

Come la ricerca contemporanea presenta la crescita spirituale

di Laurent Touze*

Introduzione

L'idea iniziale di questa relazione era quella di esaminare i testi contemporanei più citati oggi dalla ricerca teologica quando affronta il tema della crescita spirituale: tali erano le indicazioni del cosiddetto "Gruppo Romano" del nostro Forum. Si pensava a lavori come quelli di Karl Rahner¹, Louis Bouyer², Paul Evdokimov³, Romano Guardini⁴, Hans Urs von Balthasar⁵, o agli articoli del *Dictionnaire de spiritualité* sul tema⁶.

I manuali attuali di teologia spirituale, tuttavia, poggiano ben poco su queste opere, e spesso le loro fonti sono piuttosto i classici sui modelli e gli schemi del progresso spirituale – sovente descritto come una successione di tappe. Approfondendo questa riflessione, mi sono accorto che un altro punto privilegiato dal quale scoprire il panorama contemporaneo poteva essere lo studio degli stessi manuali.

Una definizione utile di manuale è quella dell'Accademia Francese: «opera didattica che condensa gli elementi di [...] una disciplina»⁷. L'elenco dei manuali qui studiati è quello di un membro abituale del Forum, Ciro García o.c.d., pubblicato su *Mysterion*, rivista on-line che, tra l'altro, pubblica abitualmente gli atti del Forum⁸. Ciro García

* Docente di teologia spirituale, Pontificia Università della Santa Croce (Roma).

¹ K. RAHNER s.j., *I gradi della perfezione cristiana*, in *Saggi di spiritualità*, Paoline, Roma 1965 (originale 1944), pp. 45-78.

² L. BOUYER, *Introduction à la vie spirituelle. Précis de théologie ascétique et mystique*, Desclée, Paris-Tournai 1960: cap. X sulla purificazione, pp. 243-260; cap. XI sull'illuminazione e l'unione, pp. 261-285; cap. XII sulla vita mistica, pp. 287-307.

³ P. EVDOKIMOV, *Les âges de la vie spirituelle, des Pères du désert à nos jours*, Desclée de Brouwer, Paris 1964.

⁴ R. GUARDINI, *Le età della vita. Loro significato educativo e morale*, Vita e Pensiero, Milano 2003 (originale 1953).

⁵ H.U. von BALTHASAR, *Esperienza di Dio*, in *Nuovi punti fermi*, Jaca Book, Milano 1990² (originale 1979), pp. 15-26.

⁶ Specialmente: P. POURRAT p.s.s. «Commençants», in *DSp* 2 (1953) 1143-1156; H. BLOMMESTIJN o.carm., «Progrès-progressants», in *DSp* 12 (1986) 2383-2405; A. SOLIGNAC s.j., «Voies», in *DSp* 16 (1994) 1200-1215.

⁷ «Manuel», in *Dictionnaire de l'Académie Française*, 9^e édition (2011), su: <http://www.cnrtl.fr/definition/academie9/manuel> consultato il 26 giugno 2017.

⁸ C. GARCÍA o.c.d., «Il metodo fenomenologico della teologia spirituale», in *Mysterion* 6 (2013/2) 172-186, qui 183-186. Non si studierà sistematicamente qui in che senso tutti i libri elencati da Ciro García siano dei manuali *stricto sensu*. Un altro elenco possibile, più lungo, in Jesús Manuel GARCÍA s.d.b., *Teologia spirituale: epistemologia e interdisciplinarità*, LAS, Roma 2013, pp. 8-14.



elena 18 libri⁹: Francesco ASTI, *Teologia della vita mistica. Fondamenti, dinamiche, mezzi*, LEV, Città del Vaticano 2009; Jordan AUMANN o.p., *Teologia spirituale*, Edizioni Dehoniane, Roma 1983; Manuel BELDA, *Guidati dallo Spirito di Dio: corso di teologia spirituale*, Edusc, Roma 2009; Charles-André BERNARD s.j., *Teologia spirituale*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2002; Luigi BORRIELLO o.c.d., *Esperienza mistica e teologia mistica*, LEV, Città del Vaticano 2009; *Corso fondamentale di spiritualità*, Ed. Istituto di Spiritualità di Münster, Queriniana, Brescia 2006; Víctor Manuel FERNÁNDEZ, *Teología espiritual encarnada*, San Pablo, Buenos Aires 2006; IDEM, *Teología y espiritualidad: dimensión espiritual de las diversas disciplinas teológicas*, San Pablo, Buenos Aires 2005; Jesús Manuel GARCÍA s.d.b., *Teologia spirituale: epistemologia e interdisciplinarità*, LAS, Roma 2013; Javier GARRIDO o.f.m., *Proceso humano y gracia de Dios: apuntes de espiritualidad cristiana*, Editorial Sal Terrae, Santander 1996; Luis Jorge GONZÁLEZ o.c.d., *Sviluppo umano in pienezza: teologia spirituale*, Effata' Editrice, Catalupa 2007; José Luis ILLANES, *Tratado de teología espiritual*, Eunsa, Pamplona 2007; Carlo LAUDAZI o.c.d., *L'uomo chiamato all'unione con Dio in Cristo: temi fondamentali di teologia spirituale*, Edizioni OCD, Roma 2006; Federico RUIZ o.c.d., *Le vie dello Spirito. Sintesi di teologia spirituale*, EDB, Bologna 1999; Domenico SORRENTINO, *L'esperienza di Dio: disegno di teologia spirituale*, Cittadella Editrice, Assisi 2007; Kees WAAIJMAN, *La spiritualità: forme, fondamenti, metodi*, Queriniana, Brescia 2007; Rossano ZAS FRIZ DE COL s.j., *Teologia della vita cristiana: contemplazione, vissuto teologale e trasformazione interiore*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2010; IDEM, *Iniziazione alla vita eterna: respirare, trascendere e vivere*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2012. Di questi 18 libri, ne possiamo scartare tre, in quanto non sono propriamente dei manuali di teologia spirituale e non sviluppano il nostro tema¹⁰; rimaniamo dunque con 15 opere da studiare¹¹. Si proporranno inoltre alcune osservazioni critiche, nella speranza di offrire qualche spunto di riflessione.

⁹ Nelle parti dei libri che ci interessano, cioè le parti sulla crescita spirituale, le divisioni tra manuali che stabilisce Ciro García nel suo elenco (impostazione classica rinnovata; nuova impostazione ermeneutica; impostazione fenomenologico-esistenziale) non assumono una portata assoluta; si propone dunque l'elenco in ordine alfabetico.

¹⁰ Sono: FERNÁNDEZ, *Teología y espiritualidad*, che si occupa della relazione tra la spiritualità e le altre branche della teologia; ZAS FRIZ DE COL, *Iniziazione alla vita eterna*, che è una iniziazione alla preghiera; e GARCÍA, *Teologia spirituale: epistemologia e interdisciplinarità*, che intende «giustificare la natura della teologia spirituale come scienza e come disciplina teologica, assumendo, come fulcro e cardine dell'intero discorso, la categoria teologica dell'esperienza cristiana» (pp. 31-32), ponendo così le basi di un secondo volume adesso (settembre 2017) in fase di stampa, sui «Temi fondamentali dell'esperienza cristiana», dove la metodologia del primo volume viene applicata ai grandi temi della vita spirituale (p. 37).

¹¹ Si utilizzerà dunque soltanto un'opera di ogni autore: come riferimento bibliografico, si indicheranno unicamente il cognome dell'autore e la pagina del libro. Si studieranno le pagine seguenti dei 15 manuali: ASTI, *Teologia della vita mistica*, passim; AUMANN, *Teologia spirituale*, pp. 136-137; 209-244; BELDA, *Guidati dallo Spirito di Dio*, pp. 33; 445-459; BERNARD, *Teologia spirituale*, pp. 172-174, 210-218, 381-384, 432-446; BORRIELLO, *Esperienza mistica e teologia mistica*, passim; DIENBERG, *Vivere la vita spiritualmente. Trasformare la vita per vivere in pienezza*, in *Corso fondamentale di spiritualità*, Ed. Istituto di Spiritualità di Münster, pp. 13-101; FERNÁNDEZ, *Teología espiritual encarnada*, pp. 183-188; 282-288; GARRIDO, *Proceso humano y gracia de Dios*, pp. 486-507; GONZÁLEZ, *Sviluppo umano in pienezza*, pp. 224-246; ILLANES, *Tratado de teología espiritual*, pp. 557-566; LAUDAZI, *L'uomo chiamato all'unione con Dio in Cristo*, passim; RUIZ, *Le vie dello Spirito*, pp. 407-427; SORRENTINO, *L'esperienza di Dio*, pp. 741-



1. La crisi degli schemi

Una delle idee principali emerse dal nostro ultimo Forum nel 2016 al Claretianum, quando fu scelto il tema di quest'anno 2017, era che i modelli classici del progresso spirituale stessero soffrendo una crisi. E, di fatto, i manuali recenti descrivono una situazione di crisi. In primo luogo, perché si rileva il cambiamento più notevole e impressionante proprio nel luogo che la teologia spirituale riserva agli schemi: essi erano uno dei principali assi della sua didattica fino a pochi decenni fa, mentre oggi costituiscono soltanto un tema tra gli altri dei suoi manuali. Una retrocessione, in sostanza, dalla dignità di "asse" alla categoria di "punto". Elencheremo in seguito le critiche contemporanee ai modelli classici, esaminandone poi le conseguenze: alcuni propongono schemi alternativi, altri preferiscono sottolineare l'unità del percorso spirituale più che la sua divisione in tappe.

