

## LA TEOLOGIA SPIRITUALE OGGI. VERSO UNA DESCRIZIONE DEL SUO STATUTO EPISTEMOLOGICO

JESÚS MANUEL GARCÍA

### 1. Introduzione

Il mio intento non è quello di offrire una recensione delle pubblicazioni (manuali, atti di seminari e convegni, monografie, ecc.) riguardanti l'ambito della spiritualità dal Concilio Vaticano II ad oggi. Mi propongo piuttosto di individuare, nella letteratura teologico-spirituale di questo periodo, alcune linee essenziali, che permettano di articolare un discorso in vista della descrizione della teologia spirituale come disciplina scientifica.

Nonostante il lento risveglio della teologia spirituale, a confronto con altri settori del sapere teologico,<sup>1</sup> si deve ammettere che la teologia spirituale ha fatto, in questi ultimi anni, passi da gigante nel tentativo di definire la propria identità. Infatti sembrano ormai lontani gli anni '80, quando Augusto Guerra definiva la teologia spirituale come una "*ciencia no identificada*", e concludeva il suo studio dichiarando l'ingenuità di coloro che pretendevano di dare una soluzione alla mancanza di identità di questa disciplina.<sup>2</sup> Oppure quando Giuseppe Colombo, scrivendo nel 1985 sull'opera di Giovanni Moiola,<sup>3</sup> morto l'anno prece-

---

<sup>1</sup> "Purtroppo, dopo la grande catastrofe del primo ottocento, la teologia spirituale ebbe un tardo risveglio. Con parecchi passi di ritardo sugli altri settori del sapere teologico, rinati pressoché unanimemente nell'ultimo terzo del secolo. Intorno al Concilio Vaticano I, troviamo in marcia un vasto movimento teologico; collezioni di fonti, larga fioritura di riviste, lungo corteo di scienze ausiliari nuove, grandi figure di teologi e storici della teologia. Solo la teologia spirituale sembra assente da questa rinascita": T. DELLA CROCE, *Il P. Garrigou-Lagrange, teologo spirituale*, in "Angelicum" 42 (1965) 39.

<sup>2</sup> A. GUERRA, *Teología espiritual, una ciencia no identificada*, in "Revista de Espiritualidad" 39 (1980) 335-413.

<sup>3</sup> Nell'81, Giovanni Moiola, raccogliendo i frutti dello studio fatto sia da Mouroux sia da von Balthasar, si interrogava sulla giustificazione di una teo-

dente, descriveva la teologia spirituale come “*disciplina fantasma*”, perché ancora “non ben definita nel suo oggetto materiale e incerta nel suo oggetto formale”.<sup>4</sup> Più recentemente, un altro studioso della spiritualità, Saturnino Muratore, riassumeva il problema di fondo della teologia spirituale in questi termini: “Tra i vari temi e problemi sollevati dalla teologia spirituale intesa come disciplina teologica, ci sono pertanto quelli relativi alla sua giustificazione e autonomia metodologica: ha senso distinguere, all’interno della teologia, una “teologia spirituale”? si deve parlare di una specifica disciplina? qual è il suo rapporto con le altre discipline o parti della teologia? la sua attuale configurazione e giustificazione può essere confermata all’interno di un discorso metodologico generale? In una parola: qual è lo “statuto epistemologico” della teologia spirituale?”.<sup>5</sup>

Sarà proprio su quest’ultimo interrogativo che concentrerò l’attenzione nella prima parte della mia esposizione, esaminando velocemente la letteratura spirituale apparsa in questi ultimi anni e individuando nel tema dell’esperienza spirituale il punto di convergenza della riflessione teologica, che ci servirà come piattaforma per poter definire lo statuto epistemologico della teologia spirituale oggi, almeno nelle sue linee essenziali, e il suo rapporto interdisciplinare con le altre discipline teologiche e con le scienze umane.

Nella numerosissima bibliografia esistente su questo argomento,<sup>6</sup> privilegerò i manuali di teologia spirituale e gli studi monografici sul tema.

---

logia spirituale che abbia come punto di vista sintetico una esperienza cristiana, la quale può e deve essere legittimamente compresa dall’intera teologia. Cf. G. MOIOLI, *Teologia spirituale*, in S. DE FIORES - T. GOFFI (Edd.), *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, Cinisello Balsamo, Paoline, 61994, 1597-1609. [=NDS].

<sup>4</sup> G. COLOMBO, *La lezione di un teologo. Giovanni Moiola (1931-1984)*, in “Teologia” 10 (1985) 9.

<sup>5</sup> M. GIOIA (Ed.), *La Teologia spirituale. Temi e problemi*, “Saggi” 29, Roma, AVE, 1991, 103.

<sup>6</sup> Oltre la *Bibliographia Internationalis Spiritualitatis* [=BIS], Milano, Ancora, 1969- [Dal 1970 si pubblica a Roma, Teresianum] che raccoglie la bibliografia generale sulla spiritualità a partire dall’anno 1966, la rivista “Teologia” presenta, a partire dal 1975, ogni anno, l’elenco bibliografico, con una breve recensione, di tutti gli articoli apparsi nelle riviste sul problema epistemologico della teologia spirituale: *storia della teologia spirituale* (11.1), *l’esperienza cristiana* (11.2), *problemi dell’esperienza mistica cristiana* (11.3), *la teologia spirituale speciale* (11.4).

Nella seconda parte giustificherò la natura della teologia spirituale intesa come teologia dell'esperienza spirituale cristiana. Una descrizione che, sebbene sia maturata in queste ultime decadi, tuttavia non è altro che il proseguimento del lungo e faticoso percorso della teologia spirituale fino a diventare, agli inizi di questo secolo, disciplina teologica "autonoma".<sup>7</sup>

Ancora a modo di premessa voglio anticipare che tra le due procedure metodologiche che, ad esempio, il p. Bernard propone per studiare la natura della teologia spirituale, cioè "muoversi nell'ambito di una riflessione teorica, radicata soprattutto su basi dell'antropologia teologica, oppure, partire dall'esperienza vissuta",<sup>8</sup> scelgo la seconda via. Si tratta di cogliere nel vissuto privilegiato di santità le costanti perenni della vita nello Spirito. Di questo lungo e ricco percorso mi limito a presentare gli sviluppi più recenti.

## 2. La teologia spirituale nei manuali e negli studi monografici

Sarebbe sufficiente uno sguardo veloce alle diverse e più significative definizioni della teologia spirituale/spiritualità<sup>9</sup> per

---

<sup>7</sup> Si può percorrere il cammino della teologia spirituale, nelle sue tappe fondamentali, fino al Concilio Vaticano II, attraverso questi tre studi: dalla Sacra Scrittura a G. Gerson si veda V. LAZZERI, *Teologia mistica e teologia scolastica. L'esperienza spirituale come problema teologico in Giovanni Gerson*, Roma/Milano, Pubblicazione del Pontificio Seminario Lombardo in Roma/Glossa, 1994, 6-39; da Gerson a Giovanni della Croce: G. MOIOLI, "Sapere teologico" e "sapere" proprio del cristiano. Note per un capitolo di storia della letteratura spirituale e della teologia, in "La Scuola Cattolica" 106 (1978) 569-596; dal "movimento mistico" al Concilio Vaticano II: C. GARCÍA, *Corrientes nuevas de Teología Espiritual*, Madrid, Studium, 1971.

<sup>8</sup> Cf. Ch. A. BERNARD (Ed.), *La spiritualità come teologia*, [Simposio organizzato dall'Istituto di spiritualità dell'Università Gregoriana, Roma, 25-28 aprile 1991], Cinisello Balsamo, Paoline, 1993, 11.

<sup>9</sup> Non possiamo soffermarci qui sul problema terminologico. A questo riguardo dice Sorrentino: "In realtà, nonostante il termine *spiritualità* e il termine *teologia spirituale*, nell'ambito delle discipline teologiche, siano espressioni, il più delle volte, interscambiabili non mancano ragioni per un loro uso differenziato: la prima, infatti, per il suo carattere generico, sembra più adatta a denotare l'orizzonte complessivo del *vissuto* religioso e, sul piano *disciplinare*, un'area che comprenda i diversi approcci possibili a tale vissuto; l'altra invece si presta a mettere a fuoco un punto di vista più speci-

constatare come oggi la teologia valorizzi non soltanto il versante oggettivo, ma anche quello soggettivo, cioè il versante del vissuto, dell'esperienza.

Senza la pretesa di essere esaustivi,<sup>10</sup> scelgo alcune definizioni di teologia spirituale appartenenti ad aree geografiche diverse. Utilizzerò le traduzioni italiane più recenti anche se l'originale è, talvolta, di qualche decennio prima. Tuttavia, le definizioni qui presentate, non offrono cambiamenti sostanziali in rapporto alle prime edizioni. Le sottolineature, all'interno di ogni definizione, sono mie e vogliono mettere in evidenza come, piano piano, l'aspetto dinamico e vitale acquisti sempre più importanza nella descrizione della teologia spirituale come disciplina teologica.

- F. VANDENBROUCKE, *Spiritualité et spiritualités*, in "Concilium" 1 (1965) 9, 47: "La spiritualità è anzitutto la scienza delle reazioni della coscienza religiosa di fronte all'oggetto della fede - ed è questo il suo aspetto intellettuale - poi, è quella scienza degli atti umani che hanno una relazione speciale verso Dio, cioè la ascetica e la mistica. In altre parole, si potrà definire la spiritualità come la scienza dell'**applicazione** del Vangelo **alla vita** del cristiano, sia sul piano intellettuale, sia sul piano ascetico e sia sul piano propriamente mistico".

- I. COLOSIO, *Tentativo di una nuova definizione della teologia spirituale* in "Rivista di Ascetica e Mistica" 21 (1976) 299: "[La teologia spirituale] é una disciplina che alla luce della rivelazione e dell'**esperienza dei santi** studia scientificamente e promuove praticamente la graduale divinizzazione -tramite la progressiva cristificazione sotto l'azione dello Spirito Santo- di tutto l'**uomo** considerato nel suo **vitale e dinamico organismo** psico-soprannaturale".

- J. WEISMAYER, *La vita cristiana in pienezza. Sintesi storico-teologica della spiritualità cristiana*, Bologna, Dehoniane, 1989, 18: "Compito della teologia della spiritualità è riflettere

---

fico all'interno dell'analisi teologica": S. SORRENTINO, *Sulla teologia spirituale*, in "Asprenas" 41 (1994) 512.

<sup>10</sup> Ogni manuale presenta una rassegna di definizioni di spiritualità. Inoltre si può vedere l'articolo di K. WAALJMAN, *Toward a phenomenological definition of Spirituality*, in "Studies in Spirituality" 3 (1993) 5-56; E. PACHO, *Definición de la espiritualidad. Respuestas y tratamientos*, in "Burgense" 34 (1993) 281-302.

sulla vita spirituale nella sua origine in Gesù Cristo e nelle sue **realizzazioni concrete**. La molteplicità delle concretizzazioni nella storia della spiritualità cristiana rimanda alla sua attuazione concreta oggi”.

- B. SECONDIN - T. GOFFI (Edd.), *Corso di Spiritualità. Esperienza - sistematica - proiezioni*, Brescia, Queriniana, 1989, 14: “Disciplina teologica che esplora sistematicamente la presenza e l’azione del mistero rivelato, nella **vita e nella coscienza** della Chiesa e del credente, descrivendo la sua struttura e le leggi del suo **sviluppo** fino al vertice, cioè alla santità, in quanto perfezione della carità”.

