
Dispense di
**Teologia
Spirituale**

Ad uso degli studenti
della Scuola Diocesana
di Formazione
Teologica di Rovigo
Anno 2013

Prof. Roy Benas

Si prega di non diffondere il testo e di non pubblicarlo in quanto il materiale è stato preso da altri autori e non sono autorizzato alla diffusione e pubblicazione.

BREVE INTRODUZIONE SULLA TEOLOGIA

Teologia, in senso lato, è qualunque discorso su Dio, anche di tipo filosofico. Ma in senso stretto, teologia è una riflessione sistematica sulla rivelazione, scienza della fede. Nel suo essere scienza della rivelazione e della fede sta lo specifico della teologia rispetto alla filosofia. Infatti entrambe cercano come obiettivo ultimo il senso e il compito dell'uomo, della vita, della storia, del creato, di Dio del quale entrambe parlano. Ma mentre la filosofia basa la sua ricerca esclusivamente sulla capacità di riflessione della ragione umana, la teologia fa invece riferimento alla rivelazione divina da cui parte e che cerca di comprendere e chiarire in modo razionale e sistematico.

La teologia nasce dall'esperienza della fede, indaga su di essa con una metodologia scientifica propria ed adeguata all'oggetto e persegue come finalità quella di una sua più piena, profonda e sistematica comprensione razionale. La teologia parte dalla fede, tratta la fede e serve la fede che quindi è al contempo presupposto, oggetto e fine della teologia. E il legame tra fede e teologia è così profondo che non è possibile fare una buona teologia senza fede. Ma non serve solo la fede: è necessaria una metodologia rigorosa e critica. Il carattere scientifico del discorso teologico ha connotazioni del tutto particolari, non assimilabili a quelle di altri ambiti della ricerca culturale. L'obiettivo è quello di razionalizzare la fede, non dimostrando la sua verità in base all'evidenza razionale, né riducendo la fede a ciò che è razionalmente comprensibile, ma formulando in modo esatto gli asserti, la cui verità è postulata dalla fede, e legittimandoli, mettendo in evidenza il loro rapporto con la fede stessa¹.

La passione del teologo è la ricerca del significato. Per vocazione, egli indaga sul senso di ciò che i credenti, nel loro insieme, hanno ricevuto. In sostanza, la teologia si occupa del significato della Parola di Dio rivolta a tutti gli uomini, una parola che i credenti accettano e cercano - con diversi livelli di successo - di vivere. Il teologo è quindi un ricercatore del significato della Parola di Dio e della vita di fede. Le questioni teologiche riguardano il senso di ciò che Dio ha rivelato di se stesso nel momento in cui invita i credenti, nel suo amore, alla comunione di vita con lui². I teologi sono al servizio dei credenti, come investigatori del rivelarsi di Dio che culmina in Gesù Cristo e, contemporaneamente, come comunicatori del senso e del significato della nuova vita che la parola di Dio produce.

Nella storia del cristianesimo, la ricerca teologica ha assunto una diversità di forme e seguito metodi del tutto diversi. I teologi hanno lavorato in contesti culturali notevolmente differenti, come ad esempio l'Impero Romano sia prima che dopo Costantino, la cristianità medievale occidentale, l'Europa all'inizio dell'epoca moderna, divisa dal Protestantismo e dalla Controriforma cattolica, e la nostra epoca di secolarizzazione, di "nuova evangelizzazione" e dialogo con le culture del mondo. E così come l'ambiente del lavoro teologico è stato sottoposto al cambiamento, anche la forma della ricerca teologica è stata rimodellata secondo diverse priorità. In questo capitolo, pertanto, considereremo innanzitutto come la ricerca teologica sia stata compresa da alcune delle figure più significative che ci hanno preceduto.³

¹ U. RIZZI *Alla sequela di Cristo, Dispensa di teologia morale*, 15

² DV 2

³ Cf. J. FUCHS, *Introduzione al metodo teologico*, Casale Monferrato, 1994

BREVE INTRODUZIONE SULLA SPIRITUALITÀ

Breve excursus storico

La parola *spiritualità* è da molti ritenuta figlia della modernità: essa risalirebbe tutt'al più al secolo 17°, e precisamente alla scuola spirituale francese. Le altre lingue l'hanno via via adottata, con una eccezione: la lingua germanica, dove si è sempre preferito il termine «pietà» (*Frömmigkeit*) e solo di recente si è accettato di usare *Spiritualität*, ma con alquanto diffidenza verso il neologismo⁴.

Di fatto però la parola nella sua forma «astratta» risale all'epoca patristica, perché la si ritrova in un testo per secoli ritenuto di **s. Gerolamo** (+ 420), ma risultato in realtà di **Pelagio** (+ ca. 423-429), suo contemporaneo. La frase latina è: «**comportati in modo da progredire nella spiritualità**»⁵: designando con questa espressione il concetto di *spiritualità* come vita secondo lo Spirito di Dio e come progressione aperta ad ulteriori realizzazioni, secondo la grazia del battesimo. Un secolo più tardi, **Dionigi il Piccolo**, traducendo il trattato *Sulla creazione dell'uomo* di Gregorio di Nissa, esprime il termine greco *pneumatiké* con il latino *spiritualitas*, spiegandolo così: «**consiste nella perfezione della vita secondo Dio**». E da allora con più o meno fortuna, con più o meno indovinato accoppiamento con altre espressioni (*preghiera pura, purità del cuore, theoria, contemplazione, mistica, ecc.*) è rimasta in vita fino ad oggi. Forse tra tutti i trattatisti classici, quello che per molti secoli ha goduto di una fortuna immensa, ed ha esercitato un influsso non ancora del tutto analizzato, è lo **pseudo-Dionigi l'Areopagita** (v secolo) con la sua *Mystica Theologia*⁶.

Dal secolo IX al XI si indicano sempre, con questa parola *spiritualitas*, realtà e attività che non provengono dalla natura, ma dalla grazia dello Spirito Santo, presente nell'uomo; possiamo dire, con termini più nostri che medievali, che si indica la «*vita soprannaturale*». A cominciare dal secolo dodicesimo l'omogeneità di significato si scompone: da un lato rimane il senso di «soprannaturale», come vita alla luce della fede e in opposizione all'esistenza senza la grazia; dall'altro sotto il termine *spiritualitas* si designa ciò che è immateriale, in contrapposizione alle realtà materiali, tangibili, oggettuate. La cosa è evidente anche in **san Tommaso** (+ 1274) che usa *spiritualitas* sia per la realtà di ordine religioso, sia in contrasto con la materia. Nel medioevo è attestato anche un uso del termine nell'ambito dell'amministrazione dei beni della Chiesa, ed ha quindi il significato più specificamente giuridico, opposto a *materialitas*, che designa i beni temporali comuni. I filosofi lo usano a loro volta in contrapposizione a *corporeitas/corporalitas*, e quindi nella filosofia con *spiritualitas* si designa una certa qualità (filosofica) dell'essere. Comunque quando il suo uso si associa al discorso della vita devota e della vita interiore, allora equivale a «vita affettiva», a «vita interiore».

Per le lingue volgari è dimostrato l'uso di *spiritualité* (in francese) fin dal XII secolo⁷; invece in italiano il termine appare all'inizio del 1500, in particolare nell'opera *La vita spirituale* di fra **Mariano da Firenze** (+1523), nel senso di orientamento dell'uomo che voglia diventare «spirituale», cioè simile a Dio, fonte della «spiritualità». Quasi contemporaneamente la parola

⁴ Ma si nota anche qui una progressiva legittimazione: cf. il successo del *Praktisches Lexikon der Spiritualität*, curato da Ch. SCHUTZ, Herder, Freiburg in Br. 1988.

⁵ *Age, ut in spiritualitate proficias*

⁶ Cf. una edizione contemporanea: DIONIGI AREOPAGITA, *Tutte le opere* (contiene: *Gerarchia celeste - Gerarchia ecclesiastica - Nomi divini - Teologia mistica - Lettere*), trad. di P. SCAZZOSO, introduzione e note di E. BELLINI, Rusconi, Milano 1981.

⁷ Cf. L. TINSLEY, *The French Expressions for Spirituality and Devotion. A semantik Study*, Washington 1953.

appare anche in Spagna, nel senso di «dottrina spirituale»⁸.

A partire dal secolo XVII il termine è usato soprattutto per designare le relazioni affettive con Dio (cfr. per es. Francesco di Sales), ma la crisi del «quietismo» (fine sec. xvii) ha fatto deprezzare l'argomento e soprattutto l'intero settore della mistica. Una rinascita della terminologia si avrà dalla fine del secolo scorso e in questo secolo, grazie soprattutto ad autori come de Guibert, Pourrat, Bremond, Vernet. Con *spiritualità* si designerà in questo secolo finalmente la vita spirituale in quanto esperienza vissuta — la quale implica i molteplici passaggi interiori, l'ascesi, la mistica, lo sviluppo dei doni dello Spirito, la direzione spirituale, ecc. — e anche la disciplina accademica del settore.

Da questa veloce sintesi storica si può facilmente dedurre che non è facile precisare il contenuto del termine *spiritualità*, e tanto meno è semplice individuare lungo la storia il settore teologico ed ecclesiale suo proprio: perché bisogna fare attenzione alla storia dei fatti e a quella delle dottrine, alle correnti «devote popolari» e ai grandi «risvegli», alle correnti filosofiche e alle concezioni antropologiche. Ultimamente, in particolare in questo secolo, si è introdotto anche l'uso al plurale di «spiritualità», nel senso di «scuole di spiritualità»: ciò sta ad indicare la capacità dei grandi istituti religiosi di elaborare dalla realtà vissuta una propria «modalità» di vivere e incarnare i principi teologici, collaudando il percorso anche attraverso grandi «maestri» scrittori⁹.

Significato più proprio

Nella Bibbia non si trova certo una «teoria» sulla «spiritualità», ma ci sono i suoi contenuti, specialmente in **Paolo**. Troviamo infatti di frequente l'invito a vivere da «uomini spirituali» (*pneumatikói*: *1 Cor* 2,13; *Gal* 6,1; *Rm* 8,9), a vivere «nella santificazione fino alla perfezione: spirito, anima e corpo» (*1 Ts* 5,23). Con questa esortazione Paolo voleva sintetizzare lo stile di vita del cristiano. Tale vita doveva essere intesa come vita dominata dallo Spirito del Risorto, come vita da membri della Chiesa, come apertura esistenziale a tutta l'umanità, come attesa della futura pienezza per l'uomo e per il cosmo intero (*Rm* 8).

Questo tracciato di vita è in fondo lo statuto essenziale dell'essere credente. Per cui parlare di spiritualità — o di esperienza spirituale, di vita spirituale, di cammini dello Spirito, o di cammino alla santità e alla perfezione: tutte espressioni che si usano in questo settore; qualcuno ancora dice «ascetica e mistica» — vuol dire parlare della vita cristiana che si sviluppa, si consolida fino alla maturità, sia secondo le leggi della crescita antropologica e psicologica, e sia secondo ritmi del mistero della grazia.

Ben presto però le correnti gnostiche (nel II-III secolo) hanno accentuato la preminenza dello «spirito» sugli aspetti materiali, per cui «essere spirituali» è allora venuto a significare lo sganciamento da tutto ciò che è materiale e psichico. Contro questa dottrina **Ireneo di Lione** (+ circa 200) ribadirà che tutto l'uomo, corpo e anima, entra nella vita nuova: «Tutti coloro che temono Dio e credono all'evento del suo Figlio e che, per fede, danno spazio nel loro cuore allo Spirito di Dio, meritano d'essere chiamati puri, spirituali e viventi per Dio».

Possedere lo Spirito è soprattutto saper «leggere» le Scritture e comprendere il messaggio profetico di vita che esse propongono, ribadirà **Clemente Alessandrino** (+ 215). Mentre **Basilio di Cesarea** (+ 379) nel suo famoso *Trattato sullo Spirito Santo*, ritornerà a inculcare che vero «spirituale» non è colui che esercita l'intelligenza per «speculare» su Dio (cioè per «contemplare»), ma colui che è guidato dallo Spirito e conforma la sua vita ai «movimenti» dello Spirito: e il movi-

⁸ Cf. D. LASIC, *Theologia Christiana perfectidica*, in *Antonianum* 42 (1967) 193s.

⁹ Cf. *Le grandi scuole della spiritualità cristiana*, a cura di E. ANCILLI, Teresianum - O.R., Roma - Milano 1984. Sarà utile un paragone con LUCIEN-MARIE de S.J., *École de spiritualité*, in *Dictionnaire de Spiritualité* IV, 116-128 e R. BLATNICKY, *Il concetto di «scuola di spiritualità»*, in *Rivista di pedagogia e scienze religiose* 4 (1967) 48-198.

mento principale dello Spirito è la carità, «più preziosa della gnosi, più gloriosa della profezia, superiore a tutti i carismi».

Anche **San Tommaso** (+1274) concorderà con questa perfezione concentrata sulla «perfezione della carità», rendendo quindi possibile un cammino alla santità per tutti, pur nelle diverse modalità di ascesi e di istituzioni ecclesiastiche. La generazione dei grandi «scolastici» è forse l'ultimo esempio della unità fra teologo e santo: dopo di che la frantumazione del sapere teologico in molteplici «specializzazioni» e l'esplosione di forme di pietà popolari più vicine alla «devozione» (non aliena dall'ignoranza teologica) dei semplici, divaricherà i percorsi. Portando un notevole pregiudizio al «carattere scientifico» dell'esperienza spirituale, per lo più considerata elemento sfuggente e «riservato» per pochi entusiasti: Bossuet dirà che in fatto di spiritualità, al suo tempo, i gusti erano estremamente bizzarri.

Tuttavia lungo il corso dei secoli sono andati emergendo dei grandi maestri in questo settore: donne e uomini che non solo hanno «goduto» di inesprimibili esperienze divine, ma anche hanno composto libri che sono diventati testi di studio, fonte di verifica delle asserzioni dei teorici del mistero cristiano, vero magistero permanente per generazioni di credenti. E oggi non è difficile riconoscere che gli «spirituali» con i loro scritti e le loro esperienze sono un «locus theologicus» al pari degli altri classici (i Padri, i teologi, il magistero).

Per fare solo alcuni accenni si pensi alla generazione dei grandi padri latini del IV/V secolo (Ambrogio, Agostino, Gerolamo), ai padri greci dello stesso periodo (Basilio, Gregorio Nazianzeno, Gregorio Niseno); e poco più tardi allo pseudo-Dionigi l'Areopagita, a papa Gregorio Magno (sec. VI). E poi la schiera dei mistici cistercensi di cui capostipite è il grande Bernardo (+1153), la scuola di San Vittore (Parigi) con il suo grappolo di maestri (sec. XIII), le mistiche Gertrude di Helfta, Ildegarda di Bingen, Caterina da Siena, Angela da Foligno. E ancora i mistici renani (per es. Ruysbroeck, Suso, Eckhart, Tauler, Thomas da Kempis, Herp) che influenzarono per vario tempo «*el siglo de oro*» della Spagna (Giovanni d'Avila, Ignazio di Loyola, Teresa d'Avila, Giovanni della Croce) e poi anche la prima stagione del «grand siècle» della Francia (con Francois de Sales, il card. P. de Bérulle, Benoit de Canfield, Louis Lallemant, J. de Saint-Samson, ecc.). La loro memoria e la loro influenza è a tutt'oggi attiva, e fra essi alcuni sono anche stati proclamati «dottori» della Chiesa: a significare un ruolo di *magisterialità* che necessariamente si riflette anche sulla dignità teologica della spiritualità in generale.

1. DEFINIZIONE E OGGETTO SPECIFICO DELLA TEOLOGIA SPIRITUALE

Una *definizione* della Teologia Spirituale (TS) che trovi concordi tutti gli autori o almeno la maggioranza di essi, non è ancora stata trovata, anche se, sull'essenziale, si conviene. I vari teologi rappresentativi di questa disciplina preferiscono piuttosto delle descrizioni e delle precisazioni di campo specifico nei confronti, soprattutto, della Teologia Dogmatica e della Teologia Morale. Definizione, dunque, comparativa cosa che tradisce - da una parte - la difficoltà di uscire dalla "inferiorità" storica (la TS non è ancora del tutto maggiorenne?), e - dall'altra - la necessità intrinseca della materia, poiché strettamente legata all'esistenziale.

1.1. L'IDENTITÀ DELLA TEOLOGIA SPIRITUALE

La TS non è Teologia Dogmatica (studio del mistero di Dio e della sua opera salvifica in Cristo, nella Chiesa e per mezzo dello Spirito Santo), né Teologia Morale (studio della bontà e malizia dell'agire umano o del bene, confrontato con l'etica evangelica). È **Teologia della Vita Spirituale**, una materia, cioè, che riguarda la vita nella sua *evoluzione soprannaturale* determinata dallo Spirito (dalla *grazia*) e condizionata dalle caratteristiche psicofisiche e storico sociali del soggetto. Caratteristiche che sono, allo stesso tempo, condizionamento e luogo d'incarnazione della chiamata di Cristo (dato che tutto è... *charitas*). Così la definisce, infatti, il noto carmelitano, Padre Gabriele di Santa Maria Maddalena: *"Trattato teologico che studia lo sviluppo della vita soprannaturale della grazia nelle condizioni psicologiche del soggetto umano che tende alla perfezione"*.

Se non si insiste sullo sviluppo e la progressività della vita spirituale, *"Teologia Spirituale"* resta ancora un titolo generico, valido anche per la Teologia Morale. E, dunque, necessario dire, più chiaramente, **"Teologia della vita spirituale"**. Ovviamente, non di qualsiasi vita "spirituale", ma della Vita Spirituale o, più chiaramente della *"vita nello Spirito Santo"*. Potrebbe anche dirsi: *Teologia della Vita Cristiana*¹⁰.

Charles Bernard, grande studioso della Gregoriana, da questa definizione della TS: *"La Teologia Spirituale è quella 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"*¹¹. In queste ed in tutte le altre definizioni, come puntualizza il Padre **Ruiz**¹², *"all'interno delle differenze, si avvertono punti di orientamento comuni: carattere teologico, importanza dell'esperienza, dinamica della crescita"*. Importante, accanto ai fondamenti biblici, l'esperienza dei testimoni di vita cristiana vissuta in pienezza.

Si tratta, dunque, di un trattato teologico sulla vita spirituale, intesa come **processo di crescita**, fondato sulle immagini bibliche del *crescere* (cf. 2Pt 3,18 e Le 2,52), della *sorgente* che zampilla in vita eterna (cf. Gv 4,14), del *seme* (cf. Me 4,26 e IGv 3,9), del lievito e del *granellino di senape* (cf. Mt 13), della *corsa* (cf. 1Cor 9,24 e 2Tm 4,7), ed altre simili. Lo stesso Cristo è *"cresciuto"* (Le 2,52) e i cristiani sono invitati a *"crescere"* nella grazia e nella conoscenza del Signore (2Pt 3,18), a correre e a lottare (San Paolo)... È questo aspetto della Rivelazione che la TS prende in considerazione come suo campo di riflessione specifico.

¹⁰ WEISMAYER, *Vita cristiana in pienezza*,

¹¹ CH. BERNARD, *Teologia Spirituale*, Roma 1983, p. 68

¹² F. RUIZ SALVADOR, *Caminos del Espiritu. Compendio de Teologia Espiritual*, Madrid 1988, p. 34.

Si tratta, cioè, di una teologia che pone la sua attenzione sull'aspetto dinamico del "Mistero" di Dio, non in se stesso, ma nella sua qualità di interlocutore vivente e comunicativo, riconosciuto e accettato *partner* nell'esperienza di un incontro sempre più intimo. Anzi, lo *sviluppo spirituale* di cui si occupa è la conseguenza di questo incontro di comunione e donazione reciproca che fa crescere trasformando il credente in figlio di Dio. Si tratta della *santificazione* e del suo dinamismo determinato dall'alto (Dio) e dal basso (l'individuo e il suo "limite"). La *christificazione* dell'uomo, la assimilazione dell'immagine, dei sentimenti di Cristo, la coscienza filiale, il rapporto *intra-trinitario* ("inabitazione", "spirazione"...). Assimilazione dei sentimenti di Cristo (Fil 2,5)

1.1.2. Oggetto specifico della TS

L'oggetto specifico della Teologia Spirituale è, dunque, lo sviluppo dinamico e concreto della persona che cammina verso la santità.; dal seme battesimale, fino al raggiungimento della maturità in Cristo. Seme che è già tutto l'albero, la cui buona o cattiva crescita dipende, tuttavia, anche dalla qualità del terreno.

Essa è Teologia, perché tratta della vita soprannaturale (*divina* per partecipazione), ma è una disciplina teologica specifica, perché ne tratta mirando al suo sviluppo reale ed esistenziale, nel tempo, e con l'attenzione ai mezzi idonei ed ai condizionamenti psicofisici. Specifica, perché - come si diceva - essa guarda non tanto alla realtà del divino in se stesso e nella sua oggettiva valenza redentiva (*l'extra nos* della Salvezza), quanto alla sua forza trasformante nel cristiano chiamato ed impegnato a rispondere alla propria vocazione divina in Cristo, per mezzo dello Spirito. E alla capacità del singolo di rispondere o di farsi interlocutore di chi, nel Figlio, lo vuole a sua immagine e somiglianza (cf. Gn 1,26).

Si potrebbe anche dire che è lo studio dell'esistenza cristiana. Si dice che è Teologia perché non è semplice *psicologia religiosa* o *filosofia della religione* (scienza di osservazione della fenomenologia dell'uomo religioso, di qualsiasi latitudine e "fede" egli sia, che enuclea una riflessione filosofica sulle *costanti* della stessa religiosità). E Teologia della vita spirituale e ha per oggetto, non il fenomeno religioso come tale, ma lo sviluppo della personalità cristiana ed i mezzi (sacramentali e altri) che la informano in relazione alle doti e ai limiti della natura di ciascuno.

Volendo, si può dire che la Teologia Spirituale studia la santità, ma non come *stato* ontologico ed oggettivo. ("*Ecclesia sancta*"/"*Cristiano santo*"), bensì come santificazione (il processo di trasformazione del cristiano da peccatore a santo): come diventare santi. Rispetto alla Teologia Morale, mentre questa stabilisce, *grosso modo*, l'agire secondo il Vangelo nell' *hic et nunc*, la Teologia Spirituale - in base alle fonti comuni e specifiche - stabilisce le leggi della **crescita** progressiva in Cristo. Come diremo più avanti, neppure la TM accetta più di essere ritenuta solo scienza *dell'azione*, ma rivendica, giustamente, di avere come oggetto la *persona* (morale della situazione, gradualità, ecc.). Sebbene, tuttavia, anche la TM abbia *l'azione* come unico fondamento dell'agire e preveda una risposta "progressiva" e "graduale", essa è più specificamente legata a definire la conformità dell'atto con la *legge di Cristo*.