1.1. Lo schema: da elemento strutturante dei manuali antichi a tema puntuale dei manuali attuali

Gli schemi non hanno più oggi il peso che avevano cento o sessanta anni fa. Se si fosse riunito tra le due guerre mondiali un gruppo di docenti di teologia ascetica e mistica (come si diceva allora) per lavorare sul tema di cui ci occupiamo in questi giorni, avrebbe forse concluso che gli schemi e i modelli dettavano gran parte della didattica della materia. Come spiega Illanes, lo schema delle tre vie entrò in crisi specialmente dopo la pubblicazione nel 1936 di *Teologia della mistica* di Anselm Stolz o.s.b. (*La scala del Paradiso* in italiano), che sottolineava quanto la varietà delle biografie spirituali non può essere ridotta all'unicità di un sistema. Questo tipo di critiche segnò la fine dei trattati in gran parte articolati sulle tre vie (come il Tanqueray, o il Garrigou-Lagrange¹²), e la considerazione delle tappe non occupa oggi sovente altro che un capitolo dei manuali. La vita è più ricca di alcune esperienze concrete non universalizzabili, anche se sono le esperienze di santi (Illanes, 565).

Quando si parlerà qui degli schemi classici, verranno considerati insieme il modello bonaventuriano-carmelitano delle tre vie (purificazione, illuminazione, unione) e il modello agostiniano-tomista dei tre stati (principianti, proficienti, perfetti) che corrispondono a tre gradi della carità: due modelli all'origine diversi, ma che «si sono fusi come se fossero equivalenti» (Ruiz, 421). Il modello delle tre vie è stato genialmente arricchito da due dottori della Chiesa: san Bonaventura con la forte sottolineatura che le tre tappe

762; WAAIJMAN, *La spiritualità*, pp. 47-56; 159-162; 439-447; 529-554; 593-598; 658-686; 691-1099, e specialmente 786; 927-932; ZAS FRIZ DE COL, *Teologia della vita cristiana*, pp. 129-187.

¹² Il Tanqueray (A. TANQUEREY p.s.s., *Compendio di Teologia ascetica e mistica*, Desclée, Roma 1927⁸, originale 1924) è diviso in due parti, la prima sui principi della vita spirituale, e la seconda sulle vie, con tre libri, sulle vie purgativa, illuminativa e unitiva; il Garrigou-Lagrange (R. GARRIGOU-LAGRANGE o.p., *Le tre età della vita interiore, preludio a quella del cielo. Trattato di teologia ascetica e mistica*, L.I.C.E.-Berruti, Torino 1954, originale 1938) ha cinque parti, una introduttiva sulla vita interiore in generale, tre su ognuna delle tre vie, una quinta e ultima sulle grazie straordinarie.



non sono successive ma parallele, perché c'è sempre purificazione, sempre illuminazione, sempre unione; san Giovanni della Croce con il concetto di notte o purificazione dei sensi e dello spirito, attiva e passiva. Bernard ne sottolinea specialmente l'aspetto passivo, «la cui descrizione è l'apporto più originale di san Giovanni della Croce alla teologia spirituale» (Bernard, 439). Il modello dei gradi della carità o degli stati descrive la dilatazione del dono dello Spirito (Illanes, 560-562). La riflessione di S. Agostino fu ripresa da S. Bernardo e S. Tommaso (*S.Th.* II-II, q. 24, a. 9, in Illanes, 561).

1.2. Alcune critiche contemporanee agli schemi

Gli schemi non sono più l'elemento strutturante delle sintesi odierne di teologia spirituale perché le critiche che hanno ricevuto li hanno fortemente relativizzati.

(1) Gli schemi descrivevano il progresso spirituale, mentre oggi si preferisce pensarne la dialettica sempre rilanciata, la continua *epektasis* come direbbero san Gregorio di Nissa e Jean Daniélou

Se si vogliono descrivere le tappe del processo, il principio fondamentale per Garrido è di dare priorità agli elementi critici e dialettici e non alla descrizione degli aspetti particolari di ogni tappa. Per questo, l'autore trova più convincente l'insistenza di san Giovanni della Croce sulle notti che non la linearità di santa Teresa d'Avila nella sua descrizione del Castello interiore, ma intende soprattutto proporre un nuovo schema per la «insufficienza degli schemi tradizionali a dare ragione del processo spirituale» (Garrido, 486). È la stessa idea di progresso che va messa in rilievo più che le tappe, che sono soprattutto «una forma didattica per aiutare ad una maggiore coscientizzazione del lavoro da compiere» (Asti, 628): «Dovremmo puntare maggiormente sull'idea di crescita che un tale schema¹³ propone» (Asti, 629).

In maniera simile a Garrido, Waaijman scrive: «ancora più importante della struttura è la dialettica che determina il processo», dialettica tra azione umana e divina, dove si tende alla divinizzazione e all'eclissi dell'umano, secondo la descrizione dell'autore (Waaijman, 1072). Anzi, discernere il momento della cancellazione dell'azione umana sarebbe importante per la direzione spirituale: «L'intuizione del momento di passaggio dall'attività umana all'azione di Dio è d'importanza essenziale per un accompagnamento spirituale ben condotto» (Waaijman, 1072).

(2) Gli schemi non tengono conto delle scienze psico-sociali

Ruiz osserva che i modelli classici «non corrispondono a esperienze significative del vissuto religioso attuale» (Ruiz, 421), come lo sviluppo delle scienze psico-sociali e il loro uso generalizzato (Ruiz, 421-422).

(3) Gli schemi dimostrerebbero, secondo alcuni, un certo disprezzo dell'umano, o sarebbero – invece – secondo altri troppo umani

Sempre secondo Garrido, lo schema tradizionale delle tre vie poggerrebbe su un certo disprezzo dell'umano, sarebbe insufficiente perché «concepisce la vita spirituale come ascensione dal materiale allo spirituale, dal naturale al soprannaturale, e non fa

¹³ Si sta parlando dello schema tripartito principianti-proficienti-perfetti.



dunque giustizia all'umano come soggetto reale dell'opera di Dio»; perché è elitista, in quanto le sue ultime tappe sono riservate a persone esclusivamente dedicate alla preghiera; perché non si occupa né del lavoro né della missione (Garrido, 488).

Nello stesso ordine di critiche, di una invadente spiritualizzazione degli schemi che occulterebbe il soggetto del progresso in quanto uomo, Ruiz insiste sul fatto che «il progresso spirituale tocca la persona in tutti i suoi dinamismi, naturali e soprannaturali, indissolubilmente uniti» (Ruiz, 413), e dovrebbe andare di pari passo con la maturazione psicologica e umana (Ruiz, 413-418).

Al contrario, Bernard critica come troppo umano un altro schema, quello dei gradi della carità proposto da Tommaso d'Aquino. Il sistema tomista ha, secondo il teologo gesuita, il merito di integrare «l'ordine creaturale in quello della salvezza», dando dunque «alla vita etica la sua piena dimensione umana». Ma il risvolto di questa interpretazione dell'umano sarebbe che lo schema tomista «non mette nel dovuto rilievo gli aspetti puramente evangelici, quali la povertà, l'umiltà, la mitezza di cuore, l'abbandono alla Provvidenza» (Bernard, 380)¹⁴.

Queste critiche apparentemente contraddittorie (gli schemi tradizionali sarebbero insufficientemente umani – Garrido, Ruiz – o troppo umani – Bernard) sono forse unite da una antropologia moderna, dove l'azione divina e l'azione umana sembrano concorrenti («in dialettica», diceva Waajman), come se la crescita dell'influsso divino richiedesse una diminuzione dell'impegno umano. Tommaso o i dottori del Carmelo, sovente tomisti nella loro antropologia (specialmente Giovanni della Croce, che studiò l'Aquinate a Salamanca), si ritroverebbero meglio in una teoria dell'azione non dialettica, dove «totus effectus ab utroque»¹⁵, l'integralità dell'opera, qui del progresso spirituale, è attribuibile a Dio ma anche all'uomo, perché la pedagogia paterna di Dio vuole contare sulla corrispondenza filiale dell'uomo.

(4) Gli schemi potrebbero portare a un indebito attaccamento al passato

Voler ritrovare i medesimi fenomeni spirituali in ogni anima rischia di incoraggiare lo stesso soggetto della crescita o il suo accompagnatore ad applicare uniformemente alcuni rimedi spirituali (identiche tappe, identiche strategie), manifestando così un certo attaccamento a forme del passato. Bisognerebbe invece accettare il «clima di provvisorietà» tipico dell'era contemporanea, da vivere attivamente anche nella spiritualità (Fernández, 184).