- G. GOZZELINO, *Al cospetto di Dio. Elementi di teologia della vita spirituale*, Leumann, Elle Di Ci, 1989, 18: “La teologia spirituale può essere definita anche come intelligenza credente dell’**esperienza religiosa cristiana**; o come scienza della **personalizzazione** della fede. O ancora (...) quale discorso sulla mediazione “pneumatica” (=compiuta dallo Spirito Santo) che collega la storia soggettiva di Gesù con la storia soggettiva del credente”.

- J. AUMANN, *Teologia spirituale*, Roma, Dehoniane, 1991, 22: “La teologia spirituale è quella parte della teologia che, procedendo dalle verità della rivelazione divina e dall’**esperienza religiosa** delle singole persone, definisce la natura della vita soprannaturale, formula le direttive per la sua **crescita e sviluppo**, e spiega i processi tramite i quali le anime avanzano dall’inizio della vita spirituale alla sua piena perfezione”.

- K. WAAIJMAN, *Toward a phenomenological definition of Spirituality*, in “Studies in Spirituality” 3 (1993) 45: “La spiritualità è la **trasformazione continua** implicata nella relazione impegnata o impegnativa con l’Incondizionato”.

- D. SORRENTINO, *Sul rinnovamento della teologia spirituale*, in “Asprenas” 41 (1994) 531: “La teologia spirituale andrebbe meglio definita come la specializzazione teologica che studia con metodo fenomenologico, in chiave analitica e sistematica, l’**esperienza “spirituale”** (più precisamente ancora: l’esperienza di Dio) nel vissuto di santità, in ordine alle esigenze conoscitive e pratiche della vita cristiana”.

- CH. A. BERNARD, *Teologia spirituale*, Cinisello Balsamo, Milano, <sup>5</sup>1997, 70: “La teologia spirituale è una disciplina teologica che, fondata sui principi della rivelazione, studia l’**esperienza spirituale cristiana**, ne descrive lo **sviluppo progressivo** e ne fa conoscere le strutture e le leggi”.

- S.M. SCHNEIDERS, *The study of christian spirituality, Contours and dynamics of a discipline*, in "Studies in Spirituality" 8 (1998) 39-40: "[Per spiritualità si intende] **l'esperienza di un coinvolgimento consapevole** nel progetto di integrazione della vita attraverso l'auto-trascendimento verso il valore ultimo che ognuno percepisce".

- F. RUIZ SALVADOR, *Le vie dello Spirito. Sintesi di teologia spirituale*, Bologna, EDB, 1999, 25: "Teologia spirituale è la disciplina teologica che studia sistematicamente, a partire dalla rivelazione e dall'**esperienza qualificata**, l'assimilazione crescente del mistero di Cristo nella vita del cristiano e della Chiesa, in processo costante e graduale fino alla perfezione".

Se alle definizioni presentate aggiungiamo lo studio delle pagine che i diversi manuali dedicano alla descrizione dello statuto epistemologico della teologia spirituale<sup>11</sup> e l'esame attento degli studi specifici sul tema<sup>12</sup> si può concludere che negli ultimi

---

<sup>11</sup> Un lavoro già fatto da L. BORRIELLO, *La teologia spirituale. Linee tematiche emergenti nel suo recente sviluppo bibliografico*, in "Teresianum" 36 (1985) 189-202; M. BELDA, *Lo statuto epistemologico della teologia spirituale nei manuali recenti (1978-1989)* in "Annales Theologici" 6 (1992) 431-457. Si veda anche: B. SECONDIN, *Nozione di spiritualità e alcune recenti collane di storia della spiritualità*, in "Ricerche teologiche" 1 (1990) 187-205; A.G. MATANIC, *La spiritualità come scienza. Introduzione metodologica allo studio della vita spirituale cristiana*, Cinisello Balsamo, Paoline, 1990; E. JULIÁ, *Recenti studi di spiritualità*, in "Annales theologici" 5 (1991) 387-403; 6 (1992) 113-133.

<sup>12</sup> Tra la numerosa bibliografia esistente citiamo gli atti di due seminari che hanno avuto come tema di studio l'identità della teologia spirituale e alcuni studi specifici sull'epistemologia della spiritualità: M. GIOIA (Ed.), *La Teologia spirituale. Temi e problemi. In dialogo con Charles-André Bernard*, [Seminario interdisciplinare organizzato dalla Sezione San Luigi della Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia meridionale, 1-2 maggio 1990], "Saggi" 29, Roma, AVE, 1991. Ch. A. BERNARD (Ed.), *La Spiritualità come teologia*, [Simposio organizzato dall'Istituto di Spiritualità dell'Università Gregoriana, Roma, 25-28 aprile 1991], Cinisello Balsamo, Paoline, 1993. Si veda anche: B. CALATI - B. SECONDIN, - T.P. ZECCA (Edd.), *Spiritualità. Fisionomia e compiti*, "Biblioteca di Scienze Religiose" 45, Roma, LAS, 1981; G. MOIOLI, *Guida allo studio teologico della Spiritualità cristiana. Materiali e problemi per la sintesi (I)*, Pro manuscripto, Milano, Corsi della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, 1983; C. GARCÍA, *¿Qué es la teología espiritual? Intentos de nueva recalificación*, in "Burgense" 34 (1993) 281-302; H. ALPHONSO (Ed.), *Esperienza e Spiritualità. Miscellanea in onore del R.P. Ch. A. Bernard*, Roma, Pomel, 1995; FONDAZIONE AMBROSIANEUM, *Invito alla teologia. 2: Teologia morale e spirituale*, a cura di G. ANGELINI e M. VERGOTTINI,

decenni temi come la dimensione dell'esperienza cristiana e l'attenzione alla crescita della vita cristiana hanno acquistato un rilievo particolare, come risultato di una più viva coscienza della storia, della temporalità, della gradualità dei processi vitali. "In realtà, -scriveva Truhlar intorno agli anni '70- fino a dieci anni fa quest'ultima [la teologia spirituale] 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".<sup>13</sup> Queste riflessioni di Truhlar saranno condivise da altri teologi il cui contributo porterà i manuali di teologia a considerare la vita vissuta come oggetto di studio<sup>14</sup> e il concetto di esperienza spirituale come punto cardine per capire la natura della teologia spirituale.<sup>15</sup> Senza pretendere essere esauriente nella presentazione della riflessione teologica sull'esperienza cristiana, mi limito ad elencare alcuni momenti salienti, con i protagonisti più rappresentativi, di un dibattito ancora in atto.

---

Milano, Glossa, 1999; A. BERTULETTI – L.E. BOLIS – C. STERCAL, *L'idea di spiritualità*, Milano, Glossa, 1999.

<sup>13</sup> K.V. TRUHLAR, *Concetti fondamentali della teologia spirituale. Guide di Teologia*, Brescia, Queriniana, 1971, 11.

<sup>14</sup> A modo di esempio citiamo il manuale di Weismayer: "La "spiritualità" è anzitutto vita vissuta. Perciò si parla di vita spirituale. La "teologia spirituale", che intendiamo proporre in questo libro nelle sue linee essenziali, vuole prendere in considerazione e fare oggetto di riflessione, da un punto di vista teologico, questa vita vissuta" (WEISMAYER, *La vita cristiana*, 8).

<sup>15</sup> Secondo il p. Bernard per capire la teologia spirituale "il concetto-chiave è quello di esperienza, ossia tramite una presa di coscienza della realtà spirituale vissuta, considerarne l'attuazione concreta nell'esistenza del cristiano e nella propria esistenza": Ch.A. BERNARD, *Teologia spirituale. Temi e problemi*, in GIOIA (Ed.), *La Teologia spirituale*, 40.

### 3. Dalla teologia spirituale alla teologia dell'esperienza spirituale cristiana

Ci troviamo intorno agli anni '50 quando il dibattito intorno alla teologia spirituale si sposta sul rapporto teologia ed esperienza, dopo un confronto travagliato con la teologia morale prima e con la teologia dogmatica.<sup>16</sup> In dialogo soprattutto con Stolz e la scuola domenicana, che difendevano una teologia spirituale come *capitolo della dogmatica*, una teologia spirituale che dunque doveva ritornare all'oggettività dell'antropologia teologica,<sup>17</sup> Gabriele di S. M. Maddalena e i teologi carmelitani -appoggiandosi, soprattutto, a Giovanni della Croce e Teresa di Gesù- proponevano una teologia spirituale che, senza staccarsi dalla teologia dogmatica, studiasse lo sviluppo della vita spirituale nelle sue condizioni psicologiche illuminate dalla teologia.<sup>18</sup> Con Gabriele di S. M. Maddalena si comincia a parlare di una teologia spirituale che trova nel dinamismo della vita spirituale considerata "in concreto", cioè estendendola fino alle sue condizioni psicologiche, la sua *nota quasi specifica*; una caratteristica - quella dell'essere sperimentato - che non può essere estranea all'oggetto di studio della teologia. Dopo alcuni anni, non soltanto coloro che erano considerati gli oppositori del p. Gabriele, come Stolz<sup>19</sup> e Colosio,<sup>20</sup> ma la maggioranza degli autori di spi-

<sup>16</sup> Cf. Lo studio più completo su questo periodo rimane la tesi dottorale già citata di GARCÍA, *Corrientes*.

<sup>17</sup> Cf. A. STOLZ, *Teologia della mistica*, Brescia, Morcelliana, 1940.

<sup>18</sup> Cf. GABRIELE DI S. MARIA MADDALENA, *Indole psicologica della teologia spirituale*, in "Rivista di Filosofia Neo-scolastica" 32 (1940) 31-42; *Natura e compiti della teologia spirituale*, in *Teologia e spiritualità*, [VII Settimana di spiritualità], Milano, Vita e Pensiero, 1952, 197-224; GABRIELE DI S. MARIA MADDALENA, - G. OGGIONI, *Teologia della mistica*, in *Problemi e orientamenti di teologia dommatica*, I, Milano, Marzorati, 1957, 1017-1068.

<sup>19</sup> Secondo il p. Gabriele di S.M. Maddalena sembra che ci fosse un accordo con Stolz per pubblicare un articolo in comune facendo vedere la complementarità dei loro punti di vista. La morte del p. Gabriele nel 1953 non fece possibile questo progetto. Cf. GABRIELE DI S. MARIA MADDALENA, - OGGIONI, *Teologia della mistica*, 1047. [Per il p. Gabriele di S.M. Maddalena si tratta di una pubblicazione postuma].

<sup>20</sup> Scrive il P. Colosio: "La teologia spirituale fa parte della grande teologia essenzialmente unica, è uno sviluppo della teologia e quindi, come questa, deve essere fondata sulle verità dogmatiche e sulla Sacra Scrittura. L'elemento differenziale della teologia spirituale consiste nel suo riferimento più esplicito e frequente all'esperienza psicologica, concreta, vitale": Cf.

ritualità condideranno questa impostazione.<sup>21</sup> Infatti la teologia comincia ad intuire l'esigenza di interrogarsi se l'esperienza dei valori cristiani, con i dinamismi del soggetto umano che li vive, non possa essere oggetto di una riflessione teologica diversa da quella offerta finora dalla teologia morale e dalla teologia dogmatica. Ma, a questo punto, e prima di rispondere a questa domanda, è doveroso aprire una parentesi per spiegare il perché del ritardo e la diffidenza della teologia cattolica nell'assumere l'esperienza spirituale come oggetto di studio.

