-H. Laurent, *Contenson*, in DSAM II, 2193-2196.
[48] V. Contenson, *Theologia mentis et cordis*, I, 6b.

ne. La teologia è figlia della fede, la quale, senza le opere, è morta[49].

Coerentemente con queste idee, Contenson si lagna dei teologi che vanno a caccia di sottigliezze — come aveva detto Luigi da Granada — e, come questi, preferisce il rustico credente al saggio presuntuoso, il quale più che un teologo è uno «pseudotheologus»[50].

La nota distintiva e dominante della *Theologia mentis et cordis* si trova dunque nel felice connubio tra speculazione e devozione («commercium theologiae et pietatis», sono le sue parole). Quest'ultima «riflessione» è, per così dire, il germoglio epistemologico della *Theologia mentis et cordis*, e un serio avvertimento a coloro che studiano per curiosità, riempiendosi di idee e digiuni di fervore («diuturna veritatum speculatio sterilis pietatem velut exsiccat et pene extinguit»); al contrario il fervore aiuta il teologo («pietas non parum iuvat ad arcana theologica penitius indaganda»[51]).

7. André M. Meynard (m. 1904). L'ultimo tetimone della vecchia guardia, se ci è consentita questa espressione, è Meynard, autore di un trattato o *Somma* ascetico-mistica, ispirata nello spirito e nei princìpi a san Tommaso[52]. Alcuni lo considerano già il *pioniere* o l'iniziatore del risveglio (*réveil*) degli studi di teologia spirituale dopo un lungo periodo improduttivo[53]. A me sembra che non sia l'iniziatore di una nuova fase, bensì l'ultimo rappresentante della vecchia scuola che, iniziata nel XIII secolo, attraversò con facilità i secoli XVI e XVII, incominciò a decadere durante il barocco e continuò nel secolo dei lumi. In un certo senso, lo si potrebbe considerare una transizione tra il secondo ed il terzo periodo (per intendersi, tra la «seconda» e la «terza scolastica»). Egli, poi, si *immerse* nelle idee tipiche della teologia spirituale barocca, anche se in forma attenuata: nell'edizione del 1923, preparata da padre Gerest, il trattato

[49] *Ibid.*, I, 7b-8a.

[50] *Ibid.*, I, 13a: «L'ignoranza è preferibile a tale scienza e un contadino che serve Dio è migliore di pseudo-teologi di questo tipo».

[51] Cfr. *ibid.*, I, 15a-16b.

[52] A.-M. Meynard, *Traité de la vie intérieure ou petite somme de théologie ascétique et mystique d'après l'esprit et les principes de saint Thomas d'Aquin*, Parigi 1885.

[53] Cfr. P. Adnès, *Mystique*, in DSAM X, 1936.

di Meynard fu sottoposto a una cura depurativa, eliminandone la polvere decadente e allineandolo alle tesi fondamentali della «nouvelle vague»[54].

La *Somma* di Meynard è fatta come un catechismo, di domande e risposte (306 in tutto), della spiritualità tomista. Le sue fonti sono quelle della tradizione più cristallina, anche se con qualche briciola delle idee di moda. La volontà di essere fedele alla tradizione tomista è apertamente dichiarata nel prologo: «La teologia mistica di san Tommaso, edita a Barcellona nel 1662 da P. Tommaso da Vollgornera, ci ha spesso fatto da guida. La scuola mistica domenicana, rappresentata da san Vincenzo Ferrer, dal ven. Luigi di Granada, dal ven. Bartolomeo dei Martiri, da Massoulié e diversi altri, ci ha dato un'interpretazione molto esatta del Dottore Angelico»[55].

Per la sua trasparenza letteraria e la sostanziosità della dottrina, la *Somma* di Meynard divenne un libro base di molti professori e lettori, come attestano le sue diverse edizioni e traduzioni (in spagnolo e in italiano[56]). Era considerato da Garrigou-Lagrange il «miglior manuale di ascetica e mistica composto in francese secondo i princìpi di san Tommaso»[57].

All'orizzonte si delinea già, ai tempi di Meynard, l'aurora dei tempi nuovi: i tempi della *tradizione rinnovata*.

E di questo tratteremo ora.

4. Unità della via

Alla fine dell'Ottocento inizia una restaurazione della scolastica, che potremmo chiamare *leoniana* (dal nome del suo promotore Leone XIII), oppure «terza scolastica», in riferimento alla prima (XIII secolo) e alla seconda (XVI secolo). *La terza scolastica* fu leoniana e tomista; il ritorno a san Tommaso comportò una rinascita della teologia spirituale, cui diede impulso anche Leone XIII: l'enciclica *Divinum illud munus* del 1897 se-

[54] A.-M. Meynard, *Traité...* Nouvelle édition modifiée et, complétée d'après les travaux les plus récents sur la vie spirituelle par le r.p. Régis G; Gerest, Lthielleux, Parigi 1923.

[55] *Ibid.*, pp. XI-XII.

[56] Versione spagnola di R. Castaño, Barcellona 1908; vers. italiana, Marietti, Torino-Roma 1937.

[57] *Op. cit.* (*infra*, nota 65), II, 715, n. 4.

gnerebbe, così, il punto di partenza o la base della nuova fioritura[58].

Anche qui, come sopra, è interessante ascoltare la testimonianza degli alfieri di quella che nella storiografia è conosciuta come la «restaurazione mistica».

1. J. G. Arintero (m. 1928). La figura di maggiore spicco è indubbiamente Arintero. Nel primo decennio del Novecento, sulla scia di Leone XIII e con notevole chiaroveggenza, egli già proponeva la seguente impostazione:

> Esiste ora, si può dire, una questione mistica, così come esiste una questione biblica e una questione apologetica. E ciò di cui si discute in essa, è il vero concetto che dobbiamo formarci dello stato mistico e la definizione che più gli conviene: in modo che, una volta conosciuti bene i suoi elementi costitutivi, si possa conoscere meglio se è frequente, e desiderabile, e come dobbiamo disporci per ottonerlo; ciò che, praticamente, è la cosa di maggior interesse[59].

Questo approccio è giusto e ci ricorda, facendo i debiti aggiustamenti, l'impostazione di san Tommaso nella prima pagina del suo opuscolo *De perfectione spiritualis vitae*. Innanzi tutto, l'esistenza di una *quaestio*, di un problema: è necessario affrontarlo con strumenti e metodo scientifici: definizione, elementi costitutivi, fenomenologia, prassi, desiderio.

Rischiando molto, Arintero spiegò — «svolse» — la *quaestio* in chiave evolutiva ed ecclesiologica. In realtà, *la quaestio mistica* è una parte — la parte nobile, la parte incandescente, la parte viva — *dello sviluppo e della vitalità della Chiesa*. I venti impetuosi che, da posizioni immobilistiche della teologia, si alzarono contro la sana dottrina e la santa persona di Arintero non lo fecero indietreggiare: seguitò a proporre e a difendere le sue tesi sulla mistica, valida per ogni fedele cristiano, illuminando la *quaestio* da tutte le parti — per questo si parla delle sette *Questioni mistiche* come di sette lance — e alla fine raccolse il ricco insegnamento nella *Vera mistica tradizionale* (Salamanca 1925).

[58] Cfr. A. Huerga, *La encíclica de León XIII sobre el Espíritu Santo*, in *Teología espiritual*, 26 (1982), pp. 73-83.

[59] J. G. Arintero, *La evolución mística*, Calatrava, Salamanca 1908, p. 624.

Arintero apre il diaframma della visione mistica al rigore delle scienze naturali e alla linfa psicologica di santa Teresa e di san Giovanni della Croce, mantenendosi e camminando, questo sì, sull'antica via della tradizione domenicana[60].

Le tesi più care, e più ribadite, di Arintero riguardavano la vocazione del cristiano (*a*) e l'unità della via (*b*).

a) Questo libro è quasi interamente una semplice collezione o rielaborazione di articoli pubblicati in varie riviste con lo scopo di chiarire o restaurare nella loro antica purezza molte verità grandemente consolatrici, capaci di incoraggiare le anime pie nella loro ascesa verso Dio, e molto dimenticate in questi ultimi tre secoli di deplorevole degrado spirituale, in cui, con la crescente freddezza causata dall'aria di razionalismo o indifferentismo che si respirava, il senso cristiano giunse a corrompersi in diversi scrittori di temi spirituali e direttori di anime, che fecero passare per tradizionale una spiritualità più che sospetta, a volte quasi un semiquietismo, e quasi sempre molto refrattaria alla vera mistica, tanto apprezzata da tutti i grandi maestri dello spirito. Inoltre, con falsi pretesti di umiltà, inducevano anche le persone più fervorose a resistere alla mozioni e illustrazioni dello Spirito Santo, così rattristandolo di continuo, invece di insegnare a tutti i fedeli ad invocarlo incessantemente e a disporsi come è dovuto per riceverlo e lasciarsi possedere da lui sempre di più, fino a dipendere in tutto dalla sua dolce mozione e direzione, e così essere rinnovati e deificati per procedere normalmente *a lo divino*, come fedeli figli di Dio, *qui Spiritu Dei aguntur* (Rm 8,14)[61].

In questo paragrafo è latente tutto il programma arinteriano, luminoso e stimolante.

b) Nelle *Questioni mistiche* (Salamanca 1916) — prosegue — mostrai alcuni dei grandi inconvenienti e dei gravissimi danni causati dal fatto che fosse stato proposto, in questi ultimi tempi, di separare completamente la mistica e l'ascetica, come se esse si riferissero a due tipi di *vite* eterogenee o radicalmente distinte, o come se costituissero due *vie* del tutto indipendenti, e se la seconda bastasse da sola a condurre verso la perfezione e la santità: di modo che

[60] J. G. Arintero, *Unidad de la via y homogeneidad de la vida espiritual en la tradición dominicana*, Madrid 1917, 51 pp.

[61] J. G. Arintero, *La verdadera mística tradicional*, Salamanca 1982, p. 21.

la maggior parte dei fedeli e anche le persone religiose avrebbero potuto contentarsi di essa, senza che nessuno avesse nemmeno bisogno di occuparsi della mistica, quasi che questa *fosse del tutto straordinaria* e riservata solo ad alcune anime privilegiatissime. Una simile separazione servì solo a seminare la confusione tra i direttori e lo scoraggiamento tra moltissimi incauti, i quali presero a fuggire e ad allontanarsi sistematicamente dal vero cammino per il quale Dio li chiamava, e l'unico che poteva condurli alla piena perfezione e santità a cui aspiravano, accontentandosi loro di sterili formalismi e abitudini, o di metodi ingegnosi, industrie e abilità umane; il che vuol dire accontentarsi della lettera senza lo spirito, o ridurre, come dice il ven. Granada, a semplici *artifici* nostri ciò che è opera meravigliosa di Dio[62].

Unità di vita, con le sue tre fasi o tappe, invece di un *artificio* bivalente!

2. R. Garrigou-Lagrange (m. 1964). Amico, discepolo e divulgatore delle tesi di Arintero, e polemico come lui, con una personalità di granito e una passione tomista senza fratture né debolezze, Garrigou-Lagrange, professore di teologia dogmatica all'*Angelicum*, fu uno dei più egregi maestri di teologia spirituale dal 1920 al 1960[63]; e, anche se le sue opere non sono più lette come prima, il suo magistero continua[64].

Della sua abbondante produzione letteraria nel campo della spiritualità, l'opera più conosciuta è *Les trois âges de la vie intérieure prélude de celle du ciel* (Parigi, 1938). Ma forse la più caratteristica — e la più suggestiva e agile — è *Perfection chrétienne et contemplation*[65].

In quest'opera incontriamo il paladino che, penna in mano, si accinge a difendere le tesi arinteriane, a illustrarle, a sistema-

62 J. G. Arintero, *Unidad de la via..*, p. 5.

63 Cfr. A. Huerga, *El P. Garrigou-Lagrange, O.P., maestro de la vida interior*, in *Teología espiritual*, 8 (1964), pp. 463-486; Id., *P. Arintero y P. Garrigou-Lagrange*, in *La vida sobrenatural*, 65 (1964), pp. 161-170; B. Lavaud, *Garrigou-Lagrange*, in DSAM VI, 128-134.

64 La casa editrice Vivera-in pubblicò nel 1984 *Le tre età della vita interiore* in 4 volumetti e ora ha in stato avanzato il progetto di una collana di «Opera spiritualia» di R. Garrigou-Lagrange.

65 R. Garrigou-Lagrange, *Perfection chrétienne et contemplation selon S. Thomas d'Aquin et S. Jean de la Croix*, 2 voll., Saint Maximin (Var), 1923.

tizzarle con stupenda chiarezza, estrema duttilità, molto garbo e senza paura. Egli combatte apertamente contro le tre torri artificiose che i teologi spirituali del Barocco avevano innalzato, torri pesanti, torri che Arintero cominciò ad abbattere:

1) la distinzione specifica tra ascetica e mistica, o le due vie;

2) la non vocazione universale alla vita mistica;

3) la contemplazione acquisita, limite superiore normale della vita cristiana ordinaria e comune.

Nell'abbattere queste torri, Garrigou-Lagrange non dà pace alla penna, non abbandona la mano di Arintero. Una prova singolare viene offerta dall'opuscolo di Arintero, *Unità della via*: Garrigou ne ricevette in omaggio un esemplare con dedica, lo riempì di annotazioni linguistiche e bibliografiche, e ne fece poi un riassunto in *Perfection et contemplation*, con aggiunte personali (testi di Massoulié e di Meynard che Arintero non aveva allegato). All'inizio dell'ampio e ricco riassunto[66], Garrigou pone un'annotazione interessante:

> Queste stesse idee sono state sviluppate in seguito da padre Gardeil (...), da padre Joret, dagli autori che scrivono in *La vie spirituelle* e da padre Gerest nel suo *Memento de la vie spirituelle*[67].

I riferimenti ci spingono alla rilettura del libretto di Gerest, responsabile della «rifusione» o aggiornamento del *Traité* di Meynard nel solco delle idee di Arintero e di Garrigou-Lagrange.

3. Régis G. Gerest. Dal canto suo padre Gerest espresse le sue idee in un piccolo libro di grande densità dottrinale, che intitolò *Memento de la vie spirituelle*, ed è una sintesi della tradizione domenicana rinnovata[68]. Era da aspettarsi, quindi, che prendesse posizione nei confronti delle due vie e scegliesse l'unità e il richiamo alla pienezza della vita cristiana, cioè alla mistica[69]. Anche lui considera la contemplazione acquisita[70] cavallo di battaglia di Arintero[71]. In generale, la lettura del *Me-*

66 Cfr. *ibid.*, II, pp. 691-715. «Padre Arintero ha fatto questo lavoro, al quale siamo felici di rimandare»: II, p. 691.

67 *Ibid.*, II, p. 715.

68 Régis G. Gerest, *Memento de la vie spirituelle*, Lethielleux, Parigi 1922.

69 «Molto a torto alcuni autori moderni si sforzano di presentare alle anime fervenți una doppia via» (*ibid.*, p. 8).

70 Cfr. *ibid.*, p. 28.

71 Cfr. J. G. Arintero, *La verdadera mística tradicional*, Salamanca 1982, pp. 238-345.

mento permette di cogliere una «risonanza» delle linee dottrinali di forza dell'arinterianesimo. Gérest non lo nasconde, visto che lo cita due volte, e nel suo aggiornamento del *Traité* di Meynard rimanda i lettori all'opinione di Arintero riguardo alla discussione e alla soluzione delle *Questioni mistiche*[72].

4. Francisco Marín Sola (m. 1932). Teologo speculativo, professore di teologia dogmatica all'Università di Friburgo, la sua *Evoluzione omogenea del dogma cattolico* (Valencia 1929) è stata giudicata da Grabman «uno dei più importanti contributi nel campo della dogmatica degli ultimi tempi»[73]. In questo libro sostanzioso, egli include un vasto capitolo sull'"*evoluzione dogmatica per via affettiva o sperimentale*"[74]. In una lettera privata a padre Arintero, Marin Sola gli confessa di essersi deciso a scrivere questa sezione, veramente splendida, «seguendo» i modelli e i suggerimenti arinteriani[75].

5. Santiago M. Ramirez (m. 1967). Professore di teologia morale all'Università di Friburgo, Ramirez, la cui vastissima eredità letteraria è in via di pubblicazione, si interessò fin da giovane alla teologia spirituale e seguì fondamentalmente le direttive o tesi di Arintero[76]. Con lui, chiudo questa carrellata di testimoni «interrogati» in merito al carattere scientifico della teologia spirituale. La tradizione si mantiene viva grazie, tra gli altri, anche a M. Llamera, di pura ispirazione arinteriana[77]; a A. Royo Marín, che in un certo modo è già un *classico* per la sua *Teologia della perfezione*

[72] «Ci atteniamo all'opinione di padre Arintero che la espone lungamente nei suoi studi, ai quali rimandiamo il lettore» (A. M. Meynard, *Traité...*, Parigi 1923, p. 35).

[73] M. Grabmann, *Historia de la teología católica*, Espasa-Calpe, Madrid 1946, p. 345.

[74] F. Marín Sola, *La evolución homogénea del dogma católico*, BAC, Madrid 1952, pp. 386-430.

[75] Cfr. A. Huerga, *La evolución: clave e riesgo de la aventura intelectual arinteriana*, in *Studium* (Madrid), 7 (1967), pp. 127-153; frammenti epistolari di F. Marín Sola, pp. 152-153.

[76] Cfr. A. Huerga, *Doctrina espiritual en la vida y en la obra del teólogo Santiago Ramírez*, in *Teología espiritual*, 13 (1969), pp. 97-121.

[77] Cfr. M. Llamera, *El problema místico y los principios de la vida espiritual y su perfección mística reivindicadas por el P. Arintero*, *ibid.*, 22 (1978), pp. 239-294, ecc.

cristiana[78]; e a Jordan Aumann, autore di una *Spiritual Theology*, nel cui prologo dichiara che si ispira a Arintero e a Garrigou-Lagrange[79].

5. Conclusioni

Da quanto detto sopra possiamo trarre e fissare alcuni punti conclusivi. Ecco i principali:

1. San Tommaso trattò il tema centrale della spiritualità cristiana — quello della *perfezione* — con rigore e chiarezza programmatica[80]. Il suo *Liber de perfectione spiritualis vitae* è, nella storia della nostra disciplina, il primo trattato rigorosamente teologico, penetrante e bello dall'epigrafe fino all'ultima parola. L'indole teologica si manifesterà nello statuto della *prima questio* della *Summa theologiae*, affermandosi come lavoro scientifico.

2. La teologia è scienza compatta, appartenente a un unico blocco formale, che guarda sempre *in recto o in obliquo*, verso Dio[81]. L'unità è una torre che non si disarma mai, e sotto di essa si profilano i vari tempi che costituiscono la materia tipica della teologia spirituale. Non vi è quindi spazio né ragione per l'autonomia *in sensu stricto* o formale. In questo, come in altri mille temi, il Dottore Angelico si attiene alla nozione di *episteme* e all'angolatura che i Padri greci danno alla teologia: «La tradizione orientale non ha mai fatto una distinzione netta tra mistica e teologia, tra esperienza dei misteri divini e dogma proclamato dalla Chiesa»[82].

3. Il carattere scientifico e unitario delle teologia non ostacola, anzi comporta una proiezione *pratica*, cioè di operatività e vitalità: le verità speculative che il teologo riceve o ricava so-

[78] Cfr. A. Royo Marín, *Teología de la perfección cristiana*, BAC, Madrid 1954; trad. it. *Teologia della perfezione cristiana*, Ed. Paoline, Cinisello B.mo (Mi) 1989[8].

[79] «(...) È pienamente in accordo con l'insegnamento di J. G. Arintero e di R. Garrigou-Lagrange» (J. Aumann, *Spiritual Theology*, Londra 1988, p. 11).

[80] «Quoniam quidam, perfectionis ignari, de perfectionis vana quaedam dicere praesumpserunt, propositum nostrae intentionis est de perfectione tractare: quid sit esse perfectum qualiter perfectio adquiratur», etc.: *Opera omnia*, ed. Leonina, t. XLI, p. B 69.

[81] «(...) Principalius agit de rebus divinis quam de actibus humanis; de quibus agit secundum quod per eos ordinatur homo ad perfectam Dei cognitionem, in qua aeterna beatitudo consistit» (*S.Th.*, I, q. 1, a. 4).

[82] Vl. Lossky, *La teologia mistic della Chiesa d'Oriente*, Bologna 1962, p. 4.

no verità vive e in funzione della vita, non ordinate solo alla speculazione o contemplazione: «Sono in un certo senso operative, e poiché l'operatività della conoscenza e della volontà hanno il loro termine nell'essere intelligente, affermare che sono verità operative o pratiche è affermare che sono verità immanenti e vitali»[83].