1.3. Nuovi schemi e nuove prospettive

Poiché i manuali criticano gli schemi classici, ne propongono anche nuovi: la loro critica è diretta dunque al contenuto di questi modelli, e non alla stessa idea di uno schema condiviso di crescita spirituale. Si riassumeranno criticamente i sei schemi nuo-

¹⁴ Questi atteggiamenti evangelici sarebbero invece considerati nella sintesi neo-tomista di un autore come Dietrich von Hildebrand (Bernard, 381).

¹⁵ *Contra Gentiles*, III, c. 70: «Non sic idem effectus causae naturali et divinae virtuti attribuitur quasi partim a Deo, et partim a naturali agente fiat, sed totus ab utroque secundum alium modum: sicut idem effectus totus attribuitur instrumento, et principali agenti etiam totus».



vi offerti dai manuali qui studiati, la parte essenziale della critica è sintetizzata nel titolo dato ad ogni riassunto.

(1) Ruiz tende a riprendere le due prime tappe dello schema tripartito, insistendo sul carattere sacramentale del progresso spirituale, sulla prospettiva della morte e dell'unione nell'aldilà

Ruiz propone un «nuovo progetto di cammino spirituale» in sei tappe (Ruiz, 423-427):

1. L'iniziazione cristiana: fase che tiene conto del carattere di fonte e base della vita cristiana che hanno i sacramenti dell'iniziazione cristiana, cosa che non avviene invece con la divisione classica ternaria, almeno nei nomi delle fasi (Ruiz, 423).
2. La personalizzazione della fede: descrive l'accoglienza della propria vocazione e l'organizzazione della vita intorno ad essa (Ruiz, 424).
3. L'interiorizzazione spirituale: pur potendo essere intesa come una parte della seconda fase, indica soprattutto la presenza e l'azione dello Spirito Santo (Ruiz, 425).
4. La notte oscura: «fase decisiva dell'itinerario spirituale», «tale fenomeno va assumendo un'universalità e una profondità sempre maggiori e si inserisce, a pieno diritto, nel processo normale. Raggiunge tutti gli stati» (Ruiz, 426).
5. La perfezione e maturità in cammino: descrive il carattere di «relativa pienezza e allo stesso tempo di provvisorietà» della santità *in via* (Ruiz, 426).
6. La morte e glorificazione: presentare questa fase in una società che ha paura della morte permette di rimettere in luce la glorificazione ultraterrena e il suo cristocentrismo, ricordando che la croce è passaggio necessario verso la gloria (Ruiz, 427).

Ci dedichiamo ora ad alcune brevi riflessioni critiche. Ruiz nelle sue cinque prime tappe tende a riprendere le due prime dello schema tripartito delle vie, insistendo sul carattere sacramentale del progresso spirituale e sulla prospettiva della morte e dell'unione nell'aldilà. Queste caratteristiche sono presenti negli schemi classici, ma con delle modalità diverse culturalmente: i modelli antichi sono pensati per i credenti di società in cui quasi tutti ricevono i sacramenti dell'iniziazione e dove la morte non viene occultata come fanno oggi gli occidentali.

L'ultima osservazione si applicherebbe a tutti i sei schemi nuovi: le loro proposte sono interessanti, ma non sembrano aver grande influsso sulla letteratura spirituale posteriore, allorché gli schemi classici continuano ad essere un riferimento per la riflessione.

(2) González propone un concordismo (non totalmente convincente tra le sette mansioni di Teresa e la psicologia contemporanea

González descrive la crescita sotto il titolo di «Tappe dello sviluppo umano in pienezza», seguendo un concordismo interessante ma forse non totalmente convincente (specialmente nelle ultime tappe), tra le sette mansioni di santa Teresa e le sette tappe del processo per convertirsi in persona dello psicologo Carl Rogers († 1987), padre della terapia “non direttiva” o “centrata sul cliente” (González, 227).

Nella prima mansione, la persona non è cosciente di quello che è, e non conosce Dio, nascosto nel suo centro, *dove sta il re*. In Rogers, la prima tappa è quella dell'assenza di relazioni interpersonali profonde (González, 230). Nella seconda mansione, non si abbandonano ancora le occasioni di peccato, e le relazioni con Dio, con gli altri o con sé



stesso, sono superficiali (González, 231). Per Rogers, la persona al secondo livello sa soltanto descrivere i propri sentimenti come oggetti esterni che non gli appartengono e dei quali non è responsabile (González, 230). Nella terza mansione, ci si apre a un maggiore raccoglimento, una più profonda conoscenza di sé, un impegno più vero verso Dio e gli altri (González, 232). Secondo Rogers, la persona diventa più cosciente dei suoi sentimenti, li sa descrivere soprattutto in riferimento al passato; ma le sue scelte sono inefficaci, perché senza autentiche conseguenze pratiche (González, 231). Nel passaggio verso la quarta mansione, ha luogo la notte oscura del pensiero e del sentimento, come una purificazione per entrare nella fase illuminativa e la contemplazione infusa (González, 233). Si distingue dalla depressione in quanto chi passa attraverso la notte si ricorda abitualmente di Dio; vi è inoltre uno sviluppo psicologico, perché la persona non si appoggia più sul gusto e l'entusiasmo, ma mobilita la propria libertà nel dono di sé (González, 235). La persona entra nella quarta mansione liberata dai suoi attaccamenti grazie alla notte. Nel sistema di Rogers, questo corrisponde psicologicamente a una maggiore consapevolezza dei propri sentimenti, anche attuali, non soltanto passati, e a relazioni più autentiche con gli altri (González, 236). Nella quinta mansione, l'anima viene più difficilmente ingannata sulla propria preghiera, e compie più opere d'amore. Per Rogers, la quinta tappa è caratterizzata da una più piena coscienza dei propri sentimenti e delle responsabilità che li accompagnano (González, 237). Nella sesta mansione, l'anima raggiunge una più profonda conoscenza di sé, e «non si crea problemi per le offese e le persecuzioni di cui è oggetto. Invece di dare la colpa agli altri, domina la situazione reinquadrandola col pensiero alla luce della fede» (González, 239). Analogamente, per Rogers, la persona raggiunge una consapevolezza viva di ciò che sente, i problemi non vengono più visti come oggetti esteriori, e sono risolti con senso di responsabilità (González, 238). L'anima entra nella settima mansione e l'unione d'amore attraverso la notte passiva dello spirito; il parallelo psicologico sarebbero le relazioni non stereotipate ma di persona a persona (González, 240).

Un breve appunto critico: l'analogia tra i due processi, spirituale e psicologico, sembrerebbe già leggermente forzata nelle prime tappe. Teresa infatti descrive nella prima mansione una assenza di relazione consapevole col Dio nascosto nell'anima in grazia, laddove Rogers riflette sull'inabilità del soggetto a costruire una sociabilità riuscita. S'indovina un certo parallelismo, ma non si coglie se le due crescite si modificano a vicenda, se ad esempio crescendo in vere relazioni affettive con gli altri, il soggetto rende umanamente più semplice la comprensione che Dio è presente nella sua anima e che aspetta il suo amore. L'analogia sembra ancora meno chiarificante per le ultime tappe, ad esempio l'ultima, dove tale è l'abisso tra l'unione d'amore e lo stabilimento di «relazioni non stereotipate», che la loro messa in parallelo dà una certa impressione di artificialità.

(3) Waaijman sembra più innovativo sugli strumenti di descrizione delle tappe che sullo schema in quanto tale

Waaijman propone uno schema che, come quello di Ruiz, rassomiglia al ternario classico delle vie. Egli intende descrivere il cammino spirituale con la parola "trasformazione", secondo quattro tappe della vita quaggiù: 1. diventare consapevoli che Dio forma l'uomo, il cui status di creatura lo vincola con il suo Creatore; 2. accogliere la ricreazione della conformazione all'immagine divina; 3. conformarsi al modello di Cristo; 4.



essere trasformato dall'amore (Waajman, 529-554). Le fasi 1 a 3 di Waajman corrispondono almeno parzialmente alle classiche purificazione e illuminazione, la 4 all'unione.

In questo senso, Waajman sembra più moderno quando immagina gli strumenti atti per descrivere la trasformazione spirituale. Essi sono strumenti fenomenologici, come i simboli da valutare culturalmente, ecc. (Waajman, 658-666); strumenti ermeneutici, come lo studio dei testi, la relazione testo-lettore (l'autore propone un breve riassunto di pensatori come Gadamer o Lévinas: Waajman, 666-672); sistematici, riflettendo sulla verità del linguaggio (Waajman, 672-679); mistagogici, con Rahner (Waajman, 680-686) si precisa che la mistagogia è una «iniziazione a una crescita coscienza dell'esistente» (Waajman, 680) che aiuta ad una «chiarificazione del percorso spirituale» (Waajman, 1015), specialmente con testi, o dialoghi, colloqui, ecc. Tutta la terza parte del manuale riprende e sviluppa queste intuizioni (Waajman, 691-1099).