### 3.1. Verso un recupero del tema dell'esperienza cristiana in ambito cattolico

Dopo i contrasti della Chiesa con il giansenismo, quietismo, fideismo e modernismo, chiunque avesse tentato di introdurre l'esperienza nel discorso teologico, si sarebbe invariabilmente scontrato con un atteggiamento non solo di diffidenza ma di aperta condanna.<sup>22</sup> Il Magistero ravvisava la radice di tutte le deviazioni del modernismo nell'agnosticismo, che propugnava l'incapacità della conoscenza umana di oltrepassare il mondo fenomenico, e nell'immanentismo, che spingeva il concetto di fede nel soggettivismo più puro. La deviazione più sottile in ordine alla dottrina cristiana era considerata la riduzione della

---

BENIAMINO DELLA TRINITÀ, *Un convegno di spiritualità*, in "Rivista di Vita Spirituale" 11 (1957) 359.

<sup>21</sup> Nel 1959, Blasucci afferma che "l'ingresso dell'elemento psicologico nella teologia spirituale, quale suo elemento materiale, è oggi un fatto acquisito. Un trattato integrale di spiritualità rimarrà perciò unilaterale senza un riferimento costante al patrimonio dell'esperienza mistica, che non solo deve considerarsi una fonte della teologia spirituale, ma, nella condizione della sua presenza e incorporazione nella stessa trattazione teologica, anche parte costitutiva di essa": A. BLASUCCI, *Teologia e spiritualità*, in "Miscellanea Francescana" 59 (1959) 11. Qualche anno più tardi, Giardini definisce la teologia spirituale come "un complesso di psicologia dell'esperienza spirituale, di teologia applicata a questa esperienza e di consigli pratici sul modo di comportarsi in essa per progredire: tre momenti irriducibili ad un'unica scienza, eppure intimamente connessi e tutti necessari per la direzione spirituale concreta delle anime": F. GIARDINI, *La natura della teologia spirituale*, in "Rivista di Ascetica e Mistica" 10 (1965) 410-411.

<sup>22</sup> Cf. *Decretum S. Officii "Lamentabili"*, 3.VII.1907, in ASS 40 (1907) 470ss; PIUS X (S.), *Ex encycl. "Pascendi dominici gregis"*, 8.IX.1907, in ASS 40 (1907) 596ss; ID., *Littera motu proprio "Sacrorum Antistitum"*, 1.IX.1910, in AAS 2 (1910) 669ss.

fede a emanazione del sentimento. L'esperienza, in questo caso, voleva dire qualcosa di soggettivo, individuale, privato, svuotando così il valore normativo dell'esperienza spirituale della Sacra Scrittura e il significato fondante della Rivelazione.

Assumere il termine "esperienza" da parte di un documento della Chiesa supponeva rischiare l'impianto teologico della fede cattolica. Accettare l'idea di una conoscenza frutto dell'esperienza propria dei fedeli sembrava ridurre la fede del popolo a una religiosità privata, confinata nella sfera della coscienza individuale, senza confronto autentico con la Verità oggettiva e senza la mediazione di garanzia del Magistero.<sup>23</sup>

Non dovrà stupire, allora, il lungo silenzio che da secoli, e soprattutto dalla crisi modernista al Vaticano II, la teologia cattolica registra sul tema dell'esperienza. Ma nemmeno potrà stupire, a questo punto, la difficoltà della teologia di fissare il rapporto tra esperienza e senso della fede, e identificare il tipo di esperienza che conduce il credente a un'autentica (e dottrinalmente rilevante) conoscenza dei contenuti della fede.<sup>24</sup> Nella teologia cattolica, il solo campo di applicazione possibile del concetto di esperienza rimase la teologia spirituale, o meglio, in senso ancora più ristretto e specifico, la mistica.

Quindi possiamo dire che, come risultato della reazione cattolica al "movimento" modernista, il tema dell'esperienza cristiana è stato escluso dagli argomenti trattati in teologia, in particolare nella teologia della scuola. E, proprio a motivo di questa esclusione, gli storici fanno notare che, per poter scrivere la storia del problema dell'esperienza cristiana, si deve passare direttamente dalla fase del modernismo alla fase del Concilio Vaticano II. E ciò che facciamo noi presentando alcuni dei contributi più significativi per il riconoscimento del valore teologico dell'esperienza.

---

<sup>23</sup> Si vedano le pagine che D. Vitali dedica nella sua tesi dottorale a questo argomento: D. VITALI, *Sensus fidelium. Una funzione ecclesiale di intelligenza della fede*, Dissertatio ad doctoratum, Brescia, Morcelliana, 1993, 241-272. Cf. G. COLOMBO, *La nozione di "esperienza" nel magistero antimodernista*, in "Teologia" 9 (1983) 297-313.

<sup>24</sup> VITALI, *Sensus fidelium*, 258-259.

### 3.2. *La teologia dell'esperienza cristiana nella riflessione di Mouroux, von Balthasar, Rahner e Moiola*

Entro il clima di silenzio generatosi nel periodo compreso fra il modernismo e il Concilio, uno dei pochi studiosi che si è deciso a riaprire il dibattito sull'esperienza cristiana è stato Jean Mouroux. Sulla scia di Mouroux, altri teologi, e non soltanto esponenti della letteratura spirituale cattolica,<sup>25</sup> daranno il loro contributo perché il tema dell'esperienza cristiana venga reintrodotta come motivo di riflessione della teologia, superando così la diffidenza della teologia cattolica verso l'esperienza come forma di conoscenza.

#### 3.2.1. "L'esperienza cristiana" di J. Mouroux

L'opera di Mouroux, *Expérience chrétienne. Introduction à une théologie*<sup>26</sup> si può considerare come l'avvio alla considerazione teologica del tema dell'esperienza cristiana, nel senso che ha sciolto le difficoltà addossate dalla storia al problema dell'esperienza del cristiano ed ha indicato la prospettiva da seguire per la soluzione. Mi soffermerò soltanto sulla prima e la terza parte dell'opera.<sup>27</sup>

---

<sup>25</sup> Tra i protestanti sarebbe doveroso citare almeno Schleiermacher, Ebeling, Pannenberg, Moltmann, Sauter y Herms. Si veda l'articolo di A. BERTULETTI, *Il concetto di esperienza nel dibattito fondamentale della teologia contemporanea*, in "Teologia" 4 (1982) 283-341. In rapporto esplicito con la teologia dell'esperienza cristiana: C. GRECO, *La teologia come scienza dell'esperienza cristiana della coscienza secondo F. Schleiermacher*, in GIOIA (Ed.), *La teologia spirituale*, 125-136.

<sup>26</sup> J. MOUROUX, *L'expérience chrétienne. Introduction à une théologie*, Paris, Aubier, 1952 (trad. it.: *L'esperienza cristiana. Introduzione a una teologia*, Brescia, Morcelliana, 1956). Cf. S. UBBIALI, *La teologia dell'esperienza cristiana nella riflessione di Jean Mouroux*, in "La Scuola Cattolica" 94 (1978) 6, 505-543.

<sup>27</sup> Mouroux svolge la ricerca sul tema dell'esperienza cristiana articolandola in tre momenti, ognuno dei quali costituisce l'oggetto di una delle parti in cui risulta divisa l'opera. L'ordine, con il quale i contenuti si presentano nelle singole parti, può essere così ricostruito: la prima parte si occupa di alcuni problemi la cui soluzione è pregiudiziale a tutto il discorso; la seconda parte si occupa della indagine biblica sulla tematica dell'esperienza, al fine di far emergere dalla Scrittura, in particolare dal Nuovo Testamento e, all'interno di esso, dagli scritti di Matteo, Paolo, Giovanni, i temi che attestano il fatto della esperienza e gli elementi che connotano la forma dell'e-

Nella prima parte Mouroux tratta di dare risposta a tre questioni: natura e significato dell'esperienza religiosa; possibilità di una esperienza cristiana; la coscienza di fede. Mouroux definisce la natura della religione come "la relazione all'Essere Sacro come tale"<sup>28</sup> e descrive ed elenca le caratteristiche di una esperienza che diviene pienamente definibile soltanto a partire dalla persona. Secondo il tipo di provenienza dell'oggetto e il tipo di partecipazione della persona, possiamo parlare di una pluralità di forme di esperienze. Per cui si dà esperienza quando la persona si coglie in relazione con se stessa, con il mondo e con Dio.

Per Mouroux i livelli secondo i quali la persona coglie la propria esperienza sono tre: il livello *empirico* che è il livello al quale si vive l'esperienza, ma questa rimane non vagliata; il livello *sperimentale* che è il livello al quale l'esperienza è provocata e, mediante gli elementi suscettibili di una misurazione, serve a costruire la scienza; il livello *esperienziale* che è il livello pienamente personale dell'esperienza, nel quale si ha una esperienza "presa nella sua totalità personale, con tutti gli elementi strutturali e tutti i suoi principi di movimento; un'esperienza costruita e colta nella lucidità di una coscienza che si possiede e nella generosità di un amore che si dona; insomma, un'esperienza *pienamente personale* nel senso stretto della parola".<sup>29</sup> In relazione alla persona, il livello esperienziale è quello che le è proprio, perché solo in esso lo spirito si dona tutto quanto, e di conseguenza può ritrovarsi e riconoscersi tutto quanto.

È in quest'ambito dell'esperienziale che si può capire la definizione di esperienza religiosa come "l'atto -o insieme degli atti- con cui l'uomo si coglie in relazione con Dio"<sup>30</sup> e le sue caratteristiche.

L'esperienza religiosa integra e gerarchizza la componente intellettuale, volontaria e affettiva della persona, ottenendo la coscienza dell'unificazione (almeno incoativa) dell'essere e della vita sotto l'azione di Dio.<sup>31</sup> Così, "l'esperienza religiosa è inte-

---

sperienza cristiana; la terza parte si occupa della struttura dell'esperienza cristiana, struttura che deve essere necessariamente assunta ed esibita da ogni esperienza, la quale rivendichi per se stessa l'appellativo di *cristiana*.

<sup>28</sup> *L'esperienza*, 16.

<sup>29</sup> *L'esperienza*, 23.

<sup>30</sup> *L'esperienza*, 24.

<sup>31</sup> Cf. *L'esperienza*, 26.

grante e dunque integrale, o non c'è affatto".<sup>32</sup>

Inoltre l'esperienza religiosa è una esperienza che si realizza nel mistero che non può venire scoperto, a causa dell'infinita distanza che, in maniera ineliminabile, si frappone fra soggetto ed oggetto dell'esperienza religiosa. Infine, l'esperienza religiosa è una esperienza dinamica, in quanto essa trascina la libertà dell'uomo alla partecipazione e all'azione, nelle quali si traduce concretamente la relazione stabilita con Dio.

Più avanti, nella sua opera, Mouroux si interroga sulla possibilità di una esperienza cristiana nell'ambito della teologia. Aniché ritenere pacifica la possibilità di una esperienza cristiana, la teologia sembra di escluderla. In particolare, due dati favorirebbero questa esclusione: l'insegnamento del Concilio di Trento e la dottrina comunemente insegnata sulla natura dell'esperienza mistica.

Con queste premesse, il problema della possibilità di una esperienza cristiana si trasforma, inevitabilmente, nel problema del senso dell'insegnamento di Trento e nel problema della natura dell'esperienza mistica. Dalla soluzione di questi nodi dipende allora la risposta all'altra domanda, se cioè l'esclusione dell'esperienza sia legittima e, quindi, da mantenere o non sia, piuttosto, infondata e, quindi, da tralasciare.