4. A seguito della conclusione precedente e facendo un passo avanti, ci si imbatte nell'aspetto sperimentale: la teologia si serve dell'esperienza e la considera una via di conoscenza. La *cognitio experimentalis*, così chiaramente presentata dal Dottore Angelico — e abbracciata fin dalla sua giovinezza, quando scrisse lo *Scriptum super Sententiis*[84] e la pose accanto alla *via studii*, a causa della quale faticò tanto[85] —, è un costante elemento incandescente e gioioso della teologia in generale, e in modo specialissimo nell'impostazione e nella soluzione delle questioni spirituali. A. Royo Marín, moderno e chiaro rappresentante della scuola spirituale tomista, include nella *definitio* della *Teologia della perfezione* «le esperienze dei santi», così spiegando la sua posizione:

> «La teologia spirituale ha due aspetti assai diversi tra di loro, ma perfettamente armoniosi e coincidenti, anche se uno è profondamente subordinato all'altro. L'elemento fondamentale è il dato rivelato e le virtualità in esso contenute. È questo che le conferisce solidità e statuto di vera scienza teologica. Ma non è lecito prescindere dall'elemento o dato *sperimentale* proposto dai mistici, se non vogliamo costruire un sistema aprioristico lontano dalla realtà. Questo elemento deve subordinarsi completamente al primo, in modo che il teologo rifiuti qualsiasi altro elemento procedente dal campo sperimentale, se non concorda e non si armonizza perfettamente con i dati *certi* proposti dalla teologia; tuttavia, non vi è dubbio che rivesta una grande importanza il panorama teorico-pratico della *vita* soprannaturale, le cui leggi e vicissitudini non possono essere spiegate dal teologo senza i dati preziosi aggiunti da coloro che sono riusciti a *viverla*. Ecco perché ci sembra incompleta qualsiasi definizione di questa parte della teologia, la quale non raccolga e incorpori tale elemento sperimentale, che costituisce una buona parte della *materia circa quam* delle ricerche del teologo»[86].

[83] E. Sauras, *op. cit.* (nota 10), p. 376.
[84] *Scriptum super Sententiis*, I, d. 14, q. 2, a. 2, ad 3.
[85] In senso ascetico: cfr. *S.Th.* II-II, q. 185, a. 8; q. 188, a. 5.
[86] A. Royo Marín, *op. cit.*, p. 38.

Arintero forse ha insistito troppo sul valore dell'esperienza o di ciò che egli chiamò *organi vitali*. In ogni caso è certo che egli intuì il cammino, o via affettiva, che dopo di lui Marín Sola, seguendone le orme, avrebbe spiegato con tanta profondità.

E poiché parliamo della conoscenza mistica sperimentale — «cognitio ista quasi experimentalis» — così importante per il teologo, sarà forse utile ricordare la glossa attribuita proprio al Dottore Angelico a questo proposito: al puro scienziato basta la perfezione intellettuale, il teologo invece ha bisogno in più della perfezione affettiva[87]. La teologia è *scienza d'amore*[88], poiché è scienza di Dio, parola su Dio. E *Dio è amore*[89].

5. La teologia spirituale, quale ramo della teologia, tratta della vita cristiana; una realtà soprannaturale, quindi, con le sue strutture e una sua fisionomia che va oltre l'ordine fisico: sono *misteri*, con tutto ciò che questo termine comporta, e che glossò così bene J. M. Scheeben.

Non si può oltrepassare la frontiera del mistero. «In un certo senso ogni teologia è mistica»[90]. Mistero, sì; il che non ne occulta in nessun caso il carattere proprio, né la riduce a «scienza non identificata». Non è quindi legittima né seria una sua minimizzazione[91].

6. Riassumendo: il pieno fiorire dei princìpi della teologia spirituale offre un panorama scientifico — di scienza teologica — stimolante di *unità di vita*[92], di vocazione alle vette, e ci introduce in un sapere gustoso, divino[93]:

87 «In aliis ergo scientiis sufficit quod homo sit perfectus secundum intellectum; in istis vero requiritur quod sit perfectus secundum intellectum et affectum. Loquenda sunt igitur alta mysteria perfectis: *sapientiam loquimur inter perfectos*. Unisquisque enim secundum quod est dispositus, sic judicat: sicut iratus, aliter iudicat durante passione et aliter ipsa cessante; et ideo dicit Philosophus quod unusquisque qualis est talis finis sibi videtur» (*In epist. ad Hebr.* c. 5, lectio 2, in *Super epist. s. Pauli lectura*, ed. R. Cai, vol. II, Torino 1953, p. 395).

88 «Sulla terra l'amore di Dio vale più della conoscenza di Dio» (*S.Th.*, I, q. 82, a. 3).

89 Cfr. 1Gv 4,8.

90 Vl. Lossky, *op. cit.*, p. 3.

91 Cfr. A. Huerga, *Teología espiritual y teología escolástica*, in *Revista española de teología*, 26 (1966), pp. 3-34; H. U. von Balthasar, *Theologie und Spiritualität*, in *Gregorianum*, 50 (1969), pp. 571-586.

92 «Una sola santità è ricercata da tutti quanti sono mossi dallo Spirito di Dio» (*Lumen gentium*, 41).

93 Il teologo crede e «ama la verità creduta e riflette su di essa» (*S.Th.*, II-II, q. 2, a. 10; «Compassio sive connaturalitas ad res divinas» (*S.Th.*, II-II, q. 45, a. 2).

E se lo volete sapere,
questa somma scienza consiste
in un percepire elevato
della divina essenza;
è opera della sua clemenza
far rimanere senza intendere,
trascendendo ogni scienza[94].

[94] S. Juan de la Cruz, *Obras completas*, ed. J. Vicente, Madrid 1980, p. 105 («Coplas hechas sobre un éxtasis de harta contemplación»).

LO STUDIO DELLA SPIRITUALITÀ E DELLA MISTICA: METODO DEDUTTIVO, METODO INDUTTIVO E INTERDISCIPLINARITÀ

Otger Steggink ocarm

Come la disciplina teologica in generale, così anche la «teologia spirituale» o «teologia mistica» ha avuto un'evoluzione lenta sia per quanto riguarda la determinazione dell'oggetto proprio sia per il suo metodo scientifico. Spiritualità e teologia mistica, come discipline a sé stanti, appaiono molto tardi nel quadro della tradizione giudeo-cristiana. Solo nell'alto Medioevo il campo della spiritualità e della mistica comincia a profilarsi nell'insieme della riflessione teologica.

1. Il processo di scissione fra teologia sistematica e spiritualità mistica come esperienza della fede

Al Duecento secondo alcuni, all'inizio del Quattrocento secondo altri[1], risale una specie di frattura, un «divorzio», fra la mistica come esperienza della fede e la teologia come scienza della medesima.

Sotto l'influsso di un'applicazione eccessiva della dialettica al pensiero teologico, si era creato un processo di alienazione fra teologia ed esperienza religiosa, teologia e mistica, teologia intellettualistica e mistica o «spiritualità affettiva», come pure fra mistici, teologi spirituali e teologi intellettualisti[2].

[1] Henri de Lubac, *Exégèse médiévale: les quatre sens de l'Ecriture*, Seconde partie, t. II, Aubier, Parigi 1964, cap. X: «Humanistes et spirituels», pp. 369ss; trad. it. *Esegesi medievale. I quattro sensi della Scrittura*, Parte seconda, vol. II, Ed. Paoline, Roma 1972, cap. 10: «Umanisti e spirituali», pp. 1615-1855.

[2] Vedi l'articolo classico in questa materia di François Vandenbroucke osb, *Le di-*

La teologia scolastica intellettualista del tardo Medioevo deviava, infatti, la riflessione sulla *sacra Pagina* verso le elucubrazioni del nominalismo concettualista: verso *quaestiones* e *quaestiunculas*, verso *disputationes* e altre formule scolastiche di carattere puramente intellettualistico. Fin dove arrivò questa separazione e come sfociò in un «divorzio» può essere illustrato dagli accenti antiscientifici e antiscolastici che troviamo negli scrittori spirituali del Trecento e del Quattrocento.

L'autore dell'*Imitazione di Cristo*, ad esempio, si sente obbligato a mettere in guardia i suoi lettori contro i pericoli della scienza teologica del suo tempo: «A che serve la curiosità su cose oscure e nascoste — scrive —, dal momento che nel giorno del giudizio non saremo affatto rimproverati per non sapere queste cose?... E che importa sapere i generi e le specie della logica? Colui al quale parla il Verbo eterno è libero dall'impaccio di tante opinioni... Tacciano i dottori; non mi parlino le creature alla tua presenza: parlami Tu solo!»[3].

E intorno alla metà del XV secolo il certosino Vicente von Aggsbach nel suo *Tractatus de mystica theologia* deve costatare «che la teologia mistica e la teologia scolastica non hanno ormai più niente in comune, così come il mestiere del pittore non ha niente a che vedere con quello del calzolaio»[4].

La scissione fra teologia intellettualistica e spiritualità si manifestò in maniera tangibile nel volontarismo pratico e moralizzante caratteristico dell'orientamento dottrinale della *Devotio moderna*. La rottura fra la teologia come scienza e la spiritualità va considerata «il grande scisma del secolo XV»[5].

Ciò che in quel secolo sfociò in una rottura e in un divorzio, nel secolo seguente si sarebbe sviluppato in un forte antagonismo. Prima della situazione tragica di una cristianità divisa dalla riforma protestante — scissione, questa, in parte causata dallo scisma del Quattrocento fra teologia ed esperienza religiosa —

vorce entre théologie et mystique, in *Nouvelle Revue Théologique*, 72 (1950), pp. 372-389; cfr. anche H.-J. Klauck, *Der Bruch zwischen Theologie und Mystik*, in *Franziskanische Studien*, 52 (1970), pp. 53-69.

[3] *Imitatio Christi*, lib. 1, c. 3.

[4] Si veda *Tractatus de mystica theologia*, ed. E. Vansteenberghe, *Autour de la docte ignorance: une controverse sur la théologie mystique au XV^e siècle*, Münster i.W. 1915, p. 195.

[5] Così si esprime Stephanus Axters op, *Geschiedenis van de vroomheid in de Nederlanden*, III. *De Moderne Devotie, 1380-1550*, Uitgeverij De Sikkel N.V., Anversa 1956, p. 11.

la teologia si presentava, soprattutto nei paesi cattolici, come difenditrice dell'ortodossia contro l'esperienza soggettiva di spirituali. Così, verso la metà del Cinquecento, nacque in Spagna il conflitto fra «mistici e intellettualisti»[6].

Questo conflitto tra uomini e donne ricchi di esperienza religiosa, da parte, e teologi della Scuola, loro censori, dall'altra, creò una breccia profonda nell'ambiente teologico-spirituale del «secolo d'oro» spagnolo: una separazione fatale fra teologia e pratica dell'esperienza religiosa, fra esperienza e dottrina mistica da una parte e teologia ufficiale della Scuola dall'altra, quella, cioè, degli *infolio* di maestri e professori di cattedra i quali, nella loro funzione di ufficiali del tribunale supremo dell'Inquisizione, diffidavano della «spiritualità affettiva», della mistica, degli «spirituali», e denunciavano e censuravano le loro pratiche e i loro scritti.

Quasi tutti i grandi autori spirituali spagnoli, come san Giovanni d'Avila, Luigi di Granada, Francesco di Osuna, san Pietro di Alcantara e san Francesco Borgia, dovettero vedere i loro scritti e le loro attività spirituali guardati con sospetto e censurati dall'Inquisizione, quando l'accusa di «illuminati» era diventata un luogo comune, giungendo a coinvolgere tutti i riformatori del Carmelo, santa Teresa di Gesù e san Giovanni della Croce[7]. Nel 1559, il grande inquisitore Fernando de Valdés proibì tutti gli scritti spirituali e mistici in lingua volgare; questo provvedimento fu la conseguenza estrema del divorzio fra la teologia ecclesiastica ufficiale e la mistica.

Verso la fine del Seicento comincia a profilarsi, soprattutto in Francia, una forte corrente antimistica, che ha il suo momento più negativo nella lotta antimistica del prelato intellettualista e uomo politico Bossuet contro il difensore della mistica, Fénelon. La «vittoria» di Bossuet ebbe conseguenze piuttosto negative per la spiritualità. La sfiducia verso la spiritualità mistica da una parte della teologia ecclesiastica ufficiale riduce, infatti, nel Settecento la vita spirituale e la «teologia spirituale» alla tecnica ascetica della meditazione e dell'esame di coscienza, a esercizi spirituali statisticamente controllabili. Inoltre questa cor-

[6] Cfr. E. Colunga op, *Intelectualistas y místicos en la teología española del siglo XVI*, in *Ciencia Tomista*, 9 (1914), pp. 209-221, 377-394; 13 (1914-1915), pp. 223-242.

[7] Marcelino Menéndez y Pelayo, *Historias de los Heterodoxos españoles*. lib. 5, c. 1: «Sectas Misticas», B.A.C., t. II, Madrid 1956, pp. 187-188.

rente antimistica provoca in Francia la scomparsa della letteratura mistica fino alla metà dell'Ottocento[8].

2. Il processo di reintegrazione

Verso la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento inizia un processo di reintegrazione. Un primo tentativo di realizzazione è individuabile là dove i teologi scolastici, partendo dall'antropologia scolastica e dalla dottrina tomista sulla perfezione cristiana e spiegando il cammino mistico a partire dalla dottrina dei doni dello Spirito Santo, riprendono la tradizione tomista. Un esempio classico di questa corrente è il *Traité de la vie intérieure* (1885) di A.-M. Meynard op, che porta il sottotitolo: *Petite Somme de Théologie ascétique et mystique selon l'esprit et les principes de saint Thomas d'Aquin*. Questo titolo è molto significativo: la teologia dogmatica rimane il punto di partenza, la base e il principio normativo della teologia spirituale e mistica.

Un simile orientamento si riscontra nel ben noto trattato di A. Tanquerey, *Précis de théologie ascétique et mystique* (1923), basato sullo schema tradizionale delle tre vie. Il trattato di Tanquerey è stato usato per alcuni decenni in molti seminari come manuale di «teologia ascetica e mistica»; tale denominazione compare nell'anno 1919 nel programma ufficiale dell'insegnamento teologico[9], e nel 1931 è incorporato dalla costituzione apostolica *Deus scientiarum Dominus*[10] nell'elenco delle discipline ecclesiastiche ufficiali. Da questi documenti emerge chiaramente come, malgrado la distinzione fra teologia ascetica e teologia mistica, entrambi i temi venissero trattati insieme e fossero considerati appartenenti all'*unica* disciplina teologica della «teologia spirituale» o «teologia mistica».

Il posto che veniva attribuito alla spiritualità negli anni trenta di questo secolo è descritto da Pierre Pourrat (1871-1957) nella sua opera *La spiritualité chrétienne*[11]: «la spiritualità — scrive — è quella parte della teologia che tratta della perfezione e imperfezione cristiana e delle strade che conducono ad es-

[8] Cfr. Louis Cognet, *Crépuscule des mystiques*, Parigi 1958.
[9] Cfr. AAS 12 (1920), pp. 29ss.
[10] Cfr. AAS 23 (1931), pp. 271 e 281.
[11] Parigi 1921-1930.

sa». Si distinguono la *teologia dogmatica* che insegna ciò che si deve credere e la *teologia morale* che insegna ciò che si deve fare o non fare per non commettere peccati mortali né veniali, e a fianco di queste due discipline teologiche, ma basata su di esse, c'è la teologia spirituale o *spiritualità*, la quale si divide in *teologia ascetica* e *teologia mistica*.

Anche Pourrat, come Meynard e Tanquerey, fa uso del «metodo deduttivo» e ritiene che la spiritualità come scienza si basi sulla teologia sistematica. Il metodo «deduttivo», chiamato anche «dogmatico-speculativo», veniva usato soprattutto nei paesi latini. Bisogna citare qui in primo luogo Joseph de Guibert (1877-1942), professore dal 1920 di «Teologia spirituale ascetica e mistica» alla Pontificia Università Gregoriana di Roma, il cui manuale *Theologia spiritualis ascetica et mystica* (Roma 1937) fu, negli anni quaranta, il nostro manuale di spiritualià, in Olanda come a Roma. Nelle sue *Leçons de théologie spirituelle* (1943) egli definisce la spiritualità come «la scienza che, appoggiandosi su ciò che la rivelazione ci trasmette, studia in che cosa consista la perfezione della vita cristiana e come l'uomo possa raggiungerla quaggiù»[12].

Un simile approccio «deduttivo» si trova in Etienne Gilson (1884-1978), il quale afferma: «Lo studio della vita spirituale è quella parte della scienza di Dio che descrive la vita soprannaturale dell'anima cristiana vivente in comunione e in unione d'amore con Dio. Se esiste accordo su questo punto, allora il metodo da seguire in questa disciplina è già tutto determinato: sarà cioè il metodo stesso della teologia»[13].

Anche Louis Bouyer (1913-) cerca di distinguere lo studio della spiritualità da quello della teologia sistematica. Per lui, la spiritualità si distingue dalla teologia dogmatica, «perché, invece di riflettere sulle proposizioni della fede o descriverle in maniera astratta, si occupa delle reazioni che tali proposizioni oggettive provocano nella coscienza religiosa del cristiano... Cosicché la teologia dogmatica è sempre alla base della teologia spirituale, sebbene questa assuma i dati della teologia dogmatica solo in quanto hanno relazione con la coscienza religiosa»[14].

Bouyer difende una «teologia spirituale», ma al tempo stes-

12 J. de Guibert, *Leçons de théologie spirituelle*, I, Tolosa 1955, pp. 21-22.
13 *Théologie et histoire de la spiritualité*, Parigi 1943, pp. 13-14.
14 L. Bouyer, *Spiritualité du Nouveau Testament et des Pères*, Parigi 1960, pp. 10-11.

so pensa che tale «teologia spirituale» potrà distinguersi solo in maniera vaga dalle altre discipline teologiche. Infatti queste ultime diventano «teologia spirituale» nella misura in cui superano il livello di una teologia scolastica unilateralmente filologica, esegetica e razionale, dialettica.

Dello stesso parere è Hans Urs von Balthasar. Nel suo concetto di spiritualità predomina il fatto della rivelazione cristiana come fattore determinante e assoluto. Egli non si stanca di ripetere che «il vangelo vale come norma e criterio di ogni spiritualità nella Chiesa»[15].

Il processo di reintegrazione della spiritualità nella teologia è dominato, nella prima metà di questo secolo, dalla «questione mistica», ossia dalla relazione fra ascetica e mistica. Questa controversia ebbe inizio alla fine del secolo scorso con la pubblicazione, nel 1896, del libro di A. Saudreau (1859-1946), *Les degrés de la vie spirituelle*. In quest'opera la relazione fra ascetica e mistica è descritta nei termini di un processo spirituale, nel quale la mistica è considerata «l'épanouissement graduel» dell'ascetica. Saudreau fonda la sua tesi su un'analisi della vita di preghiera come la descrive santa Teresa di Gesù. Saudreau e altri autori che aderiscono alla sua tesi, come i domenicani Arintero, Garrigou-Lagrange, Gardeil, ecc., seguono il metodo speculativo-deduttivo, basandosi sulla tradizione spirituale-teologica cristiana che non riconosce distinzione fra *contemplatio acquisita* e *contemplatio infusa*; la vita mistica è dunque ritenuta l'evoluzione normale e ordinaria della vita cristiana.

Negli stessi anni, un altro autore francese, il gesuita Auguste-François Poulain, introduce nel suo libro *Des grâces d'oraison. Traité de Théologie Mystique* (1901) una separazione assoluta fra ascetica e mistica. Anche Poulain riporta testi di santa Teresa di Gesù, giungendo a conclusioni del tutto opposte a quelle di Saudreau e dei suoi seguaci. Il gesuita francese e altri autori di orientamento soprattutto fenomenologico-psicologico, come ad esempio mons. Farges, seguono il metodo positivista-induttivo e pensano che occorra distinguere fra *contemplatio acquisita* e *contemplatio infusa* o *mystica*, essendo quest'ultima una grazia rarissima e straordinaria nella vita spirituale[16]. La misti-

[15] *Concilium*, 1 (1965), n. 9, pp. 8-23; trad. it. *Il Vangelo come norma e critica di ogni spiritualità nella Chiesa*, in *Concilium*, 1 (1965), n. 4, pp. 67-87.

[16] A.-F. Poulain, *Des grâces d'oraison. Traité de Théologie Mystique*, Parigi 1931, p. 1.

ca resta perciò identificata con le forme più alte dell'orazione.

Poulain distingue i diversi gradi di orazione in due categorie: «L'oraison appelée *ordinaire* et l'oraison *mystique* ou *extraordinaire*». Egli dice: «Si chiamano mistici, atti o stati soprannaturali che i nostri sforzi, la nostra industria non possono riuscire a riprodurre, e questo anche debolmente, anche un solo istante»[17].