1.1.3. Metodo della Teologia Spirituale

Sulla questione del metodo c'è molta discussione¹³, dovuta anche alla varietà di proposte

¹³ Vedere a questo proposito la sintesi di C. GARCIA, *Corrientes nuevas de teología espiritual*, Studium, Madrid 1971, pp. 121 -166

delle varie "scuole" (benedettina, carmelitana, domenicana, francescana, ignaziana)¹⁴. Le varie tendenze, tuttavia, possono essere riportate a due impostazioni fondamentali:

a) Quella che opta per il **metodo induttivo** (dall'esperienza alla teorizzazione), che si caratterizza come sperimentale o fenomenologico-descrittivo. Si dà più importanza alle esperienze dei testimoni e alla osservazione, che ai principi teologici in sé.

b) Quella che propone il **metodo deduttivo** (dai dati scritturistici-magisteriali), che è più speculativo o teologico-razionale. Rifiutando il vissuto come fonte dei principi, si traggono le conseguenze della vita spirituale, unicamente dai *principi* biblico-teologici.

Non essendo, nessuno dei due metodi, assolutamente valido da solo, in genere, gli autori vanno sempre più cercando una conciliazione tra i due. Il metodo diviene, perciò **misto (induttivo/deduttivo)**, privilegiando, comunque, l'una o l'altra tendenza. La scuola domenicana per esempio, sta fondamentalmente dalla parte del metodo deduttivo, mentre quella ignaziana e quella carmelitana propendono più per quello induttivo.

1.1.4. Le Fonti della Teologia Spirituale

Quanto alle fonti della Teologia Spirituale, esse vengono distinte in: comuni (a tutta la Teologia) e specifiche (proprie e determinanti il campo della Teologia Spirituale), a cui si aggiungono alcune scienze ausiliarie (o di complemento). Tre gruppi di opere che possono venir elencate come segue:

1. Fonti teologiche comuni: Rivelazione, Padri della Chiesa Magistero, Approfondimento Teologico, Liturgia e Teologia Sacramentale.

2. Fonti proprie o specifiche: Storia della Spiritualità, Scritti di Vita Spirituale qualificati (come gli scritti dei mistici), Autobiografie dei Santi, Agiografia e Scuole di Spiritualità.

3. Scienze ausiliarie (più che di fonti, si tratta di mezzi scientifici di complemento che riguardano soprattutto la conoscenza della persona umana): Psicologia in genere e Psicologia religiosa, in specie, Sociologia, Antropologia Culturale e Teologica

¹⁴ T. GOFFI, *La Spiritualità contemporanea*. EDB, Bologna 1987, pp. 31-72.

1.2. DIBATTITO SULL'IDENTITÀ DELLA TS

1.2. 1. Teologia Spirituale e Teologia Morale

Si tratta del grande "confronto". Superato l'interrogativo sulla legittimità di designare come teologia, l'occuparsi di "vita spirituale", resta quello relativo alla reciproca invadenza di campo tra Teologia Spirituale e Teologia Morale. C'è, tra esse, un rapporto legittimo e complementare o sono in concorrenza? La domanda è ancor più legittima per il fatto che, oggi la Teologia Morale non è più confinata al campo del puro *dovere* o al semplice compito di stabilire il *lecito /non-lecito*. Anch'essa, infatti, si occupa del discepolo di Cristo¹⁵. Per stabilire l'indipendenza dei campi, sono state fatte varie proposte. La Teologia Spirituale sarebbe *pratico-direttiva*? Ma anche la Teologia Morale rivendica questo ruolo! Forse, come accennavo sopra, la Teologia Morale sarebbe direttiva dell'agire nell'*hic et nunc*, mentre, la Teologia Spirituale, direttiva di tutto il cammino verso la perfezione? Ma anche questo non viene accettato dai moralisti che, giustamente, non possono ammettere che la Teologia Morale venga confinata nei soli limiti della legge e rivendicano una morale della carità e del fine ultimo. Non un codice morale, ma una morale della persona. E... la persona è un essere in divenire...

E da questa situazione che nascono alcuni tentativi di risposta, come quello del Vermeersch che designa la Teologia Spirituale come "*arte didattica*"¹⁶ o quello del De Guibert e di Heerinckx che assegnano alla Teologia Spirituale la "*perfezione di consiglio*" e, alla Teologia Morale, la "*perfezione di precetto*"¹⁷. Una sottilizzazione, anche quest'ultima, difficilmente accettabile e insufficiente (oggi che anche l'episodio del "giovane ricco" di Mt 19, 16-30, viene interpretato in chiave semplicemente cristiana) a stabilire ambiti diversi.

Ogni vita cristiana cosciente implica vera sequela. Il resto è salvezza oggettiva merito di Cristo e non nostro. Anche il "giovane ricco" viene salvato dalla Croce di Cristo insieme a coloro che lo condannano a morte, ma - finché non "vende tutto", non "entra" tra i discepoli di Cristo, non lo "segue".

Jacques Maritain, dal canto suo¹⁸, con una distinzione forse anche troppo "sottile", spostò il problema all'interno dei rapporti tra "*sapere morale*" (scienza) e "*casistica*" (applicazione). La Teologia Morale (come sapere morale o scienza), secondo il filosofo francese, sarebbe da intendere come speculativo-pratica (principi e prassi) e la Teologia Spirituale sarebbe da collocare nell'ambito della casistica "praticamente-pratica". Si avrebbe, cioè, una "casistica morale" (Sant'Alfonso) ed una "casistica spirituale" (San Giovanni della Croce, da lui espressamente definito "*esperto della contemplazione*"). La Teologia Spirituale, sarebbe, dunque, "casistica dell'itinerario contemplativo" ed il Teologo spirituale, non un teologo, ma un esperto della casistica del cammino contemplativo. Quindi, tutto sommato, la TS non sarebbe una scienza, ma un tecnica. A questo tipo di concezione, avevano reagito, già da tempo, teologi come il Deman e il Ramirez", moralisti domenicani, che si domandavano cosa significasse mai "casistica spirituale". Una cosa di mezzo tra le direttive della Teologia Morale e la virtù della prudenza? Non sembrerebbe, dunque,

¹⁵ Basta ricordare l'opera fondamentale di B. HÄRING, *La legge di Cristo* impostata, appunto, in questa nuova prospettiva.

¹⁶ Cf. A. VERMEESCH, *Theologiae moralis principia-responsa-consilia*, vol. I, Roma 1947, pp. 4-7.

¹⁷ Cf. J. De GUIBERT, *Theologia Spiritualis ascetica et mystica*, Roma 1952 e J. HEERINCKX, *Introductio in Theologiam Spiritualem*, Torino 1931.

¹⁸ Cf. J. MARITAIN, *Saint Jean de la Croix praticien de la contemplation*, in: "Etudes Carmelitaines" 16 (1931) 62-102 e *I gradi del sapere*, Brescia 1981, pp. 363-410.

esserci posto sufficiente per la Teologia Spirituale come disciplina scientifica. Il dilemma sembrerebbe, di fatto, questo: Se la Teologia Spirituale è "casistica della perfezione", allora non è scienza, ma se, d'altra parte, volesse recuperare la dignità dei "principi" della vita spirituale, coinciderebbe, allora, con la Teologia Morale. Evidentemente, fin che si resta al confronto, non c'è sbocco, perché, Teologia Morale e Teologia Spirituale, si sovrappongono nello stesso territorio: la persona umana che cresce in Cristo.

La discriminante è l'**esperienza** (oggetto e fonte specifica). Il chiarimento comincia a farsi strada verso gli anni quaranta, quando si comincia ad intuire la necessità di abbandonare la "funzione direttiva" (la "casistica" moral-contemplativa) e di volgere lo sguardo a l'esperienza dei valori cristiani. Questo è l'**oggetto formale** " e la "fonte specifica" della Teologia Spirituale che elabora i suoi principi (a differenza della Teologia Morale che parte dai principi) proprio a partire da questa esperienza.

I risultati di questa intuizione portano alla posizione equilibrata di Bernard che ricaviamo direttamente dal suo manuale. Innanzitutto una ammissione. Sul campo, TM e TS si incontrano e si sovrappongono. Ambedue si occupano della Vita cristiana e della "prassi evangelica":

«Mentre la differenza fra teologia dogmatica e teologia spirituale dipende dall'importanza decisiva che per quest'ultima riveste il concetto di esperienza, il criterio di differenziazione fra teologia morale e teologia spirituale non è altrettanto chiaro; ambedue infatti si riferiscono alla vita concreta e riguardano il lato pratico dell'esistenza umana» (...).¹⁹

Non c'è, dunque, nessuna distinzione d'oggetto:

«I doveri e la perfezione; i comandamenti e i consigli; la teologia morale deve trattare sia dei fondamenti della vita cristiana sia del fine di questa, cioè la santità dell'uomo. Teologia morale e teologia spirituale abbracciano entrambe la vita umana nella sua totalità, sono parti o aspetti dell'unica antropologia soprannaturale che considera l'uomo nel suo momento verso la pienezza della vita divina. Come la chiamata di Dio alla santità, o pienezza di vita, è il fondamento comune, sia della moralità trascendentale che della vita spirituale, così ogni atto della coscienza spirituale suppone una libera determinazione e quindi comporta un aspetto etico».

La differenza non va cercata nell'oggetto, ma nel metodo di prenderlo in esame (il "**secundum quid**" o il "punto di vista!") e nel metodo. Teologia Spirituale e Teologia Morale, differiscono *nella prospettiva*. Quanto, cioè all'aspetto formale secondo cui guardano allo stesso oggetto e per il metodo con cui lo affrontano: la Teologia Morale guarderebbe l'**"ordine della carità"**; mentre la Teologia Spirituale guarderebbe il "**rapporto di carità** (Commercium Charitatis)²⁰.

«Dobbiamo distinguere - continua il Bernard - tra l'ordo caritatis ed il commercium caritatis: ogni azione concreta deve rispettare un certo ordine che procede dall'amore; inoltre nella vita cristiana ogni azione si propone di condurre a una unione più profonda con Dio mediante la conformazione della nostra volontà alla volontà divina».

Lo specifico della Teologia Morale è la struttura dell'azione umana sotto l'aspetto universale (metodo razional-deduttivo). La TM non è mai induttiva

¹⁹ Cf. CH. BERNARD, *Op. Cit.*, pp.62-65.

²⁰ Cf. T. DEMAN, *Sur l'organization du savoir moral*, in: "RScPhilT" 23 (1934) 259-280 e J.M. RAMIREZ, *Sur l'organization chi savoir moral*, in: "BThom" 4 (1934/36) 423-432.

«E' proprio della teologia morale considerare piuttosto la struttura dell'azione e ricercare le leggi che la regolano. Certo, di tale azione essa soppesa tutte le circostanze, ma sempre sotto l'aspetto universale: come deve agire il medico, il coniuge? Il suo metodo è dunque razionale, anche se si occupa di tutte le determinazioni concrete: dal fatto non si passa mai al diritto. In teologia morale l'esperienza non è normativa: anche se tutti mentiscono, da ciò non si conclude che la menzogna è lecita; similmente, nell'ordine della castità, dalla considerazione statistica non segue la liceità degli atti, ma soltanto una valutazione delle circostanze concrete».

Lo specifico della Teologia Spirituale è l'evoluzione esistenziale della vita cristiana sotto l'aspetto direttivo e in base all'esperienza. La TS è, fondamentalmente, induttiva.

«La teologia spirituale, considera piuttosto l'evoluzione esistenziale della vita cristiana, avvicinandosi in tal modo all'arte. Le leggi che essa stabilisce non fissano un obbligo, ma sono piuttosto delle regole pratiche per illuminare il cammino spirituale di ogni persona in quanto questa è oggetto di un particolare disegno di Dio ed instaura un dialogo personale con lui: la teologia spirituale non si sofferma su/l'obbligo della preghiera, ma ne studia il modo e l'evoluzione; data una vita matrimoniale retta, la teologia spirituale approfondirà come i coniugi possano, nel loro stato, crescere verso la pienezza della vita cristiana. [...] Il suo metodo, pertanto, non può prescindere dall'esperienza: né da quella di coloro che già raggiunsero la pienezza, né dalla storia concreta di coloro che tendono alla pienezza (al fine di delineare, per esempio, il modo e la misura della purificazione) e nemmeno dall'esperienza generale da cui si possono desumere certe regole dell'azione divina nelle anime: pensiamo alle regole ignaziane del discernimento degli spiriti, o alla descrizione normativa dell'itinerario dell'anima verso l'unione con Dio secondo san Giovanni della Croce, oppure allo sviluppo della vita di preghiera».

Questo stabilito, l'autore aggiunge che - tra **Teologia Morale e Teologia Spirituale** - c'è un **nesso** intrinseco e, perfino, una **subordinazione** (!?) di quest'ultima alla prima, anche se è la Teologia Spirituale ad esaminare le regole del pieno sviluppo cristiano:

«La teologia spirituale presuppone necessariamente la teologia morale, poiché il movimento verso la pienezza, per essere retto, implica la conformità della volontà umana alla volontà di Dio. Trattandosi di una condizione sine qua non, la teologia spirituale è subordinata alla teologia morale. Quest'ultima conduce il cristiano fino alla piena concretizzazione della vita cristiana, dunque fino ad instaurare con Dio quel dialogo le cui regole sono esaminate dalla teologia spirituale. In altre parole: se la vita spirituale viene considerata nella sua dimensione storica, essa implica la struttura oggettiva della condizione umana, e la struttura oggettiva, a sua volta, offre il fondamento per l'evoluzione personale».²¹

Riassumendo, la "divisione dei campi", sullo stesso oggetto, potrebbe essere schematizzata così:

- 1) **TEOLOGIA DOGMATICA** - Dio e il Suo Mistero di Salvezza come contenuto della fede
- 2) **TEOLOGIA MORALE** - Il Cristiano nel suo **agire** coerente con la sequela.
(**La Carità come criterio di condotta**): *Sarete giudicati in base alla Carità (Mt 25)*
- 3) **TEOLOGIA SPIRITUALE** - Il cristiano nella sua **crescita** d'amore con Dio e con il prossimo
(**La Carità come principio di relazione e di crescita**): *"Se uno mi ama... verremo a lui e faremo dimora in lui" (Gv 14,23)*

²¹ Su questo argomento vedi: CH. BERNARD, *Le projet spirituel*, ed. PUG, Roma, 1970 149-156; 192-212, ID, *Vie morale et croissance dans le Crist*, ed. PUG, Roma 1973, 11-77; EGENTER, *Über das Verhältnis von Moralthologie und Aszetik. Theologie in Geschichte und Gegenwart*, Monaco 1957, 21-43; J. FUCHS, *Moralthologie und Dogmatik*, in "Gr" 50 (1969) 689-717.

1.2.2. TS come Teologia dell'esperienza cristiana

Alla discussione precedente sull'oggetto e sul metodo della Teologia Spirituale, già sufficientemente chiarita soprattutto nel confronto con la TM proposto da **Bernard**, aggiungiamo alcune precisazioni e proposte ulteriori in positivo. Dopo aver detto che cosa è rispetto alla TD e alla TM, sentiamo come possa esser concepita in se stessa. Una Teologia dell'esperienza, una Fenomenologia del Soprannaturale, una risposta Teologica all'esperienza che - essendo tale - non può essere ridotta ai principi? Anche queste sono necessariamente riposte complementari.

Teologia dell'esperienza cristiana: due "scuole a confronto"

A questa sottolineatura esperienziale della Teologia Spirituale, contribuisce la discussione tra due autori già citati, lo Stolz e Gabriele di Santa Maria Maddalena²². Il benedettino **Stolz**, a fondamento della Teologia Mistica, pone *l'Antropologia cristiana*. La prospettiva è quella del "ritorno al paradiso" per mezzo della partecipazione alla passione-risurrezione di Cristo. Questo "ritorno" è una esperienza spirituale, ma questa - secondo lo Stolz - deve essere osservata solo in base ai suoi, fondamenti dogmatici. E necessario, perciò, studiare tutta e solo l'oggettività teologica dei mezzi, contro ogni psicologismo (così, viene considerata la fenomenologia dei mistici spagnoli del secolo XVI²³). Il discorso sull'Ascetica (la via del "ritorno"), cioè, deve essere rigoroso e unicamente teologico. In pratica, esso deve coincidere con l'antropologia teologica o discorso sulla grazia. Le esperienze non interessano il teologo, neppure come termine di confronto, altrimenti si cade nella casistica. La Teologia Spirituale è, dunque, lo studio del senso dell'uomo nel disegno di Dio e della possibilità oggettiva di tornare a Lui attraverso il mistero pasquale (morte-risurrezione) di Cristo. Da notare che anche questa posizione ha un vantaggio. Quello di salvaguardare - proprio attraverso questa "oggettività" - l'irripetibilità di ogni santificazione. A partire solo dai "casi", infatti, si potrebbe cadere nel errore della *"imitazione dei santi"*, quando, invece, non si può dare che una *"imitatio Christi"* e, strettamente parlando, neppure di questa, ma della sequela. Se, tuttavia, si intende rilevare le "costanti", allora ha ragione l'impostazione "fenomenologica".

Il carmelitano **Gabriele di Santa Maria Maddalena**, al contrario, prendendo a modello proprio l'opera di San Giovanni della Croce (il più grande dei mistici spagnoli del XVI secolo!), stabilisce il compito della Teologia Spirituale in termini negativo-positivi. Compito della TS non è quello di cercare la spiegazione teologica del dato esperienziale (i principi teologici dell'esperienza), ma quello di osservare lo sviluppo della vita soprannaturale nel soggetto, per dedurne, le implicanze psicologiche universali. Si tratta, cioè, della deduzione dal fenomenico e di una elaborazione, in base a esperienze reali e storiche, di principi generali di crescita spirituale. In pratica, la Teologia Spirituale potrebbe essere definita, allora, "Fenomenologia (spirituale) normativa".

In questo modo, tuttavia, la consistenza "teologica" della TS non sarebbe ancora del tutto chiara. Anche se viene dato un passo importante ed entra in campo l'importante dimensione psicologica del trattato, resta l'interrogativo sulla "teologicità" o meno della disciplina. Da solo, infatti, il dato storico-psicologico non basta a stabilire lo spessore teologico dello studio della Vita Spirituale, incluso dalla stessa definizione²⁴. proposta dal P. Gabriele. Per questo è necessario

²² Cf. A. STOLZ, *Teologia della Mistica*, Regensburg 1936 (Brescia 1940) e GABRIELE DI SANTA MARIA MADDALENA, *Indole psicologica della Teologia Spirituale*, in "Rivista di Filosofia Neoscolastica" 32 (1949) 31-142

²³ San Giovanni della Croce nel *Prologo al Cantico* (n. 3), dice di sottomettersi in tutto al giudizio della Chiesa e di non voler asserire niente da se stesso, costruendo tutto il suo discorso su ciò che ha sperimentato egli in prima persona e attraverso la conoscenza di esperienze di "persone spirituali" delle quali è venuto a conoscenza.

²⁴ «Trattato teologico che studia lo sviluppo della vita soprannaturale della grazia nelle condizioni psicologiche del soggetto umano che tende alla perfezione».

integrare il concetto con altre proposte.

Fenomenologia soprannaturale

Altri due autori (il Balthasar e il Mouroux), spingono innanzi il ragionamento. Una prima proposta significativa, viene da **Hans Urs Von Balthasar** con il suo libro su Teresa di Lisieux²⁵. L'opera vuole essere un esempio di agiografia teologica e la dimostrazione che l'esistenza di un santo costituisce un "luogo" teologico. Soprattutto quando, come nel caso di Teresa di Lisieux, vi è evidente una "missione" (Sendung) in questo senso.

Nel santo, infatti, si ha la sintesi esegetica tra teologia e prassi di santità, dato che questa (la santità) non è altro che accoglienza vissuta del mistero divino (Maria, la Madre di Dio ne è quasi un *typos*) e, di conseguenza, l'esegesi vissuta della stessa rivelazione. Senza un riscontro nel vissuto, la Teologia resterebbe, infatti, pura speculazione su possibilità astratte. Maria e i santi, costituiscono, invece, il luogo di incontro tra la santità di Dio e la creatura e lo spazio in cui si manifesta "storicamente" e "fenomenologicamente" la santità. Se, alla domanda, «*chi è Dio?*», si deve rispondere «*Vedi Cristo*», alla domanda «*che cos'è la Santità?*», si deve rispondere «*vedi i santi, cominciando da Maria Santissima*»...

Von Balthasar parte dal fatto che la Parola esiste solo per essere annunciata e accolta. Come seme, essa è destinata a germinare nel terreno dei cuori e la Teologia Spirituale (o la Spiritualità) si occupa proprio di questa parola di Dio in quanto accolta e in quanto si sviluppa in esistenza. In questo senso, allora, **la Teologia Spirituale, è il "risvolto soggettivo" della verità oggettiva**, proposta dalla Teologia Dogmatica. E unitaria, perché guarda all'unica santità esistente nella Chiesa, ma è anche molteplice, perché questa santità è vissuta dalle persone. Ha, inoltre, una tonalità mariana, in quanto la Vergine «è quel punto vivente personale-soprannaturale in cui ogni semplice obiettività ecclesiale è già diventata soggettività e individualità viva e viscerale». La Vergine, di fatto, dopo aver concepito Gesù nel grembo, lo concepisce nel cuore ascoltandolo e adattandogli (symballoysa).

Da questa convinzione, nasce l'invito a che siano teologi sensibili a scrivere le agiografie per poterle tradurre, al di là dei fatti e delle opere, in "fenomenologia soprannaturale" letta in chiave teologica e volta a scoprire soprattutto le "grandi missioni" che Dio invia al suo popolo. I teologi della Vita Spirituale! In concreto, la Teologia Spirituale si occupa di cogliere, nel "fenomeno" (*l'esistenza teologale del santo*), l'intenzionalità oggettiva (*il disegno di Dio*) divenuta realtà soggettiva (*partecipata*). In altre parole, la teologia Spirituale si occupa di cogliere - nella concretezza del dato storico, umano e singolare - la "forma" e la "figura" della "missione" che viene dall'alto. Le *agiografie* non devono essere solo narrazioni di santità, ma analisi, comprensione della esperienza (che accadeva a Francesco nell'incontro con il lebbroso?...). In altre parole, non si tratta solo di cogliere il "fenomeno", ma di cogliere nel fenomeno ciò che sta accadendo, secondo le promesse perenni della Rivelazione. Il Cristo è Colui che è venuto, ma anche Colui che viene e Gregorio Magno dice che *"La Scrittura cresce con chi la legge"*.

In questo senso, la Teologia Spirituale potrebbe anche essere detta **"Agiografia teologica"**. In senso transitorio, in quanto studia l'opera santificatrice di Dio nella Chiesa (*la missione*) e, in senso molteplice, in quanto studia questa stessa opera di Dio nella santificazione nei singoli santi (*le missioni*). Il tutto, secondo una concezione viva della rivelazione che non è tanto un dato da studiare, quanto un avvenimento in atto.

Del resto, la stessa Teologia come tale - e oggi lo si rivaluta molto - non è altro, fondamentalmente, che riflessione sul vissuto (Storia della Salvezza, in genere, e vicenda di Cristo,

²⁵ H. U. VON BALTHASAR, Teresa von Lisieux, Geschichte einer Sendung, Köln 1954

in specie). Il vissuto dei santi, dunque, è l'oggetto corrispondente della Teologia Spirituale, rispetto alla Teologia Dogmatica, che si occupa solo dei "principi" della santità. Essa si occupa della **salvezza in atto** o del fenomeno-santità (vedi "*fonti proprie*").