(4) Dienberg propone la scelta biografica come metodo per raccontare il progresso spirituale, ma non integra completamente i suoi interessanti criteri cristologici

Secondo Dienberg, per superare la divisione tra teologia e vita e descrivere il processo di trasformazione spirituale, «è certamente necessario che la teologia cominci a pensare in chiave biografica, interessandosi delle esperienze della vita quotidiana e mettendole in rapporto con le biografie dei santi» (Dienberg, 51). Primo ponte dunque dalla biografia del credente ordinario alla teologia: la vita dei santi, come elemento di comparazione con l'esistenza studiata. Ad esempio, leggendo la vita di Francesco d'Assisi, il battezzato può imparare che «l'uomo è perennemente pellegrino e deve tenerne conto proprio per il fatto che segue Cristo sulle sue orme» (Dienberg, 43), che «la vita spirituale è una vita nella sequela: si deve partire e restare in cammino» (Dienberg, 49).

Secondo ponte tra la biografia del credente e la teologia, la stessa vita del Santo incarnato, cioè tutti i misteri di Cristo come sorgenti di forza, esempi e fonti di meditazione. Così, il mistero della croce può permettere ad esempio l'integrazione della sofferenza e del limite nella vita del credente. «Proprio in riferimento alla vita, alla passione e alla morte di Gesù, una spiritualità vissuta non può ignorare le questioni, i problemi, le fragilità e le sofferenze del mondo» (Dienberg, 51). Secondo un processo integrativo che richiede tempo, si scopre la fecondità della croce: «Questa dimensione della fede cristiana, che superando ogni limite vede la vita anche lì dove non sembra esserci più nessuna speranza, ha degli effetti sul modo in cui il singolo cristiano, nella sua vita personale, affronta l'insuccesso e la sofferenza» (Dienberg, 35). Più generalmente, contemplando Cristo, l'uomo può imparare a «interiorizzare il rapporto di Gesù col Padre suo, [...] [per] incominciare ad incontrare Dio in tutte le cose» (Dienberg, 70).

Questi principi sono belli, forti e illuminanti. Ma la loro applicazione nelle pagine scritte da Dienberg non è sempre chiaramente "spirituale", non rispecchia – mi sembra – la specificità di una vita nuova nello Spirito, che identifica al Figlio e che solo il Padre può donare. Gli esempi pratici paiono dimenticare i presupposti teologici appena menzionati, per privilegiare una crescita umana, senza dubbio lodevole e benefica, ma che rischia di passare accanto agli sconfinati orizzonti che apre la vita di Dio nel credente. Dienberg scrive: «Le biografie dei singoli sono le chiavi di comprensione dell'odierna teologia pastorale e di una teologia della spiritualità» (Dienberg, 54), seguire questa strada permetterebbe di individuare «luoghi di contatto col trascendente» (Dienberg,



55): ma si afferma che la biografia è teologica, senza andare oltre. Sembra che sia la vita che interpreti la religione e non la religione che interpreti la vita (Dienberg, 55).

Ad esempio, quando si afferma che bisogna integrare le situazioni limite – come la morte di un essere caro, le crisi, insuccessi, ecc. – nella propria biografia, vengono soprattutto proposte idee interessanti ma non intrinsecamente né religiose né cristiane, come la presa di coscienza della propria insostituibilità (Dienberg, 56), o la promozione di una «spiritualità del fallimento», in opposizione a ciò che l'autore chiama il mito tardo-capitalista del successo (Dienberg, 58). Dienberg fa anche riferimento alle stesse esperienze limite per far capire ciò che intende affermando che «il luogo della spiritualità dell'uomo [...] è la quotidianità» (Dienberg, 63): una grande parte delle sue spiegazioni non poggia sulla teologia, ma mostra – “*soltanto*” si potrebbe dire, perché senza aggancio pratico alla fede professata – come un incontro, un evento insolito, in generale le esperienze di passaggio (Dienberg pensa ad esempio a quelle create dall'integrazione della sessualità nel tempo, seguendo tappe successive) alterano la banalità del quotidiano (Dienberg, 64-65). Ed è vero, la crisi scuote la routine, può obbligare a cercare vie di uscita, a interrogare il senso del reale; ma la dimensione religiosa o il vincolo con Cristo sembrano eclissati.

Questa critica pare forse ancora più necessaria quando Dienberg convoca la categoria della ritualità. Comincia affermando, dal punto di vista teologico, che, attraverso la ritualità, la religione permette di dare forma al passaggio (Dienberg, 65); il rito offre così una occasione di stabilità in un mondo complesso e liquido (Dienberg, 66), perché i simboli rituali «mediano delle possibilità di rielaborazione» (Dienberg, 67). Ma l'esempio concreto proposto sembra vedere aiuti anzitutto psicologici nei sacramenti. «I rituali, soprattutto i sacramenti, mostrano come il cammino esistenziale specifico del singolo individuo nelle sue esperienze profonde non si differenzi, nella sua essenza, dal cammino fatto da altri – anche questo può essere un grosso aiuto» (Dienberg, 67). Non è falso ad esempio che il fatto di assistere al funerale di una persona amata, ricordare tramite la stessa esistenza del rito che altri hanno avuto esperienze di perdita, può aiutare ad elaborare il lutto. Ma pare molto più importante per un credente aprirsi al dono della fede in Cristo risorto, che è anche, ad esempio, e molto in concreto, fede nei sacramenti ricevuti dal defunto, o fede nella potenza della Messa celebrata per il riposo della sua anima. Si sperimenta un'identica disillusione teologica quando l'autore, dopo aver affermato che l'arte fornisce un vocabolario alla biografia che ci aiuta a capire anche religiosamente la nostra vita (Dienberg, 73-101), cita l'esempio di un romanzo del Nobel Heinrich Böll dove la Messa domenicale distrugge lo «stare insieme in modo veramente sacramentale» nella famiglia finalmente libera di comunicare la domenica, perché libera dei tempi del lavoro (Dienberg, 86). La citazione è senza dubbio proposta come una provocazione, ma il lettore rimane senza risorse per pensare il vincolo tra vita quotidiana e Eucaristia, o per riflettere sul senso dell'aggettivo “sacramentale” (Dienberg, 87).

(5) Lo schema di Garrido rassomiglia allo schema tripartito

Lo schema di Garrido ha 4 tappe: 1. l'equipaggiamento (psicologico, morale, di scelta dei propri ideali) che porta all'iniziazione; 2. l'integrazione (psicologica e spirituale, ad esempio) che porta alla fondamentazione; 3. il discepolato/consolidazione, che porta alla sequela; 4. l'unificazione teologica grazie alla seconda conversione, che porta alla Pasqua e alla comunione trinitaria (Garrido, 489).



Si propone anche un parallelismo di queste quattro tappe con le età dell'uomo. Ad esempio, la crisi di mezza età corrisponderebbe a un momento della terza tappa: la crisi degli ideali e attese permette un consolidamento della fede nel carattere teologale del processo; o la vecchiaia, dove la passività imposta, la malattia, l'insuccesso dei progetti globali, la solitudine, la prospettiva della morte offrono un parallelismo con le notti passive, ma un parallelismo vitale e non ridotto alla preghiera (Garrido, 504).

L'autore afferma pure il primato della vocazione secolare, e pensa di superare così le proprie critiche allo schema ternario tradizionale delle vie che egli vuole elitario e clericale (Garrido, 507).

Ma il suo schema sembra molto simile a quello tradizionale, e non soltanto perché il modello ternario corrisponde anche all'esperienza umana generale della crescita verso la maturità: più teologicamente, le tre prime tappe di Garrido sono abbastanza simili alla purificazione e all'illuminazione dello schema tripartito, e la quarta tappa a quella dell'unione. Uno schema molto simile e, dunque, bersaglio possibile delle stesse critiche.

(6) Sorrentino: uno schema allo stesso tempo nuovo e classico

Sorrentino comincia a riflettere sul progresso spirituale constatando che la dinamica unitiva viene descritta nella Scrittura con le «immagini» sponsale e filiale, «che si integrano e completano a vicenda» per descrivere il cammino dell'alleanza (Sorrentino, 741). In seguito concentra il suo discorso sulla sponsalità che la tradizione spirituale misura per gradi, dal battesimo dove la sponsalità si identifica con la vita della grazia, fino agli stadi più alti della mistica (Sorrentino, 742): è questa sponsalità graduale che Teresa descrive nelle sette dimore del suo Castello interiore (Sorrentino, 743). Ma Sorrentino relativizza anche il concetto di matrimonio spirituale, soprattutto perché potrebbe essere descritto più generalmente come la fase del 'vivere d'amore', secondo l'espressione di santa Elisabetta della Trinità¹⁶ (Sorrentino, 758), e perché non è un dono concesso a tutti, anche se sono generosi (si cita santa Teresa d'Avila, *Cammino di perfezione*, cap. 17: Sorrentino, 759).