Tale concezione della vita mistica crea una separazione abissale, assoluta, fra la via ascetica e la via mistica. Poulain conclude: «Non bisogna confondere le teologie *mistica* e *ascetica*. La seconda ha tutt'altro scopo della prima. Si occupa delle virtù. Indica la loro natura, i loro generi, i mezzi per acquistarle, gli ostacoli, le esagerazioni o contraffazioni di cui sono passibili, ecc. Il suo punto di contatto con la mistica consiste nel fatto che tratta anche dell'orazione. Ma, per una convenzione, si limita a studiare l'orazione comune, cioè quella che, come le virtù, dipende dall'industria dell'uomo»[18].

Poulain usa il metodo fenomenologico-descrittivo, benché non si astenga da certi tratti speculativi. Per quanto riguarda il risultato dei suoi studi di carattere più che altro fenomenologico, siamo d'accordo con Ludwig Lercher (1864-1937), il quale avverte che «dal punto di vista teologico non può essere ritenuto un risultato scientificamente fondato»[19].

La scuola domenicana, con i suoi principali esponenti, Juan Arintero e Réginald Garrigou-Lagrange, continua a sostenere, anche dopo la seconda guerra mondiale, la relazione intrinseca tra ascetica e mistica, e tra fede e mistica.

La scuola carmelitana (Crisógono de Jesús Sacramentado e Gabriele di S. Maria Maddalena) cerca di difendere la propria tradizione, sostenendo la distinzione radicale fra *contemplatio acquisita* e *contemplatio infusa*. La scuola domenicana considera la distinzione e la separazione totale fra via ascetica e via mistica eredità di una teologia scolastica decadente, e difende l'unione essenziale fra ascetica e mistica.

Senza alcun dubbio, è importante giungere a una visione capace di integrare ascetica e mistica. Garrigou-Lagrange (1877-1964), in *Perfection chrétienne et contemplation* (1923),

[17] *Ibid.*, p. 2

[18] *Ibid.*, pp. 5-6

[19] Lercher, *Grundsätzliches über Mystik aus Theologie und Philosophie*, in *Zeitschrift für Katholische Theologie* (1918).

ha costruito una sintesi teologica basata sulla dottrina dei grandi mistici cristiani, particolarmente san Giovanni della Croce, e l'ha poi elaborata in *Les trois âges de la vie spirituelle* (1938), in cui la mistica è presentata come l'evoluzione coerente e adeguata della vita cristiana e particolarmente dei doni dello Spirito Santo.

Garrigou-Lagrange non applica un metodo puramente teologico-speculativo; egli inserisce nei suoi trattati i testi dei grandi mistici cristiani, attraverso i quali sa illustrare in modo raffinato le sue tesi tomiste. Tuttavia, alla fine, predomina il metodo speculativo-teologico.

3. La spiritualità intesa da «questo versante»: il metodo induttivo

Fin qui abbiamo visto come la spiritualità abbia ricevuto, per così dire, la sua coesione dal di fuori, dall'«altro versante», cioè dal contenuto speculativo della fede; abbiamo visto anche come nel campo della spiritualità si osservi una maggiore coesione, una relazione più coerente fra ascetica e mistica. Tali tendenze di reintegrazione acquistano nuovo impulso quando si inizia a considerare la spiritualità da «questo versante», cioè dalla parte dell'uomo, delle sue possibilità, della sua evoluzione. Questo aspetto umano potrebbe essere chiamato l'aspetto «induttivo» della spiritualità.

Nel libro *Wesen und Grundlagen der Katholischen Mystik* (1923), Martin Grabmann (1875-1949) già chiedeva di prestare attenzione a questo aspetto della spiritualità. «Il metodo deduttivo — sosteneva — vuole formulare una dottrina speculativa a partire dai princìpi dogmatici e filosofici; il metodo induttivo o descrittivo propone una sintesi di ambedue i metodi: un metodo integrale fenomenologico-teologico»; e concludeva: «Quindi, da una parte non si potranno perdere di vista nella descrizione e analisi delle esperienze mistiche i princìpi teologici, né si potrà considerare la mistica mero oggetto della psicologia sperimentale; dall'altra, tutta la vita mistica non può essere dedotta a *priori* dalla dottrina della grazia senza una conoscenza induttiva, empirica dei fenomeni mistici. Il materiale relativo alla mistica cristiana è raccolto negli scritti dei mistici che riportano le loro esperienze mistiche»[20].

[20] M. Grabmann, *Wesen und Grundlagen der Katholischen Mystik*, Monaco 1923, p. 22.

Sin dall'inizio di questo secolo, spiritualità e vita mistica sono state studiate «da questo versante», cioè nel quadro dell'uomo, delle sue possibilità, del suo sviluppo, del suo contesto storico-culturale e religioso. E ciò soprattutto nel mondo anglosassone.

Nel libro *Christian Mysticism* (1899), William Ralphe Inge (1860-1954), decano della Cattedrale di S. Paolo a Londra, trasferisce lo studio della spiritualità nel campo della scienza comparata delle religioni, usando il metodo storico e presentando ai suoi lettori il fenomeno dell'esperienza religiosa e mistica così come uomini e donne la sperimentano nelle diverse culture attraverso i secoli. Inge non ammette la distinzione fra il livello naturale e quello soprannaturale. Secondo lui non vi è opposizione fra mistica e rivelazione divina.

San Giovanni Evangelista e san Paolo sono i testimoni più convincenti di questa verità. Nonostante l'accentuata tendenza di Inge a ridurre la mistica alla filosofia delle religioni, il suo libro costituiva già ai suoi tempi una reazione opportuna contro la corrente medico-positivista che era solita ridurre il fenomeno mistico a determinate forme di patologia.

In questa linea si pone l'opera di William James (1842-1910). In *The Varieties of Religious Experience*, James parla della mistica come di un fenomeno completamente a sé, non riducibile ad altri fenomeni psichici, e studia l'esperienza religiosa dal punto di vista esistenziale. James presta molta attenzione agli aspetti patologici di tale esperienza e cerca di distinguere le esperienze autentiche da quelle anormali e patologiche, applicando il criterio empirico, e al tempo stesso evangelico, per il quale «dai frutti si riconoscerà l'albero» (Mt 7,20): «La nostra condotta costituisce l'unica prova, anche per noi stessi, che siamo veramente cristiani»[21].

Più importante per la reintegrazione della spiritualità e della mistica nel quadro del metodo fenomenologico è l'opera di Evelyn Underhill (alias Mrs. Stuart Moore) e soprattutto il suo trattato classico: *Mysticism. A Study in the Nature and Development of Man's Spiritual Consciousness* (1911). Evelyn Underhill è solita far uso del metodo descrittivo-analitico e lavora sulla base degli stessi testi mistici, sia della tradizione mistica cristiana che di quella non cristiana.

21 *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature...*, Longmans Green and Co., London - New York - Toronto 1937, p. 21.

In *Mysticism* presenta un abbozzo, un modello del cammino mistico: ciò che non aveva fatto William James. Basandosi in linea generale sulla dottrina mistica di san Giovanni della Croce, distingue nel cammino mistico cinque momenti o fasi:

1) «the awakening of the self»
2) «the purification of the self»
3) «the illumination of the self»
4) «the dark night»-«the mystical death»
5) «the mystical union»

Friedrich von Hügel (1852-1925), con la monumentale opera *The Mystical Element of Religion* (1908; 1925[2]), dà un contributo importante all'integrazione dello studio della mistica nelle scienze umane.

Per tutta la vita Von Hügel ha cercato di superare l'abisso esistente fra l'esperienza religioso-mistica e la teologia ecclesiastica ufficiale. Egli insiste sul rapporto fra la mistica come esperienza, la dottrina cristiana e l'elemento comunitario della religione. L'esperienza religiosa potrà nascere e svilupparsi solamente sulla base di questi tre elementi in reciproca relazione tra loro: slancio mistico, speculazione dottrinale e spirito comunitario. Fra essi esiste una tensione dialettica che è al contempo vitale. La mancanza di uno di questi elementi manifesta la deformazione della religiosità. Il pensiero di Von Hügel su spiritualità e mistica si orienta chiaramente verso l'integrazione della spiritualità nel processo totale dello sviluppo psichico della personalità umana. Il suo approccio del fenomeno spirituale e mistico deve dirsi quindi storico-psicologico e al tempo stesso speculativo.

Si può dire che, attraverso il contributo di carattere induttivo e fenomenologico da parte di Inge, James, Underhill e Von Hügel, i cui scritti vengono ristampati fino ai nostri giorni, lo studio della spiritualità e della mistica è stato definitivamente distaccato dall'angolatura unicamente dogmatica, deduttiva e medico-positivista, per essere considerato un campo a sé stante in cui entrano in gioco criteri propri.

Nel continente europeo, il benedettino austriaco Alois Mager (1883-1946) costruì una nuova concezione della mistica partendo dal metodo induttivo. Il suo punto di partenza non erano i princìpi dogmatici, come per Garrigou-Lagrange e de Guibert, ma il livello dell'esperienza. A suo parere, solo le espe-

rienze mistiche possono costituire la base per scoprire l'essenza della vita mistica, ed egli riconosce l'esistenza di una ricca tradizione mistica. Tuttavia non vi è dubbio che il concetto di mistica è rimasto sempre poco chiaro in teologia. Inoltre i mistici cristiani si sono sempre basati sul sistema del «platonismo teosofico» di Plotino e Proclo; in tal modo il concetto platonico di «teoria» giunge ad essere l'elemento centrale della mistica.

Scrive Mager: «Se l'essenza della vita cristiana si può identificare con l'amore, e se la mistica costituisce il grado supremo della vita cristiana, allora è chiaro che l'essenza della vita cristiana non può consistere nella "teoria" (la contemplazione), ma solo nell'amore»[22]. Negli scritti di santa Teresa di Gesù Mager trova descritto l'amore come fattore dominante della vita mistica: «La realizzazione decisiva di un'introspezione nel fatto mistico rispondente a tutte le esigenze della psicologia scientifica, la presenta la personalità più geniale della mistica cristiana: Teresa di Gesù»[23].

Una forma estrema di pensiero di tipo «induttivo» la troviamo nel grande studio di Jean Baruzi, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*. A suo parere, la mistica costituisce un modo di conoscere «teopatico» che scaturisce dal profondo del Tutto immanente. Le dottrine dogmatiche sono assolutamente secondarie e sono più o meno imposte dall'esterno. «In definitiva — scrive Jean Baruzi — si tratta di una sottomissione della fede mistica alla fede dogmatica; per il fatto che san Giovanni della Croce identifica l'Assoluto con la Trinità»[24]. Secondo Baruzi, la fede dogmaticamente condizionata è una fase che dovrà essere superata a partire dalla mistica[25].

Più tardi, Baruzi avrebbe rivisto questo punto di vista estremista, riconoscendo il ruolo importante svolto dalla sacra Scrittura nella mistica del carmelitano spagnolo ed esprimendo la convinzione che «la teologia della grazia è in totale accordo con l'analisi della vita contemplativa»[26].

[22] *Mystik als und Leben*, 1934, p. 134.
[23] *Ibid.*, p. 136.
[24] J. Baruzi, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Parigi 1931², p. 448.
[25] J. Baruzi, *Saint Jean de la Croix*, in *Histoire génerale des religions*, IV, Parigi 1947, pp. 185-197.
[26] *Ibid.*, p. 188.

4. «Contesto socio-culturale», «spirito del tempo» ed «esperienza»: termini-chiave nello studio della spiritualità

Durante gli ultimi tre o quattro decenni si è fatto uno sforzo notevole per riportare lo studio della spiritualità e della mistica nel quadro delle scienze dello spirito e delle scienze non teologiche, introducendo a tal fine il termine «contesto» come nozione-chiave.

Il rappresentante più illustre di questa corrente è Michel de Certeau (1925-1988)[27]. La realtà è questa: spiritualità e mistica, anche nelle forme contemporanee, giungono a noi in versioni culturali, linguistiche, letterarie e storiche concrete. Si tratta sempre di un'esperienza umana, culturalmente datata e socialmente situata. Una mistica astratta, «à l'état pur», non esiste. Paragonando ad esempio il *Cantico delle Creature* di san Francesco d'Assisi con l'*Hymne de la Matière* di Pierre Teilhard de Chardin ci rendiamo perfettamente conto di una certa affinità, in quanto per ambedue il cosmo costituisce il simbolo dell'esperienza di Dio; ma notiamo al contempo grandi differenze dovute a concetti diversi dell'uomo, del mondo e di Dio. «L'esperienza umana, anche quella religiosa — scrive Michel de Certeau — è determinata sempre dall'ambiente culturale»[28]. L'«esperienza» assunta nella cornice della «teologia dei segni del tempo» possiede un orizzonte molto più vasto del mondo concettuale del neotomismo. Dopo l'arresto subìto da questa corrente teologica a seguito dell'enciclica *Humani generis* (1956), la teologia dell'esperienza si è aperta la strada in modo definitivo nel Concilio Vaticano II. L'*esperienza* della fede ricevette pieno riconoscimento dal Concilio Vaticano II.

Questo modo di vedere suscita cambiamenti fondamentali e decisivi nel campo della teologia e della spiritualità. Così si esprime Karl Vladimir Truhlar: «Il punto di partenza non può essere altro che la *vita del nostro tempo*, con le sue tendenze e strutture caratteristiche, con i suoi lati positivi e negativi, con le sue incertezze, inquietudini, insoddisfazioni, angosce, con la sua ricerca e il suo anelito a un senso da ridare ai propri giorni, aneli-

[27] Michel de Certeau sj, *Culture e spiritualità*, *Concilium*, 2 (1966), n. 9, pp. 60-86.
[28] Michel de Certeau, *op. cit.*, p. 63.

to a una autenticità, esistenzialità, vitalità, profondità. Più precisamente, il punto di partenza è l'*uomo* che porta in sé e *sente in sé* tutti questi stati e movimenti della vita concreta di oggi, specialmente l'uomo *insoddisfatto* che cerca dei contenuti più consistenti di vita»[29]. E prosegue: «Senza dubbio la situazione dell'uomo che oggi cerca una vita interiore autentica e la ricerca concreta di una vita esperienziale sono i fattori che nell'odierno sviluppo teologico hanno modificato lo stesso *concetto* di teologia spirituale e della sua funzione». Passando poi a descrivere le fasi di questa trasformazione, Truhlar osserva: «In realtà, fino a dieci anni fa quest'ultima era ancora, per molti, la disciplina che, basandosi sulla rivelazione di Cristo e usando i mezzi di ricerca offerti dalla scienza teologica, rifletteva sul come approfondire la vita interiore del cristiano. In seguito però, quale fattore essenziale e centrale di questo approfondimento, si cominciò a considerare sempre di più un unico aspetto: l'elemento *esperienziale*, umano e cristiano, della propria esistenza. (...) L'esperienza è un fenomeno storico-sociale non solo a causa della totalità dell'uomo che ne è il soggetto e che, nella sua totalità, è essenzialmente inserito e intessuto nella vita del mondo, ma anche perché, attraverso il proprio *contenuto*, è collegata con questo mondo, nelle sue dimensioni di spazio-tempo-storia»[30].

La teologia spirituale appare dunque una scienza che analizza gli stessi fondamenti/princìpi della «umanizzazione» dell'uomo. Tale orientamento decisivo verso l'*esperienza umana* ha avuto come conseguenza che il compito essenziale della «teologia spirituale» abbia cominciato a delinearsi come «mistagogia cristiana», la quale significa una iniziazione a una vita esperienziale, a livello umano e cristiano.

A partire da questa «apertura» verso l'esperienza, vengono messi in luce, nella spiritualità, sia gli aspetti esperienziali della tradizione giudeo-cristiana sia le esperienze di cristiani e non cristiani[31]. La spiritualità dà forma all'esperienza nella cornice del suo contesto sociale, culturale, politico e religioso, poiché

[29] K. V. Truhlar sj, *Concetti fondamentali della teologia spirituale*, Guide di teologia, Queriniana, Brescia, 1971, p. 11.

[30] *Ibid.*, pp. 19-21.

[31] Si veda l'articolo di Albert-Marie Besnard op, *Grondtrekken van de hedendaagse spiritualiteit*, in *Concilium*, 1 (1965), n. 9, p. 29; trad. it. *Linee di forza delle tendenze spirituali contemporanee*, in *Concilium*, 1 (1965), n. 4, pp. 88ss.

«una spiritualità», o mistica, vuole essere una risposta ai problemi di un'epoca o di una situazione storica»[32].

La spiritualità come scienza tratta dunque dell'esperienza di fede, del processo spirituale dell'uomo a livello esperenziale, processo che si realizza in un determinato contesto storico, sotto l'ispirazione della dottrina cristiana, e si esprime in un proprio linguaggio; anche la dimensione esperienziale dei testi, in particolare il *sensus spiritualis* della sacra Scrittura come «liber experientiae» (san Bernardo), ne è un elemento essenziale.

È chiaro che un simile oggetto della spiritualità, così formulato nei suoi elementi essenziali, presuppone un approccio interdisciplinare. Si tratta precisamente di una integrazione delle cosiddette scienze umane (sociologia e psicologia) e dell'applicazione sia del metodo storico-culturale sia delle scienze letterarie e linguistiche allo studio della spiritualità e della mistica. *Inter-disciplinarità* non significa multi-disciplinarità; non vuol dire cioè che la sociologia e la psicologia si limitano a prestare il loro servizio alla teologia spirituale o mistica, ma che esiste un vero dialogo fra la riflessione teologica e le discipline non teologiche; e cioè che la teologia ammette nel suo *discours* i dati che queste scienze offrono.

L'esperienza della fede, e in particolare la mistica, costituiscono un elemento specificamente teologico. Come ogni esperienza, anche quella spirituale, la mistica, è esperienza *interpretata*; non esiste esperienza «à l'état pur». L'esperienza della fede è sempre esperienza di ciò che la teologia dogmatica formula e interpreta; questo vale anche per l'esperienza di ciò che l'etica cristiana insegna e impone come valori fondamentali e infine per l'esperienza di ciò che il *culto* celebra.

La spiritualità, la teologia dogmatica, la morale e la liturgia costituiscono le quattro discipline sistematiche che studiano l'insieme della condotta cristiana. L'identità propria della spiritualità in questo quartetto riguarda l'*aspetto esperienziale* di tale condotta nella cornice della vita religiosa, che trova la sua forma più trascendentale nella esperienza mistica, momento specificamente teologico della spiritualità.

Sulla base di tale concetto di spiritualità come scienza nel complesso della discipline teologiche, non si può parlare più di *metodo deduttivo e induttivo*, ma si deve parlare di *interdisciplinari-*

[32] Michel de Certeau, *op. cit.*, p. 66.

tà, cioè di un metodo interdisciplinare o integrale, che integra appunto i diversi metodi (storico, psicologico, sociologico, linguistico, letterario e culturale-religioso) nella riflessione teologica.

Nel campo dello studio della spiritualità molti sono i compiti e diversi i metodi. Il problema consiste nell'integrazione dei singoli approcci. Come ha fatto notare Federico Ruiz riferendosi allo studio di san Giovanni della Croce, è questo oggi il compito più importante dell'ermeneutica spirituale[33].

[33] Cfr. *Experiencia y pensamiento en San Juan dela Cruz*, Editorial de Espiritualidad, Madrid 1990, pp. 51-52.

CAMBIAMENTI NELL'IMPOSTAZIONE DEI TRATTATI DI SPIRITUALITÀ

Kees Waaijman ocarm

Tra i documenti scritti i trattati di spiritualità costituiscono un genere specifico che ha il suo *Sitz im Leben* nell'insegnamento universitario[1]. Notiamo che, insieme alla divaricazione sempre crescente fra teologia scolastica e studio della spiritualità, nella formazione teologica appare il tipo letterario dei «trattati di spiritualità». Nonostante la diversità dei loro titoli, l'oggetto di tutti è la vita spirituale «nel suo complesso»[2]. Il fenomeno della spiritualità viene presentato «in modo sistematico». Questo significa: ben documentato, articolato ordinatamente e sistematicamente ponderato. Tuttavia, chiunque studi le generazioni consecutive dei trattati[3] avrà l'impressione che parlino di diversi fenomeni, non di uno solo. Che cosa hanno veramente in comune tali trattati, quelli per esempio di Philippe de la Trinité, di Scaramelli, di Tanquerey e di Truhlar?

In questa ricerca intendiamo analizzare le generazioni successive di trattati spirituali per mezzo del metodo fenomenologico, usando in particolare le distinzioni che si trovano nel pensiero di Husserl[4]. Distingueremo infatti il modo di apparire delle diverse spiritualità (ciò che corrisponde al termine *Abschattung* e che tradurremo in italiano con «profilo») dall'angolazione sotto la quale l'osservatore considera la spiritualità come es-

[1] Solignac-Dupuy, *Spiritualité*, in DSAM XIV (1990), p. 1197.