Il problema sollevato dalla dottrina protestante riguardava il problema del grado di sicurezza che l'individuo poteva raggiungere circa la propria situazione di grazia. La soluzione protestante risolveva tale problema sostenendo che la presenza nel soggetto di una emozione incomparabile e di una percezione spirituale erano una garanzia sufficiente per potersi ritenere in grazia. In tal senso, i testi del Concilio di Trento erano diretti ad escludere, in maniera categorica, la possibilità di una certezza del proprio stato di grazia, assoluto e sperimentale. Ma, se i teologi del Concilio furono del tutto concordi nel condannare ed escludere la sicurezza soggettiva e sperimentale, non furono altrettanto concordi al momento di esprimere in forma positiva la dottrina cattolica circa l'esperienza soggettiva.

L'atteggiamento tipico del cristiano non si risolve in una sicurezza soggettiva, assoluta e beatificante, ma piuttosto in una apertura alla Chiesa, attraverso la quale giunge la salvezza di Cristo e in una apertura a Dio, che trascende in misura infinita

---

<sup>32</sup> *L'esperienza*, 24.

l'esperienza dell'essere umano. In questo modo, i teologi rimandano ad un contesto più generale, che è l'ambito dell'esperienza cristiana, nel quale necessariamente collocare la questione della fede e la propria condizione di grazia.

In riferimento dunque al Concilio di Trento si deve concludere che da un lato il Concilio di Trento non ha condannato la possibilità di una esperienza cristiana e dall'altro il Concilio di Trento, nella "pars costruens" del suo insegnamento, richiede obiettivamente di elaborare una teologia dell'esperienza cristiana.

A proposito della questione suscitata dalla teologia dell'esperienza mistica, Mouroux conclude che, registrata la differenza sostanziale che esiste tra esperienza mistica ed esperienza cristiana, si deve però contemporaneamente sottolineare pure la continuità, che questi due momenti, benché diversi, posseggono. E la continuità dipende precisamente dal fatto che ambedue derivano e si fondano sulla fede. In forza di questa continuità si deve allora concludere che da un lato l'esperienza mistica è preparata dall'esperienza cristiana e dall'altro l'esperienza cristiana non è del tutto estranea all'esperienza mistica.<sup>33</sup>

Finalmente Mouroux nel domandarsi se il cristiano possa conoscere di avere o no la fede propone non una soluzione completa, ma alcune indicazioni per una soluzione: "nella misura in cui, attraverso la parola che formo, *voglio affermare* la realtà divina, quale è espressa dalla Parola di Dio e quale è proposta dalla Chiesa, e nella misura in cui ho coscienza di ciò che faccio, nella stessa misura, ho coscienza di porre un atto di fede soprannaturale, perché ho coscienza di *sottomettermi a tutte le sue determinazioni oggettive*". Come attraverso le determinazioni dell'oggetto colgo il mio pensiero in atto, così attraverso le determinazioni oggettive della fede soprannaturale. Come nella conoscenza naturale, la determinazione per mezzo dell'oggetto qui è prima e normativa. Io non colgo (al di fuori della conoscenza mistica) la *radice soprannaturale* del mio atto; ne colgo le determinazioni oggettive *soprannaturali*. E se la Chiesa esige che il catecumeno adulto professi esternamente il *Credo* cattolico e la formula trinitaria, è perché questo *verbum exterius* è il segno e il pegno di un *verbum interius* conforme al pensiero di Dio trasmesso dal magistero e dunque soprannaturale".<sup>34</sup>

<sup>33</sup> Cf. *L'esperienza cristiana*, 49-53.

<sup>34</sup> *L'esperienza cristiana*, 80.

Nell'ultima parte del libro, Mouroux elenca le linee essenziali dell'esperienza cristiana, dopo aver descritto tre realtà: la Chiesa,<sup>35</sup> Gesù Cristo<sup>36</sup> e la vita cristiana.

All'interno della complessa articolazione di elementi che costituiscono la vita cristiana, Mouroux si serve di tre elementi per esporre il suo pensiero sull'esperienza. I tre elementi sono: l'affettività, il sentire spirituale e le virtù teologali.

a) *L'affettività* da intendere come la capacità di reazione dell'appetito sensibile e dell'appetito spirituale di fronte ai loro rispettivi oggetti, svolge infatti una funzione determinante e, quindi, ineliminabile nella vita cristiana. Mouroux segnala tre funzioni dell'affettività: prepara la vita cristiana, in quanto fa da base alle decisioni della libertà cristiana ed accompagna il movimento dell'anima, che si incammina verso Dio; costituisce un elemento decisivo della vita cristiana, in quanto sostiene l'atto di libertà, che sceglie e decide di aderire a Dio, di obbedire a Dio, di sacrificare a Dio; corona la generosità dello slancio d'amore, in quanto anticipando la gioia eterna del pieno possesso di Dio, procura al cristiano la gioia di possedere, nel presente, una certa comunione con Dio.

b) Per *sentire spirituale* Mouroux intende la reazione affettiva del cristiano nei confronti degli oggetti e dei fini di ordine spirituale o, più esattamente, la gamma di sentimenti e di emozioni provati dal cristiano, nella sua coscienza, in quanto suscitati in essa dall'azione di Dio. Si tratta, dunque, di un sentire che è attuazione della sensibilità e dello spirito del cristiano ad opera della grazia divina. Riprendendo i concetti già esposti nella prima parte, Mouroux dice che "il sentire è autentico quando è

---

<sup>35</sup> Mouroux tratta della Chiesa come mistero di presenza, mistero di missione, mistero di mediazione e mistero peregrinante.

<sup>36</sup> La realtà di Gesù Cristo viene definita a partire dal compito di mediazione, svolto appunto dalla persona e dall'opera di Gesù Cristo. Gesù Cristo, infatti, costituisce di diritto e di fatto il mediatore fra Dio e l'uomo. Mediazione necessaria la sua, dal momento che la realtà di Dio è del tutto inaccessibile all'uomo né può essere direttamente percepita nello spirito umano e dallo spirito umano. Di fronte alla duplice impossibilità dell'uomo, solamente l'aprirsi di Dio nella rivelazione e nel dono di sé può consentire una introduzione dell'uomo alla conoscenza e alla partecipazione dell'essere divino. E tale rivelazione e tale dono si realizzano precisamente in Gesù Cristo.

vissuto e riflesso non sul piano empirico o sperimentale, ma su quello dell'esperienza".<sup>37</sup>

c) *Le virtù teologali*. Esaurita la trattazione sul sentimento e sulla sua relazione con l'esperienza cristiana, Mouroux passa a parlare delle virtù teologali e della loro relazione con l'esperienza cristiana. Se l'esperienza cristiana è la coscienza vissuta da un cristiano del proprio rapporto con Dio che si realizza in Cristo, logicamente la domanda si pone in che cosa consista questa presa di coscienza. Più esattamente, che cosa venga conosciuto qualora si abbia coscienza degli atti dell'esistenza cristiana, dal momento che questi atti sono, per loro natura, atti soprannaturali.

Per giungere alla soluzione del problema, così ricostruito, ci si può legittimamente rifare, secondo Mouroux, all'atto di carità, in quanto costituisce l'atto centrale di tutta l'esperienza cristiana. L'oggetto dell'esperienza cristiana è Dio e la comunione con lui. Questa definizione dell'oggetto, dà all'esperienza cristiana un duplice carattere. D'una parte, l'esperienza cristiana è una esperienza integrante, in quanto Dio, fine ultimo dello slancio umano, attira a sé la persona in tutta la sua totalità, unifica tutte le sue forze e le dispone in una sola e identica direzione. Dall'altra, l'esperienza cristiana è una esperienza dinamica, in quanto l'oggetto non può mai essere raggiunto compiutamente ed interamente e, in questo modo, l'esperienza si tramuta in una risposta continua data dal soggetto cristiano all'invito di Dio, che non smette, in alcun istante, di sospingerlo in avanti.

Seguendo questo ragionamento, si può concludere con Mouroux, che la dottrina sull'esperienza cristiana deriva dalla dottrina sulla natura della fede perché "il principio dell'esperienza cristiana piena è la fede che agisce nella carità".<sup>38</sup> Infatti il carattere della fede è di essere l'incontro realizzato e stabilito fra due persone, le quali, tuttavia, non vanno considerate sul medesimo piano, dal momento che il primato spetta all'oggetto che ha però una consistenza soggettiva personale. Di qui, si ricava allora che, da un lato, il soggetto non può essere ridotto alle sole componenti dell'intelligenza e della volontà, ma va considerato nella sua totalità individuale e, dall'altro, l'oggetto non può essere ridotto alla pura verità astratta, ma va considerato nel suo

<sup>37</sup> *L'esperienza*, 286-287.

<sup>38</sup> *L'esperienza cristiana*, 307.

aspetto di verità sussistente, vale a dire di essere personale. L'analisi della fede dunque dovrà rispettare questa duplice struttura personale.

In questa prospettiva si inserisce il richiamo alla riflessione sull'esperienza. Infatti, se la fede è costituita dall'incontro di tutto l'essere dell'uomo con la chiamata di Dio, diventa allora indispensabile considerare ed analizzare l'esperienza del credente che è intesa come l'atto nel quale si manifesta, in una maniera cosciente, l'intenzionalità della fede, che dà origine alla vita cristiana. L'esperienza cristiana è "un effetto e un riflesso della vita in Dio, un mezzo assunto da questa vita, un abbozzo del compimento definitivo".<sup>39</sup>

Concludendo la presentazione dell'opera di Mouroux credo si può ritenere legittimo che la teologia si svolga anche come *teologia dell'esperienza cristiana*: perché sia secondo l'insegnamento biblico, sia secondo il senso della tradizione, sia secondo il concilio tridentino è legittimo presentare il fatto cristiano anche in termini di *esperienza*. Certo, non in un senso positivistico, né nel senso hegeliano del *sapere assoluto*, né in quello emozionistico della psicologia della religione, né in quello modernistico di *sentimento religioso* ma nel senso dell'*esperienciale*: rapporto vissuto tra la persona, che viene radicalmente e globalmente coinvolta, e l'Assoluto cristiano. Allora la nozione stessa di esperienza è in grado di unificare e di interpretare tutti i dati implicati in quel tipo di rapporto eminentemente personale, che è quello dell'esistenza e della fede cristiana: il rapporto con Dio è colto *esperiencialmente*: cioè in quanto la persona stessa si coglie nel dinamismo strutturante che la porta verso Dio, da essa riconosciuto appunto come ragione assoluta di quel suo modo specifico di strutturarsi.

### 3.2.2. La "fenomenologia soprannaturale" di von Balthasar

Nell'opera di von Balthasar<sup>40</sup> troviamo una risposta al rap-

<sup>39</sup> *L'esperienza cristiana*, 350.