Quando l'autore propone il proprio schema, segue piuttosto quello tradizionale a tre tappe, tornando esplicitamente alle dimore teresiane per l'ultima fase dell'unione: 1. la purificazione: dove il primo passo è la conversione, che non è una sola, ma richiede sovente una seconda (l'autore fa l'esempio della grazia di Natale 1886 per Teresina) (Sorrentino, 746-747); dopo, la purificazione progressiva, attiva o passiva (le notti) (Sorrentino, 749); 2. l'illuminazione: la purificazione progressiva si accompagna ad una crescente conoscenza di Dio, perché «la condizione e la misura di questo 'vedere' Dio è la purificazione» (Sorrentino, 750). Poco a poco la Trinità «prende possesso di tutte le dimensioni della persona» secondo un processo descritto sponsalmente (Sorrentino, 751); questa conoscenza sponsale di Dio si traduce nel dialogo amoroso della preghiera; anche se essa «non esaurisce le dimensioni dell'incontro, [...] ne è come il punto più alto e insieme la sorgente» (Sorrentino, 752); 3. l'unione, durante la quale, nei gradi superiori della preghiera e della vita interiore, «la parte del dono dell'alto è soverchiante» (Sorrentino, 754).

¹⁶ Alla domanda: «Quel est, selon vous, l'idéal de la sainteté ? », la santa rispondeva così durante una ricreazione: « Vivre d'amour »; è anche l'espressione di Teresina nella *Poésie n. 17*, propriamente intitolata: *Vivre d'amour* dove la dottore della Chiesa descrive la vita cristiana come un itinerario d'amore.



Questa descrizione del progresso spirituale sembrerebbe soltanto intimista, ma «il vissuto mistico» mostra «una connessione anche con la prospettiva sociale e la stessa prospettiva cosmica» (Sorrentino, 759; cf la stessa idea in García, 450, o Asti, 413-414), perché il Dio incontrato e amato è sempre il creatore del cielo e della terra, il redentore del suo popolo, e perché l'uomo che incontra Dio è sempre corpo e anima, membro della società (Sorrentino, 759). Come esempio di un amore sponsale che si apre alla socialità e al cosmo, si propongono Teresina (e il suo influsso sui Maritain) o Francesco d'Assisi (Sorrentino, 760-761).

1.4. Non la proposta di nuovi schemi ma la sottolineatura dell'unità della crescita nella vita spirituale

Abbiamo appena costatato che le critiche agli schemi tradizionali hanno incoraggiato alcuni autori a proporre schemi alternativi: altri autori preferiscono farsi eco delle critiche sottolineando l'unità della crescita nella vita spirituale, e soffermandosi dunque poco sulle tappe possibili di questa crescita. È specialmente il caso di tre dei libri qui studiati: quelli di Laudazi, Asti e Borriello.

Laudazi ad esempio insiste soprattutto sulla cornice dogmatica fondamentale della vita spirituale cristiana. In questo senso, si potrebbe dire che tutto il suo manuale tratta della crescita: come unione col Padre in Cristo nello Spirito, nella vita delle virtù teologali.

Anche Asti riflette sull'unità della vita spirituale. Il progetto del suo libro è di «ritrovare l'unità originaria» della riflessione sul percorso di santità, nella persuasione che «il rinnovamento parte dalla ricomposizione di una unità di fondo» intorno al concetto di mistica (Asti, 651), dove la vita mistica è intesa come «lo sviluppo della vita battesimale fino alla pienezza della comunione trinitaria raggiunta nella vita eterna» (Asti, 26). Questa fondamentale unità è descritta con una metodologia interdisciplinare (Asti, 44), secondo alcune dimensioni sempre presenti nella vita spirituale come la filiazione divina, la comunione trinitaria, ecc. (Asti, 101-144).

Borriello pure sottolinea soprattutto l'unità dell'esperienza mistica, intesa come consapevolezza della presenza divina nell'anima (Borriello, 129). «Per comprendere ulteriormente in cosa consiste la mistica, è quanto mai opportuno insistere su questo nucleo sostanziale comune, la vita secondo lo Spirito per l'appunto, anziché sulle varianti di percorso. [...] L'accento è da porsi dunque sull'esperienza ed esperienza è già la vita in Cristo Gesù» (Borriello, 133). Quest'approccio squisitamente teologico rilega le tappe in secondo piano. «Giustamente s'insiste, oggi molto più di ieri, sulla profonda unità dell'esperienza cristiana in ognuna delle sue fasi evolutive» (Borriello, 134), un'esperienza che è sempre partecipazione alla vita trinitaria (Borriello, 197). In tale cornice, la teologia spirituale riflette sull'inserzione del credente in questa vita divina: «La via, l'avviamento al mistero di Dio rivelato in Cristo, è il mistero stesso di Dio, in quanto in esso si dà la via, ragion per cui la mistagogia viene ad essere l'integrazione della persona umana nella dinamica propria del Mistero» (Borriello, 199).



2. Relativizzare l'idea della crisi degli schemi

Una volta evocata la crisi attuale degli schemi, dobbiamo relativizzarne la portata, in quanto essi sono ancora presenti nella ricerca teologica attuale: soprattutto perché permettono lo sviluppo di alcune tematiche fondamentali della spirituale; e specialmente perché sono sempre utili strumenti di descrizione dell'itinerario spirituale.

2.1. *L'interesse per gli schemi perdura oggi, perché i modelli permettono di capire meglio alcune tematiche fondamentali della teologia spirituale*

I modelli permettono di capire qualcosa della pedagogia divina, dell'antropologia, della stessa teologia spirituale e dell'accompagnamento spirituale, dal punto di vista del vissuto cristiano di santità, cioè dal punto di vista della teologia spirituale.

(1) Con i modelli, capire qualcosa della pedagogia divina

Ruiz afferma così che la divisione del progresso spirituale in vie, tappe, gradi, ecc. è teologicamente legittima, in quanto «risponde alla 'pedagogia' di Dio stesso nella santificazione delle persone» (Ruiz, 420). Viene citato s. Giovanni della Croce: non è «sempre necessario conservare quest'ordine dal primo all'ultimo così preciso come questo. Però la via ordinaria è conforme a quanto detto» (*Salita del Monte Carmelo*, lib. II, cap. 17, 4).

(2) Con i modelli, capire qualcosa dell'antropologia

a. *La vita dell'uomo è un cammino*

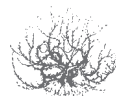
Dienberg ad esempio espone il progresso spirituale con il simbolo della via, che «sta alla base dei diversi modelli che nel corso dei secoli si sono occupati della vita spirituale» (Dienberg, 22). La vita spirituale, infatti, «è fondamentalmente una via che l'uomo percorre spinto dal desiderio di Dio» (Dienberg, 17). È ciò che descrive la parabola vitale di alcuni personaggi veterotestamentari che si mettono in cammino (Abramo, Mosè). Persino Dio cammina, nel senso che interviene nella storia, seguendo un processo cronologico: lo fa soprattutto nella via di Cristo (Gv 14,6) la cui esistenza passa per la croce (Dienberg, 19-20). L'espressione *homo viator* della tradizione spirituale traslata questa intuizione nell'esistenza del credente, con diverse immagini: le tappe di un viaggio, l'ascensione di una scala, ecc. (Dienberg, 21).

b. *La vita del credente impegnato è un cammino di speranza*

Ogni modello trasmette speranza: ricorda come Dio concede abitualmente un progresso continuo al credente che si dedica veramente alla vita interiore, anche se questo progresso non è sempre sensibile. La crescita spirituale «si presenta come un progresso nel tempo, non lineare – perché i peccati possono disturbare il processo – ma abbastanza costante, specie in coloro che si dedicano sinceramente alla vita spirituale» (Bernard, 432).

c. *Il cammino della vita del credente ha bisogno oggi di modelli spiegativi*

Ci fu «un periodo di allergia e di rifiuto di fronte a metodo, schemi, gradi e pratiche stabilite; ultimamente invece, viene sentita nuovamente la necessità di schemi e di una certa metodicità» (Ruiz, 419), una osservazione forse particolarmente vera per i giovani occidentali. Questa voglia di schemi dovrebbe essere accolta con una prudenza uguale a quella dei maestri spirituali quando espongono i loro modelli: non si deve mai applicare



il modello come se fosse un manuale di uso da seguire senza libertà – libertà di Dio soprattutto, ma anche dell'uomo.

(3) Con i modelli, capire qualcosa dei compiti della teologia spirituale

Per González, la teologia spirituale non può molto di più che descrivere il progresso spirituale, ma ciò costituisce comunque una delle sue missioni: «La teologia spirituale [...] può disporre di un numero molto limitato di dati circa le fasi della vita spirituale. Si spiega perciò il fatto che, spesso, si limita a descrivere a grandi linee i momenti più salienti della crescita spirituale. Ciò nonostante, fa dello studio e della descrizione delle leggi del processo spirituale uno dei suoi compiti specifici, in quanto teologia» (González, 224).