[2] *Ibid.*, p. 1156.

[3] Per la storia dei trattati dal Medioevo al nostro secolo si veda J. de Guibert, *Ascétique*, in DSAM I, 1010-1017, e P. Adnès, *Mystique*, II, in DSAM X, 1922-1939.

[4] Ringraziamo gli studenti che hanno lavorato a questo aspetto dell'articolo, specialmente Th. Rutten, A. de Jong e H. Rutten.

sa si presenta oggettivamente (tale «angolazione» corrisponde al termine husserliano *Einstellung*). Attraverso questa distinzione, saremo meglio in grado di precisare l'orizzonte interno (*Innenhorizont*) a cui siamo rinviati dai vari profili oggettivi[5]. Dopo aver quindi registrato gli spostamenti di contenuti e di strutture che si manifestano nelle generazioni consecutive dei trattati, cercheremo di spiegarne il significato, cioè il rapporto fra il profilo oggettivo, l'angolazione soggettiva e l'orizzonte interno.

I. CAMBIAMENTI NEI CONTENUTI E NELLE STRUTTURE

Il primo passo di questa ricerca consiste nella «registrazione» dei cambiamenti di tematica e di struttura che si riscontrano nelle generazioni consecutive dei manuali. Studiando i trattati di spiritualità sotto questo punto di vista, siamo in grado di dimostrare i seguenti cambiamenti.

1. Teologie mistiche

I trattati sulla vita spirituale del Seicento e del Settecento scritti in vista della formazione teologica negli scolastici e nelle università rientrano con ogni evidenza nella tradizione delle «teologie mistiche» sviluppate fino a diventare un genere proprio a partire da Dionigi Aeropagita e soprattutto nelle tradizioni monastiche[6]. Tale genere è caratterizzato dal fatto che la vita spirituale dei principianti, dei progredienti e dei perfetti è ordinata secondo la triplice via: purgativa, illuminativa e unitiva.

Incominciamo con l'esaminare la graduazione principianti-progredienti-perfetti. Questa divisione è l'indicazione tradizionale per la vita spirituale «nel suo complesso», divisione che

[5] Dato che tra le pubblicazioni più recenti possono essere ritenuti manuali di spiritualità anche alcuni dizionari (soprattutto il *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique*, dal 1929; il *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, Ed. Paoline, Roma 1981, e il *Praktisches Lexikon der Spiritualität*, Friburgo 1988), bibliografie (specialmente la *Bibliographia Internationalis Spiritualitatis*, nella quale sono comprese le pubblicazioni dal 1966), riviste scientifiche (abbiamo esaminato *Geist und Leben*, *The Way*, *La Vie Spirituelle* e *Speling*) e articoli che riflettono esplicitamente sul fenomeno della spiritualità, tratteremo anche di queste opere nella nostra ricerca.

[6] Cfr. Solignac-Dupuy, *art. cit.*, p. 1156.

è «basata sull'indole stessa dello sviluppo di ogni vita»[7]. In questo senso la vita spirituale descritta come processo di crescita individuale costituisce il filo conduttore dei Padri del deserto. Il monaco si trova davanti al dovere di passare attraverso varie fasi di crescita, per esempio le fasi di fede, speranza e amore[8]. Gregorio Magno paragona questo processo di crescita a quello di un chicco di grano: dal germe, attraverso lo stelo, alla spiga[9]. Per Ugo di San Vittore la vita di orazione progredisce dalla lettura, attraverso la meditazione, fino ad arrivare all'orazione contemplativa[10]. In un articolo della *Somma teologica*, san Tommaso riassume queste tradizioni nel modo seguente: la vita spirituale è crescita nell'amore[11]. Come tutti i processi umani, essa ha un inizio, una fase mediana e un termine[12]. «In questo articolo san Tommaso riassume in modo molto preciso l'insegnamento tradizionale senza tuttavia far riferimento alla tre vie»[13]. A queste ultime fa riferimento esplicito san Bonaventura nella sua opera *De triplici via*[14]. Per la prima volta nella storia, Bonaventura traspone la triplice via — via della purificazione, dell'illuminazione e dell'unione — che da Dionigi Aeropagita (VI sec.) in poi veniva applicata al campo «ristretto» della salita mistico-filosofica a Dio, alla vita spirituale «nel suo complesso».

A partire da san Bonaventura, questo punto di vista dionigiano viene applicato al progresso della vita spirituale «nel suo complesso». Tale applicazione diventa ben presto patrimonio comune e struttura di base dei trattati di spiritualità[15].

Ed è proprio all'interno di questa sistemazione che i vari argomenti vengono scelti, raccolti e ordinati: diverse forme di preghiera, di penitenza, di dominio e di mortificazione delle passioni; vari tipi di prova e di purificazione, pratica delle virtù e partecipazione eucaristica; contemplazione e fenomeni mistici, virtù teologiche e doni dello Spirito Santo, santità e gradi mistici, direzione spirituale e discernimento degli spiriti.

[7] P. Pourrat, *Commençants*, in DSAM II, 1143.
[8] *Ibid.*, 1143.
[9] PL 76, 242ss.
[10] PL 176, 879.
[11] *S. Th.*, II-II, q. 24, a. 9; cfr. *De perfectione vitae spiritualis*.
[12] *Ibid.*, q. 183, a. 4.
[13] P. Pourrat, *art. cit.*, 1145.
[14] San Bonaventura, *Opera Omnia*, VIII, Quaracchi, pp. 3-18.
[15] P. Pourrat, *art. cit.*, 1146.

Questo tipo di «teologie mistiche» fu praticato da scrittori come Juan de Jesús María (m. 1615), Alvarez de Paz (m. 1620), Tomás de Jesús (m. 1627) e Philippe de la Trinité (m. 1671) e continuò fino al Settecento[16].

Un esempio classico di questo genere di trattati è la *Summa Theologiae Mysticae* del carmelitano francese Philippe de la Trinité. Dopo un'ampia introduzione in cui tratta della natura della teologia mistica, seguono tre parti: la via purgativa propria dei principianti, la via illuminativa propria dei progredienti e la via unitiva propria dei perfetti. All'interno di questa triplice divisione vengono trattati successivamente i diversi argomenti della spiritualità: nella prima parte, la preghiera mentale, la penitenza dei peccati e la mortificazione, le prove e le purificazioni; nella seconda parte, la contemplazione con i suoi numerosi aspetti, la pratica delle virtù, la contemplazione infusa e i fenomeni mistici; nella terza parte vengono presi in esame le forme di preghiera più elevate, le virtù teologali e la pratica della virtù eroica, il matrimonio spirituale e la vita eucaristica.

2. Le teologie ascetiche

Durante la seconda metà del Seicento, nei trattati di spiritualità si delinea un cambiamento che riguarda sia gli argomenti che il loro ordinamento. Uno dei primi trattati di questo genere — *De perfectione vitae spiritualis* (1629), scritto dal gesuita Le Gaudier — manifesta chiaramente questo cambiamento nella sua struttura: il trattato inizia con una parte staccata: «della perfezione». Finita questa prima parte, segue nella seconda l'immagine già familiare di una vita spirituale sviluppata secondo i tre gradi della perfezione. Infine, la terza e la quarta parte sono destinate alla trattazione dei mezzi al servizio della perfezione e occupano 1156 su 1562 pagine[17].

L'insistenza sulla perfezione spicca forse in modo ancor più netto nel *Direttorio ascetico* di Scaramelli (1753) che passa per un esempio classico di questo genere ascetico. In quest'opera quadripartita, la vita spirituale viene concepita *in toto* come una

16 Cfr. M Godínez, *Práctica de la teología mística*, 1982; *Th. a Vallgornera, Mystica theologia divi Thomae*, 1662; Antonius a Spiritu Sancto, *Directorium mysticum*, 1677; C. Morotius, *Cursus vitae spiritualis*, 1674.

17 Nell'edizione di Torino, 1934.

via che conduce al fine comune di tutti i cristiani consistente nella perfezione[18]. Questa finalizzazione determina tutta la struttura del *Direttorio*: successivamente vengono trattati i mezzi che favoriscono il raggiungimento del fine (I parte), gli ostacoli da superare, in quanto allontanano l'uomo dal fine (II parte), le virtù morali che incarnano la perfezione (III parte) e le virtù teologali che costituiscono la sostanza della perfezione (IV parte)[19]. All'interno di questa struttura, Scaramelli sistematizza tutti gli argomenti della vita spirituale: direzione spirituale, lettura della sacra Scrittura, meditazione, preghiera, esame di coscienza, eucarestia, devozione ai santi, dominio delle passioni, pratica delle virtù e virtù teologali. La divisione tradizionale della vita spirituale — principianti, progredienti, perfetti — viene salvata nella struttura del libro (nelle parti II-III-IV), ma questa volta evidentemente come una via alla perfezione divisa in diverse fasi. In questa via, tutto quello che potrebbe essere pericoloso oppure straordinario viene soppresso e cioè la salita mistica[20]. Questo genere ascetico influenzerà tutto il Settecento e anche l'Ottocento[21], e perdurerà fino al Novecento[22].

3. Rilettura della tradizione

Il cambiamento che a cavallo tra l'Ottocento e il Novecento viene annunziato nei trattati si manifesta anche nella loro struttura. Alla fine dell'Ottocento, per la prima volta, vediamo il trattato della vita spirituale preceduto da una parte speciale che riguarda i «princìpi» o le «fonti» della vita spirituale.

Così Meynard inizia il suo *Traité de la vie intérieure*[23] con una trattazione dei princìpi della vita spirituale. Poi l'ascesi e il mi-

[18] J. B. Scaramelli, *Directorium asceticum*, 1764, I, 19 (*Direttorio ascetico*, 4 voll., cur. L. Tognetti sj, Ed. Paoline, Roma 1943).

[19] Cfr. *ibid.*, I, 52.

[20] Cfr. *ibid.*, I, 17.

[21] Cfr. K. Katzenberger, *Scientia salutis*, 1727; M.-J. Ribet, *L'ascétique chrétienne*, 1887.

[22] F.-X. Mutz, *Christliche Aszetik*, 1907; O. Zimmermann, *Lehrbuch der Aszetik*, Friburgo 1929; L. von Hertling, *Lehrbuch des aszetischen Theologie*, Innsbruck 1930; P. Parente, *The ascetical Life*, Londra 1946; A. Lanz, *Lineamenti di ascetica e mistica*, Milano 1953; C. Freckes, *Die Lehre vom christlichen Vollkommenheitsstreben*, Friburgo 1953.

[23] A.-M. Meynard, *Traité de la vie intérieure ou Petite Somme de la théologie ascétique et mystique*, Clermont-Ferrand 1884.

sticismo vengono elaborati come se fossero i fiori di questi princìpi teologici che germinano sotto l'influsso della grazia. Nei trattati questi «princìpi» o «fonti» vengono designati con nomi diversi: rivelazione, grazia santificante, vita soprannaturale, doni dello Spirito Santo, partecipazione alla vita divina, Trinità, vita della grazia in Gesù Cristo, organismo spirituale, ecc. Tutti i concetti spirituali adoperati successivamente si ispirano a queste prime nozioni[24].

Un altro cambiamento nei trattati è rappresentato dall'attenzione crescente per la storia della spiritualità. Alcuni manuali fanno precedere un compendio conciso della storia della spiritualità o delle scuole di spiritualità alla trattazione dei temi spirituali veri e propri o indicano l'importanza della tradizione[25]. Anche qui la motivazione è evidente: la tradizione spirituale costituisce il presupposto della vita spirituale che fiorisce sul suo tronco e che da essa viene intimamente orientata.

Un esempio tipico di questo genere è il trattato di Tanquerey a lungo considerato il più importante manuale di teologia ascetica e mistica[26]. Il libro è composto di due parti, che rendono immediatamente evidente il cambiamento: la prima, dedicata ai «princìpi», è preceduta da un compendio storico delle «scuole di spiritualità», la seconda tratta delle tre vie. Nella sezione dei «princìpi» vengono considerati i temi consueti riguardanti la perfezione: natura, necessità e mezzi per raggiungerla. Ma, a sua volta, questa prima parte è preceduta da un compendio dogmatico nel quale vengono trattate le fonti della vita soprannaturale e la natura della vita cristiana (quasi 200 pagine). È ben chiara l'impostazione: la perfezione risulta dalla vita soprannaturale donata gratuitamente e che esige uno sviluppo metodico. Nella seconda parte questo sviluppo metodico viene trattato secondo le tre fasi della vita: la via della purificazione per

[24] Cfr. J.-G. Arintero, *Evolución mística*, Salamanca 1908; C. de Smedt, *Notre vie surnaturelle*, 1910-1911; J. Schrijvers, *Les principes de la vie spirituelle*, 1913.

[25] Cfr. A. Farges, *Les voies ordinaires de la vie spirituelle*, Parigi 1925; A. Goodier, *An Introduction to the Study of ascetical and mystical Theology*, Londra 1938. È significativo che in questo stesso periodo nasce il genere «Storia della spiritualità». Si veda specialmente P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, Parigi 1918-1919; A. Portaluppi, *Dottrine spirituali. Attraverso la storia della religiosità cristiana*, Brescia 1929. Si veda inoltre *Histoire de la spiritualité chrétienne*, I-III, a cura di L. Bouyer, J. Leclercq, L. Cognet, Parigi 1960-1966; *The Study of Spirituality*, ed. C. Jones, C. Wainringht, E. Yarnold, Londra-New York 1986.

[26] A. Tanquerey, *Précis de Théologie Ascétique*, Parigi 1923.

i principianti, la via dell'illuminazione e per i progredienti e la via dell'unione per i perfetti. All'interno di questo schema vengono trattati tutti i temi già conosciuti: preghiera, penitenza, mortificazione, pratica delle virtù, ecc., mistica compresa.

4. L'esperienza

La considerazione dell'esperienza con i suoi risvolti psicologici, che occupava già una parte dei manuali[27], si trova accettata in linea di principio nel *Dictionnaire de Spiritualité*[28], ed emerge più chiaramente in alcuni studi monografici personali[29]; occupa invece un posto modesto nella *Bibliographia Internationalis Spiritualis*[30], mentre incomincia ad emergere nelle riviste scientifiche. All'inizio degli anni sessanta l'esperienza viene considerata da Truhlar una *materia tractanda*: «Oltre all'aspetto dell'amore dovrebbero essere trattati anche altri aspetti della perfezione cristiana. Il sostrato umano dovrebbe essere considerato anche relativamente ai suoi vari aspetti psicologici, alle fasi del suo sviluppo psicologico, alla differenza fra uomo e donna, fra salute e malattia. Dovrebbero essere trattate le tensioni nella vita spirituale, il lavoro professionale e la ricreazione cristiana dell'anima. Dovrebbero essere trattati non solo i "gradi" della vita spirituale, ma anche le inibizioni e le mediocrità, lo zelo e le "crisi" del viaggio spirituale»[31].

Questa dichiarazione di principio viene sviluppata strutturalmente da Truhlar nei suoi *Concetti fondamentali della teologia spirituale* del 1971. La prima parte, intitolata «La vita espe-

[27] Cfr,. ad esempio, J. de Guibert, *Teologia spiritualis ascetica et mystica*, Roma 1926-1927; Id., *Leçon de Théologie spirituelle*, Tolosa 1943; J. Heerinckx, *Introductio in theologiam spiritualem asceticam et mysticam*, Roma 1931, pp. 78-100-184-189.

[28] Oltre alla dottrina e alla storia della spiritualità si può notare anche l'apparizione della psicologia sperimentale, della patologia e della psicoterapia (cfr. *Revue d'Ascétique et Mystique*, 10 [1929]).

[29] In quegli anni, per esempio, J. Maréchal scrive *Etudes sur la psychologie des mystiques*, Parigi 1924 e 1937, e Gabriel de Sainte Marie-Madeleine indica gli aspetti psicologici delle opere di Teresa di Avila e Giovanni della Croce: *Ecole thérésienne et problèmes mystiques contemporains*, Bruxelles 1936; Id., *Indole psicologica della teologia spirituale*, in *Rivista di Filosofia Neoscolastica* 32 (1940) 31-42. Dal 1935, P. Bruno de Jésus-Marie in *Etudes Carmelitaines* «riunisce» al Congresso annuale di Avon «i più famosi psicologi, neurologi e psichiatri» intorno a temi diversi della spiritualità (cfr. L. Beirnaert, *Expérience chrétienne et psychologie*, Parigi 1964).

[30] Nella sezione VIII: *Disciplinae adnexae*, n. 4: *Psychologia*.

[31] C. V. Truhlar, *Structura Theologica vitae spiritualis*, Roma 1961, p. 213.

rienziale» e suddivisa in 25 capitoli, tratta della vita a livello dell'esperienza: il desiderio dell'uomo moderno di questa vita esperienziale, il ruolo della spiritualità come iniziazione a tale vita esperienziale, il metodo, l'indole e le basi della vita esperienziale, il suo contesto socio-culturale, i suoi aspetti somatici, la maturazione e le prove dell'esperienza. Nella seconda parte vengono trattati i temi spirituali richiamati da questa angolatura esperienziale: Chiesa e mondo, sacra Scrittura e liturgia, grazia e pratica delle virtù, cultura e vita quotidiana.

5. La contestualità

Un ulteriore cambiamento si presenta negli anni settanta ed ottanta: esso si può riscontrare facilmente attraverso il mutare dei temi nelle riviste di spiritualità, come pure a partire dai libri di consultazione realizzati recentemente.

Cominciamo con le riviste. *Geist und Leben* (che sostituisce *Zeitschrift für Aszese und Mystik*), oltre a una ricerca sistematica e storica, intende anzitutto trattare le domande che «derivano dalle molteplici esigenze religiose dei giorni nostri»[32]. Il redattore capo, Wulf, parla di una «spiritualità dal basso, formata dalle esperienze dell'uomo, acquisite frequentando il mondo odierno, il proprio prossimo e se stessi»[33].

The Way, col suo sottotitolo promettente: «rivista di spiritualità cristiana contemporanea», intende riflettere sui problemi attuali dal punto di vista della spiritualità. Si incontrano perciò argomenti come sofferenza (1967), lavoro (1968), preghiera oggi (1970), giustizia (1973), liberazione (1975), donna (1976 e 1986), la Chiesa che cambia (1979), buone notizie per i poveri (1980), la lotta per la pace (1982), mondo del lavoro (1983), spiritualità e cultura (1985), potere e averi (1986), sessualità e spiritualità (1988), una spiritualità centrata sul creato (1989), rabbia e violenza (1990).

Dopo la seconda guerra mondiale la rivista francese *la Vie Spirituelle* manifesta uno spostamento di visuale simile. Ad esempio organizza inchieste per evidenziare le nuove correnti della

32 F. Wulf al momento del cambiamento del nome nel 1947.

33 F. Wulf, *Merkmale christlicher Spiritualität heute*, in *Geist und Leben* 42 (1969) 352.

spiritualità come pure le necessità spirituali. Questa nuova linea diventa più chiara soprattutto negli anni settanta. La rivista tratta dell'importanza socio-culturale della spiritualità in base a prospettive nuove: critica della società industriale e della sua razionalizzazione e fallimento della Chiesa in questa crisi, attenzione alle altre religioni e culture (soprattutto quelle orientali), ricerca di una spiritualità della vita quotidiana.

Un'impressione simile ci viene dalla rivista *Speling*, che cambiando nome nel 1969 — prima si chiamava *Carmel* — si presenta come una riflessione su avvenimenti e correnti importanti e attuali, alla ricerca degli elementi liberatori e attivi nel mondo[34]. Questa «ricerca metodica e creativa di una spiritualità nuova»[35] ha dato luogo ai seguenti temi annuali: potere, violenza e pace (1978), gioventù (1979), malattia e salute (1980), misticismo nella cultura odierna (1981), comunità (1982), donna e spiritualità (1983), esperienza di crisi (1984), spiritualità (1985), il cuore religioso e la domanda di Dio (1986), ambiente, proprietà, autorità e relazioni (1987), il margine nella Chiesa e nella società (1988), il processo conciliare (1989), il tempo nuovo (1990), apertura e confini (1991).

L'impressione data dalle riviste viene confermata dal *Nuovo Dizionario di Spiritualità*[36]. Le finalità dei compilatori si ritrovano nelle voci del Dizionario: attenzione alla spiritualità vissuta, al linguaggio quotidiano e agli uomini che vivono pienamente una vita sociale; apertura alle correnti cristiane, non cristiane e ateistiche; indirizzo volto all'accordo fra spiritualità e senso sociale, posizione antidualistica, attenzione rivolta alla politica, sociologia, psicologia, esperienze di apostolato.

II. PROSPETTIVE MUTANTI

Fin qui abbiamo registrato i cambiamenti nei trattati di spiritualità a livello dei temi spirituali e della loro struttura.