Intesa così, la Teologia Spirituale acquista tutta la sua importanza, innanzitutto come anima di tutta la teologia che recupera la sua dimensione contemplativa e, poi, perché ne diviene il **terzo grande capitolo**:

- 1.) Discorso su Dio e sulla sua opera di salvezza - *motus Creatoris in homines*
- 2) Indirizzo e principi del *motus creaturae in Deum*
- 3) Analisi della crescita ossia: *divinizzazione e santificazione*.

La necessità di un Terzo capitolo della Teologia viene anche dal fatto che l'esperienza - proprio in quanto tale (esperienza) - è strettamente personale e dinamica. Non può, quindi, essere delegata alla riflessione sui principi che - proprio perché tali - non possono includere questo aspetto personale e dinamico. Da qui, la sottolineatura che segue sulla natura della esperienza.

Fenomenologia dell'esperienza

Nella stessa linea di Von Balthasar, possono essere riferite altre sottolineature. Interessanti, per esempio, alcune precisazioni del **Mouroux**²⁶ sulla esperienza cristiana che, essendo necessariamente dinamica, richiede uno sguardo specifico (TS) che non può essere attribuito alla TM. **Ogni esperienza, infatti, è sempre personale e dinamica.**

A differenza delle cosiddette "esperienze" che non sono altro, spesso, che un "andare a vedere" qualcosa di diverso (un eremo, una comunità, un campo di lavoro, ecc.), l'esperienza vera (se è tale, vissuta e non subita) può essere soltanto personale. Essa, cioè, non è né semplicemente empirica, né semplicemente sperimentale, ma esperienziale. Coincide, infatti, con il modo personalissimo con cui un determinato soggetto umano si rapporta alle vicende della vita (allo strutturarsi dinamico di una persona). L'esperienza per eccellenza, quella religiosa, consiste nel prendere coscienza di una fede pensata, voluta (*accolta*) e provata: l'atto del donarsi a Dio ed al suo mistero. E' la risposta cosciente all'appello e, di conseguenza, coscienza di unificazione (*almeno incoativa*) dell'essere e della vita sotto l'azione di Dio. Un "lasciare tutto per...

La seconda precisazione del Mouroux, riguarda la possibilità - sempre lo stesso problema espressivo - che, questa esperienza cristiana, divenga oggetto adeguato di teologia. Il Mouroux cerca di darvi risposta a partire dalla presa di posizione del Concilio di Trento contro i Protestanti e sulla impossibilità di essere certi della propria salvezza. Detto Concilio stabiliva che *nessuno, tranne chi ha ricevuto una speciale rivelazione, può essere sicuro di essere salvato*²⁷. Il nostro autore ne deduce, dunque, che l'esperienza cristiana della giustificazione non è qualcosa di *statico di semplice come un sentimento privato*, ma qualcosa di dinamico che viene vissuto, esistenzialmente, come fede-timore, fede-sacramenti, fede-comandamenti, ecc..

Il Mouroux avrebbe potuto partire anche dalle immagini bibliche di "via", "seme", "corsa", "conversione", ecc.. Secondo lui, comunque, **la Teologia Spirituale si colloca proprio in questo ambito incoativo e volge a cogliere le costanti dell'esperienza cristiana per elaborarne una tipologia**. Stabilita la tipologia o la struttura della santificazione, orienta e "*misura*" - con questa - l'autenticità di ogni esperienza mistica. Se, infatti, non tutti i cristiani sono necessariamente mistici

²⁶ Cf. J. MOUROUX, *L'expérience chrétienne. Introduction à une Théologie*, Paris 1952 (in traduzione italiana, Ed Queriniana, Brescia 1956).

²⁷ "Nemo viator sine speciali revelatione scire potest se esse electum" DS 1540

(pur essendolo in radice e per vocazione), ogni mistico è tale, solo se risponde a quella "tipologia". Anche se - si deve aggiungere - ogni vero mistico "eccede" sempre un po' dalla tipologia data, proprio in forza dell'unicità personale della sua esperienza. E fornisce, quindi, una ulteriore "esegesi". Ragione in più per dare importanza alla *Agiografia Teologica*.

Che dire? Che la TS è una "tipologia" della santità e, allo stesso tempo, ricerca di sempre ulteriori "eccessi" dell'imprevedibile grazia di Dio che si incarna in sempre nuove "esegesi" di santità? «*Se ne dovrebbe concludere che la teologia dell'esperienza cristiana non è semplicemente la teologia dell'esperienza (psicologista) dell'attività (= ascetica) o della passività dell'uomo (= mistica) di fronte all'iniziativa divina. Essa riflette o mette a tema l'itinerario strutturato della persona cristiana: itinerario nel quale andrà pare compreso il caso particolare dell'«esperienza» mistica*».²⁸

Come si vede, il campo della Teologia Spirituale è abbastanza chiaro, anche se - dovendo trattare della esperienza vitale - questa disciplina teologica dovrà sempre essere aperta alla novità delle manifestazioni dello Spirito e, quindi, non potrà mai considerarsi una scienza "conclusa". Una Teresa di Lisieux, per esempio, che non era "prevista" come "regola" di santità, ora lo è divenuta con estrema autorevolezza. I "casi", arricchiscono la TS più di quanto non facciano in TD o in TM, ove, semmai, illuminano l'applicazione dei principi, già completamente deducibili dalla Rivelazione e dalla Tradizione.

Una "antropologia della rinascita" in Cristo?

«L'obiettivo proprio della teologia Spirituale - scrive il **Pollano**²⁹ - è quello di sapere come si attua nel vissuto la vicenda trasformante provocata da fatto che noi siamo divenuti "partecipi della natura divina" (2Pt 1,4). Questo evento dà luogo, infatti, a una mutazione antropologica vera e propria, che non è consentito sottovalutare: tale *neo antropologia*, riccamente descritta dal NT in particolare e dalla susseguente tradizione ecclesiale, è donata anche oggi, in una temperie culturale altamente problematica in cui l'uomo vive "la sua chiarezza sotto una riserva di falsificazione che sempre essa introduce" (Valery)».

La TS ha proprio il compito di mostrare come, nell'incontro tra la Verità divina di Cristo e quella umana dei santi, ci sia la risposta umana di cui si ha bisogno per rialzare la testa. Mentre la teologia è un "ascolto attento e un approfondimento scientifico e riflessivo del dato rivelato" (Rahner), **la Teologia Spirituale è l'osservazione del "vivere cristiano" che nasce dall'incontro col dato oggettivo (Dio che viene) e la persona che lo accoglie sempre più come suo unico e inesauribile Bene.**

La Teologia Spirituale, continua il Pollano, «scrutando "la vita umana che realmente è vissuta fra Cristo e la Chiesa" (Balthasar) e cercando di oggettivare il suo originarsi, attuarsi e maturarsi, fornisce le indicazioni atte a produrre il cristiano, uomo della "esigenza totale" nella vita quotidiana». Il compito della TS è indirettamente sottolineato anche dall'insistenza - oggi più che in altri tempi - sulla necessità di una iniziazione e di una formazione, iniziale e permanente, alla vita cristiana.

²⁸ Cf. G. MOIOLI, Teologia Spirituale, in Dizionario Teologico Interdisciplinare, Vol.I, Ed Marietti, Torino, 49s

²⁹ G. POLLANO, Dio Presente e trasformante. Saggio di Teologia Spirituale, Torino 1993, p.5

1.3. IL PROCESSO DELL'ESPERIENZA

L'esperienza è un processo e nella sua necessità tutto il processo è importante. Si prendono sempre più in considerazione le realtà complessive per assegnare il posto che gli spetta a un momento concreto, che di solito veniva sopravvalutato a danno della realtà. E' nel corso del processo che si va manifestando la problematica concreta e determinante. I passi fondamentali di tale processo possono essere i seguenti.

1.3.1. La realtà esterna all'io

La prima cosa nell'esperienza *sembra* essere ciò che è esterno all'io. Non so se ciò sia in radicale contrasto con quanto afferma Hegel. Probabilmente no, come vedremo dopo. In ogni caso, non è ciò che importa. A noi sembra chiaro che l'altro, persona o cosa, precede l'io. Nessuno ha generato i propri genitori: sono i genitori che generano il figlio, anche se rimane vero che senza quest'ultimo non esistono neppure quelli. C'è almeno una *priorità di natura* a vantaggio dei genitori. Anche nell'esperienza c'è almeno una *priorità di natura* a vantaggio di ciò che è esterno all'io. Per questo gli diamo la precedenza sull'io stesso.

L'esperienza comincia da fuori, da ciò che viene prima della coscienza di chi fa esperienza o sperimenta³⁰. Tutto ciò che è esterno all'io, nel senso sopra indicato, può suggerire o provocare una esperienza. Non dilunghiamoci per il momento a precisare che cos'è l'esperienza. Siamo solo all'inizio del processo da cui è costituita.

Qui comincia a presentarsi un primo problema grave per l'esperienza: sovente — al punto da sembrare una tendenza generale e normale — l'uomo crea per primo la realtà che *desidera* sperimentare ed elimina ciò di cui non gli interessa fare esperienza. Molte energie, spesso inconsce, si trasformano in potenti meccanismi che operano di nascosto nei diversi ambiti per imporre alla coscienza, o al subconscio, la propria clientela o per sbarazzarsene.

Con questo si sta già facendo un'esperienza. Essa tende a trasformarsi in autoaffermazione od ostinata canonizzazione di un'idea preliminare, di un desiderio, di un capriccio, di una soggettività per così dire generale, che è stata proiettata dall'interno e ha preso forma fuori della coscienza per ritornare a essa con parvenze di oggettività. Questo succede in proporzioni forse ancor maggiori nelle realtà di fede, oscure e inafferrabili, più capaci quindi di sottrarsi al normale controllo della qualità delle esperienze. E quanto rispecchia, per esempio, il testo seguente, per altra parte assai normale: «Quando intendiamo guidare altre persone in un'esperienza delle realtà religiose, dovremo innanzi tutto *cercare di liberarle dagli ostacoli* che si frappongono a tali esperienze. Uno di essi consiste in una falsa immagine di Dio. Molti uomini dubitano di un Dio che effettivamente non esiste. Dovremo renderli coscienti della idea sbagliata che essi hanno di Dio»³¹. A queste parole — molto normali, ripeto — si potrebbe fare il seguente commento: che esistano idee false di Dio — ma ce n'è poi una che sia del tutto corretta? — è fin troppo noto; che si debba lavorare alla purificazione di tali immagini di Dio, è un dovere urgente; ma tutto questo lavoro concreto può risultare al tempo stesso una manipolazione. A coloro che non credono nel *nostro* Dio ci sforziamo di imporre la fede in questo *nostro* Dio. Chi può garantire a questo critico-creatore che la sua immagine è quella vera, e non piuttosto un'altra immagine falsa, sia pure nata da idee diverse?

Constatiamo così che la realtà esterna (distinta dall'io cosciente), che porremo davanti all'io per dargli l'opportunità di farne esperienza, può essere il primo passo falso, un passo inoltre che

³⁰ Entrambe le forme verbali possono essere corrette. Per noi saranno usate indifferentemente.

³¹ K. TILMANN, *Catequesis de la experiència*, Marova, Madrid 1977, 81. Cf. H. CLAVIER, *Les expériences du divin et les idées de Dieu*, Fischbacher, Paris 1983.

condiziona tutti gli altri e può diventare irrimediabile. L'esperienza può risultare viziata già a questo primo stadio e accompagnare un vizio che va aumentando nella misura stessa in cui segue il proprio corso.

Il soggetto

Il principio elementare e fondamentale, *quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur*, vale forse soprattutto per l'uomo. Le cose materiali e inanimate (per esempio: una bottiglia) manifestano più chiaramente la verità del principio. L'uomo la manifesta più profondamente, anche se in modo meno palpabile. L'uomo possiede una elevata capacità creatrice - come abbiamo già visto - nel suo rapporto con la realtà. Forse non fino al punto di crearla, certo però fino a quello di modificarla profondamente. Da qui l'importanza del soggetto nel processo dell'esperienza. Ma spingiamoci un po' più avanti e domandiamoci: chi è quest'uomo che fa esperienza o sperimenta? L'antropologia si sente chiamata in causa e ha una sua parola da dire. Ed è normale che le differenti visioni antropologiche della persona diano una risposta in base alle proprie convinzioni. Non cessa infatti di esser vero che «è sempre l'uomo totale che sperimenta»³²: non lo si dovrebbe mai dimenticare. È proprio a partire da questa affermazione che intendiamo qui indicare alcune delle dimensioni umane che hanno maggior peso e significato nell'esperienza.

L'uomo è corpo

Sovente il corpo è per l'uomo qualcosa di sospetto, e le attività corporee sono guardate con diffidenza. Il dualismo, praticamente impossibile da superare, fa del corpo un ostaggio permanente, costringendolo a pagare il balzello che si vuole. Interviene pochissimo nell'esperienza, o interviene solo in esperienze di un certo tipo.

Nella spiritualità il corpo non è mai stato troppo di casa. Quali che siano le eccezioni cui ci si voglia qui richiamare, la spiritualità testimonia esperienze corporee quasi esclusivamente nelle due direzioni di peccato o di riparazione. Quasi non le era concesso altro ²⁰. Anche quando si è avvicinato maggiormente al corpo — ed è un fatto indubitabile —, il mondo orientale trasmette *l'impressione* (magari fosse solo un'impressione!) di dirigerlo unilateralmente per strade di pura interiorità³³. L'indifferenza con cui guarda alla problematica *materiale* fa sì che vengano ignorate le esperienze corporee più elementari a vantaggio delle più sofisticate.

L'esperienza umana non dovrebbe rinunciare a *uri esperienza animale*, o a una dimensione animale dell'esperienza: a tale scopo è infatti «animale di esperienza»³⁴. Il corpo non può essere una specie di tunnel da cui si ha fretta di uscire, perché la luce si trova dall'altra parte. Il corpo è percezione della realtà, desiderio della medesima, coscienza viva e destinatario della sua forza o della sua debolezza (l'esperienza si dà in entrambe le direzioni). Lasciare il corpo senza esperienza, o limitargli aprioristicamente tale esperienza, è impoverire il soggetto totale dell'esperienza stessa, alla quale andrà così diventando insensibile.

L'uomo è un essere storico

³² G. LAFONT, *L'esperienza spirituale e il corpo*, in T. GOFFI — B. SECONDIN, *Problemi e prospettive di spiritualità*, cit., 19, nota 9. Cf. *Le corps dans l'expérience spirituelle*, Cerf, Paris 1983

³³ Sono passati alla storia gli appellativi di «asino» e «prigione» dati al corpo da santi pur così profondamente sensibili come Francesco d'Assisi e Teresa di Gesù.

³⁴ X. PIKAZA, *Experiencia religiosa y cristianismo*, Sígueme, Salamanca 1881, 27

Il soggetto dell'esperienza non è un concetto, né una figura fissa, né una teoria. L'uomo è un'esistenza concreta: parte da essa e dentro essa si muove. Non si fa la stessa esperienza indifferentemente da una situazione o dall'altra. La legge della prospettiva concerne sia la percezione che l'esperienza. Questo ci porterà a concludere che non c'è esperienza, ma esperienze.

Queste situazioni non sono solo interiori, né si limitano o si arrestano alla materialità degli organi di percezione, come anello di congiunzione nel rapporto oggetto - soggetto. C'è un altro tipo di situazioni, anch'esse spesso dimenticate, che hanno invece una notevole incidenza: situazioni economiche, sociali, politiche, religiose. E in questi campi e a partire da essi che si plasma l'esperienza. Non tener conto della loro influenza è renderne soggetta la realtà stessa dell'esperienza.

L'uomo è un essere razionale

Una parola in favore della razionalità può rivelarsi non del tutto inutile. La razionalità non solo è in ribasso — probabilmente ce n'era bisogno — ma le viene anche spesso negata quella parte importante di specificità umana che non sembra possibile trascurare.

E vero — così almeno sembra — che una lunga storia di predominio quasi assoluto della ragione ha fatto sparire altri elementi che compongono l'esperienza: sentimento, connaturalità, intuizione... La razionalità trasformata in razionalismo, con tutta la sua forza creatrice e demolitrice, ha funzionato come una macchina, un *computer* che ha condizionato l'essere e la modalità di chi, guidato unicamente o quasi unicamente da essa, si accostava alla realtà operandovi una cernita arbitraria.

La reazione si è avuta con la *post-modernità*³⁵. Accanto alla presa di coscienza delle limitazioni dell'uomo della fredda ragione e delle sue miopi prospettive puramente umane, è sorta anche una specie di *nausea collettiva*, restia al pensiero e alla riflessione, che desidererebbe far getto della razionalità, rimastale inservibile come una cianfrusaglia qualsiasi.

Di fronte a queste reazioni non sembra da scartare l'affermazione che l'esperienza deve fare assegnamento sulla razionalità umana. La ragione continua a essere lo specifico dell'uomo ed è una parte elementare della sua intelligenza, alla quale spetta a un dato momento il compito di costruire un'esperienza degna di questo nome.

1.3.2. Fare l'esperienza

È un'espressione normale, più in uso nella vita reale che nei trattati che parlano dell'esperienza. Siamo soliti dire: voglio *fare* un'esperienza, *ho fatto* un'esperienza, perché non *fai* un'esperienza? ecc. E una maniera di affermare la convinzione che l'esperienza ha come elemento intrinseco del processo la realizzazione della stessa, e che senza tale realizzazione non pare si abbia un'esperienza degna di questo nome.

Fare l'esperienza è partecipare dal di dentro alla traiettoria sperimentata, seguire la strada dell'esperienza in questione, lasciarsene coinvolgere e viverla con le conseguenze che ciò comporta. Se le cose stanno così, se è necessario *fare* un'esperienza per avere esperienza, e se questa è necessaria per non dire parole vuote ma parole sostanziose, ci troviamo allora di fronte ad alcuni problemi che non si possono trascurare.

³⁵ Intendiamo per *post-modernità* la sfiducia nella ragione. Sulla *post-modernità*, con tutta la sua problematica (anche religiosa), cf. J.M. MARDONES, *Postmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento*, Sai Terrae, Santander 1988.

Fare e narrare

«Narrazione ed esperienza» è uno dei binomi dei nostri giorni. L'attualità della narrativa coincide con l'attualità dell'esperienza. E quanto più la teologia diventa realtà vissuta, tanto più essa è narrativa³⁶. Si ha l'impressione che una certa teologia «disdegni teoricamente la narrazione come una forma di espressione precritica». L'ambiente attuale è più di apologetica della narrazione che di accusa. Ciò nonostante, e a partire precisamente dalla relazione tra fare ed esperienza, ci pare elementare fare un po' da avvocato del diavolo e dire: non abbiamo per caso più narrativa che esperienza? Non ci troviamo troppo spesso di fronte a narrative vuote, romantiche e idealiste? Non è una nuova tirannia, dietro il paravento dell'umiltà, quella che tanti esercitano scoprendo la propria esperienza quasi si trattasse dell'ultima parola che Dio vuole rivelare agli uomini?

La teologia e la spiritualità non sono necessariamente contrarie alla narrazione. Esigono però certamente, in nome della relazione esistente tra fare e narrare, che a narrare siano coloro che hanno fatto esperienza, esercitando al tempo stesso nei suoi confronti quel compito di verifica alla quale non si può rinunciare (cf. più avanti), sia pure col rischio che tale verifica non sia ben interpretata e bene accettata da tutti.

Fare o tacere?

Se accettiamo di partire dall'esperienza e se insistiamo sulla necessità di *fare* l'esperienza, potranno «narrare» e quindi costruire una teologia spirituale unicamente coloro che hanno fatto esperienza.

L'argomentazione sembra logica, e l'affermazione è grave. Non credo però debba essere semplicemente respinta. Sta infatti richiamando l'attenzione su un fatto importante: sembra senz'altro conveniente limitare gli argomenti delle nostre parole. Non possiamo cioè parlare di tutto.

D'altra parte, rimane aperta a tutti la scelta di *interpretare* la esperienza che gli altri narrano e di verificarla, presentando i criteri di verifica più credibili. In questo modo ognuno contribuisce, alla sua maniera, alla costruzione della spiritualità, senza che intervengano tirannie e assolutismi da parte di chicchessia.

1.3.3. Cos'è l'esperienza?

Bisogna chinare il capo davanti alla coscienza generalizzata di non sapere cos'è l'esperienza. Sono molte le voci che, senza rinunciare ad accostarla, anche a descriverla e perfino a definirla, hanno tuttavia coscienza di essere ben lontane dall'aver trovato ciò che costituisce intimamente l'esperienza. Non possiamo chiudere le orecchie di fronte a tale confessione. E anch'essa un tipo concreto di esperienza. Non possiamo dare dell'esperienza una valutazione così positiva per poi applicarla solo a situazioni o aspetti che ci convengono.

Non intendiamo dunque far altro che ingrossare questa lenta e numerosa fila di coloro che, confessando la propria incapacità, non rinunciano a domandarsi che cosa sia l'esperienza. A tale scopo vogliamo insistere sulle osservazioni seguenti.

³⁶ Questo si vede soprattutto nei libri di preghiera, dove prevalgono pesantemente libri narrativi o «vocativi». Ci sono autori che parlano del cambiamento operatosi nella preghiera passando dalla «esposizione dottrinale» allo «stile vocativo» (J. LAFRANCE, *Quando oréis decid: Padre...*, Narcea, Madrid 1983, 10 [trad. it., *Quando pregate dite: Padre...*, or, Milano]).

Non si può dire che le strade dell'esperienza siano oggi ormai ben tracciate. Ma non si può nemmeno ignorare che molti, prima di noi, si sono sobbarcati all'impresa di chinarsi su questa stessa realtà con la migliore volontà del mondo e con riconosciuto talento.

Tre scuole si sono divise l'esperienza ai fini di una elaborazione teorica, senza contare la moltitudine di coloro che, pur senza mire scientifiche, con le loro descrizioni hanno apportato elementi del massimo interesse. Le tre scuole sono: l'aristotelismo, che sottolinea la ripetizione come componente dell'esperienza; l'empirismo, che possiede la sua arma migliore nella ricettività; l'idealismo di Hegel, che sostiene e sviluppa la creatività umana come principio dell'esperienza stessa³⁷. Le riflessioni migliori se le suddividono queste tre scuole.

Da quanto abbiamo potuto vedere, sarà molto difficile potersi sottrarre a tali elementi. D'altra parte, non è troppo difficile intravedere che qualora si sopravvaluti uno qualsiasi degli elementi, si corre il rischio di eliminare gli altri, facendo così crollare una spiegazione coerente dell'esperienza.

Conoscere dal di dentro

Così può essere descritta l'esperienza, in accordo con l'attenta osservazione. Chi *ha*, o meglio *vive* un'esperienza, non ha o vive affatto di una conoscenza *esteriore*, ossia di qualcosa di *notificato* per mezzo di un libro o di una persona. Questa conoscenza interiore è una cosa che si è forgiata all'interno della persona, estendendosi poi alle diverse zone della medesima con le sfumature assunte internamente.