<sup>40</sup> Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Sorelle nello spirito. Teresa di Lisieux ed Elisabetta di Digione*, Milano, Jaca Book, 1974. Vedere anche: H. U. VON BALTHASAR, *Teologia e santità*, in *Verbum Caro*, Morcelliana, Brescia, 1968, 200-229; *Gloria*, I, Milano, Jaca Book, 1974. Si veda il breve studio di G. MOIOLI, *Dimensione esperienciale della spiritualità*, in B. CALATI - B. SECONDIN - T.P. ZECCA (Edd.), *Spiritualità: fisionomia e compiti*, Roma, LAS, 1981, 45-62.

porto tra teologia e esperienza. La proposta di von Balthasar è rivolta esplicitamente all'agiografia perché si costruisca come *fenomenologia soprannaturale*: l'esistenza di un santo è sempre un'*esistenza teologica*.<sup>41</sup>

“Tutta la teologia ecclesiastica vive ancora dell'epoca, che dagli apostoli va fino al medioevo, in cui i grandi teologi erano santi. Qui la vita e la dottrina, l'ortoprassi e l'ortodossia si spiegavano, si fecondavano, si testimoniavano a vicenda. Nell'epoca moderna la teologia e la santità si sono sviluppate indipendentemente una dall'altra, con grande danno di ambedue. Soltanto in rari casi i santi sono ancora teologi e non sono perciò più tenuti da questi ultimi nella dovuta considerazione, ma relegati con le loro opinioni in quella specie di zona periferica che è la *spiritualité* e nel migliore dei casi la *théologie spirituelle*. L'agiografia moderna ha certamente dato il suo contributo a questa frattura, presentando i santi, la loro vita e la loro opera quasi esclusivamente in categorie storiche e psicologiche, dimenticando quasi sempre di avere anche e soprattutto un compito teologico. Quest'ultimo richiede però l'uso d'un metodo diverso: non tanto uno sviluppo biografico-psicologico dal basso, quanto una specie di *fenomenologia soprannaturale*, che partendo dall'alto studi le grandi missioni suscitate da Dio sulla terra. La cosa più importante nel grande santo è la sua missione, il nuovo carisma donato dal Spirito alla chiesa. [...] Occorre mettere in evidenza ciò che essi stessi vogliono e devono mettere in evidenza e cioè la loro missione, la loro interpretazione e spiegazione di Cristo e della Sacra Scrittura. Occorre lasciare nell'ombra ciò che essi stessi vogliono e devono lasciare nell'ombra: la loro povera personalità. Attraverso la loro esistenza di santi si dovrebbe dunque cercare di cogliere e comprendere la missione che Dio compie nella chiesa, distinguendo la missione vera e propria dalle realizzazioni limitate. Non però nel senso di una divisione, dal momento che questa missione s'incarna nella vita, nella opera e nelle sofferenze del santo, nonché nella sua

---

<sup>41</sup> Per “esistenza teologica” si intende che “nel santo si attua la riconciliazione obiettiva tra santità e teologia: in quanto la santità, come accoglimento vissuto (“mariano”) del mistero divino, è “esegesi” della rivelazione, quindi del mistero di Cristo; e perciò stesso è il luogo reale in cui alimentarsi e formularsi in autenticità anche quel tipo di “teologia” riflessa che è la scienza dei teologi”: G. MOIOLI, *Teologia spirituale*, in *Dizionario teologico interdisciplinare*, Torino, Marietti, 1977, 46. [= DTI].

persona, nella sua storia, nella sua psicologia e in tutti i piccoli aneddoti e avvenimenti che ne accompagnano l'esistenza; non dunque in un'astrazione della vita, in una concettualizzazione del concreto, in una spersonalizzazione di ciò che è personale e irripetibile, ma sulla scorta del metodo fenomenologico, che, per quanto è possibile all'uomo, nel fenomeno concreto coglie l'essenza, la *forma*, l'intelligibile nel sensibile. Solo che qui l'intelligibile è qualcosa di soprannaturale e la sua contemplazione presuppone la fede, anzi la partecipazione alla vita della santità".<sup>42</sup>

Dunque, per von Balthasar il vissuto di santità è un fatto teologico in quanto riesce a cogliere la Rivelazione nella sua fenomenicità, cioè come fatto e come storia. Il teologo dovrà comprenderlo e riuscire a cogliere la risonanza della Verità oggettiva in quella particolare storica esegesi vissuta che è la santità cristiana. In questo senso si può chiamare *ipotesi teologica* l'intero vissuto di un santo.<sup>43</sup>

Il discorso sull'esperienza si fa esplicito in von Balthasar nel volume introduttivo di *Gloria*, dove lo sforzo teoretico e sistematico si caratterizza nel senso di riportare il problema dentro l'ambito di una rinnovata analisi della fede: non semplicemente come *habitus* infuso, né come atto, ma come un processo che domanda di essere ricompreso, ricomprendendo la correlatività tra *fides qua* (la grazia, l'illuminazione della fede) e *fides quae* (l'oggettivo della fede, il *credendum*). Tale ricomprensione si colloca anzitutto sul versante del rivelarsi di Dio in Cristo, e quindi sul versante della ricomprensione del rapporto tra la verità ed il suo apparire. È in questo apparire, in questo essere una figura, che sta obiettivamente e può quindi essere colta l'*auctoritas Dei revelantis*: e l'illuminazione della fede, obiettivamente fondata in quello stesso apparire, lo coglie come si coglie l'appello ad

<sup>42</sup> *Sorelle nello spirito*, 22-23.

<sup>43</sup> "In ultima analisi per Teresa è vero soltanto ciò che è realizzato, vissuto. Essa non oserebbe diffondere una dottrina, senza prima averla sperimentata, attuata, sofferta personalmente. Ma dopo di ciò tale dottrina non appartiene più a lei; diventa invece una parte della grazia che vive in lei, del Cristo che opera in lei; non più proprietà della Teresa terrena, ma di quella celeste [...]; qualcosa che ella possiede solo come patrimonio della chiesa, che poi ha messo a disposizione. Teresa si spoglia di questa parte di se stessa, dandole quasi un bel voto per aver superato l'esame": *Sorelle nello spirito*, 48.

un'ubbidienza, anzi dentro un'ubbidienza alla figura di rivelazione ed alle sue armonie. In questo caso, tutto il soggetto credente è coinvolto in questa percezione ubbidiente, come in un processo di coerente *accordatura* alla figura della Verità rivelata. È per questo che possiamo dire che il credere cristiano si dà come esperienza e l'esperienza cristiana o spirituale si risolve nel *credere*. Questa esperienza è certamente nella sua globalità un *sapere*, cioè una forma di conoscenza, che trova la propria garanzia nell'autenticità stessa del rapporto vissuto. Sarà poi essenziale, e quindi assolutamente qualificante, a questo tipo di esperienza, il fatto di verificare la propria autenticità lasciandosi determinare non da una qualsiasi forma o figura ideale, ma dalla figura *storica* unica di rivelazione che è la realtà stessa di Cristo.

### 3.2.3. La "teologia dall'esperienza dello Spirito" di Karl Rahner

Se in Mouroux il principio dell'esperienza cristiana è la fede che agisce nella carità e in von Balthasar l'esperienza cristiana si identifica con il credere, in Rahner<sup>44</sup> il medesimo contenuto viene formulato nei termini più generali di *esperienza della grazia*<sup>45</sup> a partire dall'esame che lui fa dell'esperienza specifica di Ignazio di Loyola negli *Esercizi spirituali*. Mi limito qui a fare questi pochi cenni al suo pensiero:

"La nostra interpretazione della vera e propria grazia divina parte -per dirla in termini scolastici- dalla convinzione che essa, nella sua realtà ultima e nel suo autentico nucleo essenziale, è realmente un'*autocomunicazione* di Dio, vale a dire ciò che la teologia scolastica chiama grazia increata- [...] sì che tale grazia increata, Dio stesso, costituisce sia l'orizzonte che il fondamen-

---

<sup>44</sup> K. RAHNER, *Schriften zur Theologie. Band XII: Theologie aus Erfahrung des Geistes*, Einsiedeln, Benziger Verlag, 1975 (trad. it.: *Teologia dall'esperienza dello Spirito*, "Nuovi saggi" 6, Roma, Paoline, 1978). Si veda anche l'articolo di D. MARMION, *The notion of spirituality in Karl Rahner*, in "Louvain Studies" 21 (1996) 61-86.

<sup>45</sup> Per *esperienza della grazia* Rahner intende "la sintesi vissuta tra l'oggetto categoriale e la libertà assoluta dello spirito in ordine alla vicinanza immediata di Dio. In essa è presente Dio stesso "senza mediazioni" e "senza causa" non deformato dall'oggetto dell'elezione": RAHNER, *Teologia dall'esperienza*, 251-252.

to portante degli atti che si riferiscono a lui. La nostra tesi non ascrive a questa grazia in quanto tale oggettività categoriale e particolare nella coscienza umana, però la dice presente nell'esperienza trascendentale, la quale naturalmente può essere in qualche modo fatta oggetto di riflessione successiva in maniera storica e categoriale, ed effettivamente viene sempre fatta oggetto di riflessione, perché non esiste esperienza trascendentale che non sia nel contempo storica".<sup>46</sup> In questo modo si evita una concezione della grazia come fenomeno intramondano che proviene dall'esterno. Concepisco la grazia -dice Rahner- come "la radicalizzazione della trascendentalità dell'uomo, mediante la quale radicalizzazione Dio non è più semplicemente il punto finale, sempre asintoticamente perseguito ma mai raggiungibile, di un movimento verso di lui, un punto finale che, perseguito soltanto in tale maniera asintotica, avvierebbe l'intero movimento spirituale e l'intera storia dell'uomo e li terrebbe in moto. La grazia è l'abilitazione di questo movimento spirituale a *raggiungere Dio in se stesso*".<sup>47</sup>

All'interno del discorso sulla grazia, Rahner sviluppa il tema dell'esperienza dello Spirito. Un'autentica esperienza dello Spirito non è fatta di singoli dati esperienziali presenti nella coscienza dell'uomo, bensì consiste nell'esperienza della radicalizzazione graziosa della trascendentalità dell'uomo (nella conoscenza e nella libertà) verso la vicinanza immediata di Dio ad opera dell'autocomunicazione di Dio per grazia. Perciò l'esperienza dello Spirito proviene dal fatto che Dio si fa dappertutto e sempre principio concostitutivo dello spirito umano nella sua trascendentalità. "L'esperienza dello Spirito è di conseguenza esperienza della sempre esistente radicalità della trascendentalità umana che trascende verso Dio-in-se-stesso perché permanentemente sorretta dalla sua autocomunicazione. Tale radicalità intimissima può esistere nell'uomo come "natura" oppure nel modo della libera accettazione o del rifiuto o della protesta".<sup>48</sup>

L'esperienza trascendentale della radicalità dello Spirito, come qualsiasi altra esperienza, viene mediata attraverso ogget-

---

<sup>46</sup> RAHNER, *Teologia dall'esperienza*, 74.

<sup>47</sup> RAHNER, *Teologia dall'esperienza*, 73.