[34] Prefazione della redazione al momento del cambiamento del nome nel 1969: *Speling*, 21 (1969), n. 1, p. 4.

[35] J. Tigcheler, *Hoe een tijdschrift voor geestelijk leven tot bezinning kwam*, in *Speling*, 25 (1973), n. 1, p. 21.

[36] Il *Nuovo dizionario di Spiritualità*, a cura di S. De Fiores e T. Goffi, Ed. Paoline, Roma 1983, Cinisello Balsamo 1989[5], è stato tradotto, con qualche ritocco, dalle Editions du Cerf, Parigi 1983.

Ora attraverso un'analisi fenomenologica li leggeremo come profili (*Abschattungen*) corrispondenti ad altrettante angolazioni mutanti (*Einstellungen*). In fenomenologia *Abschattung* vuol dire: il profilo sotto il quale un fenomeno si presenta all'osservatore. Husserl ci dà l'esempio del tavolo: secondo la mia posizione rispetto al tavolo, esso mi mostra continuamente un profilo diverso[37]. Ogni cosa viene sempre osservata da una parte specifica, in una luce specifica, da una prospettiva specifica: la *Einstellung*, ossia l'angolazione. «La capacità umana di aprirsi alle cose e capirle è sostanzialmente una capacità di osservare le cose da un punto di vista specifico, che essa definisce per me stesso, e di ordinarle fra di loro nella prospettiva così creata»[38]. In realtà si può osservare un numero sterminato di profili di uno stesso fenomeno, perché l'osservatore è illimitatamente in grado di prendere posizione nei confronti del dato. Alla capacità umana di cambiamenti infiniti di prospettive risponde «un sistema molteplice di variazioni continue nel modo di apparire (*Abschattung*)»[39].

Sono da distinguere quattro angolazioni (*Einstellungen*) che determinano quatro profili (*Abschattungen*): l'angolazione fisica, la prospettiva pratica, la disposizione affettiva e le prospettive storiche[40]. Quest'ultima *Einstellung* è particolarmente importante per la nostra ricerca. Grazie al loro modo di apparire, i vari periodi della storia ci «rivelano» una verità specifica, la manifestazione di un fenomeno centrale con cui vengono confrontati. «Ogni manifestazione è tale solo in relazione a un soggetto con una angolazione particolare»[41].

Consideriamo dunque ora i mutamenti registrati nei trattati di spiritualità, interpretandoli come profili (*Abschattungen*) mutanti del fenomeno spiritualità e ricercando in questo secondo momento del nostro studio l'angolazione corrispondente ai vari profili.

37 E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, l'Aia 1950, I, p. 92.

38 A. de Waelhens, *De leer van Heidegger en Husserl*, in *Wijsgerige bezinning op de mens*, Bruges-Utrecht 1963, p. 145.

39 E. Husserl, *op. cit.*, p. 93

40 Cfr. W. Luijpen, *Nieuwe inleiding tot de existentiële fenomenologie*, Utrecht-Anversa 1969, pp. 90-91.

41 *Ibid.*, p. 174.

1. La prospettiva mistica

Come risulta già dalla denominazione stessa *Theologia mystica*, che a partire da Thomas Gallo (m. 1246) designa i trattati più antichi[42], proprio la prospettiva della mistica fu scelta come angolazione privilegiata. Come si è detto, la vita spirituale viene osservata «nel suo complesso» in funzione della cosiddetta triplice via: una vita spirituale tradizionalmente intesa nel suo progresso secondo gli stadi dei principianti, dei progredienti e dei perfetti[43]. Quello che a prima vista sembra una identificazione confusa, una volta analizzato metodologicamente si manifesta essere un profilo che appartiene a un'angolazione specifica: la totalità della vita spirituale si profila come prospettiva «mistica». Questa prospettiva mistica è comprensibile se si tiene conto della posizione della spiritualità all'interno della scolastica nascente: essa reagisce contro una razionalizzazione incalzante della fede. Notiamo come nello stesso periodo una cosa del genere capiti anche all'interno della comunità religiosa ebraica: la Kabbala determinerà dal Duecento in poi la prospettiva della spiritualità ebraica.

Le strutture mistiche, ricevute dal Medioevo, verranno identificate con le strutture della vita spirituale, trasmesse alla spiritualità nel suo complesso. E a causa di questa trasmissione la prospettiva mistica struttura la spiritualità secondo un proprio profilo: la vita spirituale in quanto tale diventa un'ascesa mistica.

2. La prospettiva ascetica

Anche la prospettiva dell'ascesi si tradisce attraverso il titolo di molti trattati della vita spirituale, dalla seconda metà del Settecento in poi: *Theologia ascetica*[44].

Che cosa succede precisamente? Lo si può descrivere facilmente attraverso l'evoluzione che c'è stata fra Le Gaudier e Scaramelli.

Per Le Gaudier, il fine (la perfezione), il cammino della vita

[42] Solignac-Dupuy, *art. cit.*, 1165.

[43] Vedi l'*Enchiridion Asceticum*, Friburgo 1930, 833.835.1123.1194.

[44] Il nome *Theologia ascetica* compare per la prima volta in C. Dobrosielski, *Theologia ascetica*, Cracovia 1655, e Christophorus Schorrer, *Theologia ascetica*, Roma 1658.

spirituale (secondo le sue tre fasi) ed i mezzi (che occupano più del 70% della trattazione) sono ancora separati. Per Scaramelli, invece, tutto è unito: l'intero cammino della vita spirituale (secondo le sue tre fasi) appartiene al livello dei mezzi (100% della materia). Qui la nuova angolazione appare con chiarezza: il rapporto fra fine e mezzo incomincia a dare un profilo alla vita spirituale «nel suo complesso». La mistica non rientra più bene all'interno di questo profilo. Essa appare riservata a un'élite, e finalmente scompare nel nulla, perché guardata con sospetto e ristretta ai «fenomeni straordinari»[45]. Alcune volte viene ancora trattata brevemente in una seconda fase[46].

La vita spirituale è una via che rappresenta soltanto un «mezzo» per raggiungere un fine: «La spiritualità accompagna l'anima che lavora per la sua santificazione»[47]. In questo modo tutte le «parti» della vita spirituale sono diventate meri «mezzi». Lettura della sacra Scrittura e liturgia, meditazione, silenzio e preghiera, pratica della virtù, penitenza, mortificazione ed esame di coscienza, sacramenti e devozioni, autocontrollo e direzione spirituale, stati della vita e consigli evangelici, carità, apostolato ed esercizi spirituali, tutto questo è diventato un mezzo per la santificazione di se stessi. Tutto viene sottoposto alla prospettiva del rapporto mezzo-fine.

Essendo la spiritualità via-a-un-fine, ne deriva l'indipendenza dei mezzi che diventano un tutt'uno di tecniche ascetiche autonome, a misura che la santificazione di se stessi viene accentuata e l'influenza del fine sul mezzo viene trascurata.

Tale profilo dell'ascesi — la spiritualità è un mezzo per raggiungere il fine — provoca la strumentalità della vita spirituale, considerata attività dell'uomo, razionalmente ordinata e fortemente finalizzata. Questo fenomeno è in accordo con la cultura tecnico-razionale che si va profilando nello stesso periodo. All'interno della spiritualità, tale profilo viene ripristinato da una corrente anti-mistica che si sviluppa soprattutto in Francia durante l'Ottocento, come reazione al quietismo.

[45] Questo processo si può vedere chiaramente nel *Direttorio mistico* di Scaramelli, Torino 1754.

[46] Così, per esempio, si esprime O. Zimmermann nel suo *Lehrbuch der Aszetik*, Friburgo 1929, pp. 676-684.

[47] A. Saudreau, *Manuel de spiritualité*, Arras 1919.

3. La prospettiva teologica

Via via che la spiritualità si confonde con una via, cioè con la totalità dei mezzi per raggiungere il fine della perfezione, si aliena interiormente da se stessa e dalle sue fonti. Inoltre la sua ricerca si esaurisce nello studio dei mezzi per il fine, anche se molto viene meditato sulla sostanza della perfezione (il fine) e le virtù teologali (sostanza di ogni mediazione). La sostanza vera è propria è sempre in avanti, nel presente ci sono solo mezzi.

Quest'alienazione interiore costituisce anche la ragione intrinseca del fatto che la prospettiva si sposta, per così dire, dall'interno verso le fonti teologiche della vita spirituale: la grazia della «sopranatura» che ci viene donata con il battesimo. La vita spirituale — che appare di nuovo nell'immagine familiare dei tre stadi — è percepita nel suo complesso come sgorgante da fonti soprannaturali.

Questa prospettiva teologica della vita spirituale come in un dispiegarsi della vita divina trova il suo parallelo epistemologico nella definizione di spiritualità come «scienza che deduce dalla rivelazione in che cosa dovrebbe consistere la perfezione della vita cristiana e come l'*uomo viator*, camminando, possa tendere ad essa e raggiungerla»[48].

Tale prospettiva deduttiva viene formulata con ancor maggior chiarezza da Tanquerey: «Il nostro trattato vuol essere prima di tutto dottrinale e si impegna a dimostrare che la perfezione cristiana risulta logicamente dai nostri dogmi e soprattutto dall'Incarnazione che ne costituisce il centro»[49].

Questa angolazione deduttiva che, secondo una logica specifica, fa influire certi princìpi sulla realtà, fu comune ai trattati e alle idee fondamentali del Novecento. «Secondo le idee che il Novecento aveva ereditato da un passato ancora più lontano, la scienza, unitaria nella sua sostanza, doveva assicurare il dominio dell'uomo sulla natura e, di conseguenza, anche il dominio della ragione nell'uomo stesso. Mediante questa scienza veniva aperta la strada a una umanità caratterizzata da unità e razionalità»[50]. L'angolazione deduttiva profila una spiritualità

[48] J. de Guibert, *Introductio in studium theologiae asceticae et mysticae*, Roma 1926, n. 9.

[49] A. Tanquerey, *op. cit.*, Prefazione.

[50] A. de Waelhens, *De leer van Heidegger en Husserl*, in *Wijsgerige bezinning op de mens*, Bruges-Utrecht 1963, p. 116.

concepita come una via che si sviluppa da un principio. È chiaro che questa angolazione si riallaccia al pensiero tomistico[51].

Tale modo di procedere deduttivo dominerà i trattati per qualche decennio. Bouyer, nella sua *Introduction à la vie spirituelle* del 1960 scrive ancora con enfasi: «La teologia dogmatica è sempre presupposta alla teologia spirituale»[52]. E H. U. von Balthasar nel 1965: «Le spiritualità umane non possono essere staccate dal senso definitivo che hanno ricevuto nella forma rivelata da Cristo. Per le diverse forme di spiritualità non esiste più un concetto astratto universale... Il loro unico concetto concreto universale è Gesù Cristo che dall'unità del suo amore trinitario conferisce loro l'unico senso ammesso»[53]. «La spiritualità è l'aspetto soggettivo della dogmatica»[54]. Infine, nel 1989, Aumann scrive che la spiritualità «funziona in modo dogmatico, a cominciare dalla parola di Dio, che viene conservata e spiegata dalla Chiesa... Basata sull'autorità del Verbo di Dio, la teologia stessa funziona autorevolmente in un modo simile... Essa detta in modo dogmatico le "leggi" alle quali ogni vita spirituale autentica dovrebbe ubbidire, perché sono dedotte dalla sua origine e dal suo fine»[55]. Di qui risulta logicamente la definizione che egli dà di teologia spirituale: «La teologia spirituale è quella parte della teologia che, derivando dalle verità della rivelazione divina..., esplica il processo secondo il quale l'anima progredisce dall'"inizio" della vita spirituale alla sua perfezione completa»[56].

4. La prospettiva della coscienza umana

La nuova prospettiva espressa dalla parola-chiave «esperienza» viene formulata concisamente da Truhlar: «Fino a dieci anni fa, la teologia spirituale era ancora per molti la disciplina che, basandosi sulla rivelazione di Cristo e usando i mezzi di ricerca

51 R. Garrigou-Lagrange, *Principes de spiritualité*, Juvisy 1933; E. Gilson, *Théologie et Histoire de la Spiritualité*, Parigi 1943.

52 L. Bouyer, *Introduction à la vie spirituelle*, Tournai 1960, p. 10.

53 H. U. von Balthasar, *Het evangelie als norm en kritiek van alle spiritualiteit in Concilium*, 1 (1965), n. 9; trad. it. *Il Vangelo come norma e critica di ogni spiritualità nella Chiesa*, in *Concilium*, 1 (1965), n. 4, pp. 67-87.

54 H. U. von Balthasar, *Spiritualität*, in *Geist und Leben* 31 (1958) 341.

55 J. Aumann, *Spiritual Theology*, Huntigton-Londra 1980, p. 20.

56 *Ibid.*, p. 22.

offerti dalla scienza teologica, rifletteva sul come approfondire la vita interiore del cristiano. In seguito però, quale fattore essenziale e centrale di questo approfondimento, si incominciò a considerare sempre di più un unico aspetto: l'elemento esperienziale, umano e cristiano, della propria esistenza, cioè la crescente scoperta e sviluppo dell'autocoscienza quale fondo del proprio essere: l'esperienza dell'assoluto, di Dio, di Cristo all'interno di questo essere»[57].

Questa angolazione di Truhlar ci dà il profilo successivo della «totalità» della spiritualità: «La teologia spirituale oggi diventa, sempre più, una iniziazione dell'esperienza della fede. Questa esperienza cristiana è una forma specifica di quell'esperienza del proprio essere e dell'assoluto che di per sé è comune a tutti gli uomini. Perciò l'odierna teologia spirituale contiene anche una vasta iniziazione alla presa di coscienza e allo sviluppo di questo comune fluido esperienziale. Essa perciò è un elemento, non solo indispensabile, ma essenziale quant'altri mai per una umanizzazione piena, che tocchi il fondo di sé»[58].

Agli occhi di Truhlar, la teologia spirituale è una mistagogia, una iniziazione, una consacrazione della vita umana a livello di esperienza. E questo significa un sentire, un osservare la sostanza stessa che ognuno è, una «percezione con cui lo spirito, o meglio, l'uomo nella sua totalità raggiunge un contenuto (se stesso, l'assoluto), e ciò non attraverso i concetti (...), ma attraverso un'impronta immediata della presenza del proprio essere, dell'assoluto..., e attraverso la reazione di risposta dell'uomo, che integra quest'impronta»[59]. Quest'iniziazione a livello dell'esperienza forma la base dalla quale i temi della vita spirituale ricevono il loro ordine: «Solo sullo sfondo dell'esperienza e all'interno di essa, viene poi, in questa mistagogia, trattata la solita tematica spirituale: preghiera, lavoro, tempo libero...»[60].

La prospettiva dell'esperienza spirituale è stata elaborata da numerosi studiosi[61], e per molti diventata punto di partenza

[57] K. V. Truhlar, *Concetti fondamentali della teologia spirituale*, Brescia 1971, p. 19.
[58] *Ibid.*, p. 7.
[59] *Ibid.*, pp. 19-20.
[60] *Ibid.*, p. 19.
[61] Cfr. T. Goffi - B. Secondin, *Problemi e prospettive di spiritualità*, Brescia 1983; e già, molto prima, J. Mouroux, *L'expérience chrétienne*, coll. Théologie, Aubier, Parigi 1954.

della spiritualità: «Spiritualità è l'espressione della crescita personale dialettica dall'inautentico all'autentico»[62].

5. La prospettiva socio-culturale

Lo spostamento verso il contesto socio-culturale è stato formulato nel modo più chiaro da Michel de Certeau. Ciò che aveva già dimostrato nei suoi scritti storici[63], muovendo dalla prospettiva della storia della mentalità delle «Annales»[64], lo ribadisce nel suo articolo *Culture et spiritualité* del 1966:

> No, in ogni spiritualità l'essenziale non è in *qualche altra cosa*, estranea al linguaggio del tempo. È questo stesso linguaggio che lo spirituale prende sul serio; è in questa situazione culturale che «prendono corpo» il suo desiderio e il suo rischio; è per suo mezzo che trova Dio e lo cerca ancora, che esprime la sua fede, che sperimenta simultaneamente un colloquio con Dio e un colloquio con i suoi fratelli reali.
>
> Una cultura è il linguaggio di una esperienza spirituale; e la storia della spiritualità lo dimostra, se per lo meno si rinunzia a intravederla con i paraocchi che conducano a prescindere dal suo contesto. E per «contesto» non bisogna intendere semplicemente una cornice o una decorazione, ma l'elemento dal quale l'esperienza riceve la sua forma e la sua espressione. Una dialettica culturale definisce ogni volta il problema che per lo «spirituale» diventa il problema della sua unione con Dio. Ma la spiritualità *risponde* alle questioni di un tempo e vi risponde negli stessi termini di queste questioni perché sono quelle di cui vivono e di cui trattano gli uomini di una società, e i cristiani come gli altri[65].

[62] E. Kinerk, *Toward a Metod for the Study of Spirituality*, in *Review for Religious* 40 (1981) 1, 6. Si veda anche H. Andriessen, *Spiritualiteit en levensloop*, Averbode-Apeldoorn 1984; A. van Kaam, *Formative spirituality*, New York 1983-1987; Id., *In search of spiritual Identity*, Denville, New Jersey, 1975.

[63] Si veda specialmente *Le guide spirituel de J.-J. Surin* (1963); *La correspondance de J.-J. Surin*; *L'étranger ou l'union dans la différence* (1969); *La possession de Loudun* (1970); *L'Absent de l'histoire* (1973), *L'écriture de l'histoire* (1978²); *La fable mystique (XVI-XVII^e)* (1982).

[64] Per questo si veda, a guisa di introduzione, M. Vovelle, *Mentaliteitsgeschiedenis*, Nimega 1985.

[65] M. de Certeau, *Culture et spiritualité*, in *Concilium*, ed. francese, 1 (1966) n. 6, pp. 11-12; trad. it. *Cultura e spiritualità*, in *Concilium*, 2 (1966), n. 9, pp. 60-86.

La prospettiva del contesto è stata formulata anche da A. M. Besnard per la *Vie spirituelle*: «Lo spirituale non funziona e presto diventa inautentico dal momento che viene staccato dal destino effettivo dell'uomo, compreso come la totalità dei suoi progetti, i suoi condizionamenti e la sua situazione»[66]. Questa prospettiva del contesto è stata sviluppata sistematicamente dai teologi della liberazione in diverse monografie sulla spiritualità[67].

III. COS'È LA SPIRITUALITÀ?

1. Spiritualità come integrazione di ascesi e mistica

Chiunque abbracci con lo sguardo i manuali di questo secolo, vi scopre delle tendenze alla reintegrazione. Questo riguarda in primo luogo la reintegrazione di ascesi e mistica. Meynard dà al suo *Traité de la vie intérieure* il sottotitolo: «Piccola somma di teologia ascetica e mistica». Tanquerey chiama il suo trattato: *Précis de théologie ascétique et mystique*. Le riviste che danno il tono si chiamano *Revue d'Ascétique et Mystique* (dal 1920 in poi) e *La vié spirituelle ascétique et mystique* (dal 1919 in poi). La denominazione completa del dizionario più importante di spiritualità suona: *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique*. In tal modo, ciò che era stato disintegrato da Scaramelli viene reintegrato.

Nel frattempo, un'integrazione un po' più organica resta sempre problematica. Così, in *Les degrés de la vie spirituelle* (1886) di Saudreau — e successivamente si pensi ad autori come Arintero, Garrigou-Lagrange, Lambele, Dimmler —, la mistica è un fiorire graduale dell'ascesi. Nel *Des Grâces d'Oraison* (1901) di Poulain invece — seguito in questo da Meschler — ascesi e mistica sono irrimediabilmente opposte fra loro.

[66] A.-M. Besnard, *Destin de la spiritualité dans le monde moderne*, in *La vie spirituelle* 120 (1969) 683. Si veda anche il suo saggio precedente: A.-M. Besnard, *Grondtrekken van de tendenzen in de hedenddaagse spiritualiteit*, in *Concilium*, 1 (1965), n. 9, pp. 24-43; trad. it. *Le linee di forza delle tendenze spirituali contemporanee*, in *Concilium*, 1 (1965), n. 4, pp. 88-108.

[67] Si veda, per esempio, G. Gutierrez, *Espiritualidad de la liberacion*, Lima 1980.

Il dibattito divampato all'inizio di questo secolo non ha portato vere soluzioni[68]. È possibile integrare le due prospettive dell'ascesi e della mistica all'interno di un processo di trasformazione? Qual è la coerenza dinamico-strutturale fra entrambe? Può il loro rapporto essere formulato adeguatamente attraverso la prospettiva di una tensione attivo-passiva o come un processo di integrazione? Si tratta di uno spostamento dell'azione verso il centro, a scapito dell'iniziativa? O si tratta di una rimodellazione nel processo stesso di trasformazione, in tutte le sue articolazioni? Ma al di là del problema riguardante il modo in cui questa coerenza dovrebbe essere immaginata, quasi tutti concordano nell'ammettere un rapporto strutturale fra le due prospettive dell'ascesi e della mistica all'interno del fenomeno della spiritualità[69]. Entrambe sono profili a partire da un unico orizzonte interno.