L'impiego della parola *conoscere* può suonare ingannevole, o può effettivamente non essere adeguato. La parola *conoscere* privilegia, almeno in Occidente, la razionalità e anche l'intelligenza discorsiva. Ma ciò non sarebbe giusto, dato che esistono altre forme di conoscenza che non vanno negate né sottovalutate. *Conoscere* significa dunque qui *intendere* o *comprendere* dal di dentro.

Anche l'espressione *dal di dentro*³⁸ può essere male interpretata, a quanto pare, in una linea oltre tutto riduttiva, alla quale indulge la spiritualità. Si corre in effetti il rischio di scambiare la *provenienza* od *origine* della conoscenza con il *contenuto* della medesima. Se è così — come è lecito sospettare lo sia spesso e sistematicamente —, avremmo l'esperienza chiusa tra quattro pareti. E da qui all'intimismo non ci sarebbe che un passo. Di fatto, sono piuttosto gli intimisti che hanno in particolare interesse a parlare dell'esperienza e a gloriarsene in modo un tantino sprezzante, senza accorgersi che anche coloro che vivono ai loro antipodi partono dall'esperienza, sia pure un'esperienza molto diversa dalla loro. La teologia della liberazione, per esempio, parte anch'essa dall'esperienza e quindi da un *conoscere dal di dentro*. Ciò non impedisce però che tale interiorità, tale esperienza, abbia per contenuto delle realtà *esteriori*, per così dire, come la fame, la nudità, l'oppressione, la mancanza di una casa, la malattia...

Liberiamo dunque questo *conoscere dal di dentro* sia dalla restrizione che potrebbe supporre un *conoscere* male interpretato, sia da un *dal di dentro* intimista. Ciò è della massima importanza quando si parli, come faremo più avanti, dell'esperienza spirituale.

Il potere dell'esperienza

Facciamo un altro passo avanti per osservare da vicino tutto il mondo *interiore* ed *esteriore*,

³⁷ Fa un'esposizione abbastanza ampia dell'esperienza in queste tre scuole X. PIKAZA, *Experiencia religiosa y cristianismo*, cit., 50-63, con la bibliografia essenziale.

³⁸ È un'espressione usata anche da K. RAHNER, *Elementi di spiritualità nella chiesa del futuro*, in T. GOFFI - B. SECONDIN, *Problemi e prospettive di spiritualità*, cit., 434.

psichico e organico creato e ricreato dall'esperienza. Capiremo così un po' meglio cosa implichi questo conoscere. Ci è sembrato che la parola che meno imperfettamente esprime la vitalità del conoscere esperienziale sia la parola *potere*.

L'esperienza esercita il suo potere sulla persona, la fa e la disfa con sorprendente facilità, suscitando in essa non solo stati d'animo, ma anche passi importanti verso *l'ominizzazione* o la disumanizzazione. Certamente non tutte le esperienze hanno identico potere, né esercitano alla stessa maniera. Ce ne sono di più forti e di più deboli, di più indelebili e di più passeggeri. Forse, a un esame rigoroso, hanno quasi tutte i medesimi elementi e si scopre in esse un identico processo, ma qualità e gradazione dell'esperienza sono senza dubbio molto diverse. Qui descriviamo un'esperienza che possa essere qualificata come *forte*.

Come abbiamo già potuto far notare, non nasce un'esperienza se non c'è un oggetto, reale o immaginario, che si presenti alla sensibilità ricettiva con una carica di attrazione o di ripulsa. Voglio insistere sul sentimento di ripulsa, perché anche questa è un'esperienza come qualsiasi altra, mentre si è soliti non tenerne conto.

Tale oggetto si impadronisce a volte del soggetto con una forza impressionante, pur dipendendo sempre dalla qualità e dalle sfumature della percezione e della relazione che si stabilisce. Una volta che soggetto è stato così impressionato o afferrato, rimane in balia dell'oggetto. Le sue reazioni arrivano talvolta a essere attività inconscia pura e semplice. Il soggetto finisce per trovarsi agitato, scosso, in bilico. L'oggetto non si limita a un gioco a fior di pelle, ma lo interessa anche nell'intimità più profonda. La corrente che si stabilisce tra oggetto e soggetto ha il potere di smuovere le profondità più nascoste e sconosciute di quest'ultimo. Non senza una buona dose di vergogna, il soggetto vede ora rinascere quei sentimenti che parevano addormentati, anche quelli che erano stati calcolatamente repressi. Tutto ritorna a vivere con una freschezza, a volte una impudenza, che lascia sorpreso, talvolta anche umiliato, l'uomo cosciente. Uno si sente e si vede pensare, reagire, parlare, operare come se si trattasse di un'altra persona. Si potrebbe quasi dire che l'esperienza riporta l'uomo all'istintività, che è quanto di più profondo esista, benché voglia talvolta presentarsi come mal sicura e pericolosa.

L'esperienza è sempre qualcosa di vitale, qualcosa che circola nella propria esistenza o che si vede circolare in esistenze reali. I filosofi sembra distinguano tra esperienza esperienziale ed esperienza sperimentale³⁹. Quest'ultima sarebbe la pura e semplice provocazione della realtà a «conoscerla» esaminandola asetticamente, a mente fredda, con la testa ben piantata sul collo, come fa lo scienziato. Personalmente non credo che questa possa essere chiamata «esperienza». Lo sarebbe, e lo sarà di fatto molto spesso, solo se il fascino o la ripulsa della realtà esaminata *asetticamente* provocasse l'esperienza autentica. In sé non sembra ci possa essere esperienza che non sia esperienziale.

³⁹ Accolgono questa distinzione come proveniente da altri, j. MOURoux, *L'expérience chrétienne*, Aubier, Paris 1952, 24 [trad. it. *L'esperienza cristiana* Morcelliana, Brescia.]; F. RUIZ SALVADOR, *Caminos del Espiritu*, cit., 508; J.L. SUENENS, *Une nouvelle Pentecôte?*, DDB, Paris 1974, 69.

2. ESPERIENZA SPIRITUALE NELLE RELIGIONI DEL MONDO

2.1. DEFINIZIONE E AMBITO DI RICERCA

Una riflessione sulla spiritualità delle religioni non cristiane postula una intesa preliminare sul concetto di religione. Senza pretendere di risolvere un problema ancora molto dibattuto, possiamo utilizzare in questa sede la definizione corrente nella cultura odierna, intendendo per religione un **complesso di dottrine, di insegnamenti morali e di forme culturali, che si attuano in una tradizione e in una comunità determinata e che riguardano la relazione dell'uomo con un Qualcuno o un Qualcosa che trascende e che comprende l'uomo e il suo mondo.**

Questa definizione chiede di essere integrata con la sottolineatura di quello che è l'oggetto primario delle nostre riflessioni, e cioè dell'esperienza spirituale vissuta all'interno delle diverse tradizioni religiose e degli orientamenti spirituali che nascono per le persone che compongono quella data comunità dalla prospettiva di fede, dai criteri etici, dalle forme di culto che le sono caratteristiche.

Anche se il fenomeno religioso comprende realtà molto diverse, sino a poter abbracciare la stessa sfera del magico e del superstizioso, e se in esso rientrano anche quelle innumerevoli nuove comunità che sorgono oggi in forma più o meno sincretistica e settaria, al di fuori delle grandi religioni tradizionali, è soprattutto su queste ultime, nelle quali vive e si riconosce ancora oggi la maggior parte dell'umanità, e che presentano un'esperienza spirituale consolidata, che occorre fermare prioritariamente l'attenzione.

Una migliore comprensione della loro esperienza spirituale esige comunque che si faccia ancora qualche discernimento fra i vari tipi di religione presenti nel mondo. Tale discernimento può assumere criteri diversi per una classificazione delle religioni, anche se nessuno di essi deve essere considerato esaustivo o esclusivo di altri.

a) Una prima forma di classificazione prende come criterio di discernimento l'ambito di diffusione, e porta a distinguere le *religioni etniche* (o tribali), proprie di un determinato popolo o tribù, dalle *religioni universali*. Si distingue poi tradizionalmente fra il panteismo, il politeismo, e il monoteismo, a seconda della concezione della natura degli Esseri o dell'Essere con i quali esse ritengono di porre l'uomo in rapporto: forze immanenti nell'universo, o forze trascendenti, considerate in maniera più personale o più impersonale.

b) Una distinzione che assume molta rilevanza per quanto riguarda l'esperienza spirituale deve essere considerata quella che viene comunemente fatta fra le religioni 'mistiche' e le religioni 'profetiche'. Le *religioni mistiche* sembrano dare maggiore importanza all'esperienza personale e al cammino interiore di ciascuno che alle problematiche speculative, e in generale impegnano i propri aderenti a un itinerario di ricerca della verità e di trasformazione personale, attraverso forme di esplorazione interiore, grazie alle quali si spera di attingere quel mistero più profondo dell'essere nascosto al cuore di se stessi e dell'universo (immanenza), oppure attraverso l'attenzione a tutte le possibili 'manifestazioni' del divino, che forma la sostanza stessa dell'universo e con il quale l'uomo deve cercare di vivere in armonia. Le *religioni profetiche* si rifanno invece a una rivelazione che professano di avere ricevuta da un Dio trascendente attraverso dei 'profeti' che hanno parlato in suo nome, per cui sono generalmente più sicure di sé e della propria verità, e di conseguenza necessariamente più intransigenti anche per quanto riguarda gli insegnamenti dottrinali, e più rigorose nel richiedere l'osservanza di quelle norme morali nelle quali viene riconosciuta la volontà di Dio rivelata nelle scritture sacre.

c) Questa distinzione non deve essere confusa con l'altra che insegna a distinguere le

religioni «naturali» o «cosmiche» (che si ispirano soprattutto ai fenomeni della natura e a partire da essi riflettono sui rapporti dell'uomo con la divinità creatrice), dalle *religioni «storiche»*, legate ad avvenimenti storici, nei quali vengono riconosciuti degli interventi di Dio nella storia. Mentre nelle prime le celebrazioni culturali sono collegate soprattutto a determinati luoghi o ai cicli della natura, nelle seconde esse costituiscono piuttosto un memoriale di avvenimenti storici e consacrano non lo spazio ma il tempo, che ha per esse un inizio e una fine (escatologia).

d) Infine, e sempre a fini più pratici che speculativi, si possono distinguere nelle religioni oggi presenti nel mondo, una *via religiosa* in senso stretto (l'organizzazione dei rapporti degli uomini con il mistero, comunemente definito divino), una *via di sapienza*, che fondandosi sull'insegnamento di grandi saggi propone degli itinerari e delle tecniche per realizzare una pienezza di liberazione e di umanizzazione e per giungere a una comunione con il tutto, ed infine una *via di fede*, caratterizzata da un rapporto più personale di fiducia e di fede che porta ad abbandonarsi ad un Essere divino concepito appunto come personale. Queste tre vie si trovano in qualche modo presenti in tutte le religioni, ma con diverse accentuazioni: la prima via è piuttosto caratteristica delle religioni tradizionali (una volta definite animistiche), e forse dell'induismo, la seconda è quella caratteristica del buddhismo (e del confucianesimo), la terza è la via propria delle religioni abramitiche.

2.2. SPIRITUALITÀ E RELIGIONI NON CRISTIANE

Prima di addentrarci nell'esame dell'esperienza spirituale nelle religioni non cristiane occorre comunque domandarsi ancora se l'espressione «spiritualità», coniata all'interno del mondo cristiano, possa essere legittimamente applicata anche al mondo di queste religioni, che per lo più non conoscono neppure la distinzione fra materiale e spirituale, senza rischiare di cadere una volta di più in qualche forma di imperialismo culturale.

La risposta a tale interrogativo deve tener conto del fatto che questo stesso concetto di spiritualità può essere considerato sotto prospettive diverse anche nell'ambito cristiano. Rinviando alle riflessioni che vengono sviluppate al riguardo in altre parti del presente corso, ci si limiterà in questa sede a qualche accenno che consenta di chiarire in che senso questo concetto viene applicato al mondo non cristiano.

a) *La spiritualità e le strutture umane*

In un senso strettamente antropologico la vita spirituale è legata alla nostra condizione umana, per cui essendo la stessa la struttura dello spirito umano nei diversi individui vi è una «via spirituale» che presenta aspetti analoghi nelle diverse religioni. Poiché i mezzi di espressione a disposizione dell'uomo sono tutto considerato assai limitati, tutte le religioni debbono necessariamente far ricorso a quelle poche forme che sono possibili nella condizione umana, come per esempio la meditazione, il silenzio, la parola, il canto, la danza, il gesto significativo, come può essere il prendere cibo assieme o lo scambio di un segno di pace, l'utilizzazione della luce, dell'acqua, del fuoco, del profumo, ecc. Questa necessità di fare ricorso a un numero tutto sommato assai limitato di gesti e di forme capaci di esprimere quanto viene vissuto interiormente, e che appartengono a un patrimonio umano comune, costituisce un fondamento comune per l'esperienza spirituale e usa punti di partenza per la comprensione fra le diverse religioni innanzitutto su questo piano.

b) *La spiritualità dal punto di vista cristiano*

In un senso più legato all'esperienza cristiana la spiritualità può essere intesa come la vita concreta nello Spirito, vissuta nella comunione ecclesio-sacramentale, considerata nei suoi aspetti

dinamici ed evolutivi. In questo senso essa è qualcosa di assai diverso da quanto viene inteso in altre religioni, a causa del rapporto interpersonale di alleanza che intercorre fra Dio e l'uomo, per iniziativa del Padre, attraverso il Cristo, nello Spirito Santo. Sempre in questa prospettiva, l'esperienza spirituale cristiana ha gradi diversi di affinità con quella di altre religioni: massima con l'Ebraismo, minore con l'Islam, e ancora più limitata con l'Induismo, con il Buddhismo e con lo Shintoismo.

c. La spiritualità e l'esperienza interiore

In una terza accezione, il termine spiritualità viene utilizzato per richiamare l'esperienza religiosa considerata nei suoi aspetti più interiori e personali, giudicati più autentici e contrapposti alle forme più esteriori, ufficiali e codificate della religione, e cioè agli aspetti rituali e istituzionali. La caratteristica dell'uomo 'spirituale' è infatti proprio quella di partire dai dati dottrinali, rituali e etici della propria tradizione religiosa per cercare incessantemente di trasformarli in esperienza personale vitale: è ciò che accade soprattutto nell'esperienza mistica, per la quale è sufficiente ricordare ciò che ha significato il Sufismo nell'Islam. Le diverse religioni accentueranno in quest'opera di incarnazione e di interiorizzazione del messaggio di fede nella propria esistenza personale l'azione della grazia oppure la parte che deve essere riconosciuta allo sforzo dell'uomo, a seconda delle diverse teologie ed antropologie, senza che comunque debba essere riconosciuta una grande diversità nell'esito da tutte ricercato di una trasformazione e di una santificazione della persona.

Più in generale, nell'ambito di questo contributo si parlerà di spiritualità intendendola in senso analogo a quello utilizzato nel mondo cristiano, per indicare tutto ciò che nelle diverse religioni aiuta i singoli fedeli a orientare la propria vita al divino, a Dio, all'Assoluto, tutto ciò che esprime una ricerca incessante di Lui, tutti i mezzi per vivere in maniera conforme alla sua volontà, così come essa è conosciuta, anche nella vita quotidiana, e per essere sempre più vicini a Lui, e tutta la riflessione che facciamo su questa esperienza. In questo senso possiamo far rientrare nell'ambito della spiritualità tutto il complesso della vita quotidiana degli aderenti alle diverse religioni, il loro culto, la loro etica, i loro concreti impegni familiari, professionali e sociali, nel contesto culturale in cui essi vivono, nella misura in cui tutto questo esprime un'autentica esperienza religiosa personale.

2.3. LA CONOSCENZA DELLA SPIRITUALITÀ NELLE RELIGIONI NON CRISTIANE

La riflessione sull'esperienza spirituale delle religioni non cristiane intende partire dal vissuto concreto, che viene concettualizzato nella misura del possibile per poter divenire comunicabile ad altri. A questo proposito si può però osservare che, specialmente per le religioni tradizionali, vissute da popoli senza scrittura, quella che è stata e può ancora essere la loro esperienza spirituale più profonda, al di là delle sue manifestazioni esteriori, resta molto difficile a conoscersi, almeno con gli strumenti culturali di cui disponiamo attualmente. L'esperienza spirituale della grande maggioranza degli uomini si consuma nel silenzio e nella interiorità di una esistenza che non lascia testimonianze scritte e che resta invisibile a ogni occhio umano. Anche quando queste difficoltà non esistono resta il fatto che, quanto più si progredisce nella vita spirituale, tanto meno diventa possibile tradurre in espressioni adeguate una esperienza che per definizione si costituisce come ineffabile. Questa impossibilità, ben nota nel mondo cristiano, trova una esatta corrispondenza nel mondo non cristiano e ci viene attestata negli scritti dei mistici.

Infine, si può rilevare che esistono difficoltà supplementari per la conoscenza dell'esperienza spirituale dei credenti di religioni diverse da quella di appartenenza, anche a causa delle diverse antropologie ad esse sottese. La conoscenza dottrinale non è pertanto sufficiente per far cogliere pienamente ai cristiani la spiritualità più autentica delle religioni non cristiane. Per essa possiamo rifarci soltanto ai grandi precursori e maestri del dialogo interreligioso e della conoscenza reciproca

fra le religioni che hanno cercato di fare una esperienza personale delle diverse spiritualità e che ci hanno lasciato preziosi insegnamenti.

I primi a cercare di realizzare un dialogo e un incontro fra le religioni nell'epoca moderna sono stati in realtà degli induisti, con esiti che sono stati considerati per lo più sincretistici: pensiamo a Tagore, ad Aurobindo, ecc. Più fedeli alla propria tradizione, pur nel tentativo di comprendere l'altro dall'interno, facendosi «musulmano con i musulmani, indù con gli indù», sono stati alcuni spirituali cristiani, fra i quali possono essere ricordati almeno Louis Massignon e forse Charles de Foucauld, per l'incontro con l'Islam, Jules Monchanin, Henri Le Saux e Beda Griffiths, per il dialogo con l'induismo, Thomas Merton, per l'incontro con il monachesimo orientale.

Questi ultimi nomi rivelano come il luogo privilegiato per l'incontro spirituale sia appunto costituito dal monachesimo. Non per nulla «l'esperienza del nostro segretariato per i non cristiani, a Roma, ci mostra chiaramente il ruolo importante del monachesimo nell'incontro con le religioni non cristiane, soprattutto in Asia. Storicamente il monaco è la figura più rappresentativa dell'"homo religiosus" di tutti i tempi e, come tale, egli rappresenta un punto di riferimento e di attrazione per cristiani e non cristiani»⁴⁰.

Nei tempi più recenti molte barriere comunque sono cadute ed esiste un maggiore interesse per l'esperienza spirituale delle altre religioni, anche a causa dell'intensificarsi degli scambi. Grandi spostamenti di popolazione hanno posto a contatto credenti di fedi diverse che in passato si ignoravano, mentre sempre più numerosi sono i monaci e i maestri spirituali buddhisti e indù che approdano in occidente, così come gli occidentali di origine cristiana che aderiscono ad altre religioni e che cercano di viverne e di comprenderne dall'interno l'esperienza. La grande sfida del futuro, il confronto e il dialogo fra le religioni, non potrà non fare tesoro anche di tutte queste esperienze.

2.4. ALCUNI ASPETTI FONDAMENTALI DELL'ESPERIENZA SPIRITUALE DELLE RELIGIONI NON CRISTIANE

Nell'impossibilità di procedere a una esposizione adeguata della spiritualità delle singole religioni nell'ambito ristretto di questo contributo, ci limiteremo qui a cogliere alcuni aspetti fondamentali, presenti nell'esperienza spirituale della maggior parte delle religioni non cristiane, che sembrano particolarmente arricchenti anche per l'esperienza spirituale cristiana.

2.4.1. L'uomo di fronte al mistero di Dio

a) Tacere Dio; l'apofatismo

La religione è per eccellenza il luogo della ricerca e dell'incontro con il divino, quale che possa essere il nome con cui esso è chiamato. Questa esperienza è universale, anche se alcune religioni sembrano avere preferito fare silenzio di fronte al mistero dell'Assoluto, e se in tutte le tradizioni religiose esiste un fondamentale atteggiamento di rispetto e di discrezione nel parlare di Dio e a Dio.

⁴⁰ Lettera del card. Pignedoli all'abate primate dei benedettini del 12/6/74, citata in *Santità a confronto*, Milano 1985, 177.

In larga misura, l'ateismo o l'agnosticismo di tanti nostri contemporanei più che un rifiuto vero e proprio di Dio costituisce infatti l'espressione più o meno conscia della difficoltà di accogliere, all'interno della cultura contemporanea, delle risposte e delle concettualizzazioni, formulate in altri contesti culturali, almeno senza avervi prima riflettuto lungamente. Se questo è vero, si potrebbe forse interpretare il cosiddetto «ateismo» del buddhismo originario come una scelta di discrezione e di silenzio, una forma di «*silenzio mistico*» di fronte al mistero di Dio.⁴¹

Infatti, secondo molti studiosi, l'esperienza dell'illuminazione che esso propone è un'esperienza dell'Essere, e quindi un'esperienza dell'Assoluto, anche se essa viene chiamata esperienza del nulla, o del vuoto. In questo senso, il linguaggio utilizzato nella mistica buddhista appare molto simile al linguaggio di san Giovanni della Croce. L'esperienza del «nulla» che fa il mistico buddhista si incontra con quella del mistico cristiano nel ricordare che l'Essere, che egli cerca con tutte le sue forze, non potrà mai essere posseduto, così come il Dio cristiano, immensamente vicino, non può però essere confuso con i concetti che ce ne possiamo formare nel nostro pensiero o con i riflessi che ne possiamo scorgere nella nostra anima o nel mondo creato.

Un tale preteso ateismo dell'antico buddhismo costituiva probabilmente una reazione nei confronti dell'induismo, nel cui grembo esso aveva avuto origine, e della molteplicità dei miti, dei riti e delle divinità in esso presenti. Di fatto, l'induismo, sorto in epoca antichissima, allorché l'uomo stava appena cominciando a prendere coscienza della propria esistenza come essere separato dal mondo nel quale si trovava a vivere e nello stesso tempo cominciava a percepire confusamente la presenza di forze superiori, ha avuto origine dal culto reso a una moltitudine di divinità, che popolavano i cieli, la terra, i mari, dalle quali l'uomo invocava aiuto e protezione. Esso tuttavia ha conosciuto una lenta evoluzione, dal politeismo, all'enteismo, al monoteismo, per cui oggi, al di là delle diverse divinità, l'induista è convinto di rendere culto all'unico Dio, che viene chiamato «con mille nomi».

Il senso della trascendenza di un Dio, che sta al di là di ogni conoscenza e apprensione umana, è poi vivissimo nell'Islam. Il pio musulmano recita incessantemente accompagnandosi con la sua corona i novantanove «bei nomi» di Dio, tratti dagli scritti coranici e che, se ci fanno intuire qualcosa del mistero inaccessibile di Dio, esprimono la sua infinita grandezza, al di là di ogni conoscenza umana, simbolicamente indicata dal centesimo nome che resta «ineffabile e nascosto». La mistica musulmana esalterà in modo particolare questo aspetto della maestà del Dio infinitamente adorabile. L'ebraismo incontra Iddio nella propria storia, ma non osa interrogarlo sulla sua essenza, sul suo mistero: l'impronunciabilità del tetragramma sacro ricorda a ogni ebreo il rispetto di cui deve essere circondato Colui che è Creatore e Signore dell'uomo e della storia.