La divisione in vie, gradi, ecc. ha anche come utilità pedagogica quella di rispecchiare non schemi aprioristici ma il frutto di esperienze, specialmente quelle dei santi (Ruiz 420), situando dunque la riflessione all'intersezione dei grandi assi dell'epistemologia attuale della spirituale.

(4) Con i modelli, capire qualcosa della direzione spirituale

Belda esprime bene una convinzione sovente sentita, cioè che gli schemi servono specialmente per la direzione spirituale: «Il pregio principale [...] [degli] schemi risiede nella loro finalità pratica, nel cercare di raggruppare gli elementi comuni ad ogni sviluppo della vita spirituale per elaborarne una tipologia a scopi di direzione delle anime. La loro pretesa è quindi quella di poter fare il punto della situazione spirituale di una persona per aiutarla nella sua ascesa verso la santità» (Belda, 452).

Come ricorda Waaijman, lo schema dà un visione d'insieme che permette di pensare soluzioni meglio adatte ad ogni caso: se mancasse una comprensione globale e coerente della vita spirituale, si rischierebbe di condurre tutte le anime seguendo soltanto consigli atti per i principianti (Waaijman, 1063). «L'accompagnatore spirituale deve cambiare il suo modo di guidare l'anima per adattarsi al punto in cui essa si trova» (Waaijman, 1063) e lo schema aiuta il direttore a situare lo stato attuale del diretto in una cronologia tesa verso il progresso.

Per questo, Zas Friz de Col fa una osservazione sul modello ignaziano di descrizione del progresso spirituale – cioè la successione dialettica di consolazioni e desolazioni – che si potrebbe forse generalizzare a tutti i modelli: rendono, «in un certo modo, 'misurabile' la crescita della vita divina» (Zas Friz, 182).

2.2. Il potenziale descrittivo del progresso spirituale che conservano gli schemi tradizionali

Come si esemplificava con il riferimento appena fatto alla direzione spirituale, gli schemi tradizionali conservano un potenziale di descrizione del progresso spirituale che i manuali recenti ancora utilizzano: anche perché vengono ricordate le chiavi di lettura che danno gli stessi modelli affinché non siano applicati rigidamente.

a) Chiavi di lettura tradizionali: gli stessi modelli riconoscono che non vanno applicati senza tener conto dei loro limiti

Gli stessi manuali classici come il Tanqueray proclamano con energia che i modelli non vanno applicati rigidamente, come se dessero ricette o formule matematiche da



osservare pedissequamente¹⁷. La divisione in vie, gradi, tappe, ecc. viene seguita con flessibilità, come affermano i maestri spirituali (Ruiz, 421). Anche i manuali attuali, quando citano i modelli, ricordano che Dio ha dei piani personali per ognuno, e che dunque la descrizione del progresso in tappe non deve far credere né che esse siano rigorosamente successive, né che il credente conoscitore delle regole diventi maestro di una crescita che rimane dono divino.

(1) Dio ha dei piani personali per ognuno

Ruiz pensa che l'integrazione di questa osservazione nell'applicazione dei modelli sia una novità contemporanea: afferma tra l'altro che gli schemi classici «non corrispondono a esperienze significative del vissuto religioso attuale» (Ruiz, 421), come la consapevolezza dell'irrepetibilità di ogni persona. La citazione di Tanquerey indicata sopra ricordava invece che quest'analisi è tradizionale¹⁸.

La si ritrova oggi, ad esempio nell'opera di Fernández che scrive: «Anche se ci sono elementi essenziali comuni per tutti, c'è anche per ognuno una spiritualità unica e irripetibile» (Fernández, 183), perché Dio ama uno per uno. Per questo, bisogna riconoscere il «mistero del disegno che Dio ha su ogni vita», disegno «incontrollabile se non da Dio solo» (Fernández, 184).

(2) Le tappe non sono strettamente successive¹⁹

Le tappe non sono strettamente successive almeno per due ragioni evocate dai nostri autori: da una parte, «perché l'itinerario è dialogico, essendo in gioco due libertà. [...] Il cammino verso i gradi più alti della santità si apre sempre a delle sorprese e non può essere racchiuso in una formula standard» (Sorrentino, 745); dall'altra parte, perché alcune realtà fondamentali della vita interiore (come la preghiera, la mortificazione, ecc.) sono presenti a tutte le tappe del progresso spirituale (Illanes, 565).

Questa chiamata alla flessibilità nell'applicazione pratica degli schemi viene fatta per i due modelli classici già incontrati, quello agostiniano-tomista degli stati/gradi della carità e quello bonaventuriano-carmelitano delle tre età.

¹⁷ «Nella distinzione delle tre vie non vi è nulla di assoluto o di matematico. [...] Il progresso non è sempre costante: si tratta di movimento vitale, con varie alternative, con flussi e riflussi; ora si progredisce e ora si indietreggia; talora anche pare che si rimanga nello stesso posto senza sensibile avanzamento. [...] Non bisogna quindi immaginarsi che vi siano quadri rigidi, ove si possano far entrare tutte le anime; bisogna invece pensare che ogni anima ha le sue particolarità, di cui si deve tener conto, e che i quadri tracciati dagli autori spirituali devono essere tanto cedevoli da adattarsi a tutte le anime»: A. TANQUEREY p.s.s., *Compendio di Teologia ascetica e mistica*, p. II, II, nn. 628-629, Desclée, Roma 1927⁸, pp. 394-395, ad esempio citato in G. GOZZELINO s.d.b., *Al cospetto di Dio: elementi di teologia della vita spirituale*, Elledici, Leumann 1989, p. 138.

¹⁸ È ciò che ricorda specialmente la parte finale della citazione precedente: «Non bisogna [...] tutte le anime».

¹⁹ Nel 2016, Papa Francesco faceva di fatto la seguente osservazione: «Le vie oggettive della mistica classica – purgativa, illuminativa e unitiva – non sono mai fasi successive, che si possano lasciare alle spalle. Abbiamo sempre bisogno di nuova conversione, di maggiore contemplazione e di un rinnovato amore. Queste tre fasi si intrecciano e ritornano»: *Ritiro spirituale in occasione del Giubileo dei Sacerdoti. Prima Meditazione* (2 giugno 2016).



Per lo schema agostiniano-tomista, Aumann scrive ad esempio: «I tre stadi o gradi della carità non sono altro che una divisione che caratterizza in modo generale l'infinita varietà degli aspetti della vita cristiana. [...] Non possiamo però pensare che i tre stadi basilari siano compartimenti autonomi e che coloro che, in un dato momento, si trovano ad un certo livello non parteciperanno alle attività di un altro livello. [...] Lo Spirito soffia dove vuole, perciò si devono evitare le classificazioni rigide» (Aumann, 136-137).

Per lo schema bonaventuriano-carmelitano e nello spirito dei suoi santi ideatori, Belda ricorda: «Le tre vie sono definite non sulle esclusioni ma sulle prevalenze, in modo tale che esse si sovrappongono lungo lo sviluppo della vita spirituale: infatti l'illuminazione non elimina il proseguimento della purificazione, e l'unione continua a presupporre il lavoro dell'illuminazione, anche se in ogni momento del processo una delle tre possa prevalere sulle altre due» (Belda, 451).

Ad esempio, la purificazione non è soltanto necessaria all'inizio del percorso, anzi dovrebbe crescere sempre di più come una esigenza d'amore davanti alla presenza del Dio perfettamente santo (Asti, 380); di fatto, «la purezza del cuore dona la luce del discernimento in tutte le fasi del cammino spirituale» (Waajman, 597). Si può fare un'analisi simile per il progredire che «è atteggiamento fondamentale dell'intero itinerario» (Ruiz, 408).

La stessa intuizione di unità dell'itinerario viene tradotta rifiutando la contrapposizione tra ascetica e mistica. A chi vorrebbe assegnare le vie purgativa e illuminativa all'ascesi, per riservare l'unitiva alla mistica, Laudazi risponde: «Non esiste momento della vita spirituale in cui l'uomo non sia attivo e ricettivo insieme: anzi, [...] bisogna dire che l'uomo è attivo in misura che è recettivo, che la sua attività cioè nasce da ciò che gli è donato e che egli ha ricevuto e accettato liberamente» (Laudazi, 277). Parallelamente, Sorrentino scrive: «Soprattutto occorre evitare una dicotomia tra la fase ascetica e quella mistica» (Sorrentino, 745). Di modo almeno complementare se non contraddittorio con questa posizione, Waajman scrive, sempre sul modello tripartito: «Vi sono dei gradi (specialmente nella fase iniziale) in cui l'accento è posto sull'umanamente possibile» (Waajman, 598); quando si arriva all'unione, il «compimento nell'amore oltrepassa la nostra crescita perché non fa parte delle nostre possibilità umane» (Waajman, 595) e il percorso spirituale diventa soprattutto ricettività (Waajman, 1064). Anche lì, l'antropologia tomista, paterno-filiale e non dialettica, risolverebbe alcune inutili aporie (come ricordava il «totus effectus ab utroque» citato *supra*).