Questa stessa coerenza intrinseca fornisce anche il motivo per scegliere il termine «spiritualità» come concetto universale[70]. Tale termine si riferisce alla vita spirituale «nel suo complesso», e questo non soltanto rispetto alla sua estensione, ma anche rispetto alla sua comprensione. Inoltre, spiritualità comprende il termine *spiritus*, vuol dire che mette lo spirito al centro. E questo fa con un'ampiezza che corrisponde perfettamente all'accezione classica della parola *noûs* (da Anassagora a Plotino), a quella cristiana di *pneûma*, *spiritus* (dagli alessandrini, ai vittorini, agli spirituali, ai riformatori e ai pietisti) e all'uso moderno del tedesco *Geist* (soprattutto da Hegel in poi), come comprensione soggettivo-oggettiva dell'essere.

Ma questa ampiezza di significati non implica una indefinitezza indeterminata, in quanto il termine stesso *spiritualità* contiene implicitamente una determinazione chiara e fondamentale — almeno una —, cioè che l'uomo si considera un essere spirituale e si definisce per mezzo dello spirito e non per mezzo di materia, corpo e passione[71].

68 Per le posizioni più recenti vedere: G. Moioli, *Teologia spirituale* in *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, Ed. Paoline 1983, pp. 1597-1609; Ch. A. Bernard, *Teologia spirituale* in *Nuovo Dizionario di Teologia, Supplemento I*, Ed. Paoline 1982, pp. 2101-2114; Solignac-Dupuy in DSAM XIV (1990), 1157-1158.

69 E. Megyer, *Theological Trends. Spiritual Theology Today*, in *The Way* 21 (1981) 58.

70 Cfr. J. Heerinckx, *Introductio, op. cit.*, p. 10.

71 H. U. von Balthasar, *Het evangelie als norm en kritiek van alle spiritualiteit*, in *Concilium*, 1 (1965), n. 9, pp. 8-23; trad. it. cfr. nota 53.

Inoltre, nel concetto *spiritualità* confluiscono diversi strati della tradizione giudaico-cristiana. Secondo la formazione dei singoli autori, uno mette in risalto la dimensione antropologica di *ruach*, l'altro l'ancoraggio cristiano nella concezione dello Spirito secondo Paolo[72], o impulsi pneumatologici[73] o considerazioni generiche sullo Spirito.

2. Spiritualità come dialogo fra esperienza e antefatti

Un secondo processo di integrazione si svolge fra la prospettiva deduttiva e quella induttiva: da una parte, i dati della fede che vengono dalla tradizione come punti di riferimento o realtà divina da incontrare, dall'altra, la persona umana che accoglie questa realtà nella sua vita concreta e risponde con tutto il suo essere. Riguardo a questo, Charles André Bernard e Otger Steggink, ciascuno a modo proprio, hanno tentato di mettere in rapporto *dialogicamente* i due profili di spiritualità, rispettando così la proprietà di entrambi i poli ma anche il loro essere coinvolti reciprocamente.

Tutta la *Teologia Spirituale* di Ch. A. Bernard trova la sua coerenza nella parte III: la realizzazione del dialogo fra uomo e Dio. Egli prepara questo dialogo a partire da due poli: la realtà divina (parte I) e la persona umana con tutte le sue strutture (parte II). All'interno di questo dialogo la persona vive le mediazioni spirituali, e gli sviluppi spirituali trovano il loro posto organico (parte III-IV)[74].

Questa stessa struttura dialogica intesa come fattore di coerenza, la ritroviamo in Otger Steggink, anche se qui il linguaggio attraverso il quale il mistero della vita parla con l'uomo, e con il quale quest'uomo risponde, viene inteso in un senso molto largo[75]. Spiritualità è «l'essere coinvolto dell'io in tutta la realtà della vita, così come è *hic et nunc*». Questa realtà della

[72] Cfr. Solignac-Dupuy, *art. cit.*, 1161-1164, e J. Sudbrack, *Vom Geheimnis christlicher Spiritualität. Einheit und Vielfalt*, in *Geist und Leben* 39 (1966) 24-44.

[73] Soprattutto nelle spiritualità orientate verso il pentecostalismo. Cfr. Steggink, *op. cit.*, pp. 13-15.

[74] Questa struttura fondamentale era già presente in Ch. A. Bernard, *De principiis vitae spiritualis*, Roma 1966-1967, e Id., *Compendio di teologia spirituale*, Roma 1976; *Teologia spirituale*, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo 1989³.

[75] O. Steggink, *Spiritualiteit, wat zou dat kunnen zijn?*, in *Speling*, 29 (1977), n. 1, p. 16.

vita si presenta ovunque: tutto quello che vive in te, non soltanto ciò che vi è di negativo, ma anche ciò che vi è di positivo, e quello che vive nell'altro. Spiritualità significa «rispondere a tutto quello che si presenta in un modo riflessivo, con tutti i sensi aperti»[76]. La spiritualità interpreta il linguaggio della vita concreta come se fosse un richiamo: «Questa trattazione riflessiva e significativa dell'esperienza di te stesso e dell'altro vuol dire un rispondere alla chiamata all'autorealizzazione dello spirito, una chiamata che scaturisce dalla realtà con la quale sei alle prese, e vuol anche dire un ascolto del linguaggio che ti parla in questa realtà, dello spirito che in essa respira; ispirarti a un confronto riflessivo con quello che nella vita è disgregato, recalcitrante, strano, nuovo e mutante; e infine tentare di accomodarti a questa realtà»[77].

È interessante vedere come entrambi gli Autori ammettano in questo dialogo la realtà psico-sociale. Bernard fa questo classificando «le condizioni sociologiche»[78] insieme al «carattere»[79] fra le «disposizioni personali»[80]. Per Steggink la realtà socio-culturale fa parte della realtà della vita che mi viene incontro: «L'esperienza — sia positiva che negativa — di te stesso, dell'altro e delle cose intorno a te e delle situazioni nel mondo in cui vivi e in cui lavori»[81]. Qui, in un certo senso, lo psicologico appartiene al tempo stesso al sociologico. Vengono infatti enumerati di seguito: «In te stesso, gioia e tristezza, sicurezza e insicurezza, amore e avversione, salute e malattia, crescita e decadenza, vita e morte» e: «Tensione nei confronti dell'altro: amore e odio, potere e impotenza, ricchezza e povertà, pace e guerra»[82], ed è notevole la facilità con cui avviene il passaggio dalla sofferenza della sfera personale ai problemi mondiali.

Le posizioni di Bernard e Steggink suscitano certamente degli interrogativi. In primo luogo quello se la prospettiva del contesto socio-culturale non sia «sublimata» troppo facilmente nella categoria del dialogo. Ma ci si può anche chiedere se il termine

[76] *Ibid.*, pp. 15-16.
[77] *Ibid.*, p. 16.
[78] Ch. A. Bernard; *Teologia spirituale*, 3ª ed., pp. 264-272.
[79] *Ibid.*, pp. 261-272.
[80] *Ibid.*, p. 260.
[81] O. Steggink, *Spiritualiteit, wat zou dat kunnen zijn?*, *art. cit.*, p. 15.
[82] *Ibid.*

«dialogo» sia adatto quando si tratta di un rapporto spirituale con le realtà socio-culturali.

Comunque sia, è certo che entrambi gli Autori comprendono le diverse prospettive delle realtà ante-data, il contesto socio-culturale e il substrato psicologico all'interno dell'*unico* fenomeno della spiritualità. Ed è anche certo — e dal punto di vista fenomenologico questa è la cosa più importante — che la struttura dialogica comprende la vita spirituale «nel suo complesso», dall'interno. Questo è ovvio in Bernard: il comportamento spirituale (parte III) e la crescita spirituale (parte IV) sono risultato del dialogo Dio-uomo (parte I-II). E in Steggink tutto quello che è (*ad intra* e *ad extra*), è compreso in quell'«incontro riflessivo» che è spiritualità[83]. Per entrambi il «dialogo» costituisce l'orizzonte interno, a tal punto che perfino metodo induttivo e metodo deduttivo vengono messi in rapporto dialogico fra loro.

3. Spiritualità come trasformazione

C'è ancora un terzo filo che appartiene alla storia dell'orizzonte interno e cioè la nozione di *trasformazione*. Entrambe le integrazioni precedenti insistono soprattutto sulla totalità della vita spirituale nella sua struttura fondamentale. Con ciò rimane però nascosto quello che è essenziale per la spiritualità: il fatto che si tratta di una «forma» che si dispiega dinamicamente in direzioni diverse.

Fraling ha ragione quando dice: «Da tanti punti di vista la spiritualità sembra ciò che chiamiamo "stile". Stile ha a che fare con il lato interiore delle cose, anche se sono fugaci. Così, per esempio, il gotico non consiste solo in ogive a sesto acuto, volte a crociera e vetrate policrome. Anzi, questi aspetti caratteristici e queste forme espressive manifestano uno spirito specifico. Ed è tale spirito a determinare il complesso di una cattedrale o altre espressioni dell'arte... Uno stile vero manifesta i

[83] Anche L. Cognet nella sua *Introduction à la vie spirituelle*, Parigi 1967, «intende» spiritualità come attualizzazione del dialogo fra Dio e l'uomo. La spiritualità «si organizza intorno alla relazione personale con Dio» (I, 13). Logicamente da questo segue che tutta la parte III tratta della preghiera. Similmente F. Ruiz Salvador nel suo *Caminos del Espíritu*, Madrid 1974, procede a partire dalla struttura fondamentale del dialogo.

dati centrali dell'esistenza umana nel modo in cui, in un momento determinato della storia, essi si manifestano»[84]. Spiritualità è stile, è forma. Queste forme sono state prodotte da esperienze profonde e ad esse introducono. Sono vie dell'esperienza. Quando si tratta di spiritualità, si tratta di «forme» «delle quali uno si è impadronito e che, una volta formulate, possono accompagnare anche altri in questo processo di acquisizione. Queste forme generalmente fanno appello molto di più all'esperienza che alla verità e alla validità dei valori»[85].

Questo processo di acquisizione delle forme di spiritualità si svolge a diversi livelli:

> Può accadere che il mio comportamento esteriore sia conforme alla volontà di Dio, senza però essere fondato su una motivazione interiore. Si tratta cioè di un adeguamento superficiale, basato su qualche interesse come la paura di essere puniti o la speranza di una ricompensa. Così si osserva spesso che i bambini o i giovani si adattano al mondo degli adulti, perché non possono rischiare di perdere l'affetto e la protezione indispensabili per loro. Certo, è importante che la spiritualità venga concretata nell'architettura della mia vita per non restare un'astrazione di buona volontà. Questo è il primo passo necessario. Ma bisogna anche che questa spiritualità sia realmente, oppure diventi, propria a me, e non l'introiezione di un oggetto estraneo: il mondo degli altri. È quel che accade nell'obbedienza di tipo militare.
>
> C'è dunque bisogno di un secondo passo. Io devo appropriarmi veramente una data spiritualità. Comincio a scoprire, io, che questa forma di spiritualità socializzata e data a me è conforme al mio essere più profondo... Tutto questo però si svolge a livello conscio. Una domanda molto importante perciò è se questa spiritualità sia adatta anche ai fattori inconsci che influiscono sulla mia vita. Posso infatti ritenere che una cosa o l'altra sia adatta per me, ma c'è anche l'eventualità che io sia portato a pensarlo, perché sono determinato dai miei conflitti inconsci.
>
> Esiste sempre la possibilità che qualche esperienza traumatica della mia infanzia o gioventù mi faccia paura di fronte ad altre eventualità. Forse mi conformo molto diligentemente alla volontà di Dio

[84] B. Fraling, *Uberlegungen zum Begriff der Spiritualität*, in *Zeitschrift für Katholische Theologie* 92 (1970) 189.

[85] H. Blommestijn, *Spiritualiteit en hoe je jezelf kunt bedriegen*, in *Speling*, 29 (1977), n. 1, p. 113.

e sono anche convinto di essere io a volerlo con la mia propria volontà interiore, mentre in realtà sono costretto, a livello inconscio, dalla mia paura del biasimo altrui o dal mio bisogno di consenso. L'acquisizione di una spiritualità o il conformarsi alla volontà di Dio esige in questo senso ugualmente che conflitti inconsci vengano risolti fino a un certo punto o almeno che io ne sia conscio. Ognuno soffre di questo genere di contraddizioni, ma posto che io voglia fare mia una spiritualità, è vitale che essa non venga minata, negata e ostacolata a livello inconscio[86].

Nel caso della spiritualità si tratta di un'interiorizzazione graduale della comunicazione divina, un unico processo mai finito di accoglienza della vita divina a tutti i livelli dell'esistenza,

un processo spirituale che si sviluppa seguendo un movimento a spirale, abbracciando tutti i livelli e tutte le dimensioni dell'esistenza umana. Qui non si tratta di un passaggio formale od oggettivo da un livello a un altro, di un contenuto teologico (la grazia santificante) o di una moralità (secondo le categorie elevate di azioni e di virtù), ma di un processo spirituale e mistico di interiorizzazione delle modalità divine. La coscienza dell'uomo viene trasformata profondamente, non perché emerge qualche contenuto diverso, ma perché il centro di gravità di tutta la persona si sposta progressivamente al di là di essa, per trovarsi in Dio.

Questo processo non è mai uniforme, né realizzato definitivamente, perché abbraccia gradualmente tutti i diversi settori della natura umana... La vita umana resta quello che è, ma viene vissuta secondo le proprietà divine che gradualmente si trovano interiorizzate nelle strutture intenzionali dell'uomo[87].

La guida per leggere la spiritualità non è tanto il contenuto, quanto il processo di trasformazione:

Non ci interessa soltanto il contenuto di una spiritualità, ma anche il modo in cui questa prende e potrebbe prendere corpo nella vita. In altre parole la spiritualità non è una pura totalità di valori, ma anche un «processo» in cui viene trasformata tutta la personalità. Se la spiritualità veramente vuole essere la realtà più profonda nella quale vivi, devi acquisire interamente il modello di vita che ti

[86] H. Blommestijn, *Waar begon het conflict tussen rede en ervaring? Willem de Saint-Thierry*, in *Speling*, 37 (1985), n. 1, pp. 56-64.
[87] H. Blommestijn, *Progrès-Progressant*, in DSAM XII (1986), 2383-2405.

viene dato. Non basta approvare la verità e la preziosità del contenuto a livello razionale. Né basta adattare il tuo comportamento esteriore alle esigenze di questa spiritualità[88].

4. L'orizzonte interno della spiritualità

Per finire, cerchiamo di dare una descrizione dell'orizzonte interno della spiritualità.

Quando si tratta di spiritualità, la parola *trasformazione* mi sembra toccare il cuore stesso della questione. Diamo prima una breve definizione di questo termine che contiene tre elementi: 1. La parola *forma*, che significa una totalità plastica provvista di una certa durevolezza; 2. Il prefisso *tras* che non significa soltanto un influsso passeggero (ad es. trapelare), ma anche un cambiamento che influisce su tutto (trasmettere), fino al punto che una forma viene totalmente sostituita da un'altra (tras-figurare); 3. Il suffisso *zione*, che esprime un'azione durevole (*nomen actionis*), che può essere attiva (io trasformo qualcosa) e passiva (io vengo trasformato da qualcosa).

Grazie a questi aspetti del suo significato, il termine *trasformazione* è in grado di indicare profili in direzioni diverse. L'accento può essere posto sulla forma che opera in modo trasformante. Sarà allora l'aspetto ascetico della parola: la forza trasformante delle forme (preghiere, esercizi, rituali, ecc.). L'accento può anche essere posto sulla forza trasformante dei valori: in questo caso viene messo in evidenza il rapporto fra quello che è pre-dato e l'esperienza. O ancora l'accento può cadere sulla trasformazione contestuale, cioè quando è la spiritualità a influire sulla situazione storica: in questo caso, si può parlare adeguatamente di «azione trasformante»[89]; e allora la spiritualità si dimostra più o meno significativa dal punto di vista contestuale. Infine la parola può significare *sovratrasformazione* (l'«overforminghe Gods» di Ruusbroec). In questo caso si tratta della trasformazione mistica: «L'uomo cerca Dio con tutto il suo essere. Quando lo ha trovato, è trasformato in lui totalmente»[90].

[88] H. Blommestijn, *Spiritualiteit en hoe je jezelf kunt bedriegen*, *art. cit.*, p. 109.
[89] *Ibid.*, p. 382.
[90] *Ibid.*, p. 165.

La parola trasformazione però non basta, perché la dinamica fondamentale del processo di trasformazione viene essenzialmente determinata dal dialogo fra Dio e l'uomo. Dall'inizio più timido al risultato più elevato, la relazione dell'io con il Tu eterno forma l'asse centrale del processo di trasformazione[91]. Tale processo, che si realizza all'interno di una rete complessa, può essere capito nella sua essenza solo nella dialettica finito-Infinito, relativo-Assoluto, uomo-Dio. Proprio in questa dialettica essenziale sono comprese tutte le forme e trasformazioni.

In conclusione dobbiamo ribadire che questa trasformazione divina comprende la vita umana «nel suo complesso»: tutto il suo sviluppo (corso della vita, crescita, crisi, fasi della vita, ecc.), tutti i suoi livelli (cognitivo, affettivo, volitivo, psico-somatico, sociale, ecc.) e tutta la sua profondità, fino all'interno dello spirito dove l'uomo è «immagine di Dio», cioè essenzialmente e veramente coinvolto con il suo Creatore[92].

Riassumendo, siamo arrivati a una definizione di spiritualità: la spiritualità è un processo di trasformazione, che si realizza in forme determinate, nei loro elementi contestuali, che si essenzializza nel dialogo fra Dio e l'uomo, comprende tutta la vita all'intimo dello spirito e trova la sua perfezione nella trasformazione completa in Dio.

[91] K. Waaijman, *De mystiek van ik en jij*, Kampen 1990[3].

[92] K. Waaijman, *De mens, geschapen naar Gods beeld*, in *Speling*, 42 (1990), n. 2, pp. 81-90.

LA SPIRITUALITÀ COME FONTE DOTTRINALE

Charles André Bernard sj

È chiaro, come hanno dimostrato gli interventi precedenti, che l'interesse suscitato tra gli studiosi di diverse discipline dall'esperienza spirituale ha spinto il pensiero teologico a riconoscere un posto via via più rilevante alla ricerca spirituale, fino ad accettare la nozione di teologia spirituale.

In realtà, tale riconoscimento si iscrive in un contesto teologico e culturale più ampio. Si è parlato a questo proposito di «svolta antropologica»; ed è giusto. Già nel campo filosofico, le scuole fenomenologiche si sono sforzate di colmare il fossato fra la riflessione astratta dei grandi sistemi filosofici e la concretezza dell'esistenza umana. Da parte loro, sia la teologia dogmatica che quella morale si sono proposte di illuminare l'esistenza cristiana nelle sue ultime determinazioni e, a tale scopo, di mettere in rilievo gli aspetti antropologici ed esperienziali, dei quali sempre si sono occupati i maestri spirituali. In tal modo esse si sono necessariamente avvicinate alle discipline spirituali. Perché mai, se non esclusivamente dal punto di vista didattico, andrebbero allora separati l'inventario, nella Scrittura e nella Tradizione, del dato rivelato, la sua intelligenza speculativa, la sua applicazione pratica e l'esperienza che accompagna normalmente la vita di fede? Su un simile sfondo di amplissimo respiro si affacciano grandi nomi della teologia: Karl Rahner, Daniélou, Urs von Balthasar, Lonergan, Bernhard Häring, de Lubac...

Nella scia di queste nuove prospettive, i documenti ufficiali del Magistero non hanno dimenticato di annoverare, tra le fonti del pensiero teologico, la stessa esperienza di fede.

In realtà la prima menzione dell'importanza della fede vissuta risale al V secolo ed è stata condensata nella ben nota formula: *lex orandi, lex credendi*[1]. Essa significa che la prassi della Chiesa, anche se non è stata ancora sottoposta a giustificazione riflessa e critica, procede dal «*sensus Ecclesiae*» riversato dallo Spirito Santo nel Corpo mistico di Cristo.

In tal modo, tutta la liturgia, in quanto pacificamente posseduta dalla Chiesa, diventa fonte per il pensiero teologico. Ciò che vale per la prassi cultuale si applica anche alla prassi etica: ciò che la Chiesa ha sempre evitato o permesso va sempre riconosciuto illegittimo o legittimo. La prassi si trasforma quindi in esperienza comune e indica una determinazione del *sensus communis Ecclesiae*.