L'apofatismo delle religioni non cristiane richiama e valorizza l'atteggiamento apofatico, presente anche nella tradizione cristiana, soprattutto nel tema del *Deus absconditus*, invitando a una grande discrezione nel modo di parlare di Dio e di rivolgersi a Lui. La fede cristiana, che annuncia il Dio, Padre di Nostro Signore Gesù Cristo, e che confessa il mistero della comunione trinitaria, è così invitata a riscoprire l'atteggiamento apofatico della tradizione orientale, e a ricordare, con la «*via negationis*» della tradizione occidentale, che Dio è molto diverso da tutto ciò che possiamo dire o immaginare noi. Non esiste solo quello che crediamo di poter affermare di Dio, a partire da ciò che Egli ha fatto conoscere di se stesso attraverso la creazione e la sua autorivelazione nella storia: esiste il mistero dell'indicibile trascendenza di Dio, di fronte al quale l'uomo è invitato a fare silenzio. Questo silenzio è presente per esempio nella liturgia, nella quale esso è vissuto come il momento nel quale si esprime forse la più profonda lode a Dio. La stessa teologia viene però così richiamata a una maggiore sobrietà nel discorso intorno a Dio e a una

⁴¹ Cf. R. PANIKKAR, *Il silenzio di Dio. La risposta del Buddha*, Borla, Roma 1984.

maggiore spoliazione anche da certi «possessi» intellettuali e culturali, che ci danno l'illusione di poter esaurire il mistero di Dio con le nostre formule teologiche. Una grande discrezione di fronte al mistero di Dio può forse aiutare ad accettare di riconoscere l'unico Dio sotto i suoi molti nomi: con qualunque nome Egli venga chiamato, siamo sempre di fronte all'unico Dio. È una convinzione che ha espresso lo stesso Giovanni Paolo II, in occasione della sua visita a Manila nel 1981: «anche quando, per qualcuno, è il Grande Sconosciuto, egli rimane tuttavia sempre in realtà lo stesso Dio vivente»⁴². L'apofatismo non costituisce comunque che la prima di molte indicazioni che possiamo trarre dall'esperienza spirituale delle religioni non cristiane a proposito dell'atteggiamento dell'uomo nei confronti 'A di Dio e delle vie per andare a Lui.

Una via comune a molte religioni insegna a ricercare Iddio non al di fuori di noi stessi ma nell'interiorità più profonda dell'uomo. Questo atteggiamento costituisce una caratteristica specifica dell'induismo, per il quale Iddio abita all'interno del cuore. Pur evitando di cadere nel panteismo, certe esperienze spirituali induiste di tipo advaita (= non duale: non c'è dualità fra Dio e cosmo), che troviamo insegnate nelle Upanishad, consentono di giungere al cuore del divino, sperimentato presente nel più profondo di noi stessi. Sulla convinzione della possibilità di incontrare Dio all'interno di noi stessi riposa tutta la dottrina e la pratica dello yoga.

Non è necessario ricordare quanto questi insegnamenti corrispondano a convinzioni profonde della tradizione cristiana. Il cuore dell'uomo ha una posizione centrale nella Scrittura, nel cuore dell'uomo abita lo Spirito Santo, anzi è presente lo stesso Dio Trinità (cf. Gv 14,23), e il nostro cuore, fatto per Dio, è inquieto sino a che non riposa in Dio, che è vano cercare nelle cose esteriori, perché egli abita il più intimo di noi stessi⁴³.

b) La via della sottomissione

Fondamentale nell'esperienza spirituale di religioni come l'induismo e soprattutto l'Islam è l'atteggiamento della sottomissione a Dio. Già le religioni tradizionali sono profondamente impregnate del senso della presenza del divino a cui siamo invitati a sottometterci, non senza talvolta risvolti di tipo fatalistico. Il senso del «sacro» presente nelle forme religiose anche le più primitive, in quanto insegna a considerare con rispetto e tremore il mondo della divinità, costituisce già una forma di questa sottomissione, e rivela all'analisi da una parte un profondo senso della nostra dipendenza creaturale, dall'altra un rapporto intimo con le fonti ultime della vita e dell'esistenza.

Molto più significativa appare poi la sottomissione a Dio, fondata su una fiducia assoluta in Lui, che viene insegnata in alcune correnti induiste, di tradizione vishnuita. Essa nasce dal sentirsi immersi in lui, in una comunione profonda che offre la certezza dell'esaudimento delle preghiere. Tali tradizioni insegnano un rapporto confidenziale con Dio, pieno di fiducia e di amore, che si esprime appunto in termini di amorosa sottomissione⁴⁴.

L'espressione più evoluta di un tale atteggiamento è comunque quella che ci viene proposta dall'Islam, che invita a divenire perfetti 'musulmani', sottomessi in tutto alla volontà di Dio. Esso professa l'assolutezza di Dio e la relatività di qualsiasi altra cosa e ci insegna ad abbandonarci con fiducia alla volontà sovranamente libera di colui che, nella sua Trascendenza, governa la nostra vita secondo degli inscrutabili disegni di misericordia. Questa sottomissione deve essere realizzata in tutte le dimensioni della nostra esistenza, personale e sociale, con un'obbedienza incondizionata, appunto l'obbedienza della fede. I cinque pilastri dell'Islam costituiscono altrettante espressioni di questa sottomissione a Dio: essa si manifesta nella professione di fede nel Dio unico che salva,

⁴² *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, IV 1, 1981, 454-455.

⁴³ AGOSTINO, *Le confessioni*, 1,1,1 e X,27,38 (ed. Città Nuova 1965, pp. 4 e 362).

⁴⁴ Cf. G. FAVARO, *L'itinerario della santità secondo Ramanuja*, in *Santità a confronto*, Milano 1985, spec. 69-70.

nella preghiera, che è sostanzialmente una continua glorificazione di Dio, compiuta in spirito di ringraziamento e di lode per tutti i suoi benefici, nell'elargizione dei beni, che è spoliamento di sé come atto di fiducia incondizionata nella generosità di Dio per l'avvenire, nel digiuno del Ramadan, che è il lasciare tutto ciò che gratifica il corpo per dedicarsi completamente all'ascolto della parola di Dio, e infine nel pellegrinaggio alla Mecca, atto supremo di obbedienza a Dio, nello spirito della fede di Abramo.

Il pellegrinaggio alla Mecca esprime nell'Islam il culmine dell'itinerario spirituale dell'uomo verso Dio, il pieno compimento della sua conversione. Il tema della conversione è un altro tema presente in tutte le tradizioni religiose. Esso è al cuore dell'induismo, nel quale, al termine di un lungo cammino a carattere etico, e di tutta una serie di purificazioni, il fedele può sperimentare una forma di illuminazione, o di risveglio, che è in realtà una esperienza di conversione, nella quale ci si sente in modo nuovo in comunione con la divinità e con tutti.

c) *La via della conversione*

Anche a questo proposito si può ricordare che la conversione è il tema principale della predicazione dei profeti ebraici e dello stesso Gesù. Soltanto un cuore pienamente convertito è capace di quella sottomissione a Dio di cui si è parlato. La conversione consente tuttavia all'uomo di entrare anche in un nuovo rapporto con Dio, che le scritture ebraiche ci hanno presentato in termini di alleanza. Il cuore del credente è colmo di esultanza, per essere stato invitato a partecipare liberamente in un'alleanza sponsale con colui che ha creato il mondo per amore e che con infinito amore ha scelto il suo popolo e continua ad averne cura attraverso la storia.

Il tema nuziale, che è essenziale per comprendere la spiritualità ebraica e nella cui linea ci è stato tramandato e viene letto il Cantico dei cantici, è presente anch'esso in altre tradizioni religiose. Secondo certe credenze dell'induismo vishnuita, la *bhakti* o devozione consiste in un atteggiamento interiore del credente, che stabilisce un rapporto personale con Dio, in grado di condurre a una unione con lui di tipo nuziale. A questi insegnamenti si può forse accostare un tema caro alla religiosità popolare indù, nella quale gli amori di Krishna e di Rama vengono interpretati come un rapporto dell'anima con il Dio incarnato. Nella mistica musulmana infine, la tematica dell'amore nuziale raggiungerà dei vertici uguali in epoca più tarda soltanto da alcuni dei massimi mistici cristiani: Rabia Al' Adawiyya, la famosa 'poetessa dell'amore', esaltò l'amore disinteressato per Dio, l'Amato Bene, chiedendo che Dio fosse amato per se stesso, non per il timore dell'inferno o per il desiderio del paradiso; Al-Hallag fu condannato a morte perché spinse il proprio insegnamento circa l'unione di amore con Dio sino a sentirsi interamente posseduto da Dio e ad usare la '*locutio theopatica*'; Galal ad-Din Rumi, il grande poeta persiano, ha cantato in innumerevoli versi l'amore divino e il superamento di ogni barriera religiosa nell'estasi dell'unione con Dio.

2.4.2. La preghiera, la meditazione, la contemplazione

Non solo gli atteggiamenti possibili all'uomo nei confronti dell'Assoluto, ma anche la ricerca e l'incontro personale con il divino presentano delle forme assai simili nelle diverse religioni: la preghiera, la meditazione e la contemplazione. Esse costituiscono ordinariamente l'espressione più importante della fede dei membri di tali comunità. «Ciò che sembra accomunare e unire insieme, in modo particolare, cristiani e credenti di altre religioni, è il riconoscimento della necessità della preghiera come espressione della spiritualità dell'uomo orientata verso l'Assoluto»⁴⁵.

⁴⁵ *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, IV,1, 1981, 454.

Al di là delle diversità esistenti nella concezione del divino e nelle forme del culto, i credenti delle diverse religioni riconoscono la preghiera praticata nelle altre comunità, la rispettano e la sentono nel proprio intimo come rispettata e accolta da Colui al quale essi stessi si rivolgono. E quindi soprattutto nella pratica della preghiera che si riscontra una sorta di unità di fondo tra le diverse forme religiose dell'umanità⁴⁶. Ed è soprattutto su questo punto che gli uomini religiosi sembrano disposti a imparare dalla esperienza spirituale degli altri, quando essa si sia rivelata valida.

a) La preghiera di relazione

La preghiera, in quanto postula generalmente il riconoscimento di un Dio personale, deve essere considerata presente soprattutto nelle grandi religioni monoteistiche, che presentano una ricchezza ineguagliabile di forme di espressione e di atteggiamenti nei confronti di Dio: lode, ringraziamento, ascolto, invocazione, confessione dei peccati, adorazione. In tutte le tradizioni, o almeno in quelle che hanno superato l'atteggiamento puramente magico, la preghiera acquista comunque valore non per il fatto di essere stata adempiuta, come gesto rituale ed esteriore, ma per l'intenzione con cui essa viene compiuta, come espressione della fede e della propria sottomissione a Dio: quell'intenzione interiore che nell'Islam viene chiamata appunto la *niyyà*. Non solo i libri sacri delle grandi religioni contengono una grande varietà di preghiere rivolte a Dio da oranti nelle più diverse situazioni e capaci di esprimere i diversi sentimenti dell'animo umano, ma è tutta la vita quotidiana dei fedeli che è impregnata di questo atteggiamento profondo di preghiera: basti pensare alle continue benedizioni e lodi che salgono a Dio dal cuore dell'ebreo profondamente credente, o alle pre-ghiere di ringraziamento e di lode dei «bei nomi di Dio» della tradizione musulmana, così come a tante preghiere dell'induismo⁴⁷.

b) La meditazione di ricerca

Dalla preghiera in senso stretto è forse opportuno distinguere la meditazione, in quanto essa viene praticata anche all'interno di certe tradizioni che non si rivolgono a un Dio personale. Per questi motivi, anche se in tutte le religioni vi sono delle forme di meditazione o se vogliamo di contemplazione, come ricerca interiore di una comunicazione con il divi-no, condotta con tutta la propria persona, la meditazione viene considerata una caratteristica delle religioni orientali e soprattutto del buddhismo.

Infatti la meditazione assume in queste ultime religioni una centralità che è sconosciuta in altre, tanto nelle sue forme volte a conseguire l'unificazione dello spirito e la pace interiore, quanto in quelle che tendono piuttosto a realizzare quella visione profonda, che ha come scopo il raggiungimento dell'illuminazione liberatrice e definitiva. In larga misura è su questa capacità di orientare alla meditazione, di alimentarla e di insegnarla che si fonda la grande ammirazione e il grande interesse di cui sono circondate attualmente le religioni orientali, e il desiderio di imparare da esse.

Da un punto di vista cristiano occorre ricordare la difficoltà di accogliere pienamente le tecniche di meditazione che ci provengono dall'oriente, in quanto, nella misura in cui la meditazione cristiana postula la fede in un Dio personale e l'orientamento a Lui della nostra preghiera, non può non essere distinta da forme di meditazione che partono da presupposti molto diversi. Occorre cioè distinguere la concentrazione nell'io profondo e nella sua comunione con il cosmo, e l'orientamento contemplativo a Colui che abita in noi, che forse non osiamo neppure nominare, ma che comunque è distinto dal nostro io personale e con il quale il cristiano tende a un

⁴⁶ Cf. *L'expression du sacré dans les grandes religions, II. Peuples indo-européens et asiatiques, Hindouisme, Bouddhisme, Religion égyptienne, Gnosticisme, Islam* (coll. Homo Religiosus, 2), Louvain-la-Neuve 1983.

⁴⁷ Cf. M. DIIAVAMONY, *La luce di Dio nell'induismo. Preghiere, inni, cantici e meditazioni degli Indù*, Paoline, Roma 1987.

rapporto interpersonale⁴⁸. Questo non significa non accettare di imparare dalle religioni orientali, almeno per quanto concerne la capacità di raccoglimento, di concentrazione personale e non solo intellettuale, di trasformazione vitale della persona nella gioia e nella pace.

c) Il silenzio come luogo dell'esperienza

Una delle condizioni universalmente riconosciute come prerequisite alla meditazione e alla contemplazione è quella del silenzio e del raccoglimento. Per incontrare l'Assoluto o Colui che noi chiamiamo Dio nel più profondo di noi stessi è necessario liberarci dal turbinio di una vita esteriore troppo attiva e porci in silenzio di fronte al suo mistero. Questo silenzio si ha soprattutto attraverso l'esperienza del deserto, da sempre riconosciuto come il luogo privilegiato per l'incontro con Dio, al punto che il deserto viene considerato come il luogo d'origine della fede monoteistica. Tutti i grandi profeti e maestri spirituali dell'umanità sono passati attraverso un'esperienza di solitudine e di deserto, almeno come esperienza provvisoria di incontro col divino, prima di intraprendere la propria missione fra gli uomini. Anche se in quasi tutte le tradizioni religiose si incontra la ricerca del deserto, come scelta permanente di vita, nelle forme del monachesimo e soprattutto nella vita eremitica, il passaggio attraverso il deserto dovrebbe costituire soprattutto una tappa provvisoria, un momento preparatorio: nella tradizione delle grandi religioni possiamo riconoscere che l'uomo autenticamente progredito nella vita spirituale, colui che ha appreso a rientrare in se stesso e a fare silenzio anche in mezzo alle preoccupazioni quotidiane, grazie alla 'custodia dei sensi' e alla 'vigilanza', due atteggiamenti su cui insiste in modo particolare il buddhismo, saprà incontrare Dio o essere in comunione con il divino anche nel cuore della città e della folla.

d) La dimensione "corporea" dell'azione spirituale

In tutte le tradizioni religiose e spirituali viene poi attribuita una grande importanza al corpo e alle posizioni del corpo nella preghiera e nella meditazione. Il corpo riveste una importanza fondamentale nelle religioni tradizionali africane e americane, nelle quali hanno grande rilievo il canto e la danza e si conoscono soprattutto dei riti comunitari. Queste forme di preghiera che a una prima impressione possono apparire molto esteriori, in realtà riescono a coinvolgere profondamente nel rito i partecipanti, portati spesso anche a un forte grado di eccitazione, grazie al ricorso a tecniche di ripetitività e di intima suggestione.

Anche nell'Islam la preghiera, in quanto espressione dell'uomo integrale, coinvolge anche il corpo, il quale deve essere purificato prima della preghiera mediante le abluzioni rituali, deve essere separato dal resto del mondo dalla stuoia o tappetino di preghiera, mentre quest'ultima deve essere accompagnata da gesti particolari, rigidamente codificati.

E forse possibile ricordare a questo punto le corrispondenze che una tale preghiera ha con la preghiera ebraica, anch'essa accompagnata almeno in alcune componenti dell'ebraismo dal caratteristico dondolio (che riproduce misticamente il dondolio di colui che viaggia a dorso di cammello: «*mio padre era un arameo errante...*»).

Le religioni orientali invece privilegiano la ricerca di quelle posizioni del corpo che consentono di realizzare una maggiore concentrazione, capace di condurre a un autentico silenzio interiore. Per essa è necessario che il corpo si trovi perfettamente a proprio agio, in maniera tale che colui che medita possa sentirsi pienamente identificato in esso, nella propria respirazione, nell'insieme delle proprie membra, grazie alla scelta di posizioni idonee e al raggiungimento di una perfetta immobilità, capace di favorire il più completo raccoglimento. La concentrazione in se stessi viene inoltre favorita dal ricorso a tecniche di respirazione, che si vuole il più possibile

⁴⁸ Cf. J. MASSON, *Le chrétien devant le yoga et le zen*, in *Nouvelle Revue Théologique* 94 (1972) 384-399; M. BALLESTER, *Le tecniche di meditazione orientale di fronte alla meditazione cristiana*, in *La Civiltà cattolica* 1/1982 (3159) 246-261; A.I. OKUMURA, *Difference entre méditation zen et prière chrétienne*, in *Omnis Terra*, 1983, 251-254.

naturale ma che deve essere scoperta nella sua radice più profonda, portando al cuore stesso della nostra vita. Nel movimento della respirazione, è l'espiazione che è considerata il momento più importante, come movimento di abbandono totale. Queste tecniche consentono di realizzare una concentrazione, non intellettuale ma esistenziale, che favorisce il distacco e la contemplazione interiore.

Nelle religioni orientali si è tuttavia in presenza anche di una convinzione relativa all'interazione fra individuo e mondo, in un processo in cui fluisce una energia vitale, che porta a cercare di orientare e di bilanciare questa energia a fini terapeutici e per il pieno sviluppo della nostra personalità. Queste convinzioni sono legate al riconoscimento di uno stretto rapporto fra il corpo dell'uomo e il cosmo, che ha radici molto lontane e che è presente anche in occidente (basti pensare a tutta l'astrologia, alla concezione del corpo fisico come riflesso di realtà del macrocosmo o addirittura di Dio), intorno al quale è necessario compiere un attento discernimento. Ciò non toglie che le tecniche che vogliono condurre attraverso un migliore dominio del proprio corpo a una vita umana più piena e a una vita spirituale più perfetta (Yoga, zen, in un certo senso lo stesso tantrismo, ecc.), devono essere valorizzate maggiormente anche dalla tradizione cristiana, che ha spesso condiviso con alcune tradizioni filosofiche e ascetiche di ispirazione dualista un certo disprezzo o almeno diffidenza nei confronti del corpo, e questo nonostante la fede nell'Incarnazione, il riconoscimento del corpo come oggetto dei segni sacramentali, e la fede nella «risurrezione della carne». Esse hanno molto da insegnare non solo ai fini della meditazione (controllo del respiro, posizioni del corpo, nuova percezione del proprio corpo e ricentramento dell'uomo nel suo essere psicofisico più profondo, in quello che la Scrittura chiamerebbe il cuore o le 'viscere' dell'uomo), ma anche per aiutare a realizzare una vita spirituale più equilibrata e a vivere con maggiore pienezza la propria esistenza in tutte le sue dimensioni.

In alcune forme di meditazione, in particolare in quella insegnata nei monasteri zen (lo zazen), la ricerca del silenzio, realizzato attraverso una posizione propizia a calmare il corpo, la respirazione, la mente, viene spinta al punto di evitare che la mente abbia a concentrare la propria attenzione su un oggetto di meditazione.

e) L'oggetto della meditazione

In linea generale, nella maggior parte delle tradizioni religiose, la meditazione ha un oggetto o un punto di partenza, che, soprattutto nelle religioni monoteistiche, che si considerano rivelate e che riconoscono di avere ricevuto dei «libri sacri», è dato dalla lettura, ascolto, riflessione, 'ruminazione' ininterrotta della Parola rivelata, i cui diversi significati vengono discoprendosi solo gradatamente, in un approfondimento che non esaurirà mai le loro ricchezze.

Nell'ebraismo si parla dello «studio» assiduo della Toràh, uno studio che viene parificato come valore alla preghiera e all'osservanza di tutti i precetti, ma che in realtà è costituito dalla meditazione incessante su tutto il patrimonio spirituale ebraico, tramandato e arricchito attraverso le generazioni fino ad oggi. Attraverso questo studio, che costituisce il dovere principale di ogni ebreo, egli incontra quel Dio che invita appunto il fedele all'ascolto: «*ascolta, Israele...*».

L'Islam insegna la meditazione del Corano, che è parola di Dio nel senso più pieno, non solo ispirata, ma rivelata e «dettata» dall'alto, e che tiene quindi per i musulmani il posto che Cristo, Parola incarnata, ha per i cristiani. La recitazione del Corano in lingua araba, anche se non compreso dal fedele, è sorgente per esso di benedizione. La lettura dei libri sacri, i Veda, le Upanishad, la Bhagavad-Gita, costituisce il primo momento della meditazione anche nella prospettiva dell'induismo n, specialmente nelle sue reinterpretazioni più recenti, mentre si potrebbe osservare che nello stesso buddhismo la meditazione inizia con la riflessione sul «triplice gioiello», e cioè Buddha (l'Illuminato, il maestro, l'iniziatore del cammino di liberazione), il Dharma (le «quattro nobili verità»), e il Sangha (la comunità dei santi, le virtù da praticare in essa).

2.5. CONFRONTO TRA LA CHIESA E LE ALTRE RELIGIONI

2.5.1. L'esperienza spirituale come arricchimento reciproco, fonte di unità ma non di uniformità

Cercando di riassumere brevemente quanto è emerso dalla riflessione sull'esperienza spirituale dei credenti delle diverse religioni, dovremmo concludere che essa conduce l'uomo a una realizzazione integrale della propria vita e della propria umanità. **La santità, nelle diverse religioni, non consiste nell'ascesi e nella rinuncia a vivere, ma si identifica in qualche modo con una pienezza di amore, di sapienza, di realizzazione umana. La vita spirituale ci pone in relazione con la dimensione più profonda di ciò che esiste, e vuole portare l'uomo a una consapevolezza sempre più piena di ciò che egli è e a una comunione sempre più perfetta con tutto ciò con cui egli può essere in relazione, cosmo, altri uomini, Dio.**

I valori che spesso vengono perseguiti in spiritualità non religiose, o meglio, i valori che assorbono lo spirito umano nelle diverse attività politiche, artistiche, educative, sono tutti accolti e integrati all'interno di un'esperienza spirituale capace di riconoscere ciò che è valore autentico e in grado anzi di dare ad essi un posto e un senso che forse non potrebbero avere al di fuori di una spiritualità religiosa.