(3) Il credente conoscitore dei modelli non diventa maestro dello sviluppo spirituale proprio ed altrui

Come rileva ad esempio Ruiz, l'ambizione della crescita spirituale deve portare alla ricerca della volontà e dei soccorsi divini, e non all'inganno di pensare che progredirò da solo perché conosco le regole dei modelli (Ruiz, 409).

b) La presenza dei modelli tradizionali nei manuali recenti

La presenza dei modelli tradizionali in numerosi manuali recenti costituisce forse la più forte relativizzazione della tesi secondo la quale gli schemi sono in crisi.

(1) Alcuni propongono soprattutto il modello in tre tappe

Waajman esamina la storia delle tre vie con le concezioni di san Bonaventura (Waajman, 159-162; 439-447; 593-598; 786) e la storia del modello parallelo degli stati princi-



pianti-progrediti-perfetti (Waajman, 433-435); una seconda linea, anch'essa parallela, sarebbe quella dell'evoluzione dell'orazione, con le tappe di meditazione, preghiera e contemplazione (Waajman, 927-932).

(2) Alcuni propongono due modelli, quello agostiniano-tomista dei gradi della carità e quello delle vie illustrato da Bonaventura e Giovanni della Croce

Aumann ad esempio riprende Tommaso per parlare della crescita spirituale in termini di sviluppo nei gradi della carità (*S.Th.* II-II, q. 24, a. 9, in Aumann, 136-137). Propone poi un lungo capitolo (Aumann, 209-244) sulla purificazione, col vocabolario e numerose citazioni dei dottori del Carmelo (le notti, le purificazioni attive e passive, ecc.).

Anche Illanes ricorda fondamentalmente questi due schemi: della crescita secondo i gradi dell'amore; e del progresso nell'unione con Dio (Illanes, 560).

(3) Altri paragonano la riflessione ignaziana con l'approccio carmelitano: il Padre Bernard

È il caso di due autori gesuiti, Bernard e Zs Friz: Bernard presenta prima l'itinerario di Giovanni della Croce (presentato nella *Salita* e nella *Notte oscura*), «a causa della sua importanza teorica» (Bernard, 438), con la doppia purificazione dei sensi e dello spirito, attiva e passiva, che configura l'originalità della versione sanjuanista delle tre vie. Si presenta «come una descrizione normativa appoggiata su ragioni teologiche» (Bernard, 438) e che «procede da una certa necessità ontologica» (Bernard, 439), dove la purificazione deve precedere l'unione. «La validità dell'insegnamento teorico di san Giovanni della Croce è riconosciuta da tutti: ma ci si può domandare se esso si verifichi nell'esperienza spirituale» (Bernard, 439-441). Di fatto, viene citata la biografia di Teresa che arriva all'unione con la Trinità e passa poi per la notte dello spirito. Per Bernard, l'itinerario delle tappe, così come viene presentato ad esempio da Giovanni della Croce, «si raccomanda per il suo valore pratico» (Bernard, 439), ma è «poco più che una semplice indicazione di progresso della vita spirituale» (Bernard, 443) che può servire per la direzione spirituale.

Continua poi soffermandosi sul modello che predilige e, tra i rappresentati di tale modello, cita specialmente sant'Ignazio di Loyola: «Tenendo conto della diversità degli itinerari spirituali, molti autori, invece di insistere su una rigida successione dei vari momenti, preferiscono parlare di un'alternanza di prove e favori divini, oppure di desolazioni e consolazioni: così, ad esempio, l'autore dell'*Imitazione di Cristo*, sant'Ignazio, P. de Caussade²⁰, santa Teresa di Gesù Bambino» (Bernard, 442).

Bernard sottolinea come l'ispirazione ignaziana sia come un movimento perpetuo dell'itinerario spirituale, presente a tutte le età del credente: la via della disposizione all'azione divina. «Tra i grandi autori spirituali, sant'Ignazio di Loyola è probabilmente colui che ha teorizzato meglio la necessità di disporsi all'azione di Dio» (Bernard, 433). Ad esempio, il santo scrive: «In generale, più uno si legherà a Dio nostro Signore e più

²⁰ *L'abbandono alla divina provvidenza* era classicamente attribuito a Jean-Pierre de Caussade s.j. († 1751). I lavori di Jacques Gagey, pubblicati lo stesso anno della morte di padre Bernard, l'identificano come l'opera di una anonima signora dell'aristocrazia lorenese. Cf *L'abandon à la providence divine d'une dame de Lorraine au XVIII^e siècle*, J. GAGEY (ed.), Éditions Jérôme Millon, Grenoble 2001, pp. 5-118; D. SALIN s.j., «L'abandon à la providence selon Caussade», in *Christus* 198 (2003) 177-187.



generoso si mostrerà verso la sua divina Maestà, tanto più lo troverà generoso verso di sé, e sarà meglio disposto a ricevere, di giorno in giorno, maggiori grazie e doni spirituali» (*Costituzioni*, III, 1, 22, in Bernard, 434-435).

Questo movimento perpetuo si verifica specialmente nei «momenti principali» della vita cristiana, «in cui si verifica un nuovo risveglio della coscienza» (Bernard, 435), ad esempio all'inizio della vita spirituale con la conversione. Bernard propone l'esempio di Teresina che scrive: «All'inizio della mia vita spirituale, verso l'età di 13-14 anni» (Man. A, 74 r°), cioè quando acquisisce una «coscienza riflessa dei suoi atti religiosi», quando «si considera responsabile dell'insieme della propria vita dinanzi a Dio» (Bernard, 435). Il movimento perpetuo si verifica anche nella cosiddetta "seconda conversione", a proposito della quale Bernard cita Louis Lallemand: «ordinariamente accadono due conversioni nella vita della maggior parte dei santi e dei religiosi che si rendono perfetti: nella prima si dedicano al servizio di Dio, nella seconda si dedicano totalmente alla perfezione» (*Dottrina spirituale*, 2° principio, parte 2a, c. 6, a. 2, in Bernard, 436-437).

Questa preferenza di Bernard per un modello che è quello del proprio fondatore potrebbe sembrare soltanto una manifestazione di spirito di corpo o di imperialismo spirituale. Ma credo che sia piuttosto la conseguenza di una connaturalità con la spiritualità di un santo specifico, la conseguenza dell'*habitus* di giudicare le cose a partire dall'esperienza del santo: e questo tipo di conseguenze mostra la validità dei maestri spirituali. Quest'atteggiamento sano, e non senza vincolo con l'interesse della teologia spirituale per il vissuto di santità, diventerebbe problematico se la proposta di un santo specifico fosse vista come monopolistica, laddove Dio sceglie sempre la comunione delle spiritualità, e l'unico monopolio è quello di Cristo.

Bernard pensa che l'approccio all'itinerario a partire dalla successione di consolazioni e desolazioni permette di non qualificare tutte le prove come purificazioni, ma di giudicarle anche oggettivamente: ad esempio, l'insuccesso apostolico può anche richiedere «una salutare autocritica sulle cause personali dell'insuccesso»; il sistema ignaziano, sempre dinamico, permette anche di evitare «la preoccupazione di stabilire il grado di perfezione raggiunto» (Bernard, 442).

(4) Altri paragonano la riflessione ignaziana con l'approccio carmelitano: Zas Friz

Sul parallelismo tra la trasformazione ignaziana (per la successione di consolazioni/desolazioni) e l'unione trasformante di Giovanni della Croce, Zas Friz è forse più convincente perché più rispettoso della koinonia delle spiritualità nella Chiesa.

Zas Friz intende studiare la trasformazione operata dalla grazia, secondo un processo attivo e passivo. Propone specialmente l'esempio della riflessione di Ignazio di Loyola (insieme a quella dei suoi figli spirituali francesi Jean-Joseph Surin e Louis Lallemand), e la dinamica della trasformazione attraverso la successione di consolazioni e desolazioni, mettendo in parallelo (non in opposizione) l'unione trasformante secondo Giovanni della Croce (Zas Friz, 131-139).

In Lallemand ad esempio, «il mezzo per progredire nella perfezione è lo sviluppo della vita interiore giacché essa conduce all'unione con il Signore Gesù Cristo. Ma questa unione attraversa diversi gradi. [...] Qui l'autore tratta dell'orazione in genere», dei gradi della preghiera (Zas Friz, 135). Parallelamente, in Giovanni della Croce, «la trasformazione avviene perché la volontà amorosa del fedele diviene una sola con l'amore



di Dio» (Zas Friz, 137), pure se l'essere dell'anima «anche se trasformato, resta per natura distinto da Dio come prima: proprio come la vetrata che, pur essendo illuminata dal raggio di sole, ne rimane pur sempre distinta» (*Salita*, II, 5, 7) (Zas Friz, 137-138).