Tale concetto è stato particolarmente messo in rilievo da F. Marín-Sola nel suo libro *L'évolution homogène du Dogme catholique*[2]. Egli lo considera nell'ambito più vasto dell'evoluzione dogmatica per via affettiva o sperimentale. Accettiamo volentieri non solo l'impostazione tradizionale e tomistica dell'autore, ma anche le conclusioni che presenta come frutto della sua indagine. Nel corso del presente studio, ci prefiggiamo quindi di aggiornare la ricerca del teologo domenicano e di approfondire in che modo l'esperienza spirituale agisca nel popolo fedele e nel teologo per portarli a una migliore intelligenza della fede.

Notiamo dapprima che in tempi molto vicini a noi anche il Concilio Vaticano II ha dato un posto all'esperienza spirituale come fonte dottrinale. Nel porre il problema della Tradizione nella Chiesa, il testo della *Dei Verbum* asserisce che «la Chiesa, nella sua dottrina, nella sua vita e nel suo culto, perpetua e trasmette a tutte le generazioni ciò che essa crede»; cercando poi di precisare come la Chiesa con l'assistenza dello Spirito Santo tenda incessantemente alla pienezza della verità divina, il Concilio indica tre fonti: l'annuncio sancito dalla gerarchia, la riflessione teologica e l'esperienza spirituale. A noi interessa anzitutto rilevare l'accostamento fatto tra le ultime due fonti: «Cresce infatti la comprensione (*perceptio*) tanto delle cose quanto

[1] DS 246: «Ut legem credendi lex statuat supplicandi».

[2] F. Marín-Sola, *L'évolution homogène du Dogme catholique*, Friburgo 1924. L'edizione francese, rivista e ampliata dall'autore stesso, va considerata una redazione originale. Nelle pagine 353-392 egli studia la via affettiva dell'evoluzione, e alle pp. 362-372 tratta del *sensus fidei* e del *sensus communis populi fidelis*.

delle parole trasmesse, sia a partire dalla riflessione e dallo studio dei credenti, i quali le meditano in cuor loro (cfr. Lc 2,19 e 51), sia a partire dall'intelligenza interiore, che si sperimenta delle realtà spirituali»[3]. Notiamo che lo studio teologico si accompagna a una meditazione cordiale eppure si contraddistingue dall'intelligenza interiore, non tanto delle parole quanto delle realtà spirituali, oggetto dell'esperienza. È difficile non concludere che questa esperienza si riferisce a un'attività contemplativa, di tipo spirituale.

Spingendo il ragionamento agli estremi, potremmo proporre subito l'espressione alquanto provocante di un giovane teologo: «Tutti i santi sono teologi e solo i santi sono teologi»[4]. Per intendere tale osservazione, bisogna dare alla parola «teologia» il suo significato genuino: una parola su Dio, il quale pronuncia un'unica Parola: il Verbo fatto uomo il quale ce lo fa conoscere. In tal modo, diventa chiaro il titolo del libro di cui abbiamo riferito la prima frase e che suona: *Connaître l'amour du Christ*. È vero che se intendiamo con l'espressione «parola su Dio», ossia teologia, la manifestazione di una conoscenza viva e concreta, bisogna confessare che essa si immedesima con la conoscenza di Cristo mediante l'amore personale. E solo i santi ne possiedono la chiave.

Ma questo nostro intervento si propone un compito meno ambizioso: non tanto rifondare radicalmente il concetto di teologia quanto ponderare in quale misura la fede viva, considerata come trasformazione personale ed esperienza spirituale, ridondi sull'intelligenza del contenuto della fede. La nostra sarà piuttosto un'indagine storico-positiva: esaminando il costituirsi dei vari campi dello studio teologico, ci chiederemo in quale misura la spiritualità, soprattutto quella vissuta pienamente dai santi, abbia contribuito all'intelligenza della fede sia del Mistero come dato intelligibile (*teologia dogmatica*) sia del Mistero compreso come legge di vita (*teologia morale*).

Per evitare ogni scissione dell'unità del discorso teologico, indicheremo all'inizio l'articolazione delle varie discipline. Individueremo poi l'elemento fondamentale della spiritualità che

[3] DV n. 8: la menzione del Magistero, presupposto all'inizio, è stata esplicitata nel testo finale; cfr. U. Betti, *Cronistoria della Costituzione dogmatica «Dei Verbum»*, in *La Costituzione dogmatica sulla Divina Rivelazione*, Elle Di Ci, Torino, pp. 42-43.

[4] François-Marie Léthel, *Connaître l'amour du Christ*, Ed. du Carmel, Venasque 1989, p. 3.

si è rivelato capace di vivificare le altre discipline, riconoscendolo nella preghiera con la sua connotazione di ricettività. Quest'ultima qualifica in profondità il discorso della teologia dogmatica e morale. Infine ci sforzeremo di riconoscere il posto specifico della spiritualità intesa come teologia spirituale.

1. Il discorso teologico

Con qualche rammarico, tutti i teologi ricordano che la distinzione tra le varie discipline si è accentuata nel corso dei secoli fino a diventare divisione. I Padri della Chiesa distinguevano infatti i vari sensi della sacra Scrittura, ma li consideravano a partire dall'unico testo che trasmetteva la Rivelazione divina. Al contrario, il desiderio, o le necessità culturali, di trattare il messaggio della fede in modo scientifico ha portato a frammentare il tutto, distinguendo teologia speculativa e teologia pratica, studiando il testo rivelato secondo le esigenze della scienza oggettiva, e abbandonando la dimensione spirituale alla vita di pietà.

Malgrado questo, il senso dell'unità fondamentale del discorso teologico non è mai andato completamente perduto. Lo possiamo rilevare da un duplice punto di vista: o oggettivo, considerando cioè il contenuto del messaggio di fede, o soggettivo, in funzione della fede stessa del credente, il quale anela necessariamente a una comprensione unitaria della propria vita. Indichiamo brevemente le articolazioni di questo dinamismo unitario.

A tal fine bisogna considerare la modalità storica della Rivelazione[5], il modo cioè in cui Jhwh si fa conoscere, istituendo un'alleanza fra Dio e l'uomo, alleanza che si rivela definitiva e perfetta nel mistero dell'Incarnazione redentrice.

Notiamo in particolare che il contenuto della parola di Dio non coincide semplicemente con la lettera della sacra Scrittura; esso si riferisce anche, come dicevamo prima, a delle realtà spirituali, ossia agli avvenimenti storici della salvezza. In modo più generale ancora, la parola di Dio si manifesta attraverso le opere di lui. Da questo punto di vista il creato è il primo libro in cui Dio attesta la sua presenza attiva, il secondo libro essendo

[5] Cfr. René Latourelle, *Teologia della Rivelazione*, Cittadella, Assisi 1983[7], pp. 373-379.

quello della storia della salvezza in quanto evento concreto: il popolo eletto ha conosciuto la potenza e la misericordia di Dio innanzi tutto attraverso gli eventi salvifici di cui ha beneficiato; soltanto in un secondo momento essi sono divenuti oggetto di un racconto storico e di una riflessione teologica.

Dio rivela dunque il suo essere non direttamente, bensì attraverso la sua opera di salvezza. Detto con altre parole: Dio si rivela attraverso il suo operare e salva attraverso il suo rivelarsi. Ciò vale innanzi tutto per l'Incarnazione redentrice del suo Figlio. Egli è la Parola unica, che si frammenta non solo nei vari discorsi ma nelle varie azioni compiute da Gesù di Nazareth.

Non si raggiunge quindi la pienezza della salvezza se prima la persona del Verbo incarnato non è stata oggetto dell'adesione di una fede autentica: Cristo è la rivelazione del Padre che nessuno ha mai conosciuto (Gv 1,18). Qui ci troviamo di fronte a una proposizione profondamente vissuta dalla Chiesa primitiva ed espressa in modo categorico dai due grandi «teologi» Giovanni e Paolo: «Chi vede me vede il Padre» (Gv 14,9); e «infatti quel Dio che disse alla luce di brillare dal seno delle tenebre, brillò egli stesso nei nostri cuori, per far risplendere la conoscenza della gloria di Dio raggiante sul volto di Gesù Cristo» (2Cor 4,6).

Ora è chiaro che il mistero del Verbo incarnato non viene considerato soltanto sotto un aspetto globale, Dio-uomo, ma anche sotto tutti gli aspetti particolari che formano il contenuto dei racconti evangelici. La pienezza della Divinità che abita in Gesù è tale da santificare radicalmente ogni sua parola, ogni suo gesto, ogni sua azione. Ciò include tutti gli aspetti rivelatori, morali, spirituali: quando prega sul Tabor o nel Getsemani, Gesù non manifesta meno il Padre di quando pronuncia il discorso sulla montagna o perdona i peccati al paralitico guarito.

Da parte nostra, la fede concreta significa l'adesione a tutta la Rivelazione divina manifestatasi nella storia della salvezza fino al mistero pasquale e alla fondazione della Chiesa.

Accenniamo adesso brevemente a questa situazione della fede personale, per indicarne il dinamismo essenziale unitario. Su questo punto possiamo seguire il pensiero di san Bonaventura, molto sensibile all'esigenza di unità interiore.

Considerando infatti il teologizzare un'attività del credente alla ricerca dell'intelligenza della fede, il «fides quaerens intel-

lectum» di sant'Anselmo, egli tiene conto delle varie istanze della coscienza spirituale e descrive così la coscienza teologica: «Essa è un "habitus" (e questa parola implica un esercizio concreto) affettivo, intermedio fra lo speculativo e il pratico, avente come finalità sia la contemplazione sia il progresso personale, anzi principalmente il progresso personale (ut boni fiamus)... e tale habitus si chiama sapienza, la quale significa al tempo stesso conoscenza e amore»[6]. Tale prospettiva personalistica si discosta non poco dall'oggettivismo delle discipline scientifiche teologiche come lo si può verificare attualmente nei programmi e nelle biblioteche. Insistendo sull'aspetto affettivo e sulla presenza dell'amore, il dottore serafico indica chiaramente la dimensione vitale e l'elemento soprannaturale della fede teologica vissuta.

Una simile impostazione si ritrova, con sfumature varie, nel testo della *Dei Verbum*. Anche questa costituzione si rifiuta di separare la luce della fede dall'assenso vitale e volontario: «A Dio che rivela è dovuta l'obbedienza della fede» (Rm 16,26; cfr. Rm 1,5; 2Cor 10,5-6), con la quale l'uomo si abbandona a Dio tutt'intero liberamente, prestandogli il pieno ossequio dell'intelletto e della volontà[7] e acconsentendo volontariamente alla Rivelazione data da lui. Perché si possa prestare questa fede, è necessaria la grazia di Dio, che previene e soccorre, e gli aiuti interiori dello Spirito Santo, il quale muova il cuore e lo rivolga a Dio, apra gli occhi della mente e dia «a tutti dolcezza nel consentire e nel credere alla verità»[8]. Affinché poi l'intelligenza della Rivelazione diventi sempre più profonda, lo stesso Spirito Santo perfeziona continuamente la fede con i suoi doni»[9].

Che si tratti quindi del contenuto della fede o della stessa virtù di fede, il dinamismo unitario implica una considerazione totalizzante sia da parte di Dio che stipula un'alleanza di salvezza sia da parte dell'uomo interamente coinvolto nella risposta personale al disegno divino di vita.

In breve, l'indicativo della dottrina rivelata è norma per l'imperativo della teologia morale e fondamento dell'esperienza spirituale.

[6] I *Sent. Prooemii*, q. 3.
[7] DS 3008; Cost. Dogmatica del Concilio Vaticano I. *Dei Filius*, c. 3.
[8] DS 377 e 3010.
[9] DV 5.

2. Spiritualità e preghiera

Da quanto abbiamo esposto, appare chiara l'unità della prospettiva teologica fondata sull'unità della Rivelazione e su quella dell'impegno dell'uomo chiamato a partecipare consapevolmente al dono della salvezza.

Tuttavia non si vede bene come l'esperienza spirituale, che deriva dall'indicativo della dottrina e presuppone il compimento della legge evangelica, possa influire sulla riflessione teologica sia speculativa che pratica. L'una come l'altra procedono da princìpi che si trovano a monte, nella Rivelazione positiva, sottomessa poi all'operazione costruttiva della ragione. L'esperienza non può essere altro che conseguenza, ossia applicazione di proposizioni dogmatiche e pratiche; così hanno giudicato alcuni tomisti come Maritain, Garrigou-Lagrange, Dagnino, ecc., i quali hanno concesso alla teologia spirituale una finalità puramente pratica di guida concreta.

Questo ragionamento sarebbe ineccepibile se la fede consistesse in una serie di princìpi ideologici. Se invece la fede viene ricevuta tramite la comunicazione costante della vita, questa apre un campo nuovo che deriva dalla ricettività stessa sperimentata dalla coscienza umana. Supponendo infatti che la ricettività non si limiti all'accettazione di verità trasmesse, ma si rinnovi continuamente sotto l'azione di Dio, la riflessione teologica stessa si troverebbe nella situazione paradossale di potersi riferire immediatamente non solo al dato rivelato ma alla sua perenne sorgente, di nuovo percepita come presente. In tal caso, non si potrebbe più escludere almeno un ravvivarsi della fede, né un intensificarsi del dinamismo operativo.

È questo il caso della preghiera, nella misura in cui costituisce una presa di coscienza della realtà divina mediante nuovi aiuti elargiti dallo Spirito Santo. Diciamo che la preghiera è l'elemento fondamentale che permette al credente di accedere a un nuovo tipo di conoscenza e a un nuovo dinamismo nell'azione. Cerchiamo quindi in primo luogo di precisare la nozione di preghiera com'è vissuta dal credente, per poi esaminare il suo possibile influsso sul sapere teologico.

L'elemento più semplice è anche i più decisivo: il movimento della preghiera inizia con un mettersi alla presenza di Dio. Negativamente, ciò significa che si abbandona un senso di Dio ridotto all'evocazione di un'idea di Dio. Forse la differenza fra

il procedimento metafisico e quello religioso sta tutta qui: non partire da un'idea di Dio, necessariamente calata nelle nostre strutture razionali, bensì, positivamente, aprirsi nei confronti di una realtà trascendete, per noi eminentemente personale, libera, benevola.

Mettersi alla presenza di Dio significa disporsi all'ascolto attuale della sua parola e alla sua accoglienza. In tal modo, nella misura in cui la coscienza si fa ricettiva, Dio acquista un carattere di realtà spirituale non prodotto dalla coscienza. In questo primo momento, la preghiera non costituisce una fonte di conoscenze particolari, ma conferisce al mondo spirituale un peso di realtà. Se vogliamo un paragone, la nostra percezione immediata del mondo non è scienza costituita, ma ci fornisce l'elemento decisivo della nostra conoscenza: il senso dell'essere. Il mondo esiste davanti a me.

Dal senso di Dio trascendente si passa a un altro effetto della preghiera: questa proietta ogni considerazione particolare su uno sfondo di infinito, mettendo così la coscienza orante nella disposizione di accettare il senso del mistero divino e dell'imprevedibilità dell'azione di Dio onnipotente. Mentre la memoria del passato tende a cristallizzarsi in leggi ripetitive, l'attualità del Dio infinito rinnova il senso dell'imprevedibilità e l'accoglienza delle novità.

Ciò vale innanzi tutto per l'intelligenza della sacra Scrittura. La comprensione del suo messaggio non si può fermare al senso immediato in quanto improntato a una cultura particolare, a un linguaggio e a una situazione storica determinati, ma, tramite la preghiera, il credente giunge al senso del messaggio sempre presente e operante. Se tutta la sacra Scrittura è ispirata, e cioè se gli avvenimenti raccontati, il racconto stesso e la sua trasmissione sono garantiti dallo Spirito Santo, questi, agendo in modo particolare nella nostra preghiera (Rm 8) rende vivo e attuale il messaggio trasmesso.

Considerato poi dalla parte della coscienza orante, l'esercizio della preghiera sortisce vari effetti.

Il primo riguarda l'elevazione della mente. Al suo rapporto connaturale con il mondo, la coscienza sostituisce un nuovo rapporto con una realtà spirituale trascendente. Anche da tale punto di vista soggettivo, il mondo spirituale acquista consistenza. A patto però che accettiamo un certo allentamento del nostro rapporto con il mondo; e non tutti sono pronti a pagare tale prezzo!

Il secondo effetto della preghiera è legato al suo aspetto esperienziale e vitale. Se infatti da una parte teniamo per certo che l'affettività è la risonanza nella coscienza del vivente della sua situazione esistenziale, la quale corrisponde o si oppone alle sue tendenze vitali, e dall'altra consideriamo che la preghiera ci pone di fronte a un mondo spirituale di cui riceviamo partecipazione, sarà inevitabile che la risonanza della vita soprannaturale nella coscienza susciti un'affettività spirituale.

Dobbiamo infine mettere a fuoco un'altra conseguenza del carattere ricettivo dell'esercizio della preghiera: nella misura in cui tale ricettività generale viene sperimentata come una passività profonda, le cui modalità sono oggetto della teologia mistica, tutti gli aspetti che abbiamo messo in luce si manifestano con maggiore intensità: il senso della trascendenza di Dio, della somma libertà e gratuità del suo operare, della spiritualità della coscienza umana e infine la risonanza affettiva dell'esperienza stessa. Ciò spiega, come è apparso chiaramente in alcuni contributi precedenti, quanto sia importante lo studio della vita mistica per valutare l'apporto della spiritualità alle altre discipline teologiche.

Proprio questo apporto ci apprestiamo a precisare, seguendo le varie linee or ora designate.

3. La funzione teologica della spiritualità

Iniziamo con un'osservazione abitualmente trascurata: esiste un certo numero di nozioni teologiche, la cui comprensione deriva dall'aspetto ricettivo della vita spirituale e che, di conseguenza, ricevono la loro consistenza dalla stessa esperienza spirituale.

Tutto quanto riguarda, ad esempio, la vita di orazione e la contemplazione, si riferisce direttamente all'esperienza cultuale e personale. In particolare la seconda, nella misura in cui imbocca le vie dell'interiorità, è poco presente nella sacra Scrittura, ma appare nella storia della spiritualità come una realtà che s'impone a tutti. Lo stesso vale per i concetti che si applicano alla vita cristiana nel suo aspetto di sottomissione all'azione dello Spirito Santo: i doni dello Spirito, i suoi frutti e le beatitudini che ne scaturiscono sono nozioni scritturistiche, ma il loro contenuto si precisa e si arricchisce mediante l'esperienza dei san-

ti. E a queste nozioni dobbiamo aggiungere gli atteggiamenti spirituali descritti di preferenza nei documenti sapienziali: lo spirito dei poveri di Jhwh, l'abbandono, il pentimento; tutto ciò che descrivono i Salmi e gli stessi libri sapienziali i quali rispecchiano la vita spirituale più pura dell'Antico Testamento e formano tutt'oggi la sostanza della vita orante.

Se poi teniamo conto del fatto che teologia morale e spiritualità appartengono ambedue all'aspetto pratico dell'esistenza umana, non ci stupiremo di ravvisare tra di esse varie comunicazioni dottrinali.

Dalla morale alla spiritualità il nesso è facilmente riconosciuto: la vita spirituale autentica presuppone la rettitudine morale. Da tale punto di vista la teologia morale segue la propria metodologia; tutt'al più diremo che la spiritualità richiama l'attenzione sulle condizioni concrete del soggetto e sulla considerazione del progresso personale che ne risulta.

Invece per determinare meglio l'influsso della spiritualità sulla stessa riflessione del teologo moralista, bisogna distinguere, come si fa oggi, fra moralità trascendentale e moralità categoriale. Nella misura in cui quest'ultima applica ai problemi concreti i princìpi più generali desunti dalla Scrittura e dalla dogmatica, essa segue la propria metodologia razionale, e la spiritualità non aggiunge niente o ben poco. In quanto però la vita morale si rifà ai grandi princìpi trascendentali quali sono le nozioni di vocazione, di partecipazione alla vita di Cristo, di desiderio della vita eterna, o di instaurazione del Regno di Dio nel mondo o in se stessi, la spiritualità propone il suo aiuto, nella misura precisamente in cui essa è fondata sugli stessi princìpi trascendentali.

In questo quadro la sua funzione è quella di dare un contenuto reale a tali nozioni. Se accettiamo l'idea di vocazione personale, il problema concreto è quello del suo discernimento. Ora tale discernimento non procede in modo deduttivo dalle considerazioni oggettive della personalità o delle necessità oggettive della comunità, bensì, come insegna sant'Ignazio, dalla ricerca spirituale fondata sulla contemplazione del mistero di Cristo. La stessa osservazione vale evidentemente per la nozione più ampia di imitazione di Cristo. Anche l'idea di vita eterna non funge da idea dinamica in grado di influire sulla vita concreta se non in quanto si riempie di contenuto attraverso l'esercizio della preghiera. In breve diremo che *l'ordo amoris*, quale principio della teologia morale, non viene pienamente vissuto se non

attraverso un'unione spirituale sempre più profonda con Dio; e questa è la finalità spirituale per eccellenza: vivere secondo lo Spirito.