E vero che alcune tradizioni religiose sembrano avere limitato o condannato, per ragioni ascetiche, l'uso e il godimento di alcuni di questi valori, soprattutto in epoche nelle quali si era convinti che la tensione escatologica fosse inconciliabile con un pieno impegno e una piena immersione nella realtà terrena. L'orientamento prevalente nella spiritualità contemporanea porta invece piuttosto a riscoprire i valori umani e a integrarli, all'interno delle diverse tradizioni religiose, nella convinzione che essi offrono i materiali per la costruzione di quel regno, o di quel futuro migliore, verso il quale tutte le religioni sanno di essere in cammino. La stessa vita «monastica», intesa in altre epoche piuttosto nella sua dimensione di fuga dal mondo e di rinuncia, per essere «solo» con Dio, oggi viene reinterpretata come una esistenza «unificata», capace di trovare Dio all'interno di una esperienza umana vissuta nella sua integralità⁴⁹.

Una migliore conoscenza della spiritualità delle altre religioni consentirà inoltre di attenuare o di far scomparire le incomprensioni che ancora esistono fra le religioni e che molto spesso nascono dalla sfiducia, dalla cattiva conoscenza dell'altro, dai pregiudizi che nutriamo sul suo conto. Conoscere meglio la spiritualità delle altre religioni può accrescere il nostro rispetto e la nostra ammirazione nei loro confronti, può soprattutto far crescere anche l'amore e la comprensione reciproca, e far progredire tutti nell'esperienza del divino.

Quanto si è detto non significa però che le diverse spiritualità, frutto delle varie tradizioni religiose dell'umanità, siano chiamate in futuro a fondersi e a scomparire. La spiritualità delle diverse religioni ha un servizio da rendere all'umanità anche per l'avvenire. Esse si confrontano, interagiscono, si arricchiscono a vicenda, possono camminare insieme verso una profondità spirituale sempre maggiore, e la loro scomparsa non farebbe altro che impoverire l'avventura spirituale dell'umanità. Anch'esse sono frutto dello Spirito, e anche attraverso di esse l'esistenza del singolo è aiutata dallo Spirito a uscire dall'egoismo per vivere sempre più profondamente l'esperienza dell'amore, di Dio e degli altri. In questo senso anch'esse contribuiscono alla crescita del Regno e manifestano così la dimensione più profonda del mistero di Dio che si è fatto uomo, «che mediante l'Incarnazione in qualche modo si è unito ad ogni uomo» (GS 22), per chiamare l'umanità a vivere una pienezza d'amore, nei propri rapporti umani come nel rapporto con il Mistero Divino

⁴⁹ Cf. C THOLENS, *La santità secondo la spiritualità benedettina in prospettiva ecumenica*, in *Santità a confronto*, cit., 173-185.

2.5.2. L'atteggiamento della Chiesa nei confronti delle altre religioni nelle epoche passate

Le chiese cristiane, convinte dell'unicità dell'evento Cristo, il Verbo di Dio entrato nella storia umana, liberatore e salvatore di tutti gli uomini, anche in obbedienza al suo mandato di andare a istruire tutte le nazioni, insegnando loro ad osservare tutto quanto egli ci ha insegnato, battezzandole nel nome del Padre del Figlio e dello Spirito Santo (Mt 28,19-20), e convinte che solo colui che crederà e sarà battezzato sarà salvato (Mc 16,16), hanno obbedito al mandato missionario ricevuto senza porsi in passato il problema del senso da dare all'esistenza delle religioni non cristiane. La gelosa difesa del monoteismo e la polemica contro ogni forma di idolatria, che si trova a più riprese nella Bibbia, e soprattutto la convinzione che la pienezza di verità era stata affidata mediante la rivelazione alla chiesa, e che essa doveva custodirla inalterata attraverso i secoli, hanno portato a un atteggiamento di difesa e di diffidenza nei confronti delle altre religioni, considerate espressione di un atteggiamento idolatrico (Sap 13,1ss.; Rm 1,22-23), o al massimo il frutto del tentativo dell'uomo di salire verso Dio e quindi, in quanto espressione dell'orgoglio dell'uomo, almeno in un certo senso, peccato. La centralità di Cristo nella professione di fede cristiana ha portato anche a misconoscere i valori spirituali presenti in religioni pur tanto vicine al cristianesimo e che non possono essere definite idolatriche, come l'ebraismo e l'Islam, ed anzi a contrastarle sistematicamente. A questo atteggiamento tenuto da sempre nei confronti delle altre religioni si è potuto aggiungere negli ultimi secoli il senso di superiorità derivante da un atteggiamento eurocentrico, che portava a disprezzare tutto ciò che era estraneo alla cultura europea, e che ha potuto contribuire a svalutare le altre religioni.

Il senso di colpa per quanto i cristiani e gli europei hanno commesso nel corso della storia nei confronti delle popolazioni di quello che oggi chiamiamo il Terzo mondo attraverso la colonizzazione e l'oppressione delle culture indigene, ha portato però i cristiani nel corso degli ultimi decenni a interrogarsi sulla necessità di correggere anche il proprio atteggiamento nei confronti delle altre religioni, troppo spesso denigrate prima ancora di essere sufficientemente conosciute.

2.5.3. L'insegnamento della Scrittura circa le altre religioni

Questo esame di coscienza indotto dalla nuova situazione del mondo contemporaneo ha invitato a una rilettura della Scrittura per comprendere meglio ciò che essa insegna al riguardo. La fedeltà alla parola di Dio, se impegna a combattere l'idolatria, che può essere comunque presente in molte forme anche nelle nostre comunità cristiane, e se afferma che Cristo è morto per tutti e costituisce il principio e la fine dell'universo (Col 1,15-20), non giustifica alcun atteggiamento di disprezzo e di superiorità nei confronti dei credenti delle altre religioni o nessun misconoscimento dei valori che possono essere presenti in esse. La Scrittura ci offre al contrario sin dagli inizi l'esempio di credenti che non appartengono al popolo di Dio (per es. Melchisedech, Gen 14,18-20) o che aderiscono ad altre religioni o che comunque sono persone estranee al popolo di Israele o considerate da esso eretiche (si vedano i libri di Amos e di Giona). Il Nuovo Testamento riprende gli esempi delle Scritture ebraiche, dalla fede dei niniviti (Mt 12,38-42; Lc 11,29-32), a quella della vedova di Sarepta (cf. Lc 4,25-27) a quella di Naaman il siro (cf. Lc 4,27), alla regina di Saba (cf. Mt 12,42), e nello stesso tempo offre alti esempi di fede da parte di esponenti di altre religioni: il centurione (Mt 8,10-12), la cananea (Mt 15,21-28), la samaritana (Gv 4,1-42), ecc.

Il fatto che Dio sia Padre universale, che vuole che tutti si salvino e giungano alla conoscenza della verità (1 Tm 2,4), non significa che questa salvezza non possa aver luogo nelle diverse comunità religiose di appartenenza. La grazia di Dio è all'opera ovunque, Cristo è presente in tutti gli uomini, specie nei più bisognosi (Mt 25,31-46), lo Spirito, che spira dove vuole (Gv 3,8), è donato con larghezza a ogni uomo (cf. At 10,34-35); il valore di ogni esperienza religiosa sembra riconosciuto esplicitamente (cf. At 17,22-28), e la salvezza è offerta a chiunque abbia fatto un'opzione fondamentale caritativa.

2.5.4. La svolta del Concilio Vaticano II

Una migliore presa di coscienza di questi insegnamenti della parola di Dio ha aiutato anche i cristiani e in particolare i cattolici, con una svolta che si può datare al Concilio Vaticano II, ad avere un maggiore rispetto e a desiderare una più piena valorizzazione delle altre religioni e quindi della loro spiritualità. Le vie spirituali di cui abbiamo parlato non sono più giudicate come il frutto peccaminoso del tentativo dell'uomo di salire verso Dio, da contrapporre alla rivelazione cristiana, considerata come il luogo in cui Dio scende verso l'uomo, ma vengono riconosciute come una espressione della ricerca religiosa dell'uomo, realizzata sotto l'azione dello Spirito, che pertanto può avere qualche cosa da insegnare anche alla comunità cristiana.

La dichiarazione *Nostra Aetate* riconosce che nell'esperienza religiosa degli uomini fin dagli inizi vi è una certa «percezione di quella potenza arcana, che è presente nel corso delle cose e negli avvenimenti della vita umana, ed anzi talvolta si riconosce la divinità suprema o anche il Padre» (NA 2). I credenti delle altre religioni entrano cioè in qualche modo in contatto con il divino, soprattutto allorché attraverso questa disponibilità, questa passività nei confronti del dono di Dio, si aprono a riceverlo e percepiscono una presenza del divino nel cosmo e nella storia, che implica non il frutto di un'attività umana, ma piuttosto un atteggiamento di fede.

La grazia di Dio è infatti all'opera ovunque: la *Lumen Gentium* al n. 16 lo riconosce esplicitamente per ben due volte, proprio a proposito della salvezza dei non cristiani e degli stessi non credenti. L'azione dello Spirito e della grazia nel cuore degli uomini non è facilmente distinguibile dall'azione dell'uomo da essi suscitata. Per questo motivo «tutto ciò che di buono e di vero si trova in loro, è ritenuto dalla chiesa come una preparazione ad accogliere il vangelo, e come dato da Colui che illumina ogni uomo, affinché abbia finalmente la vita» (LG 16). Ne consegue che «la chiesa cattolica nulla rigetta di quanto è vero e santo in queste religioni. Essa considera con sincero rispetto quei modi di agire e di vivere, quei precetti e quelle dottrine che, quantunque in molti punti differiscano da quanto essa stessa crede e propone, tuttavia non raramente riflettono un raggio di quella Verità che illumina tutti gli uomini» (NA 2)

Se questo è vero, allora nella prospettiva della costruzione del Regno queste ricchezze devono poter essere riconosciute e in quanto possibile fatte proprie da quel popolo di Dio che è chiamato a realizzare un'autentica cattolicità. La *Lumen Gentium* al n. 13 è esplicita al riguardo.

Tutti gli uomini sono chiamati a formare il nuovo popolo di Dio... Siccome dunque il Regno di Cristo non è di questo mondo (cf. Gv 18,36), la chiesa, cioè il popolo di Dio, introducendo questo Regno, nulla sottrae al bene temporale di qualsiasi popolo, ma al contrario favorisce e accoglie tutta la dovizia di capacità e consuetudini dei popoli, in quanto sono buone, e accogliendole le purifica, le consolida e le eleva. Essa infatti si ricorda bene di dover raccogliere con quel Re, al quale sono state date in eredità le genti (cf. Sai 2,8), e nella cui città portano i loro doni e offerte (cf. Sal 72,10; Is 60,4-7; Ap 21,24).

In altre parole la chiesa può e deve fare tesoro dell'esperienza spirituale che si realizza all'interno di tutti i popoli, di tutte le culture e di tutte le religioni, riconoscendo che esse contribuiscono all'edificazione del Regno e possono arricchire la cattolicità della chiesa. Su questa convinzione si fonda l'esortazione del concilio, così importante per il nostro tema: «la chiesa perciò esorta i suoi figli affinché, con prudenza e carità, per mezzo del dialogo e la collaborazione con i seguaci delle altre religioni, sempre rendendo testimonianza alla fede e alla vita cristiana, riconoscano, conservino e facciano progredire i valori spirituali, morali e socio-culturali che si trovano in essi» (NA 2).

Facendo eco a quanto insegna il concilio, diversi documenti della Santa Sede emanati nel corso di questi ultimi anni invitano i cristiani ad accostarsi alle altre tradizioni religiose con un atteggiamento di umiltà e di disponibilità all'ascolto, capace di fare un discernimento e di accogliere i valori autentici che si possono trovare in esse.

L'esortazione apostolica *Evangelii Nuntiandi* del 1975, pur ricordando che l'annuncio cristiano «si rivolge anche a quelle immense porzioni di umanità che praticano religioni non cristiane», riafferma che

la chiesa rispetta e stima (queste religioni) perché sono l'espressione viva dell'anima di vasti gruppi umani. Esse portano in sé l'eco di millenni di ricerca di Dio, ricerca incompleta, ma realizzata spesso con sincerità e rettitudine di cuore. Posseggono un patrimonio impressionante di testi profondamente religiosi. Hanno insegnato a pregare a generazioni di persone. Sono tutte cosparse di innumerevoli 'germi del Verbo' e possono costituire un'autentica preparazione evangelica.⁵⁰

Nel documento pubblicato nella Pentecoste del 1984 su L'atteggiamento della chiesa di fronte ai seguaci di altre religioni. Riflessioni ed orientamenti su dialogo e missione, l'attuale pontificio Consiglio per il dialogo interreligioso scriveva, a proposito de «il dialogo dell'esperienza religiosa»:

a un livello più profondo, uomini radicati nelle proprie tradizioni religiose possono condividere la loro esperienza di preghiera, di contemplazione, di fede e di impegno, espressioni e vie della ricerca dell'Assoluto. Questo tipo di dialogo diviene arricchimento vicendevole e cooperazione feconda nel promuovere e preservare i valori e gli ideali spirituali più alti dell'uomo. Esso conduce naturalmente a comunicarsi vicendevolmente le ragioni della propria fede e non si arresta di fronte alle differenze talvolta profonde, ma si rimette con umiltà e fiducia a Dio, 'che è più grande del nostro cuore' (1 Gv 3,20). Il cristiano ha così l'occasione di offrire all'altro la possibilità di sperimentare in maniera esistenziale i valori del vangelo»⁵¹.

2.5.5. Valore positivo del dialogo e dell'incontro tra le religioni a livello di esperienza spirituale

L'incontro e il dialogo fra la fede cristiana e le altre religioni pone certamente dei problemi non facili, soprattutto in un momento in cui anche queste ultime, stimolate forse dal confronto con la missione cristiana e con il mondo contemporaneo, conoscono un notevole risveglio. Tale incontro può però costituire oggi un segno dei tempi, di fronte alla crisi spirituale della nostra epoca, e rappresenta probabilmente la grande sfida di fronte alla quale si troverà il cristianesimo di domani. Esso in ogni caso raggiunge il suo vertice proprio a livello di esperienze spirituali.

Il criterio per riconoscere i valori spirituali autentici che possono essere presenti anche fra i credenti delle altre religioni è suggerito al cristiano dallo stesso vangelo. «Dai loro frutti li riconoscerete» (Mt 7,16). Ogni esperienza spirituale può essere giudicata dai frutti che è capace di portare, che sono frutti di salvezza e di santificazione per i membri di queste altre comunità religiose. Anche se sul piano oggettivo non possiamo oggi affermare che le altre religioni parlino di Dio o portino a Dio nello stesso modo in cui ci può parlare di Lui o può condurre a Lui la fede cristiana, occorre rispettare le «vie misteriose», attraverso le quali Iddio guida i popoli alla salvezza, donando a tutti il suo Spirito e accogliendo in ogni caso la buona fede e la buona coscienza di ognuno⁵². Questo criterio dei 'frutti', indicatoci dal vangelo, ci consente di concludere che sul piano della vita spirituale l'ortoprassi diventa criterio normativo: è dalla capacità con-creta di produrre frutti spirituali per il regno, che si riconoscerà chi fa la volontà di Dio, chi lavora

⁵⁰ Esortazione apostolica *Evangelii Nuntiandi*, n. 53, in *Enchiridion Vaticanum* 5, 1650

⁵¹ *Ibidem* n. 35

⁵² G. THILS, *La présence de Dieu dans un monde pluri-religieux et pluraliste*, in *Nouvelle Revue Theologique* 108 (1986) 878-896.

veramente per il regno di Dio, lavorando nello stesso tempo per la piena liberazione dell'umanità e di ogni persona. Entrerà nel regno di Dio colui che ha dato da mangiare agli affamati e da bere agli assetati (cf. Mt 25,31-46), mentre molti di coloro che hanno profetato e compiuto miracoli nel nome del Signore e hanno mangiato e bevuto alla sua presenza saranno cacciati fuori (cf. Mt 7,21-23; Le 13,26-29).

Esistono soprattutto delle esperienze spirituali, a livello mistico, nelle quali gli spirituali e i mistici di tutte le religioni, al di là di tutte le differenze teologiche e culturali, possono essere condotti dallo Spirito a realizzare quella spoliatura radicale del proprio egoismo che apre la via a quella 'conversione religiosa', quella pienezza di vita nell'amore, in cui la tradizione cristiana riconosce la condizione dei 'perfetti', di coloro che vivono la 'via unitiva'⁵³.

Essi sono colmati di santità da Dio stesso, fonte di ogni santità, che si comunica loro in una esperienza ineffabile e gratuita, che avviene nell'intimo del proprio essere, della propria coscienza, al di là delle stesse limitate possibilità di conoscenza offerte dalle religioni. «La coscienza è il nucleo più segreto e il sacrario dell'uomo, dove egli si trova solo con Dio, la cui voce risuona nel suo essere più intimo» (GS 16). I mistici e i santi di tutte le religioni, che vivono in questa pienezza di amore, si ritrovano nella più intima comunione gli uni con gli altri, grazie allo Spirito che è stato loro donato, ed irradiano intorno a sé questa vita di amore, diventando, all'interno del loro ambiente e della loro comunità, dei testimoni dell'Assoluto.

Nella luce della fede cristiana, la spiritualità delle religioni non cristiane non ha pertanto solo un compito pedagogico nei confronti dei fedeli di tali religioni (cf. Gal 4,1-3), ma può costituire un elemento enormemente stimolante per la stessa comunità cristiana, per l'emulazione che essa suscita e per l'impegno che ne nasce ad andare più in profondità nella comprensione del patrimonio spirituale rivelato e nella fedeltà ad esso. Le altre grandi tradizioni religiose del mondo possono infatti contenere dei valori che non sempre sono stati altrettanto sviluppati nella tradizione cristiana. Questi valori debbono essere riconosciuti e possono contribuire a purificare e arricchire la spiritualità cristiana. In questo senso anche i cristiani possono avere molto da imparare dalle altre tradizioni⁵⁴. A loro volta essi potranno influenzare le altre religioni, contribuendo alla loro purificazione e al loro sviluppo.

L'influenza reciproca fra le religioni è forse un fenomeno che è sempre esistito, ma che oggi è enormemente accresciuto in ragione della «comunità globale» nella quale siamo chiamati tutti a vivere in questa fine di ventesimo secolo. Essa costituisce una grazia per le nostre comunità, e una occasione per tutte le grandi religioni per andare più in profondità nella comprensione e nella traduzione in atto del proprio stesso messaggio, contribuendo anche per questa via alla crescita dell'umanità verso il Regno.

⁵³ J. SAHADAT, *The interreligious study of mysticism and a sense of universality*, in *Journal of Ecumenical Studies* 22 (1985, 2) 292ss.

⁵⁴ F.X. CLOONEY, *Sacrifice and its Spiritualization in the Christian and hindu traditions: a study in comparative theology*, in *Harvard Theological Review* 78 (1985) 377.

3. ESPERIENZA SPIRITUALE NELLA BIBBIA⁵⁵

L'esperienza spirituale nella bibbia si incentra essenzialmente nel rapporto con Dio, che però diventa generatore di rapporti tra uomini e criterio di lettura degli eventi. La domanda fondamentale, che percorre tutta la bibbia da un capo all'altro, è: come e dove incontro il Signore, e come posso discernere la sua volontà? Ma accanto a questa domanda (o meglio all'interno di essa) ve n'è una seconda: chi è l' uomo? (Sal 8). L'esperienza spirituale biblica è teologica e antropologica insieme.

Per delineare — sia pure a grandi tratti — l'esperienza religiosa biblica non è sufficiente descrivere staticamente il rapporto dell'uomo con Dio, fra uomini e con la storia. Per cogliere lo specifico della spiritualità biblica non basta indicarne le strutture: è indispensabile vederne la crescita, come si è formata e sotto la spinta di quali fattori, quali le costanti e le varianti. Dunque occorre indicare da una parte i fattori che hanno generato, mosso e sollecitato l'esperienza spirituale dell'uomo biblico, e dall'altra osservarne le espressioni concrete (sempre legate alle condizioni storiche e quindi provvisorie) in cui essa si è via via configurata.

In concreto: per quanto riguarda l'AT ci preoccupiamo di descrivere l'esperienza spirituale così come si è configurata nelle diverse tradizioni, che sono delle vere e proprie correnti spirituali (tradizioni storiche, profetiche, sapienziali), tenendo conto, per quanto è possibile, delle diverse tappe della storia d'Israele, così da mostrare l'incidenza degli eventi e delle situazioni⁵⁶. Passando al NT è importante mettere in luce il rapporto di continuità/novità con l'esperienza dell'AT e il rapporto, spesso polemico, con la spiritualità ambientale (giudaica e pagana).

Dalla rivelazione di Gesù e dall'esperienza del gruppo dei discepoli che fecero comunione con lui nacquero le diverse comunità, le quali vissero con toni originali l'esperienza spirituale comune: le comunità sinottiche, paoline e gio-vannee. Ci interessa osservare come l'originalità di ciascuna comunità si inserisca nello sforzo di vivere la propria esperienza spirituale in situazioni precise: comunità in contesto giudaico, giudaico/pagano, ellenico: comunità che vivono in situazione di persecuzione e di emarginazione; comunità che si scontrano con le prime eresie. - Con questo restano dichiarati l'ambito, il metodo e la prospettiva del nostro discorso. Ma è anche chiaro che — soprattutto per ragioni di spazio, ma non solo — il nostro discorso sarà frammentario, episodico: non al punto però, pensiamo, da impedirci di individuare le strutture portanti che definiscono l'esperienza spirituale biblica.

3.1. L'ESPERIENZA SPIRITUALE VETEROTESTAMENTARIA

3.1.1. Il punto di partenza dell'esperienza d'Israele

Prima di passare allo studio delle diverse correnti in cui l'esperienza spirituale d'Israele si è espressa, crediamo metodologicamente corretto ricostruire, sia pure in modo necessariamente sommario, quello che potremmo chiamare il "nucleo base" (originario e soggiacente a tutte le

⁵⁵ Per questa parte Cf. B. MAGGIONI *Esperienza spirituale nella Bibbia* in *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, Cinisello Balsamo 1985, 542-599 passim

⁵⁶ Cf. M. NOTH *Storia di Israele*, Brescia 1975; S. HERRMANN, *Storia di Israele. I tempi dell'AT*, Brescia 1977; Attento allo sviluppo storico delle esperienze di fede di Israele è soprattutto G. VON RAD, *Teologia dell'AT*, 2 voll., Brescia 1972, 1974

successive configurazioni) di tale esperienza. La via migliore è partire concretamente da alcuni testi importanti e rappresentativi. Sono testi che vanno considerati come dei "condensati" dell'esperienza di Israele (testi sui quali tutte le generazioni di israeliti si sono confrontate) e, insieme, come veicoli della sua trasmissione.