Zas Friz, conformemente alla tradizione ignaziana, insiste sul processo di presa di decisioni, ma ricorda come esso sia motivato dall'amore: e dunque nell'amore, come esso sia simile a ciò che insegna Giovanni della Croce. L'autore si sofferma infatti soprattutto sul «processo mediante il quale il fedele si ordina interiormente per prendere decisioni nella sua vita secondo la volontà divina», che «può essere considerata la dinamica fondamentale della trasformazione mistica ignaziana» (Zas Friz, 144). Per Ignazio – ed è la sua particolarità «nei confronti della tradizione che lo ha preceduto» - «l'unione con Dio si realizza nella decisione» (Zas Friz, 144). Ma si tratta di «scegliere la scelta divina per il solo amore di Dio», «bisogna amare sempre *di più* per decidere in tutto per amore» (Zas Friz, 145). Si parla bene qui di una scelta d'amore, per Dio e per la missione, perché «trasformarsi e trasformare significa collaborare con la grazia per l'unione delle 'anime' a Dio» (Zas Friz, 146).

Per illustrare le sue tesi, Zas Friz propone un lungo sviluppo sull'esempio di trasformazione interiore di Ignazio, dalla sua conversione ai suoi anni romani (Zas Friz, 147-180). Nel *Diario spirituale* (1544-1545) ad esempio, «Ignazio si mostra un maturo conoscitore delle regole per discernere le sue mozioni affettive, in modo da rintracciare in esse i segnali con cui orientarsi per interpretare i comandi divini» (Zas Friz, 165). Si fa l'esempio del resoconto meticoloso delle reazioni affettive del santo durante la Messa, analizzate per più di un mese, per capire se le chiese dei gesuiti devono o meno vivere di rendite (Zas Friz, 165-171).

Zas Friz passa poi al parallelismo tra Ignazio e Giovanni della Croce, parallelismo espresso con l'idea di purificarsi in vista del discernimento, «un "ordinarsi" interiormente (purificazione) per fare le scelte *giuste* in modo da essere uno strumento apostolico docile ai fini di Dio nella storia» (Zas Friz, 181); reciprocamente, per essere uno strumento apostolico efficace, è necessaria l'unione partecipativa con Dio o matrimonio spirituale (Zas Friz, 181).

Conclusioni

Per osservare il cammino della crescita spirituale così come viene presentato dalla ricerca contemporanea, si è scelto qui il punto di vista dei manuali. Due sono le impressioni particolarmente forti che lascia tale panorama. La prima impressione è che i modelli classicamente proposti per descrivere il progresso spirituale non scompaiono, ma vengono ridimensionati, e che questa presenza costante dei modelli è positiva a causa della loro efficacia. La seconda impressione è che il migliore aspetto di questo ridimensionamento è la più forte consapevolezza del carattere cristologico e trinitario della divinizzazione vista come uno sviluppo nel tempo.

Dunque, in primo luogo: più che un'eclissi dei modelli classici, la ricerca contemporanea registra un loro forte ridimensionamento. Erano gli assi portanti della didattica e sono stati ridotti alla categoria di semplice tema puntuale. Ma rimangono oggi presenti,



ad esempio in alcuni dei libri qui studiati: due presentano lo schema agostiniano-tomista (Aumann, Illanes); sei lo schema bonaventuriano-carmelitano (Aumann, Illanes, Belda, Waaijman, Bernard, Zas Friz); due lo schema ignaziano (Bernard, Zas Friz). Sono dunque sei autori diversi, per dieci differenti menzioni di distinti modelli. Si potrebbero aggiungere i quattro che espongono sistemi paralleli al ternario classico (Ruiz, Waaijman, Garrido, Sorrentino).

E a questa osservazione statistica, che ha i limiti di un elenco di 18 manuali, si dovrebbe aggregare una riflessione qualitativa: la sopravvivenza dei modelli è un fenomeno positivo. Da una parte, perché molti oggi, specialmente tra i giovani di diversi contesti educativi, con o senza grande bagaglio intellettuale ma con vita interiore, sperimentano come una specie di liberazione la lettura di santi proponendo questi schemi, poiché li aiuta a cogliere qualcosa dei piani divini sulla loro esistenza. Lo schema fornisce una risorsa per chiarire la propria biografia sotto lo sguardo di Dio, un vocabolario che aiuta a dire il reale complesso della vita interiore e a orientarlo dinamicamente. Inoltre, questi modelli sono come una sintesi di esperienze spirituali spesso proposta, nella loro versione “canonica”, da santi e dottori della Chiesa; si situano dunque nella cornice di una teologia spirituale che intende essere più attenta al vissuto di santità, e si aspetta dal riferimento ai santi un metodo che tocchi pure il cuore e non soltanto la ragione, che parli più facilmente all’uomo contemporaneo, che abbia un soffio apostolico adatto alla cultura odierna.

La persistenza dei modelli è anche positiva perché essi sono d’aiuto per la direzione spirituale (v.g. Belda, Waaijman). Contribuiscono così a superare una certa soluzione di continuità nella formazione alla direzione spirituale, almeno in alcuni contesti dove la relativa crisi dell’accompagnamento ha fatto sì che pochi vi si dedicano allorché molti la cercano, che vi sono molti diretti potenziali e pochi direttori di fatto, soprattutto a causa del timore di non sapere come fare. Benché i libri siano da soli insufficienti se non vi è anche qualche consigliere che non sia di carta, la sapienza degli schemi può comunicare una parte della tradizione spirituale.

Questo contributo degli schemi sarà tanto più costruttivo quanto terrà conto di una loro insistente avvertenza, cioè che non vanno applicati rigidamente e che si deve fare attenzione alle circostanze di ognuno (cf ad esempio Ruiz). Così l’interesse attuale, e soprattutto dei giovani, per gli schemi andrà ricalibrato, reindirizzato, per evitare che nasconda una pigra voglia di ricette già pronte, che dispensino dall’affrontare le novità che suscita lo Spirito e dal rispettare la libertà di Dio e dell’accompagnato. Come scrive Papa Francesco: «La Chiesa dovrà iniziare i suoi membri – sacerdoti, religiosi e laici – a questa ‘arte dell’accompagnamento’, perché tutti imparino sempre a togliersi i sandali davanti alla terra sacra dell’altro (cf Es 3,5)» (Es. ap. *Evangelii gaudium* (24 novembre 2013), n. 169).

Ma l’insegnamento forse più importante di questa breve incursione nella ricerca contemporanea sulla crescita spirituale è l’insistenza sul suo carattere cristocentrico, trinitario, scritturistico, sacramentale (ad esempio Ruiz, Asti, Laudazi, Borriello). Lo proclamavano già i promotori dei modelli classici, specialmente quando erano santi e innamorati di Cristo, che cercavano di scoprire nella Scrittura e nell’Eucaristia. Ma ciò va messo ancora più in luce in un contesto di secolarizzazione e non più di cristianità, dove molti conoscono poco della religione che più o meno professano.



Quando si spiega, col vocabolario opportuno per ciascuno, che il Padre cristifica i suoi figli nello Spirito, si dovrebbe anche chiarire che questo fatto centrale dell'antropologia cristiana associa i credenti ai misteri di Cristo²¹. Anche qui, vale la pena di mettersi alla scuola dei santi: «Noi dobbiamo sviluppare continuamente in noi e, infine, completare gli stati e i misteri di Gesù. [...] Il Figlio di Dio desidera una certa partecipazione e come un'estensione e continuazione in noi e in tutta la sua Chiesa dei suoi misteri mediante le grazie che vuole comunicarci e gli effetti che intende operare in noi attraverso i suoi misteri. E con questo mezzo egli vuole completarli in noi» (San Giovanni Eudes²²). Questa continuazione in noi segue un itinerario vitale, lo stesso ordine dei misteri di Cristo: «La vita di Gesù Cristo, se gli siamo fedeli, si ripete in qualche modo in quella di ciascuno di noi, tanto nel suo processo interno – la santificazione – quanto nella condotta esterna» (San Josemaría Escrivá, *Forgia*, n. 418). Se il credente intende la sua biografia come un processo di cristoconformazione nutrito dall'Eucaristia, dove, grazie al Vangelo, riconosce la presenza di determinati misteri di Cristo nella sua vita (la desolazione di Getsemani, ad esempio), prenderà coscienza di “segreti” che neppure un direttore spirituale prudente e delicato trasmetterebbe facilmente, in particolare sulla santificazione del dolore. È molto più opportuno che sia la persona sofferente a leggere una tappa della sua esistenza come configurazione a Cristo paziente, perché ha ricevuto le chiavi che gli dischiudono il senso del dolore come partecipazione alla croce. Se l'accompagnatore spirituale cercasse di aprire orizzonti soprannaturali affermando che questo concreto disagio configura al Crocefisso, rischierebbe di non essere capito, o di disorientare, se il suo uditore non è stato iniziato alla mistagogia spirituale. In questo senso, il ridimensionamento cristologico dei modelli-schemi della crescita andrebbe ulteriormente teorizzato e soprattutto messo in pratica, specialmente nella direzione spirituale.

²¹ Sviluppo qui ciò che scrivevo *supra* sulla proposta biografica di Dienberg.

²² *La vie et le royaume de Jésus dans les âmes chrétiennes*, III, 4, in *Œuvres complètes*, t. I, C. Lebrun c.i.m. (ed.), Lafolye, Vannes 1905, p. 310, citato in *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 521.