<sup>48</sup> RAHNER, *Teologia dall'esperienza*, 55.

ti categoriali,<sup>49</sup> perché la spiritualità umana finita perviene a se stessa solo quando perviene a un altro, che in fondo deve sempre essere un altro personale.<sup>50</sup> In questo modo, possiamo dire che l'esperienza spirituale è quindi simultaneamente l'esperienza che è trascendentalità e l'esperienza di questa trascendentalità. La *grazia* si presenta dunque come *esperienza*: trascendentale e della trascendentalità dell'uomo, in quanto condeterminata dalla vicinanza di Dio, dalla sua autocomunicazione allo spirito finito e quindi sorreggente il dinamismo stesso di questo spirito. La grazia della fede va concepita come l'orientamento radicale della trascendenza dell'uomo alla vicinanza immediata di Dio e che, in quanto tale, essa è un dato della coscienza umana, cioè un oggetto formale "soprannaturale".<sup>51</sup>

#### 3.2.4. L'acquisizione della categoria "esperienza" da parte della teologia e la teologia della spiritualità cristiana in Giovanni Moioli

La ricerca teologica di Moioli si colloca sulla scia tracciata soprattutto da von Balthasar e Mouroux. Visto che l'argomento sarà oggetto di studio separatamente, ci limitiamo qui a riportare l'interrogativo fondamentale suscitato dal Moioli<sup>52</sup> sul rapporto tra esperienza e teologia. Il fatto, -dice Moioli- si può dire ormai accertato: non solo in quanto la teologia ritiene ora legit-

<sup>49</sup> Ciò vale almeno per l'esperienza "normale" prescindendo cioè dalla questione se in questa vita è possibile pensare ad una mistica in cui l'esperienza trascendentale dallo Spirito provenga dall'esterno senza alcuna mediazione di un oggetto categoriale aposteriorico. Cf. *Esperienza mistica e teologia mistica*, in RAHNER, *Teologia dall'esperienza*, 523-536.

<sup>50</sup> Cf. RAHNER, *Teologia dall'esperienza*, 55.

<sup>51</sup> Cf. RAHNER, *Teologia dall'esperienza*, 254-255.

<sup>52</sup> G. MOIOLI, *Teologia spirituale*, in *DTI*, 36-66. Cf. G. COLOMBO, *La lezione di un teologo. Giovanni Moioli (1931-1984)*, in "Teologia" 10 (1985) 1, 3-15. Alla fine dell'articolo si trova la bibliografia di Moioli, in ordine cronologico, a cura di Franco Gallivanone (pp. 15-22). A dieci anni della morte di Moioli, si veda l'articolo di G. COLOMBO, *L'eredità di Don Moioli*, in "Teologia" 20 (1995) 3-7. Le pubblicazioni più recenti sul pensiero di Moioli sono: FONDAZIONE AMBROSIANEUM, *Invito alla teologia. 2: Teologia morale e spirituale*, a cura di G. ANGELINI e M. VERGOTTINI, Milano, Glossa, 1999, 117-145. 169-187; A. BERTULETTI - L.E. BOLIS - C. STERCAL, *L'idea di spiritualità*, Milano, Glossa, 1999, 85-98; C. STERCAL, *Storia e teologia della spiritualità nella riflessione di Giovanni Moioli*, in "Teologia" 24 (1999) 72-88.

timo interessarsi dell'esperienza, ma perché -nello stesso terreno cattolico- l'esperienza sembra proporsi addirittura come il punto di incontro della teologia.

Abbiamo visto come Mouroux, von Balthasar e Rahner, per non citare altri teologi come Schillebeeckx,<sup>53</sup> Boff,<sup>54</sup> Pikaza,<sup>55</sup> ecc., hanno tracciato, in questo senso, le linee fondamentali per l'integrazione dell'esperienza come oggetto di studio della teologia. La teologia, e non solo quella *spirituale*, ha recuperato il tema l'esperienza spirituale. Ciò permette di ipotizzare che anche la contrapposizione tra teologia spirituale e teologia dogmatica e morale si deve ricomporre non artificialmente dall'esterno, e neppure per la forza dell'unico *habitus* teologico, ma dall'interno.

Infatti, se l'esperienza si ripropone come il punto di vista sintetico della teologia, certamente permetterà di vedere dall'interno il carattere teologico di un'impresa che la cosiddetta *teologia spirituale* andava considerando come proprio. In tal caso, non hanno più senso i classici *divorzi* storici tra il mondo degli *spirituali* e il mondo dei *teologi* e tra *spiritualità dottrinale* e *teologia*.<sup>56</sup>

#### 4. Giustificazione della teologia spirituale come teologia dell'esperienza spirituale cristiana

La linea logica portata avanti finora, attraverso l'esame di alcuni studi monografici sul tema e la riflessione dei teologi, permette di affermare che il problema dell'identità della teologia spirituale diventa anche il problema della teologia. Infatti il quadro adeguato per definire lo specifico della teologia spirituale è quello proprio della teologia. Una teologia che si presenta oggi come processo dinamico, capace di comprendere non soltanto la fede nella sua dimensione oggettiva (*fides quae*), oppure nella

<sup>53</sup> E. SCHILLEBEECKX, *Gerechtigheid in liefde. Genade en bevrijding*, Bloemendaal, 1977 (trad. it.: *Il Cristo. La storia di una nuova prassi*, Brescia, Queriniana, 1980).

<sup>54</sup> L. BOFF, *Gracia y liberación del hombre*, Madrid, Cristiandad, 1978; *La experiencia de Dios*, Bogotá, CLAR, 1983.

<sup>55</sup> X. PIKAZA, *Experiencia religiosa y cristianismo. Introducción al misterio de Dios*, Salamanca, Sígueme, 1981.

<sup>56</sup> Cf. G. MOIOLI, *Dimensione esperienziale*, 45-62.

sua sola dimensione soggettiva (*fides qua*) ma come rapporto di correlatività tra l'una o l'altra e di condeterminazione reciproca, e cioè come esperienza cristiana o, se si preferisce, come esperienza spirituale cristiana.

Tuttavia l'affermazione che il luogo proprio per comprendere l'identità della teologia spirituale come disciplina teologica è l'insieme stesso della storia della teologia<sup>57</sup> non ci risparmia di dare risposta ad alcuni interrogativi prima di procedere avanti con il nostro discorso. G. Colombo, nella presentazione dell'opera di G. Moiola, si poneva delle domande che, secondo me, centrano bene il problema: "si può fare la teologia spirituale senza definire il proprio della teologia spirituale? E si può definire il proprio della teologia spirituale senza situarlo nell'intero del discorso teologico? E si può comprendere l'intero del discorso teologico nella prospettiva tradizionalmente *specialistica* della teologia spirituale? Evidentemente questi interrogativi, peraltro ineludibili, superano l'ipotesi o la presunzione, comunque affermatasi, di un rapporto immediato tra la teologia sistematica e la teologia spirituale, da qualunque parte lo si consideri, imponendo di ampliare l'orizzonte per investire l'intero discorso teologico, nella sua struttura fondamentale e nella varietà delle sue articolazioni possibili e necessarie".<sup>58</sup>

Per dare risposta a queste domande, dobbiamo, secondo me, trovare anzitutto un punto d'incontro per poter stabilire un dialogo tra le diverse discipline teologiche. La piattaforma comune sarà l'esperienza spirituale. Poi, in un secondo momento, possiamo definire la specificità della teologia spirituale. Procedo quindi gradualmente cominciando per chiarire cosa intendo per esperienza cristiana.

#### 4.1. L'esperienza cristiana e la fede

Quando parliamo di esperienza spirituale cristiana,<sup>59</sup> non

<sup>57</sup> Cf. MOIOLI, *Teologia spirituale*, in *DTI*, 36-66.

<sup>58</sup> G. COLOMBO, *La lezione di un teologo (1931-1984)*, in "Teologia" 1 (1985) 9.

<sup>59</sup> Sull'argomento dell'esperienza in genere e l'esperienza religiosa rimandiamo a: F. GREGOIRE, *Note sur les termes "intuition" et "expérience"*, in "Revue Philosophique de Louvain" 44 (1946) 402-415; A. VERGOTE, *Psicologia religiosa*, Torino, Borla, 1967; G. GIANNINI - M. ROSSI, *Esperienza*, in *Enciclopedia Filosofica*, a cura del Centro di Studi filosofici di Gallarate,

vogliamo indicare qualcosa di solo soggettivo, oppure di solo *sperimentale*, ma facciamo riferimento al *vissuto umano integrale e autentico*, che costituisce un *vero e proprio sapere del cristiano* e, quindi, una categoria teologica. Si può capire allora perché la fede possa essere intesa come esperienza, in quanto *rapporto totale e personale tra il credente e Gesù Cristo*. In questo rapporto, Gesù Cristo è ovviamente colui che fonda il movimento della fede nella persona che crede; e la persona che crede, nel momento in cui si rapporta a Gesù Cristo, lo *ripresenta* come una realtà che agisce in tutta la propria esistenza.<sup>60</sup>

La fede quindi si presenta come un *processo* dove si opera una interazione continua tra l'oggettivo, che dà la forma, ed il soggettivo, che da esso è fondato e costituito. Infatti, non si può entrare in rapporto con Gesù Cristo, se non nella fede e, proprio nell'atto stesso in cui la fede fonda questo rapporto, l'oggetto della fede viene personalizzato. In altre parole, la Verità di Dio (*fides quae*) non è prodotta dalla risposta dell'uomo (*fides qua*), anche se è nella decisione di credere che essa può *essere percepita*.<sup>61</sup>

Un autentico cammino di fede cristiana è necessariamente un'esperienza nella quale non vengono ridotti né l'oggetto né il soggetto; l'oggetto forma il soggetto e, quindi, si ripresenta, per-

---

II, Firenze, Sansoni, 21967, coll. 983-1001. [=EF]; J.B. LOTZ, *Esperienza religiosa*, in EF, coll. 1001-1007; C. VAGAGGINI, *Esperienza*, in E. ANCILLI (Ed.), *Dizionario enciclopedico di spiritualità*, I, Roma, Città Nuova, 21990, 720-727. [=DES]; K. LEHMANN, *Esperienza*, in K. Rahner (Ed.), *Sacramentum mundi*, III, Brescia, Morcelliana, 1974, 593-599. [=SM]; D. MIETH, *Alla ricerca d'una definizione del concetto "esperienza": che cos'è l'esperienza?*, in "Concilium" 3 (1978) 69-89; F. CULTRERA, *Verso una religiosità dell'esperienza*, Bologna, EDB, 1986; M. MIDALI, *Spiritualità apostolica. Personali e vitali riferimenti fondanti*, Roma, LAS, 1994, 50-53. L'autore, in queste pagine, nelle note 1-9, elenca una bibliografia, minima ma fondamentale, sui diversi approcci al problema dell'esperienza. Per una sintetica informazione sul discorso dell'esperienza cristiana si può vedere A. LÉONARD, *Expérience spirituelle*, in *DSp*, IV/2, coll. 2004-2026; A. GUERRA, *Natura e luoghi dell'esperienza spirituale*, in SECONDIN – GOFFI (Edd.), *Corso di spiritualità*, 25-55; G. MOIOLI, *Esperienza cristiana*, in *NDS*, 536-542.

<sup>60</sup> Cf. G. MOIOLI, "Sapere teologico", 569-596; ID., *L'acquisizione del tema dell'esperienza da parte della teologia, e la teologia della "spiritualità" cristiana*, in "Teologia" 6 (1981) 145-153; ID., *L'esperienza spirituale. Lezioni introduttive*, Milano, Glossa, 1992.