Come tutti possono facilmente costatare, Israele, quando s'interroga sul contenuto della sua fede, risponde per lo più con racconti e con frasi informative. Certo esistono nella bibbia affermazioni su Dio, il mondo, l'esistenza umana e il fine della vita. Tutti interrogativi che fanno parte dell'antica saggezza orientale, alla quale anche Israele attinse ampiamente. Però l'orientamento profondo, tipico e originale del pensiero ebraico sembra essere un altro: comprendere una serie di avvenimenti storici suscitati da Dio in mezzo al popolo. Tanto è vero che la bibbia è soprattutto un insieme di libri storici e di racconti. Ci sono formule brevi, nate in ambiente liturgico e esprimenti la fede comune, come ad es. Nm 23, 22; 24,8; Es 20,2; Dt 5,6; Gdc 6,13; 1Sam 4,8. Ricordano l'evento storico dell'esodo: « *Jahve ci ha tratto fuori dall'Egitto* ». Ma ci sono anche testi più ampi e rappresentativi.

Un primo testo è il cantico di vittoria di Es 15⁵⁷. È un inno antico costruito a cori alterni: un coro inneggia alla potenza divina, l'altro racconta l'azione di Dio nella storia. Le parole del coro che loda suppongono quelle del coro che racconta: la celebrazione nasce da un'esperienza storica. L'inno si rifà a un fatto preciso (l'evento dell'esodo), ma contemporaneamente lo supera: racconta una storia aperta, una storia che continua. Il fatto accaduto è colto come promessa, anticipo e modello del futuro comportamento di Dio. Nel gesto divino che salva gli israeliti e condanna il faraone è colta una struttura costante dell'azione di Dio — un Dio che libera, un Dio che salva e che punisce — la quale fornisce la chiave per leggere la storia e anticiparne, in speranza e nella celebrazione liturgica, la conclusione. La cosa più importante per noi è questa: **Israele sperimenta Dio nella storia** (lì scopre gli attributi di Dio e lo stile della sua azione), ed è in un evento centrale della sua storia, non al di fuori di essa e nel mito, che Israele trova la chiave di lettura degli avvenimenti accaduti *prima* e degli avvenimenti che continueranno ad accadere *dopo*.

Un secondo testo importante e rappresentativo è il c 24 di Gs. I cinque libri di Mose sono come racchiusi in miniatura in questo grande credo che Israele ascolta a Sichem, centro della confederazione delle tribù giunte nella terra promessa. È un formulario di rinnovamento dell'alleanza. Nella prima parte (vv 2-13) sono elencati gli interventi divini: i patriarchi, la liberazione dall'Egitto e il deserto, la terra promessa. Nella seconda parte (vv 14-24) risuona la risposta del popolo. Come si vede, la struttura dell'esperienza di fede è sempre la medesima: **è nella storia che Israele riconosce il suo Dio**.

Un terzo testo è il ben noto passo di Dt 26,4-10. All'interno di una cornice rituale — che descrive il rito dell'offerta delle primizie — si trova un dato inatteso, cioè i vv 5-9 che non sono una preghiera rivolta al Signore, come ci si attenderebbe, bensì un racconto, una storia in cui si parla del Signore alla terza persona. Soltanto alla fine (v 10a) si trova la forma attesa: « ed ecco che io porto le primizie dei frutti che tu, o Signore, mi hai donato ». Il pio israelita che offriva le primizie era invitato a fare una professione di fede, a recitare un credo, che consisteva nel racconto di una storia. Una storia che mette in evidenza la gratuita benevolenza di Dio, che ha condotto il popolo dalla schiavitù alla libertà, dal deserto alla terra. L'esperienza d' Israele deve alimentarsi a questo ricordo, e in questo ricordo deve trovare la certezza che la parola di Dio è fedele.

In uno studio molto interessante, W. Zimmerli⁵⁸ analizza la formula: « *e voi conoscerete che*

⁵⁷ Cf N. LOHFINK, *Attualità dell'AT*, Brescia, Queriniana 1969, 107-132; J. PLASTARAS, *Il Dio dell'Esodo*, Torino 1977, 117-137

⁵⁸ *La conoscenza di Dio nel libro di Ezechiele in Rivelazione di Dio. Una teologia dell'AT*, Milano 1975, 45-108

sono Jahve », particolarmente presente in Ez (per es. 7,2-4; 25,3-5; 37,1ss), ma presente anche in altre tradizioni, in contesti svariati, quali i detti profetici, i testi narrativi, preghiere, parenesi. È innegabilmente una formula che esprime sostanzialmente i tratti comuni, continuamente riprodotti, dell'esperienza spirituale d'Israele. Ebbene, la prima cosa che colpisce è che la formula ricorre sempre a conclusione di contesti in cui si racconta l'agire di Dio. La conoscenza del Signore è preceduta dalla sua azione nella storia. C'è di più: non soltanto la conoscenza di Dio deriva dall'incontro con l'azione di Dio nella storia, ma è lo scopo a cui l'azione di Dio tende. « L'agire di Dio non si compie per se stesso, ma è finalizzato all'uomo. Esso deve investire l'uomo, deve muoverlo alla conoscenza di Dio »⁵⁹. Alcuni passi poi (come per es. Ger 23,14, dove la formula di conoscenza è unita a « con tutto il cuore e con tutta l'anima ») ci avvertono che per conoscenza non dobbiamo intendere un fatto semplicemente intellettuale, ma un conoscere che afferra l'uomo nella sua totalità. Dunque « la prima condizione perché si abbia la conoscenza di Yahve è che preceda l'azione di Jahve »⁶⁰. La bibbia non dà spazio a una conoscenza che in qualche modo sorgerebbe dalla meditazione dell'uomo ripiegato su se stesso, o dall'analisi del mondo.

Ma a questo punto è importante una precisazione: « Le azioni di Jahve non hanno vita solo in quella determinata ora in cui sono accadute, per poi affondare nella dimenticanza... La paranesi veterotestamentaria insiste sempre di nuovo sul dovere di trasmettere con il racconto questo agire di Jahve »⁶¹. L'esperienza d'Israele, storica, si alimenta al ricordo e alla tradizione e rivive soprattutto nella liturgia. - Il nucleo base dell'esperienza di Israele ci sembra, così, sufficientemente delineato.

3.1.2. Le tradizioni più antiche del Pentateuco⁶²

E' opinione comune che gli strati più antichi del Pentateuco sono lo jahvista (= J) e l'elohista (= E).

a. Lo strato Jahvista

Lo strato J viene fatto risalire all'epoca di Davide o a quella di Salomone (ovviamente con un certo margine per rielaborazioni e aggiunte posteriori): si ambienta nella Palestina meridionale e rispecchia gli interessi della monarchia al suo apogeo. Il testo base per capire la prospettiva di J è Gn 12,1-3, definito da alcuni il kerigma dello J: fa da cerniera fra il ciclo delle origini e il ciclo dei patriarchi. Vi troviamo già le caratteristiche più originali dell'esperienza spirituale d'Israele: la libera e gratuita iniziativa di Dio, la fede che esige, la missione che affida. La chiamata d'Abramo è un'elezione. Jahve è il Dio Vivente che si inserisce nella vita di Abramo e la muta. La sua parola è ordine e promessa ed esige obbedienza e fiducia. Jahve è un Dio di grazia e la sua chiamata è predilezione, ma è anche il Dio di tutti e il suo orizzonte si apre all'universalità: « In te saranno benedetti tutti i popoli della terra ». Lo schema: è universalità - Israele - universalità. La chiamata di Abramo (Israele) è sulla base dell'universalità (la preistoria) e si apre sull'universalità.

Ma per cogliere l'esperienza spirituale dello J è ancor meglio leggere Gn 2-3. Si vede come la fede illumina concretamente l'esistenza storica dell'uomo e diventa un modo di leggere la vita⁶³. In questo racconto sono presenti alcune domande:

⁵⁹ *Id* 51

⁶⁰ *Id* 72

⁶¹ *Id* 75

⁶² Sulla formazione del Pentateuco cf H. CAZELLES-J. P. BOUTHOT, *Il Pentateuco*, Brescia 1968, 190-334; J. A. SOGGIN, *Introduzione all'AT*, I, Brescia 1968, 115-141; G. VON RAD, *Genesi (1-12)*, Brescia 1969, 9-47; J. SCHREINER (a cura), *Parola e Messaggio*, Bari, Edizioni Paoline 1970, 147-194, 317-336, 363-390.

⁶³ Sulla teologia dello J e in particolare su Gn 2-3 cf NEGRETTI, WESTERMANN, VON RAD, *Gli inizi della nostra salvezza*, Torino 1974; O. LORETZ, *Creazione e mito*, Brescia 1974; C. WESTERMANN, *Creazione*, Brescia 1974; N. LOHFINK, *Il racconto della caduta* in *Cit.* (nota 57), 85-106.

Perché l'uomo e la donna sono così attratti l'uno verso l'altro (2,24)? Perché il serpente striscia e l'avversione fra l'uomo e il serpente è così subdola e implacabile (3,14)? Perché la donna è tradita e avvilita proprio nella maternità -e nel suo attaccamento all'uomo (3,16)? Perché l'uomo è smentito nel suo lavoro e nel dominio del mondo che pure gli appartiene (3,17-18)? Ma dietro questi interrogativi particolari si intravede una domanda di fondo: **Come si spiega l'esistenza dell'uomo, esistenza lacerata e carica di contraddizione?**

La domanda sull'esistenza che lo J pone deve essere collocata in un'esperienza religiosa particolare, che non solo avvia verso una soluzione originale, ma che ancor prima pone l'interrogativo in modo originale: se Dio è fedele in favore dell'uomo (come l'esperienza dell'esodo ha manifestato), perché la contraddizione? Perché l'ingiustizia sembra dominare? Perché la morte? In breve, Israele vive una lacerazione religiosa oltre che umana: da una parte la fede in un Dio liberatore, dall'altra l'esperienza storica che sembra smentirla. Di fronte alle molteplici contraddizioni che segnano la storia non bisogna incolpare Dio, dice lo J, bensì l'uomo. Il male ha un'origine storica, nella libertà, non un'origine teologica. Non sfugga l'importanza di una simile risposta, che non ha soltanto un valore teologico (mettere in salvo la bontà di Dio), ma anche un valore antropologico: induce l'uomo a considerarsi responsabile della sua storia e del male che c'è in essa e a non scaricare altrove la responsabilità.

Può essere utile, a questo punto, confrontare la risposta biblica con la risposta della mitologia. Ci riferiamo a testi babilonesi molto noti: l'Enuma Eliš, l'epopea di Ghilgames e il poema di Atrahasis. Sia nel mito che nella bibbia (molti materiali espressivi sono comuni) la riflessione è a servizio di una comprensione dell'esistenza. Ma nel mito la morte e la contraddizione sono caso o destino, volontà assurda degli dèi. La spiegazione della lacerazione dell'uomo si trova in alto, nella sfera degli dèi, al di là del tempo e della storia. Per la bibbia invece la spiegazione va cercata in questa storia. Nella spiritualità dello J sono presenti come elementi essenziali la libertà, la responsabilità di fronte a Dio, la decisione mediante la quale l'uomo è responsabile del suo destino. Per lo J la realtà e la storia dell'uomo non diventano comprensibili semplicemente ricostruendo le linee del progetto di Dio, che pure rimangono. L'esperienza che l'uomo concretamente vive è segnata dal peccato e dalla contraddizione. Nell'uomo c'è il progetto di Dio e la possibilità della sua smentita. Il serpente suggerisce che Dio ha intenzioni di gelosia: è la concezione, antichissima e universalmente diffusa, dell'invidia della divinità. Il peccato consiste, appunto, nel pensare Dio invidioso (dà un ordine per salvare il suo dominio sull'uomo anziché per liberare l'uomo) e, di conseguenza, nel sottrarsi al suo progetto e farsi la misura del bene e del male: decidere da sé, non in obbedienza. Ma è proprio questo "farsi Dio" che crea nell'uomo il disordine e nella storia la contraddizione. Allontanandosi da un progetto per il quale fu pensato e volendo fare da sé, l'uomo si aliena. Lo sperimenta la radicalità del peccato: si è accorto che il male si è inserito nei fondamentali rapporti dell'uomo e corrode l'essere umano nelle sue intime fibre (nel rapporto uomo/donna, fra uomini, nel progresso tecnico nella società). Ma accanto all'invadenza del male lo J sperimenta l'ostinazione della misericordia di Dio. Per questo lo J è, nonostante tutto, carico di speranza. L'uomo si ostina nel peccato, vi cade e ricade. Ma Dio è altrettanto ostinato nel ricominciare da capo.

b. Lo strato Elohist

L'E, che possediamo in modo molto più frammentario di (si colloca nel regno del Nord (dunque risale a dopo la divisione del regno di Salomone)⁶⁴. A differenza di J, non vede nella monarchia lo strumento della salvezza, ma è piuttosto dalla parte dei profeti (i grandi personaggi, come Abramo e Mose, sono appunto chiamati profeti), di cui rispecchia la critica alla monarchia e al sacerdozio. L'E non ci dà alcuna storia primordiale: è lontano dall'ampia visuale della storia di salvezza che aveva J. Egli si limita alle tradizioni nazionali di Israele. Due indicazioni ci sembrano

⁶⁴ Cf J. SCHREINER, *Cit.* (nota 62), 179-194

importanti per individuare l'esperienza spirituale di cui E è portatore.

La prima è la **viva consapevolezza del peccato**. L'E è convinto che Israele tradisce continuamente le attese di Dio, e non soltanto tardi, ma *subito* appena stipulata l'alleanza. L'E non racconta il peccato delle origini dell'umanità come J (egli si concentra, come abbiamo detto, sulla storia di Israele), ma conosce un altro grande peccato delle origini: l'episodio del vitello d'oro (Es 32). Il racconto sottolinea quanto presto Israele abbia tradito (e continui a tradire) le promesse del patto: « Metteremo in pratica tutte le parole dette da Jahve ». Con questo appare, come già nello J, che la fedeltà di Dio è grazia. Ma appare anche la grande tentazione di tutta l'esperienza di Israele: non certo quella di abbandonare Jahve e la propria prerogativa di popolo eletto, ma piuttosto quella di approfittare di tutto questo, di gestirlo a modo proprio: piegare la presenza di Dio al proprio progetto. Sorge una domanda: come si comporta Dio di fronte al male che sembra annullare il suo disegno di salvezza? Certo Dio non può ignorarlo e lo punisce. Ma una risposta più profonda, anche se ancora parziale, la possiamo trovare nella storia di Giuseppe (che è una sezione molto importante dell'opera di E). Si legge in Gn 50,20: « Se voi avete pensato del male contro di me, Dio ha pensato di farlo servire a un bene, per compiere quello che oggi si avvera: far vivere un popolo numeroso ». La potenza del Signore può persino approfittare dell'azione cattiva dell'uomo per attuare la sua salvezza.

La seconda indicazione è la **sensibilità morale** dell'E. Esso sottolinea fortemente le esigenze del Signore e, quindi, il lato morale della vita religiosa. Israele, mediante l'alleanza, è messo a parte per il Signore e questo comporta una posizione e un compito particolari. Jahve è il Signore e la sua signoria si esprime nella legge, e la fedeltà del popolo si attua nella sua osservanza. Non è certo un caso che allo strato E del Pentateuco appartenga la redazione del decalogo, che si trova in Es 20,1-21. In Es 20,1ss si scorge la medesima struttura dei formulari dei trattati di alleanza che i sovrani perseo-ittiti stipulavano con i loro vassalli. Jahve si presenta come il Signore d'Israele, elenca i benefici compiuti in suo favore (« ti ho tratto dalla casa di schiavitù »), ne afferma il legame (« io sono il tuo Dio, tu sei il mio popolo »), elenca le leggi, indica il premio e il castigo.

Ma sono tre le osservazioni che ci interessano maggiormente.

Prima: il Dio d'Israele si rivela come il Dio della vita: egli è interessato alla vita quotidiana, alle relazioni fra gli uomini, alla comunità: non è solo interessato al culto e ai riti.

Seconda: il Dio d'Israele è il Dio dell'interiorità, non dell'esteriorità. Vuole l'uomo intero. Alle parole e alle azioni devono corrispondere la sincerità e la fedeltà del cuore.

Terza: la legge è in relazione con il gesto salvatore e liberatore di Dio. La legge non è l'imposizione di un tiranno o, semplicemente, di un padrone. È la volontà di un Dio salvatore, che per primo ha compiuto gesti di salvezza. L'osservanza della legge è la risposta a un Dio che ha fatto qualcosa per primo. E così è già chiaro che Israele non deve osservare le leggi di Dio per puro calcolo utilitaristico, ma come conseguenza di una posizione in cui, per grazia di Dio, è venuto a trovarsi. Israele deve far vedere ciò che è diventato per gratuita elezione.

3.1.3. Spiritualità dei profeti

Il profetismo è, senza dubbio, uno dei fenomeni più originali dell'esperienza biblica⁶⁵. Non

⁶⁵ Sui profeti cf AA. VV., *Prophètes (d'Israël), Prophetisme* in DBS 8 (1972), 692-1337; E. BEAUCAMP, *I profeti, guida all'esperienza di Dio*, Milano, Edizioni Paoline 1964; G. GUNKEL, *7 profeti*, Firenze 1967; A. LODS, *Les Prophètes d'Israël et les debuts du judaïsme*, Parigi 1969; A. NEHER, *L'essence du prophetisme*, Parigi 1955; E. TESTA, *Il profetismo e i profeti*, Torino 1977; G. RAVASI, *I profeti*, Milano 1976.

potendolo presentare in dettaglio, ci accontentiamo di delineare la struttura fondamentale della spiritualità dei profeti (la vediamo come una forma vibrata della spiritualità dell'intero popolo, almeno come questa avrebbe dovuto essere) e i principali ambienti (e i metodi) dei loro interventi.

a. La struttura fondamentale della spiritualità profetica

Frequentemente si è pensato ai profeti come a degli anticipatori del futuro o, secondo altri, come a dei portatori di novità, tali da potersi dire i veri creatori della religione ebraica. Nessuno dubita che i profeti abbiano approfondito la fede ebraica e che, quindi, le antiche tradizioni siano state successivamente rilette alla luce della loro esperienza. Ma concepire i profeti anzitutto come anticipatori del futuro e portatori di novità significa tradire la loro originalità più profonda. Uno studioso come N. Lohfink ha potuto scrivere, non senza un pizzico di paradossalità: « I profeti non sono innovatori, ma piuttosto i difensori dell'antico; essi sono, nel vero senso della parola, conservatori »⁶⁶.

Ci interessa subito una domanda: chi è il profeta e donde scaturisce la forza critica del suo messaggio? I profeti sono, anzitutto, uomini di Dio. Il Signore non è un oggetto della loro riflessione e del loro discorso, ma una persona vivente con la quale entrano in comunione: in nome del quale e per ordine del quale essi parlano⁶⁷.

I profeti sono *uomini di fede*. Non solo hanno predicato la fede, ma l'hanno vissuta. Vale la pena di indicare almeno due atteggiamenti tipici del loro modo di vivere la fede. Essi accettano di condurre un'esistenza segno, di verificare in se stessi e di esemplificare per primi il messaggio che annunciano. Per far questo il profeta accetta l'isolamento e la solitudine, accetta di vivere l'esperienza del popolo di Dio perseguitato, sofferente, messo alla prova. Inoltre il profeta vive quel tipo di fede, difficilissimo a volte, che consiste nel credere alla validità della propria missione nonostante le ripetute esperienze di fallimento. Il profeta non perde mai la speranza. Tipico in proposito è il profeta Geremia. Il suo libro è disseminato di confessioni, nelle quali egli ci apre l'intimo della sua spiritualità. È una lettura preziosa che ci fa conoscere le sofferenze, le delusioni e le crisi di un autentico uomo di fede. Geremia amava la pace e la tranquillità, avrebbe desiderato avere con tutti rapporti sereni e distesi. Invece Dio lo chiamò a proclamare una parola di giudizio, una parola che suscitava divisioni e contese, solitudine. Per questo sorprendiamo più volte il profeta a interrogarsi sulla sua vocazione e a lamentarsi con il suo Dio (20,7ss). Ma la solitudine, la calunnia e la sofferenza non sono l'unico dolore per Geremia. Egli amava il suo popolo profondamente: così la tragedia del suo popolo diventa una sofferenza ulteriore (8,21; 14,17; 15, 18). Ma accanto a questo troviamo anche altre confidenze: quelle della gioia, della speranza ritrovata: « Tu, invece, Signore, mi conosci, mi vedi, scruti il mio cuore e sai che è con te » (12,3). « La mia speranza sei tu » (17,14). Come tutti i profeti, pur nella sofferenza, nella delusione e nel rifiuto, Geremia sperimentò nel profondo il miracolo della speranza e della serenità.

Il profeta, lo abbiamo già detto, non è colui che anticipa il futuro. È piuttosto colui che *sa leggere nella trama degli eventi il disegno di Dio*, colui che sa cogliere i segni dei tempi e sa interpretare il senso religioso dei fatti. I profeti sono attenti a tutti gli avvenimenti della vita politica nazionale e internazionale, sociale e religiosa. Ma non si limitano a descrivere i fatti: li misurano sulla fedeltà all'alleanza (potremmo dire che li confrontano con l'esperienza religiosa che viene dal passato), e li giudicano in base alla loro capacità di condurre verso il futuro promesso da Dio. Non si accontentano di fare della cronaca: dietro la cronaca raggiungono la storia, il disegno di Dio. I profeti, per lo più, fanno un'analisi della situazione diversa da come gli altri la fanno. I politici del tempo di Amos ne facevano un'analisi politica: scorgevano la causa del pericolo nella volontà di

⁶⁶ N. LOHFINK, *I profeti ieri e oggi*, Brescia 1967, 34-35.

⁶⁷ Cf W. ZIMMERLI, *Gott in der Verkiindigung der Propheten* in *La notion biblique de Dieu* (a cura di J. COPPENS), Lovanio 1976, 127-143.

dominio degli altri e nella debolezza dei propri eserciti. Cercavano perciò la salvezza nelle alleanze umane. Cercavano la salvezza anche nell' obbedienza a Dio, nella preghiera e nel culto, ma il Dio a cui si rivolgevano era concepito come un garante del loro successo. Amos invece fa un'analisi della situazione dal punto di vista dell'alleanza e del significato del popolo di Dio. La rovina per il profeta viene dal tradimento dell'alleanza, non da altro: perciò la salvezza sta nella conversione.