Passando ora al rapporto fra spiritualità e riflessione dogmatica, il discorso si fa necessariamente più articolato: non si può posporre la riflessione oggettiva dell'insieme della Chiesa alla soggettività dell'esperienza spirituale. Le verità dottrinali offrono alla vita spirituale una struttura che tutti i santi hanno accettato: anche i meno preparati allo studio teologico accettano la dottrina comune della Chiesa veicolata dalla catechesi e dalla liturgia.

Per chiarire subito la giusta prospettiva, diciamo che l'esperienza spirituale non porta a nuove conoscenze oggettive. Queste non sono necessarie perché, come nota san Giovanni della Croce, «se tu desideri altre visioni e rivelazioni divine o corporee, mira il Cristo umanato e troverai più di quanto pensi, perché afferma san Paolo: "In Cristo dimora corporalmente tutta la pienezza della divinità" (Col 2,9)»[10]. Se poi cerchiamo la ragione di questa impossibilità di giungere direttamente a conoscenze nuove e sicure, la troviamo nel fatto che, stagliandosi su uno sfondo d'infinito, la conoscenza spirituale, per giungere a proposizioni particolari, deve ritrovare la via del discorso e non si distingue allora dalla ricerca del teologo, la quale è anche fonte dottrinale e richiede poi l'assenso della Chiesa universale.

L'influsso della spiritualità va quindi ricercato in altre direzioni.

In primo luogo, notiamo un effetto positivo del senso dell'infinito: Dio appare sempre più grande di ogni nostra concezione riguardo al suo essere e alla sua azione. La conoscenza negativa che caratterizza l'esperienza mistica ha come funzione insostituibile di far prendere coscienza al teologo del limite invalicabile della sua conoscenza concettuale e dell'assoluta trascendenza del mondo divino. Secondo l'osservazione di R. Moretti: «A rifletterci bene questo non è un paradosso, ma enuncia un criterio importante per la teologia; poiché essendo, questa, conoscenza valida ma intrinsecamente imperfetta, la coscienza del giusto limite è garanzia di autenticità e di probità scien-

[10] *Salita del Monte Carmelo*, II, 22, 6. Sull'infinità potenziale della conoscenza di Cristo umanato, si può leggere tutto il capitolo.

tifica»[11]. Ciò che afferma la teologia negativa, vissuto nell'esperienza mistica, diventa regola dinamica del grado di validità di ogni affermazione nel campo della dogmatica.

Non basta però limitarsi agli aspetti negativi e critici della conoscenza spirituale, bisogna metterne a fuoco la funzione positiva.

Tale funzione positiva va considerata in primo luogo dal punto di vista della trasformazione del soggetto. Chi dice esperienza dice anche il gusto interiore e la risonanza affettiva, tutto ciò che troviamo espresso chiaramente non solo da sant'Ignazio e da tanti mistici, ma anche nella scuola più intellettualista del tomismo. Come spiega Giovanni di san Tommaso nel suo importante trattato sui doni dello Spirito: mediante l'esperienza, la mente del credente penetra nel mondo spirituale, e tale penetrazione è frutto dell'amore esercitato nella contemplazione; procedendo dall'amore e penetrando nel Mistero di salvezza che è mistero di amore, l'esercizio contemplativo produce una profonda connaturalità con il mondo divino. Basterà qui una citazione: «Il dono di intelligenza perfeziona e acuisce l'intelletto per una percezione e una penetrazione delle verità che gli vengono proposte (...) e ciò si opera tramite l'ispirazione e il moto affettivo, mediante una conoscenza quasi sperimentale di queste cose, poiché solo per mezzo dell'affettività ne abbiamo una giusta e retta stima e vi conformiamo la nostra vita»[12]. La trasformazione del soggetto porta quindi a una unificazione della vita conoscitiva e dell'atteggiamento pratico: in tal modo, la spiritualità ricongiunge nei loro princìpi più altri la teologia dogmatica e la teologia morale.

Oltre però alla funzione critica e regolatrice dell'esperienza spirituale, bisogna considerarne ora quella più importante: la funzione sintetica e ordinatrice. Come abbiamo accennato, F.-M. Léthel, nel suo libro sulla teologia dei santi, insiste proprio su tale funzione. I santi sono teologi perché riescono, attraverso la loro esperienza dell'amore di Cristo, ad afferrare l'unità del Mistero di fede.

È vero che a uno sguardo attento si impone un certo ridimensionamento di questa tesi: non esiste infatti un'unica per-

[11] Roberto Moretti, *Natura e compito della teologia spirituale*, in Calati (in coll.), *Spiritualità, fisionomia e compiti*, LAS, Roma 1981, p. 33.

[12] Giovanni di san Tommaso, *De donis Spiritus Sancti*, disp. 18, a. 1, n. 3.

cezione dell'unità del Mistero, ma tante forme quante sono le esperienze; quella di Peguy non è quella di san Tommaso o di Ireneo. La ragione di questo va ricercata nel fatto che la percezione del Mistero è sempre parziale e condizionata dalla situazione personale, culturale e storica di colui che fa l'esperienza.

Bisogna quindi distinguere, secondo una formulazione tomistica[13] applicata all'atto di fede, fra la percezione stessa che è semplice e che di per sé aderisce alla totalità del Mistero, da una parte, e l'espressione linguistica che ne viene data, la quale, come abbiamo detto, ritrova le vie del discorso storicamente condizionato, dall'altra. Tutti i santi hanno confessato l'inadeguatezza dell'espressione nei confronti della «visione»: questa è percepita quasi fuori del tempo, nell'attualità contemplativa; quella invece si sottomette alla temporalità del discorso.

Ciò nonostante, bisogna riconoscere che il principio sintetico adoperato da un grande teologo o da un santo deriva da una percezione contemplativa, grazie alla quale il Mistero di fede appare dotato di una grande dinamica unitaria. Dobbiamo quindi concludere, poiché l'intelligenza sapienziale del Mistero non può essere frutto immediato della sagacia dialettica ma poggia sul senso esperienziale di Dio, che la ricerca teologica ha bisogno di mettersi nelle condizioni spirituali ottimali per accedere a un senso di Dio più puro, più elevato e più ricco. Solo a questa condizione l'esercizio della teologia sarà vivificante per il teologo e produrrà un discorso più impregnato di vera linfa teologica.

Conclusione: la teologia spirituale

Il confronto instaurato fra la spiritualità e le discipline teologiche principali, ovvero la teologia dogmatica e la teologia morale, ci facilita il compito di precisare la nozione di teologia spirituale come tale e quindi la sua funzione di fonte dottrinale.

Ricordiamo ancora la complementarità riscontrata fra teologia dogmatica e spiritualità, tenendo presente che essa si verifica ancor più facilmente nel caso della teologia morale.

La vita spirituale, infatti, si costruisce sulla base di una presa di coscienza della dottrina comune proposta dalla Chiesa a tut-

[13] *S. Th.* II-II, q. 1, a. 2; la realtà creduta è distinta dagli articoli che ne frammentano la semplicità.

ti i cristiani attraverso un contesto culturale. A tale contesto appartengono nozioni che non sono direttamente legate alla Rivelazione: ad esempio una certa concezione dell'uomo e del mondo, morale e psicologica, la quale influisce sulla formazione concreta del fedele. È quindi molto utile che la frequentazione della sacra Scrittura e della liturgia ribadiscano costantemente le linee di forza della dottrina perenne e permettano un'assimilazione vitale della sostanza del messaggio di fede. Grazie a questa stessa oggettività, il messaggio di fede porta la vita spirituale alla sua essenzialità che è l'adesione al disegno di salvezza quale si effettua e si rivela.

Avendo così ricevuto dall'esterno il suo linguaggio fondamentale, l'esperienza spirituale e mistica va ricercando una sua espressione.

È proprio della teologia spirituale studiare tutti gli elementi che si integrano nell'esperienza spirituale. Bisogna quindi che essa tenga conto non solo della dottrina comune della Chiesa ma anche del contesto culturale in cui essa viene percepita. In questo senso, la storia della spiritualità ci mette davanti a una grande varietà nella percezione del mistero della fede, sostanzialmento uno. La diversificazione deriva dal desiderio di rispondere alle necessità del momento storico e dipende in profondità dalle misteriose evoluzioni delle comunità umane. Dipende altresì dalle condizioni particolari del soggetto che fa l'esperienza. Possiamo dunque affermare che lo studio di tutte le componenti della persona umana rientra nella teologia spirituale: così, ad esempio, la coscienza incarnata, l'affettività, la dualità uomo-donna, senza dimenticare le condizioni ambientali.

Si giunge in tal modo a caratterizzare la conoscenza spirituale come conoscenza concreta, conoscenza cioè che integra immediatamente il rapporto esistenziale con Dio: dalla conoscenza di Dio non vanno separate le condizioni etiche presupposte e la crescita nell'amore che ne è al tempo stesso causa dispositiva ed effetto.

Sarebbe utile ricordare il posto che tale conoscenza concreta occupava nel pensiero teologico fino al secolo dei lumi, in cui si è visto prevalere la nozione razionalista e astratta di ogni conoscenza scientifica. L'impostazione dei Padri della Chiesa perdura invece nella teologia monastica. Tipico, in questo senso, il caso di san Bonaventura. Per lui, ogni discorso teologico trova il suo apice nella conoscenza concreta di Dio ottenuta me-

diante la contemplazione. In tal caso, la figura di Cristo si trova al centro di tutto il discorso teologico, essendo egli l'unica via concreta che porta alla piena conoscenza di Dio quale si è rivelato. Dalla fine del Medioevo in poi, e tenendo conto della rivendicazione scientifica della ricerca teologica, lo studio della teologia dogmatica integrava, più o meno felicemente, il problema contemplativo e mistico. Presto, però, sono prevalse le considerazioni di tipo psicologico, e la teologia mistica ha fatto uno sforzo immane per analizzare le condizioni psicologiche dell'unione di Dio.

Oggi sentiamo il bisogno di tornare alla concretezza della vita spirituale, essendo come costretti a riconoscerne la funzione vivificatrice nei confronti della teologia morale come della dogmatica. E si potrebbe aggiungere: dell'esegesi stessa. Questa infatti non è sfuggita al totalitarismo della razionalità astratta, divenendo così la preda dell'oggettivismo storico e, più recentemente, delle disquisizioni linguistiche. Poco ci mancava che la figura del Dio vivente apparisse inutile!...

Il compito teologico oggi si rivela quindi abbastanza chiaro: anche se appare presuntuoso voler edificare un sistema teologico unitario, almeno in chiave didattica bisognerebbe, nella formazione cristiana, far posto all'insieme delle grandi discipline teologiche; alla teologia morale che in tutti i tempi impone la sua presenza, e particolarmente ai giorni nostri quando si differenziano e si complicano le condizioni concrete in cui bisogna compiere scelte cristiane; alla teologia dogmatica, la quale risponde al desiderio incomprimibile di perseguire una sempre maggiore intelligenza della fede; infine alla teologia spirituale, in quanto vivifica e concretizza il dinamismo delle prime due.

Si potrebbe allora riscoprire la validità dell'antica divisione trinitaria della teologia risalente a Dionigi Areopagita e ripresa da san Bonaventura: la teologia dogmatica concettuale, la teologia mistica che fornisce alla prima il suo orizzonte infinito e infine la teologia simbolica. In questa potremmo includere non solo la liturgia, ma anche tutto quanto esprime la vita cristiana attraverso il veicolo dell'immagine: l'arte sacra, l'arte iconica come tale, e anche la poesia. Alla teologia spirituale fa capo necessariamente la teologia mistica, insieme alle forme espressive appena nominate dell'esperienza cristiana, e cioè la liturgia e l'arte; per questo essa appare necessaria alla costituzione di un discorso teologico integrativo.

In ogni caso bisogna sempre superare dottrinalmente le separazioni contrarie all'unità del dato rivelato e puntare a permettere al credente di raggiungere, per quanto è possibile, l'unità della vita. A tale scopo appare indispensabile la ricerca di una vita spirituale, la quale a sua volta richiede una sua intelligenza: la teologia spirituale si manifesta allora come parte della teologia e fonte originale quanto insostituibile.

INDICE

Elenco dei partecipanti pag. 5
Sommario » 7
Abbreviazioni » 9

INTRODUZIONE (*Charles André Bernard sj*) » 11

LA SPIRITUALITÀ COME TEOLOGIA » 19

BISOGNO DI SPIRITUALITÀ (*Paolo Molinari sj*) » 21

PRIMA SEZIONE
IL CAMPO DELLA SPIRITUALITÀ » 39

LA SPIRITUALITÀ TEDESCA (*Kurt P. Gumpel sj*) » 41

SPECIFICITÀ NAZIONALI NELLA SPIRITUALITÀ («spiritualità al nazionale») (*Athanasius Matanić ofm*) » 57

LE SCUOLE DI SPIRITUALITÀ (*Eulogio Pacho ocd*) » 65

1. Lo spazio proprio delle «scuole di spiritualità» » 67
2. Progresso e ripetizioni » 69
3. Metodo e definizione » 70

SPIRITUALITÀ E TEOLOGIA IN SPAGNA AL PRINCIPIO DEL XX SECOLO. Il contributo spagnolo alla configurazione della teologia spirituale come disciplina scientifica (*José-Luis Illanes*) » 75

1. La vita spirituale in Spagna ai primi del XX secolo pag. 75
2. Juan González Arintero e il suo contributo alla teologia spirituale » 77
3. Congressi e riviste spirituali » 80
4. Dalla teologia pratica alla teologia scientifica » 82
5. Conclusione » 85

SECONDA SEZIONE
RAPPORTI INTERDISCIPLINARI » 87

CONTRIBUTO DELLA PATRISTICA ALLA SPIRITUALITÀ (*Dominique Bertrand sj*) » 89

1. Bellezza di alcuni testi » 90
2. Verità del momento patristico » 93
3. La sostanza del contributo » 97
4. L'esemplarità patristica » 101

LA «RISCOPERTA» DELLA LITURGIA (*Achille Triacca sdb*) » 105

1. Premesse: verso una chiarificazione del tema » 106
2. I dati più salienti con alcune considerazioni: verso una presa di coscienza della «riscoperta» della liturgia » 107
A. «Riscoperta» della liturgia nel secolo XX » 107
1) Alcuni «prodromi» della «riscoperta» » 108
2) Cinque «movimenti» interessati alla riscoperta della liturgia » 110
3) Liturgia e spiritualità (prima riscoperta) » 113
4) Liturgia: didascalia della Chiesa e «locus» della formazione dei fedeli (seconda riscoperta) » 116
5) Liturgia «culmen et fons» di ogni attività della Chiesa (terza riscoperta) » 120
B. Istanze emergenti dalle tre «riscoperte» » 123
1) Quanto più si avanza verso la sintesi... » 123
2) Quanto più si cammina verso l'essenziale... » 124
3) Quanto più si approfondisce... » 125
3. Costatazioni e riflessioni: verso una «lettura» interpretativa di tipo teologico-liturgico » 126
1) Costatazioni » 126
2) Riflessioni incoative » 128

DIMENSIONE ECCLESIALE DELLA SPIRITUALITÀ CRISTIANA (*Agostino Favale sdb*) pag. 131

1. Sviluppo ecclesiologico e accentuazione dell'elemento interiore dinamico della Chiesa » 131
2. Svolta ecclesiologica del Concilio Vaticano II ed esigenza di una più ampia articolazione delle forme di vita spirituale nella Chiesa » 135
3. Dimensione ecclesiale della spiritualità cristiana » 139
4. Dimensione personale di ogni esperienza spirituale cristiana » 144
5. Compito di discernimento che spetta alla Chiesa a riguardo della spiritualità cristiana e delle sue varie espressioni » 146

Conclusione » 153

STORIA DELLE RELIGIONI E SPIRITUALITÀ. La comprensione dell'esperienza religiosa nella fenomenologia della religione e il suo influsso sulla teologia spirituale (*Carlo Greco sj*) » 156

1. Esperienza religiosa e teologia spirituale » 156
2. L'esperienza religiosa come «sensus numinis» in R. Otto » 158
3. L'esperienza del «sacro» nelle oggettivazioni (J. Wach) » 161
4. L'esperienza religiosa come percezione della «sacra potenza» (G. van der Leeuw) » 163
5. L'esperienza religiosa come percezione della ierofania del «totalmente altro» (M. Eliade) » 165
6. Un confronto con la teologia dell'esperienza cristiana di J. Mouroux » 166

FILOSOFIA E RIFLESSIONE SPIRITUALE (*Jacques Servais sj*) » 169

POESIA E SPIRITUALITÀ NEI DIBATTITI FRA LE DUE GUERRE (*Benedetta Papàsogli*) » 180

ANTROPOLOGIA E SPIRITUALITÀ (*Tullo Goffi*) » 192

1. La spiritualità nell'inculturazione antropologica » 192
2. Discernimento della vita spirituale » 195
3. Struttura dell'uomo spirituale » 198

4. L'uomo è amore pag. 200
5. Dall'uomo etico all'uomo spirituale » 203

NUOVA PSICOLOGIA E PRATICA SPIRITUALE
(*Mihály Szentmártoni sj*) » 206

Introduzione » 206
I. Teorie della personalità e prassi spirituale » 207
1. Le teorie psicodinamiche » 207
a. Peccato, colpa, confessione » 209
b. La vocazione sacerdotale e religiosa » 210
c. Fenomeni paramistici » 211
2. La teoria del comportamento » 212
L'ascesi » 213
3. Teoria umanistica » 215
a. La direzione spirituale » 219
b. La spiritualità carismatica » 220
4. La psicologia esistenziale » 222
II. La possibilità d'integrazione tra psicologia e spiritualità » 224
1. La mentalità di superamento » 226
2. La mentalità di felicità » 226
3. La mentalità di crescita » 228
Conclusione » 230

PSICOLOGIA DELLA MISTICA
(*Hein Blommestijn ocarm*) » 232

1. Le motivazioni subconsce dell'esperienza mistica » 234
2. I fenomeni mistici come oggetto di diagnosi: la reazione alla «teologia di una psiconevrosi» » 236
3. Il problema della causa dell'esperienza » 241
4. L'esperienza mistica come incontro con l'Altro » 246

TERZA SEZIONE
LA SPIRITUALITÀ COME DISCIPLINA SCIENTIFICA » 253

ESIGENZE DIDATTICHE
NELL'INSEGNAMENTO DELLA TEOLOGIA
SPIRITUALE (*Józef Struś sdb*) » 255

1. Introduzione » 255
2. Presentazione dei documenti » 257
3. Presentazione dei contenuti dei documenti » 259
4. Lettura d'insieme dei dati del magistero » 266
5. Conclusione » 270

IL CARATTERE SCIENTIFICO DELLA TEOLOGIA SPIRITUALE
(*Alvaro Huerga op*) pag. 273

1. Crisi di identità. Autonomia: sì o no? » 273
2. Quattro pilastri per una tradizione » 275
3. «Theologia mentis et cordis» » 277
4. Unità della via » 286
5. Conclusioni » 292

LO STUDIO DELLA SPIRITUALITÀ E DELLA MISTICA: metodo deduttivo, metodo induttivo e interdisciplinarità (*Otger Steggink ocarm*) » 296

1. Il processo di scissione fra teologia sistematica e spiritualità mistica come esperienza della fede » 296
2. Il processo di reintegrazione » 299
3. La spiritualità intesa da «questo versante»: il metodo induttivo » 303
4. «Contesto socio-culturale», «spirito del tempo» ed «esperienza»: termini chiave nello studio della spiritualità » 307

CAMBIAMENTI NELL'IMPOSTAZIONE DEI TRATTATI DI SPIRITUALITÀ (*Kees Waaijman ocarm*) » 311

I. Cambiamenti nei contenuti e nelle strutture » 312
1. Teologie mistiche » 312
2. Le teologie ascetiche » 314
3. Rilettura della tradizione » 315
4. L'esperienza » 317
5. La contestualità » 318
II. Prospettive mutanti » 319
1. La prospettiva mistica » 321
2. La prospettiva ascetica » 321
3. La prospettiva teologica » 323
4. La prospettiva della coscienza umana » 324
5. La prospettiva socio-culturale » 326
III. Cos'è la spiritualità? » 327
1. Spiritualità come integrazione di ascesi e mistica » 327
2. Spiritualità come dialogo fra esperienza e antefatti » 329
3. Spiritualità come trasformazione » 331
4. L'orizzonte interno della spiritualità » 334

LA SPIRITUALITÀ COME FONTE DOTTRINALE
(*Charles André Bernard sj*) pag. 336

1. Il discorso teologico » 339
2. Spiritualità e preghiera » 342
3. La funzione teologica della spiritualità » 344

Conclusione: la teologia spirituale » 348