<sup>61</sup> Cf. A. STAGLIANÒ, *La teologia "che serve". Sul compito scientifico-ecclesiale del teologo per la nuova evangelizzazione*, Torino, SEI, 1996, 92.

sonalizzato, nel soggetto credente. In questo senso si può ipotizzare una fondazione teologica dell'esperienza cristiana nella sua originalità; non superando la fede, ma riconducendola, precisamente, alla fede appunto perché non esiste una fede che non sia storica e una intelligenza della fede che non sia intelligenza di una storia e che non derivi dalla storia i propri interrogativi e la ricerca delle relative risposte. L'esperienza cristiana si situa così non al di fuori ma all'interno della fede, e può essere descritta come "la realizzazione personale della vita di fede".<sup>62</sup>

L'esperienza spirituale cristiana si appoggia su molte strutture, fra cui bisogna considerare in primo luogo la fede, così come è trasmessa dalla Chiesa e ricevuta quale dato oggettivo; e in secondo luogo i sacramenti, mediante i quali ci viene comunicata la vita divina nel prolungamento del mistero pasquale di Cristo. Questa struttura oggettiva dell'esperienza spirituale cristiana si sviluppa secondo un ritmo che è proprio della singola persona, non in astratto ma inserita in un ambiente spirituale e in una storia individuale, influenzata anch'essa dalle condizioni corporali.<sup>63</sup>

#### 4.2. *Diversi modi di esprimere l'esperienza della Verità cristiana*

È proprio nello sforzo che fa la teologia per comprendere umanamente i diversi elementi che compongono l'esperienza spirituale cristiana che si giustificano la diversità di linguaggi e i modi diversi di riflettere criticamente sulla Verità cristiana. In questa *riflessione critica sulla fede vissuta* [= esperienza cristiana] nella comunità cristiana ci sembra di poter distinguere almeno due linguaggi complementari. Infatti, la Verità cristiana è unica: Verità introdotta nella storia attraverso l'evento rivelatore assoluto di "Gesù di Nazaret", nel quale la fede confessa il Cristo, Salvatore unico, Figlio di Dio nella carne (cf. Gv 1), morto, risorto e ascenso al cielo per salvarci. Diversa invece è l'esperienza e l'appropriazione che il soggetto fa di questa Verità.

---

<sup>62</sup> Cf. G. MOIOLI, *L'esperienza spirituale*; ID., *Temi cristiani maggiori*, a cura di D. CASTENETTO, Milano, Glossa, 1992, specialmente 58-65.

<sup>63</sup> Si veda il capitolo di C. STERCAL, *I "nodi dinamici" dell'esperienza cristiana*, in FONDAZIONE AMBROSIANEUM, *Invito alla teologia*, 169-187. L'autore riprende l'espressione di Giovanni Moioli per individuare e qualificare gli elementi fondamentali di ogni esperienza cristiana.

Così abbiamo la formulazione di un linguaggio propositivo, affermazione del *sapere la Verità* (linguaggio che non può dimenticare la sua componente etica); e abbiamo un linguaggio di appropriazione, soggettivizzazione della fede. Parliamo dunque di due modi complementari di riflettere sulla fede: una *teologia propositiva, sistematica*, che si muove nell'ambito dell'affermazione universale del dato cristiano; e di una *teologia dell'appropriazione* singolare del dato cristiano universale. Come dice Moioli, "la fede che si "comprende", fino ad elaborare scientificamente la propria comprensione di sè, può e deve dunque comprendersi anche cercando di comprendere il collocarsi autentico del cristiano nella Verità, e il suo viverne e farne "esperienza": anche fino ad averne "intelligenza mistica".<sup>64</sup>

#### 4.3. *Il modo specifico di esprimere l'esperienza spirituale da parte della teologia spirituale*

La teologia oggi non si può accontentare con costruire una teologia propositiva del dato cristiano, ma occorre anche elaborare una teologia della sua personale appropriazione che abbia come oggetto specifico il *vissuto cristiano*. A questo punto si può parlare esplicitamente di una teologia spirituale come *teologia dell'esperienza spirituale cristiana* che offre all'intera teologia la sua riflessione critica sulla fede a partire dal vissuto credente.

Infatti, se si vuol mettere in luce l'originalità della teologia spirituale, non si può partire dalla teologia dogmatica per poi ridurre la spiritualità ad essere soltanto l'applicazione pratica.<sup>65</sup> Seguendo questa prospettiva, in cui manca il riferimento sia al continuo evolversi della vita spirituale, sia alle molteplici spiritualità specifiche fiorite nella tradizione della Chiesa, difficilmente si potrà definire l'originalità della teologia spirituale. Neanche si può identificare la teologia spirituale con una antropologia basata sull'evento storico di Cristo, cioè come scienza

<sup>64</sup> MOIOLI, "Sapere teologico", 596.

<sup>65</sup> Si vedano, ad esempio, i manuali di A. DAGNINO, *La vita cristiana*, nella 4ª ed. del 1969, a p. 41 dice: "la teologia spirituale è un'applicazione della dogmatica" e seguirà nel suo manuale l'impostazione della dottrina tomista; A. BENIGAR, *Compendium theologiae spiritualis*, Roma, Secretaria Missionum O.F.M., 1959: segue la teologia di san Bonaventura. Più recente lo stesso Weismayer, seguendo la linea di von Balthasar, sostiene che la teologia spirituale sia il risvolto soggettivo della teologia dogmatica.

dell'uomo religioso. In questo caso, senza sottovalutare l'importanza delle strutture psicologiche nella vita spirituale, non si farebbe altro che ridurre il problema fondamentale della teologia spirituale al rapporto tra la psicologia e la vita spirituale. Più difficile, invece, è stabilire la separazione tra la teologia spirituale e la teologia morale. Tuttavia possiamo anticipare che non è opportuno -come si è fatto nel passato- considerare la teologia spirituale come un'applicazione della teologia morale alla direzione delle anime.<sup>66</sup>

Ciò che diventa specifico per la spiritualità non è tanto il suo doveroso riferimento alla Verità cristiana, ma l'appropriazione che il soggetto fa di quella Verità, cioè, il *vissuto cristiano*. Un *vissuto* che coinvolge tutta la persona con tutte le sue dimensioni e che diventa motivo di conoscenza e quindi capace di essere organicamente presentato come disciplina e scienza teologica. Detto con altre parole, l'oggetto della teologia spirituale è la vita cristiana in quanto diventa progetto personale. Una vita cristiana che non viene definita soltanto dalla partecipazione del credente alla vita divina (trattato della grazia) ma, soprattutto, dall'esperienza vissuta, quale emerge già in modo normativo nella Sacra Scrittura e si cristallizza in modo privilegiato nel vissuto dei santi, lungo il ricco percorso della tradizione ecclesiale.

#### 4.4. Descrizione della teologia spirituale

Ormai siamo in grado di descrivere la teologia spirituale come quella disciplina teologica che, fondata sui principi della Rivelazione, studia l'esperienza spirituale cristiana (fin qui come le altre discipline teologiche), nel "*sapere-vissuto*" di santità (contributo originale della teologia spirituale), in ordine a determinare quelle costanti conoscitive (*sapere* cristiano) e pratiche (*vivere* cristiano) che aiutano l'uomo d'oggi a diventare "uomo nello Spirito". In quest'ultimo compito la teologia spirituale si serve anche ovviamente del contributo delle scienze umane come la psicologia, la pedagogia, la sociologia, la linguistica, ecc. Stiamo parlando quindi di una teologia spirituale finalizza-

---

<sup>66</sup> In questa linea ci sembra si muova il manuale di J. AUMANN, *Spiritual theology*, London, Sheed and Ward, 1980 (trad. it.: Roma, Dehoniane, 1991). Il rapporto della teologia spirituale con le altre discipline teologiche sarà affrontato in altri momenti del nostro Convegno.

ta non soltanto verso una dimensione pratico-direttiva ma aperta, allo stesso tempo, alla conoscenza teologica.

Una descrizione del genere ci sembra ricuperi gli orientamenti della riflessione teologica attuale, continuando il cammino della teologia spirituale così come si è formulata storicamente e si apre insieme alla sfida di un *sapere teologico* sempre meglio suffragato dall'esperienza cristiana, in vista della formazione integrale dell'uomo spirituale. Una teologia spirituale dunque che non può restare nella speculazione teorica per cadere nel versante direttivo della vita spirituale, ma che coinvolge l'atteggiamento pratico-conoscitivo del credente e si accompagna a una presa di coscienza della situazione personale davanti a Dio.<sup>67</sup>

#### 4.5. Metodo e fonti della teologia spirituale

L'oggetto della teologia spirituale è la vita nello Spirito ed essa si realizza in un determinato contesto storico, sotto l'ispirazione della dottrina cristiana, e si esprime in un proprio linguaggio. È chiaro che un simile oggetto della spiritualità, così formulato nei suoi elementi essenziali, presuppone un approccio interdisciplinare.<sup>68</sup>

Tuttavia non possiamo dimenticare che il *vissuto cristiano*, - oggetto specifico dello studio della teologia spirituale - si connota rigorosamente come *cristiano* perché fondato sull'oggettività dell'evento Cristo. In questo senso la teologia spirituale dovrà riflettere sul vissuto di una Verità divina *rivelata* che ha caratteristiche proprie, tra cui quella perennità che la sottrae al diveni-

---

<sup>67</sup> Cf. CH. A. BERNARD, *Introduzione alla teologia spirituale*, Casale Monferrato, Piemme, 21. Secondo me, non appare nel p. Bernard sufficientemente evidenziata la dimensione dell'esperienza cristiana come fonte di conoscenza. Siamo invece d'accordo sul versante pratico che concede al tema dell'esperienza nella teologia spirituale. Si veda anche l'articolo di D. SORRENTINO, *Sulla Teologia spirituale*, in "Asprenas" 41 (1994) 511-532.

<sup>68</sup> "Interdisciplinarietà non significherà multi-disciplinarietà; non vuol dire cioè che, ad esempio, 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": O. STEGGINK, *Lo studio della spiritualità e della mistica: metodo deduttivo, metodo induttivo e interdisciplinarietà*, in Ch. A. BERNARD (Ed.), *La spiritualità come teologia*, Cinisello Balsamo, Paoline, 309.

re della storia umana.<sup>69</sup> Perciò la teologia spirituale necessita del collegamento, del sostegno e della verifica della teologia sistematica. Ne consegue che il suo metodo dovrà essere, al tempo stesso, storico ed intrinsecamente teologico. *Storico* rispetto al materiale di base che prende in esame; *teologico* rispetto all'ermeneutica a cui lo sottopone. Se poi lo vogliamo chiamare esperienziale, interdisciplinare,<sup>70</sup> misto, integrale, fenomenologico-teologico,<sup>71</sup> ecc., ci sembra una questione di secondo ordine. L'importante è che si tratti di un metodo unitario.

Il discorso sulle fonti della teologia spirituale è connesso ovviamente a quello del metodo. La teologia spirituale non può essere costruita esclusivamente per vie deduttive, ragionando astrattamente sui principi della Rivelazione e sul magistero della Chiesa, ma è necessario che interagisca, per vie induttive, con gli insegnamenti che provengono dai fatti storici e dalle esperienze personali e collettive. Una teologia spirituale che voglia essere completa dovrà abbracciare anche le induzioni dalla storia e dalla esperienza, oltre le deduzioni dai principi rivelati.<sup>72</sup>

Infatti, la teologia spirituale che centra l'attenzione sul vissuto, con una metodologia fondamentalmente *fenomenologica*, si trova in intimo rapporto con la storia;<sup>73</sup> tuttavia non si confon-

---

<sup>69</sup> Pensando ad un trattato di teologia spirituale il primo capitolo, dopo la parte di giustificazione epistemologica, dovrà essere "l'esperienza spirituale nella Bibbia".

<sup>70</sup> O. STEGGINK, *Lo studio della spiritualità e della mistica: metodo deduttivo, metodo induttivo e interdisciplinarietà*, in BERNARD (Ed.), *La spiritualità come teologia*, 296-310.

<sup>71</sup> Termine scelto dal p. Bernard nel suo manuale, *Teologia spirituale*.

<sup>72</sup> Anche qui, come per la questione del metodo, ci troviamo con una diversità di fonti, che richiama un altro problema: quello della loro esegesi, interpretazione o ermeneutica. "Spesso un medesimo gruppo di fonti viene aiutato nell'interpretazione da un altro gruppo di fonti: anche per comprendere adeguatamente le fonti teologiche spesso è necessario ricorrere all'esegesi storica (l'ambiente, l'occasione, le persone, gli influssi...); oppure, per comprendere appieno un dato storico o biografico spesso ci vuole anche l'esegesi psicologica; oppure, prima di intraprendere l'esegesi psicologica, si rende necessaria una previa esegesi storico-critica, ossia l'accertamento dei fatti": MATANIC, *La spiritualità come scienza*, 1990, 97. Si veda anche: G. COLOMBO, *Le fonti della teologia spirituale*, in "Teologia" 17 (1992) 3, 216-235.

<sup>73</sup> Cf. M. GUASCO, *Teologia e storia della Chiesa*, in DTI, I, 237-260. Anche: S. TANZARELLA, *La storia della Chiesa*, in G. LORIZIO - N. GALANTINO (Edd.), *Metodologia teologica. Avviamento allo studio e alla ricerca pluridisciplinari*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 1994, 279-302.

de con essa, per il suo carattere spiccatamente teologico.<sup>74</sup> Si delinea, così, un doppio ambito in cui la teologia spirituale deve esprimersi: l'ambito *analitico-positivo*, in cui vengono studiati momenti e figure specifiche del vissuto cristiano, tratti dalla storia generale e particolare della spiritualità, ma accostati con metodo teologico;<sup>75</sup> e l'ambito *sistematico*, che tende a precisare il modello generale della vita spirituale cristiana, definito in partenza sulla base della rivelazione e sempre arricchito di novità proprio dall'analisi dei diversi vissuti. Senza uno sviluppo adeguato e un'intima circolarità tra i due versanti, la teologia spirituale perde la sua forza, la sua specificità e il suo interesse. Sbilanciamenti sono possibili su un versante e sull'altro.<sup>76</sup>

---

<sup>74</sup> "Garantendo allo storico una presentazione rigorosa delle ragioni e del modo con cui il cristiano intende la figura dell'essere e agire da cristiano, per risultare autentica rispetto alla rivelazione, il teologo può fornire allo storico un punto di riferimento singolare e privilegiato che lo mette in guardia dall'uso incontrollato o indebito di categorie approssimative nell'individuazione e analisi storica dell'esperienza cristiana": P.L. BORACCO, *Il problema storiografico della spiritualità cristiana*, in A. BONORA (Ed.), *La spiritualità dell'Antico Testamento*, "Storia della Spiritualità" 1, Bologna, Dehoniane, 1987, 21.

<sup>75</sup> "Un criterio storiografico, che risulti pertinente e adeguato a una storia del "vissuto cristiano", potrà mai venire mutuato da un'altra scienza che non sia quella -la teologia- specificamente deputata ad elaborare l'intelligenza della visione cristiana dell'"uomo spirituale", della sua "esperienza", del suo "vissuto"? La domanda non dovrà suscitare falsi allarmismi. Essa non intende certo subalternare, funzionalizzare o ricondurre, attraverso contaminazioni indebite, storia e teologia; né riagitare antichi fantasmi, miranti a vincolare le discipline "positive" a quelle speculative, escludendo le prime diritto ad una riflessione "valutativa" riservata alle seconde. Intende solo dire che la riflessione, sul piano propriamente teoretico delle valutazioni ultimative, sarà condotta in modo pertinente e autorevole, da parte dello storico, nei confronti di una particolare figura di esperienza religiosa o mistica, se previamente avrà saputo collocarla e mantenerla nello spazio fenomenologico proprio. Tale problema gli è indubbiamente facilitato dal teologo, che con lui converge, anche se con diverso metodo, sulla domanda fenomenologica. Il teologo infatti, che volesse appunto comprendere il "vissuto" cristiano autentico, non può esimersi dalla soluzione del problema della fenomenologia e della figura specifica del cristiano, e della delimitazione dei tratti ed elementi qualificanti e individuanti": P.L. BORACCO, *Il problema storiografico*, 20.

<sup>76</sup> L'impressione è che oggi buona parte della manualistica sia ancora troppo sbilanciata sul versante cosiddetto "sistematico". Si veda l'articolo di D. SORRENTINO, *Sulla Teologia spirituale*, 511-532: "Pensiamo -dice Sorrentino- ai manuali di alcuni autori di sicuro prestigio come Aumann e

Per quanto riguarda le scienze umane, all'interno di questo discorso interdisciplinare di cui si parla, conviene sottolineare che è solo nel quadro del "sapere la fede" che la teologia spirituale potrà e dovrà rapportarsi con le scienze umane.<sup>77</sup> L'impegno nell'intelligenza critica del vissuto richiederà che la teologia spirituale entri in dialogo sincero ed efficace con le scienze antropologiche, perché il divenire cristiano dell'uomo è inseparabile dal suo divenire umano. Tuttavia bisogna evitare un duplice pericolo: quello di sopravvalutare in modo quasi esclusivo il valore e la certezza che ci viene offerto dalle scienze cosiddette umane e quello di non tenere nel dovuto il progresso scientifico di queste scienze.

Questa integrazione tra la teologia spirituale e le scienze umane dovrà trovare il giusto equilibrio in un rapporto dinamico di *ricevere* e *dare*, rispettando le diversità e la specificità degli ambiti rispettivi.<sup>78</sup>

---

Spidlík. Lo stesso testo di *teologia spirituale* di Bernard, che pur è tra gli autori maggiormente convinti del carattere esperienziale della teologia spirituale, non ci sembra aver raggiunto il meglio delle sue possibilità" (p. 521).

<sup>77</sup> Sulla questione metodologica della teologia avvertiva Schillebeeckx che "un progetto positivo umano non può offrire, almeno teologicamente, la comprensione necessaria ad una corretta interpretazione della fede": E. SCHILLEBEECKX, *Intelligenza della fede*, Alba, Paoline, 1975, 101.

<sup>78</sup> Una sottolineatura speciale merita il rapporto tra teologia spirituale e psicologia generale nelle sue forme moderne: psicologia del profondo e psicopatologia. Soprattutto quando si tratta di fenomeni non comuni, i quali non appartengono alla sostanza della vita spirituale, li si può e li si deve sottoporre ad un esame scientifico. Quindi, un'integrazione tra psicologia e spiritualità è possibile, bisogna soltanto trovare il giusto equilibrio tra le due realtà, rispettando sempre le diversità, le specificità dei due campi di esperienza (cf. R. ZAVALLONI, *Psicologia (e spiritualità)*, in NDS, 1296-1315; M. SZENTMARTONI, *Nuova psicologia e pratica spirituale*, in BERNARD (Ed.), *La spiritualità come teologia*, 206-231. Per la psicopatologia vedere G.F. ZUANAZZI, *Patologia spirituale*, in NDS, 1152-1175). Né dalla parte della psicologia né dalla parte della spiritualità il processo d'integrazione di queste due 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 teologia spirituale, la quale propone una visione antropologica più globale e più ricca della psicologia moderna (cf. Ch. A. BERNARD, *Introduzione*, in BERNARD (Ed.), *La spiritualità come teologia*, 15).

## 5. Conclusione: verso una complementarità tra diverse discipline e diversi approcci teologici

Il contributo della teologia spirituale alla teologia sta nel fatto di immettere nella riflessione cristiana la ricchezza dell'esperienza vissuta. L'esperienza spirituale, e in particolare l'esperienza spirituale di santità, è un luogo teologico vitale per una teologia che voglia essere viva e dinamica. Se la teologia spirituale sarà in grado di svolgere questo ruolo, si può prevedere un vantaggio per tutta l'attività teologica, che ricupererà un clima veramente *spirituale*.

L'esperienza spirituale contribuisce non tanto ad incrementare il contenuto del sapere teologico, ma a penetrare nella realtà del Mistero di salvezza, ricavandone un *gusto* interiore. Nella Costituzione *De divina Revelatione*<sup>79</sup> si afferma che la Tradizione, oltre che in forza dello studio teologico, può progredire anche *ex intima spiritualium rerum experientia*. Si accetta quindi l'idea di una conoscenza per esperienza, propria dei fedeli, sempre in corrispondenza con la verità oggettiva, e perciò vincolata con l'autorità del Magistero garante di tale Verità.

L'esperienza spirituale ha pure una funzione ordinatrice e di unificazione del pensiero teologico. Il teologo deve offrire al credente non tanto un cumulo di conoscenze particolari, bensì un'integrazione delle verità parziali in una proposta unitaria e feconda per la vita spirituale.

Parafrasando von Balthasar, possiamo dire che se vogliamo che la teologia sia *spirituale*, essa non deve essere soltanto scientifica ma pregata. Teologia che non si limiti a parlare criticamente su Dio all'uomo, ma avvicini l'uomo a Dio. Teologia che non abbandoni la ricerca di ciò che lo Spirito ha detto e continua a dire alle chiese (cf. *Ap* 2-3) e di cui i più fedeli *trasmettitori* sono i santi.<sup>80</sup> E non sarà sulla strada giusta una *spiritualità*

---

<sup>79</sup> Cf. "Questa Tradizione di origine apostolica progredisce nella Chiesa con l'assistenza dello Spirito Santo: cresce infatti la comprensione, tanto delle cose quanto delle parole trasmesse, sia con la riflessione e lo studio dei credenti, i quali le meditano in cuor loro (cf. *Lc* 2,19.51), sia con l'esperienza data da una più profonda intelligenza delle cose spirituali, sia per la predicazione di coloro i quali con la successione episcopale hanno ricevuto un carisma sicuro di verità": *DV*, 8. [la sottolineatura è mia].

<sup>80</sup> Da sottolineare il grande impulso dato da von Balthasar nel considerare il "vissuto dei santi" come "luogo teologico". Cf. S. SORRENTINO, *Sulla teologia spirituale*, in "Asprenas" 41 (1994) 511-532.

che non cerchi nel dato rivelato la garanzia dell'autenticità delle costanti dell'esperienza cristiana.

A questo punto, sembra secondario parlare di *autonomia* della teologia spirituale rispetto alla teologia sistematica. La questione di fondo sta nell'accettare che la teologia abbia come oggetto di comprensione non soltanto il dato cristiano in quanto oggettivo e universale, ma lo stesso dato in quanto appropriabile e fatto proprio, nelle singole esperienze cristiane concrete.<sup>81</sup> Che poi, per raggiungere l'intero dato teologico, ci sia una differenziazione nelle materie teologiche, è una questione pacifica oggi. Quindi, anziché parlare di contrasto tra teologia sistematica e teologia spirituale, dovremmo parlare di complementarità reciproca tra "oggettività della fede cristiana" e "vissuto cristiano della stessa fede".

Ovviamente è possibile e pure auspicabile l'approfondimento del rapporto interdisciplinare tra la teologia spirituale, ovvero teologia dell'esperienza spirituale cristiana, e le altre scienze teologiche, a cominciare dalla teologia sistematica, la storia, la morale e, soprattutto oggi, la pastorale.

Per ultimo, il riferimento esplicito al vissuto cristiano invita i teologi della spiritualità a rivisitare l'organizzazione dei contenuti. Ma un lavoro del genere eccede i limiti di questo intervento.

---

<sup>81</sup> Cf. G. MOIOLI, *Spiritualità, fede, teologia*, in "Teologia" 9 (1984) 2, 117-129.