Vi è una terza caratteristica del profeta: *egli è attento a recuperare il messaggio religioso in tutta la sua purezza originaria*, si sforza di ricondurre la religione alle sue fonti primitive. Per questo il profeta reagisce alle interpretazioni accomodanti e alle incrostazioni che gli uomini via via hanno aggiunto: riconduce la fede al suo centro profondo e sconvolgente. Così il profeta finisce con l'essere inquietante, ma non perché crea idee nuove, bensì perché sa ascoltare di nuovo la perenne parola di Dio.

b. Ambienti e metodi degli interventi profetici

Va detto che le situazioni in cui i profeti si trovarono a operare furono tutte molto difficili. Sia pure con le dovute sfumature e con innumerevoli diversità, tutti i profeti si sono trovati di fronte al medesimo problema: Israele non è più nel deserto, nomade, ma è divenuto un popolo sedentario, vivente in una situazione nuova, di benessere: come vivere la fede in questa situazione nuova, piena di benessere e di tentazioni? Inoltre Israele è divenuto uno Stato, deve fare una politica: ma quale politica? Di fronte a questo problema le risposte dei profeti, pur nella loro innegabile varietà, obbedirono tutte ad uno schema comune: uno sforzo di fedeltà al germe originario dell'alleanza e, contemporaneamente, uno sforzo di fedeltà alla loro contemporaneità.

I profeti tengono desta la **speranza** di Israele, lo costringono a guardare in avanti. Tolgono al popolo la sicurezza che via via si costruisce e non gli permettono di diventare un popolo sedentario. L'aprono al futuro messianico. Ma donde deriva questa forza critica? e a quali settori si rivolge?

La denuncia dei profeti parte sempre dalla fede. Non parte da una critica dell'uomo e della società, ma da un discorso su Dio e sul suo progetto di salvezza. Nella loro coscienza e nel loro messaggio è prevalente la dimensione verticale: sono interessati a difendere nel mondo lo spazio di Dio. Ma proprio per questo diventano capaci di scorgere le contraddizioni degli uomini. La critica dei profeti nasce da una precisa convinzione: **il Dio che ha liberato Israele dall'Egitto è un Dio che ha accettato la storia ed è inserito in essa per realizzare un progetto che è suo e che sta al di là di tutte le concretizzazioni che l'uomo raggiunge** (è un progetto che non si lascia imprigionare da nessuna legge, istituzione o ordinamento). Questo induce il profeta a relativizzare i valori e a lottare contro tutto ciò che vuole porsi come assoluto e definitivo. Solo Dio è l'assoluto. È questa la lotta dei profeti contro l'idolatria. Essi hanno sempre reagito contro ogni forma di idolatria, non solo religiosa ma anche politica. Hanno sempre reagito, ad es. contro la tendenza politica e religiosa insieme ad assolutizzare il popolo e il tempio (quasi cose necessarie per Dio): popolo e tempio — ripetono i profeti — possono benissimo essere dispersi.

I profeti furono critici nei confronti della **politica** d'Israele. Secondo loro la via verso la salvezza passa attraverso la fedeltà al Signore, non attraverso altre alleanze. Nella concezione di Isaia, ad es., la fede e l'incredulità sono i due fattori, positivo e negativo, della storia: la fede come forza attiva e l'incredulità come principio di rovina. Secondo Isaia questa è la legge che spiega il declino e l'ascesa della civiltà, in particolare d'Israele. Naturalmente per fede non si intende una passiva attesa dell'intervento di Dio, ma un'attiva fiducia nella proposta di Dio.

I profeti sono critici nei confronti della società d'Israele. Le pagine in cui denunciano l'ingiustizia rivoltante del loro tempo sono particolarmente forti e incisive. Ma l'importante è capire che il loro criterio di giustizia — in base al quale giudicano il proprio tempo e ne denunciano le contraddizioni — non è mutuato dall'uomo o dal sistema vigente, ma da Dio. I profeti partono da un'esperienza religiosa.

Infine i profeti criticano il **culto**. Il culto ebraico si svolge nel quadro dell'alleanza. Sta qui la

sua novità. Nel culto si rinnova l'alleanza e questa è — contemporaneamente — l'alleanza del popolo con Dio e delle tribù fra di loro: ha una dimensione religiosa e una dimensione politica. Perciò il culto — oltre che un aspetto di adorazione — ha un aspetto di conversione e di missione. In proposito è interessante un confronto fra il profetismo biblico e il profetismo babilonese. I profeti babilonesi presentano in nome di Dio comandi che riguardano sempre, o quasi, il settore culturale. Il loro Dio è interessato alle offerte del popolo e alla soddisfazione dei propri privilegi. I profeti biblici invece proclamano ed esigono la sovranità di Dio su tutta la vita e la realizzazione incondizionata del diritto e della giustizia.

Per intuire qualcosa della profonda spiritualità a cui i profeti hanno portato Israele citiamo ancora l'esempio di Geremia. Nonostante la lucida analisi che egli fa del peccato presente in tutto il tessuto di Israele, resta sempre per Geremia una possibilità di trovare il Signore. Soltanto che gli antichi valori religiosi ai quali Israele dava molta importanza — come il tempio, Gerusalemme, la dinastia di Davide — non bastano più. Quello che conta è di offrire al Signore il proprio cuore, completamente. Jahve non è prigioniero di un territorio, di una struttura, di una pratica religiosa. Lo si può trovare dovunque, a condizione che si scenda nel profondo del proprio cuore. La conversione di cui parla Geremia non è una semplice sottomissione esteriore alle esigenze di Dio. Non è neppure, semplicemente, un'adesione sincera a una dottrina o a delle pratiche puntualmente compiute. È una trasformazione profonda di tutto il proprio essere. È per tutto questo che la religione di Geremia è ritenuta una religione interiore e personale. Interiore, perché alle parole e alle azioni deve corrispondere la fedeltà e la sincerità del cuore. Personale, perché Jahve non si lega a Israele nel suo complesso, ma vuole ciascun individuo, uno ad uno; personale perché sia l'individuo che la comunità non devono dare a Dio qualcosa, ma devono dare se stessi. Geremia sa molto bene che questa conversione del cuore è impossibile all'uomo. È un miracolo che solo Dio può compiere. Ma è un miracolo che si può sperare, perché non si tratta, questa volta, che Dio salvi il tempio e la nazione e si adatti alla salvezza che l'uomo vuole. È il contrario: è l'uomo che si lascia modellare da Dio e accetta di essere condotto dovunque vuole il Signore.

Spesso le parole dei profeti sono *di minaccia*, ma si tratta sempre di una minaccia che nasce dalla giustizia e che non smentisce la fedeltà di Dio e la sua ostinata solidarietà. Ciò che provoca la minaccia è sempre l'infedeltà del popolo: la pratica dell'ingiustizia (Am), l'abbandono di Dio per le divinità straniere (Os, Ger), la pratica di una politica priva di fede (Is), la violazione del sabato e una prassi di violenza (Ez 20,12.21; 22). Le minacce dei profeti sono sempre precedute dal richiamo alla conversione. I profeti sanno che Dio non è contento di punire: in un certo senso, è un dovere di giustizia che egli compie con sofferenza (Ger 12,7-8; 45,3). Ad ogni modo Dio non distrugge, non punisce mai definitivamente: salva un "resto", col quale ricomincia da capo. La storia di salvezza è sempre aperta⁶⁸».

3.1.4. La spiritualità deuteronomica

Il libro del Dt è il punto di arrivo di una corrente spirituale — chiamata appunto deuteronomica — che ebbe la sua origine nel regno del Nord ma che diede i suoi frutti migliori al tempo della riforma religiosa di Giosia. Riprende le tradizioni mosaiche per attualizzarle e reinterpretare la storia del popolo — dalla morte di Mose all'esilio — seguendo un unico criterio fondamentale, e cioè quello della fedeltà religiosa. Il tema centrale del Dt è semplice, continuamente ripetuto: come riformulare l'alleanza e la legge oggi, rendere l'esodo un fatto contemporaneo? Questo sforzo di attualizzazione si muove su tre linee⁶⁹.

⁶⁸ Cf W. ZIMMERLI, *Art. Cit.* (nota 67)

⁶⁹ N. LOHFINK, *Ascolta Israele* (Esegesi di testi del Dt), Brescia 1968; S. LOERSCH, *Il Dt e le sue interpretazioni*, Brescia 1973; M. LACONI, *Deuteronomio*, Roma, Edizioni Paoline 1969.

a) Il Dt attualizza l'evento dell'esodo collocandolo in un **contesto liturgico e parenetico**. I discorsi e i racconti del Dt rivelano chiaramente lo stile della proclamazione liturgica e della parenesi. Le parole di Mose sono dirette e coinvolgono l'ascoltatore. Il "tu" e il "voi" risuonano continuamente. E gli eventi non sono passato, ma un *oggi*. L'oggi è una parola frequentissima nel libro.

b) Il Dt attualizza l'alleanza, riscoprendo, al di là della casistica e delle prescrizioni legislative, il nocciolo centrale della legge, la logica di fondo che dà valore a tutto e alla quale ogni prescrizione deve essere rapportata. Per il Dt questo nucleo centrale è **la legge dell'amore** (cf 10,12-11,17). Il nucleo centrale della spiritualità deuteronomica è così presto descritto. È una spiritualità dell'ascolto attento (« ascolta, Israele... »), dell'amore senza compromessi e del servizio: « Ora, Israele, che cosa ti chiede il Signore tuo Dio, se non che tu tema il Signore tuo Dio, che tu cammini per tutte le sue vie, che tu l'ami e serva il Signore tuo Dio con tutto il tuo cuore e con tutta l'anima, che tu osservi i comandi del Signore e le sue leggi che oggi ti do per il tuo bene? » (10,12-13). Israele appartiene *totalmente* al suo Signore. Il Dt non parla mai semplicemente di Jahve, ma sempre (o quasi) di Jahve *tuo* Dio, *vostro* Dio, *nostro* Dio. Questa totale dedizione al servizio del Signore nasce, secondo il Dt, sulla base di un amore di Dio che ha agito per primo. La spiritualità deuteronomica ha un senso assai spiccato della grazia. Israele non fu eletto fra gli altri popoli a motivo di qualche sua particolare proprietà: « Non perché eravate un popolo più numeroso di tutti gli altri Jahve si è compiaciuto di voi e vi ha scelti... » (7,7ss). La scelta di Jahve è pura grazia: « Ecco, al Signore tuo Dio appartengono i cieli, i cieli dei cieli, la terra e quanto essa contiene. Ma il Signore predilesse soltanto i tuoi padri, li amò, e dopo loro ha scelto fra tutti i popoli la loro discendenza, cioè voi, come oggi » (10,14-15). L'appartenenza totale al Signore che sorge dalla grazia si prolunga in un servizio agli uomini: « Il Signore vostro Dio è il Dio degli dèi, il Signore dei signori, il Dio grande, il Dio forte e terribile, che non usa *parzialità* e non accetta regali, rende giustizia all'orfano e alla vedova, ama il forestiero e gli dà paga e vestito: amate dunque il forestiero, poiché anche voi foste forestieri nel paese d'Egitto » (10,17-19). La struttura della spiritualità deuteronomica (ma, evidentemente, dell'intera bibbia) è ora molto chiara: dalla radice della grazia scaturiscono il servizio al Signore e la giustizia fra gli uomini. Va infine detto, naturalmente, che la grazia non annulla la responsabilità. È questo il senso del motivo delle benedizioni e delle maledizioni, della vita e della morte, che il Dt spesso sottolinea. Tale motivo evidenzia la situazione di profonda serietà nella quale Israele è stato portato dalla grazia di Dio. Certo, ora Israele possiede il dono di Dio, ma sta a lui volerlo mantenere.

c) Il Dt attualizza l'alleanza, pensandola e riformulandola alla luce del nuovo contesto (religioso, sociale e politico) in cui Israele venne a trovarsi. Si sforza di adattare il monoteismo ebraico (che proclama il Dio della storia) al nuovo contesto agricolo (che porta con sé la tentazione del culto agli dèi cananei della fecondità). Si sforza di ripensare i comandamenti alla luce delle nuove strutture (Israele non è più un popolo nomade, ma sedentario; non è più una confederazione di tribù, ma uno Stato). Ripensa la spiritualità della fede e della dipendenza da Dio, della povertà, alla luce della nuova situazione di benessere e di sicurezza (8,1-20). Anche da questo punto di vista il risultato della riflessione deuteronomica può definirsi brillante. Secondo il Dt, che esplicita intuizioni già presenti prima, l'esperienza del deserto, esperienza di nomadismo e di povertà, ha un valore teologico fondamentale, è una lezione che Israele deve imparare e mai più dimenticare. Fu ad es. un'educazione alla dipendenza da Dio. Nella povertà del deserto Israele si sperimentò incapace di provvedere a se stesso e bisognoso di Dio. Dunque, tempo di educazione alla fede e di verifica: da una parte Israele sperimentò la propria insufficienza e, dall'altra, la presenza dell'aiuto di Dio: imparò che « non di solo pane vive l'uomo, ma di ogni parola che esce dalla bocca di Dio » (Dt 8,3). È una lezione da tener presente soprattutto in una situazione di benessere. Due sono infatti i pericoli del benessere: la dimenticanza di Dio e l'autosufficienza. Di fronte a questi pericoli — conclude il Dt — è importante riandare all'esperienza del deserto: fu il momento della verità.

3.1.5. L'esperienza spirituale dei sapienti

La riflessione sapienziale è assai antica ed ha accompagnato tutta l'esperienza d'Israele. Senza il suo apporto l'avventura spirituale d'Israele sarebbe stata molto diversa. Si distingue dalle esperienze sinora descritte per alcune caratteristiche proprie, di metodo e di interessi, che configurano la riflessione sapienziale come un'espressione originale. Con essa la spiritualità d'Israele entra in dialogo con la ragione e l'esperienza e con il patrimonio culturale comune ai popoli vicini

70

È molto interessante osservare che la bibbia conosce — accanto all'ascolto esplicito della parola — l'ascolto delle cose, dell'uomo, della storia, dell'esperienza e della ragione. Tutto questo appare con particolare incisività, appunto nella riflessione sapienziale. Nel loro sforzo di conoscenza e di appropriazione del mondo, i sapienti non si affidano direttamente alla rivelazione (anche se sono convinti credenti), ma alla ragione, all'esperienza e al dialogo. Il loro metodo è diverso da quello dei profeti: non discendono dalla parola alla vita, riflettendo cioè sui gesti compiuti da Jahve in seno ad Israele. Si sforzano piuttosto di leggere il mondo, la storia e l'esperienza. La sapienza considera il mondo come una realtà profana, senza veli mitici: ci si può impadronire dei suoi misteri in maniera razionale e scientifica.

Due sono gli elementi che caratterizzano la struttura sapienziale e il suo metodo: considerare l'uomo, anzitutto, non come figlio di Israele, ma come *uomo* (nell'ordine della creazione), e considerarlo come un uomo che deve dirigere la sua vita con l'osservazione e l'esperienza (non sempre immediatamente e unicamente appellandosi alla rivelazione). Probabilmente ci fu una certa opposizione fra sapienti e profeti. Isaia (3,1-3; 5,21; 10,13; 19, 11; 29,13-15; 30,1) e più tardi Geremia (4,22; 8,8; 9,22; 49,7; 50, 35) hanno manifestato qualche sospetto nei confronti della sapienza. Non un rifiuto di principio, ma un'inquietudine. E lo si comprende: la sapienza procede per via di esperienza e di ricerca, la profezia è ascolto della rivelazione.

a. I sapienti manifestano una chiara **intenzione di universalità**. Il loro sforzo è di costruire una piattaforma comune di sapienzialità intorno alla quale tutti gli uomini di buona volontà possano convenire. I sapienti tendono a un dialogo che va oltre i confini di Israele. E per lo più essi non si impongono con il comando autoritativo, con imperativi apodittici, ma piuttosto col convincimento, col consiglio, la motivazione: la sapienza ricerca il consenso. Il sapiente si sforza di assimilare la cultura circostante e di introdurla nella propria spiritualità, senza con questo tradire la propria originalità e la propria fede. Il sapiente tenta di esprimere la fede ebraica in un linguaggio accessibile alle culture circostanti. Egli fa l'esperienza di raggiungere Dio in una dimensione più ampia della Thora. Il sapiente non riflette anzitutto sulla storia di Jahve con Israele, ma su temi che oggi diremmo profani, come la professione, la convivenza, la società e la politica. E si muove dichiaratamente dentro l'orizzonte della creazione e la sua teologia è una teologia della creazione. Il suo scopo è la conquista del mondo per l'uomo: non solo conoscenza del mondo, non solo ricerca di competenza professionale, ma anche dimensione politica e visione etica. Il sapiente è convinto che l'uomo abbia una sfera di autonomia nell'ambito della creazione. Tutto questo potrebbe sembrare, a prima vista, estraneo alla fede e all'esperienza spirituale. In realtà è diverso. Anche sotto questo aspetto i sapienti sono dei veri educatori alla fede. Suggestiscono comportamenti che sembrano essere al di qua dell'alleanza: si accontentano, per lo più, di suggerimenti riguardanti il buon senso e il saper vivere, ma questo loro umanesimo ha lo scopo — nella sua globalità — di creare un tipo di

⁷⁰ Vedi specialmente G. VON RAD, *La Sapienza d'Israele*, Torino 1975; W. ZIMMERLI, *Posizione e limite della sapienza nel quadro della teologia veterotestamentaria in Rivelazione di Dio. Una teologia dell'AT*, Milano 1975, 269-281; A. BARUCQ, *Dieu chez les Sages d'Israel* in AA. VV., *La notion biblique de Dieu* (nota 67), 167-189; E. BEAUCAMP, *I saggi d'Israele, guida all'esperienza di Dio*, Milano, Edizioni Paoline 1964; A. VANEL, *Sagesse Humaine et Sagesse Divine. Valeur et limites de la Sagesse*, Parigi, Institut Catholique (admodum manuscripti), 1975; P. SACCHI, *La protesta nella Sapienza* in RBi 1976/2, 137-163

uomo adatto alle scelte e agli impegni dell'alleanza: intende creare le disposizioni favorevoli al dialogo con Dio. Le virtù più inculcate? La forza e il coraggio, la padronanza di sé, la libertà interiore, la fedeltà, la prudenza: tutte virtù necessarie perché l'uomo sia uomo e perché sia malleabile nelle mani di Dio.

b. Tutta la tradizione sapienziale d'Israele si sforza di far coabitare Dio e la sapienza, fede e ragione. Come si vede, è una esperienza profondamente religiosa. Si cerca di gettare dei ponti fra rivelazione e esperienza. Ma naturalmente fede ed esperienza interagiscono fra di loro, e qui sta la novità e la profondità dell'avventura spirituale della sapienza ebraica. La fede relativizza l'esperienza, la richiama a una trascendenza: l'esperienza, a sua volta, contesta il dogmatismo. In altre parole, i sapienti hanno alla fine costretto l'indagine sull'esistenza ad aprirsi alla rivelazione: procedendo per esperienza si sono imbattuti in zone di mistero che solo Dio può illuminare. Hanno ascoltato la realtà profana e l'hanno seguita nel suo dinamismo, ma hanno avvertito che questo dinamismo è in sé religioso, viene da Dio e ne riflette la sapienza. Si sono imbattuti nel mistero e lo hanno riconosciuto: pensiamo ad es. a Pro 30,1-6. Si direbbe, anzi, che uno dei loro compiti sia proprio quello di demolire le false sicurezze, non importa se fondate su pretese teologiche o razionali. I sapienti hanno alla fine capito che la sapienza dell'uomo — ogni esperienza — viene da Dio: non qualcosa che sale dal basso, ma che scende dall'alto: un dono da accogliere, dunque, una parola da ascoltare in atteggiamento di disponibilità, di obbedienza, di silenzio: anche da leggere e da ascoltare, perché la parola di Dio è pure racchiusa nella creazione e nell'esperienza dell'uomo e perciò deve essere scrutata, ma sempre con la consapevolezza che si tratta di una parola di Dio e da Dio. In effetti il sapiente (ed è un tratto importantissimo della sua spiritualità) non considera la sua ricerca — anche se procede per via razionale e di esperienza — come una "prova di forza", ma come un'autentica interpretazione, un ascolto, alla scoperta di un ordine che è da decifrare e che si ritiene salvifico. È un atteggiamento profondamente religioso, ed è in gioco l'apertura del cuore e la libertà dello spirito, non solo l'intelligenza: è in gioco il rigore morale. La vera sapienza rende consapevoli che la ricerca deve terminare nel silenzio (di fronte a Dio e al mistero dell'esistenza) e, insieme, rende consapevoli che il silenzio non è disgiunto da una sana ricerca. La spiritualità dei sapienti suppone il superamento dell'idea che Dio si manifesti nel mondo soltanto attraverso prodigi e la storia di salvezza. Non solo nella rivelazione, ma anche nella creazione è seminata la sapienza di Dio. La spiritualità dei sapienti si muove in un'intima tensione: procede nella convinzione che il mondo resta in tutto subordinato a Dio, ma questa subordinazione non impedisce la ricerca. L'ordine del mondo viene da Dio, l'intelligenza e l'esperienza sono luce da Dio.

I sapienti sono alla ricerca di un ordine, di un disegno nella storia del mondo e, quindi, di una regola di vita. Il mondo e la storia sono segnati dal molteplice e dalla frammentarietà, si direbbe dalla casualità. Tutto capita a caso o c'è un ordine su cui fare affidamento? Nulla capita a caso, nulla accade senza senso — conclude l'antica riflessione sapienziale —; e il fondamento dell'ordine è il principio di retribuzione: chi fa bene ottiene il bene, chi fa male ottiene il male. È questo il punto più delicato dell'antica riflessione sapienziale: che rischia di imprigionare l'agire di Dio entro un'esigenza di umana razionalità e rischia di imprigionare la storia entro uno schema semplicistico. Ma questi rischi furono felicemente superati (come vedremo in Giobbe e Qohelet), e ciò è dovuto al fatto che alla base della spiritualità sapienziale c'è il rigore morale, la volontà di leggere le cose come sono, la precedenza accordata alla realtà sullo schema ideologico.

3.1.6. L'esilio e l'immediato dopo-esilio

Nella logica della storia d'Israele l'eventualità di un esilio sembrava un assurdo. Sarebbe stato uno sconvolgimento di tutto il disegno salvifico di Dio, iniziato durante l'esodo a prezzo di innumerevoli prodigi; sarebbe stata una smentita a tutte le promesse di Dio (e Dio non può

smentirsi): la promessa della terra, il giuramento di fedeltà alla casa di Davide, la stabilità del tempio. Ebbene, tutto questo che sembrava assurdo, che sembrava al di fuori della logica di Dio, accadde. Al di là di ogni altro disagio, l'esilio pose, dunque, un problema teologico, un problema di fede: il Signore è ancora il Dio salvatore? È ancora fedele alle sue promesse?⁷¹

Per rispondere a questo interrogativo Israele ripensò a tutta la sua fede, alla sua tradizione, alla sua legislazione, alla sua storia. Tutti i libri dell'AT tradiscono — quale più quale meno — questo grandioso lavoro di ripensamento. Ciò che sembrava assurdo, ciò che sembrava la fine della fede costituì in tal modo un grandioso balzo in avanti nella fede stessa. L'esilio — e forse ancor più la situazione di tensione seguita al ritorno in patria — fece prendere coscienza a Israele del vero volto di Dio, lo costrinse a recuperare la vera idea di Dio e di conseguenza la vera idea di popolo letto e di speranza messianica. Si trattò di una riformulazione teologica che andava al cuore della spiritualità di Israele. - Cogliamo alcuni spunti di questa grandiosa maturazione spirituale nel messaggio del profeta Ezechiele, nella tradizione sacerdotale (= P) e nella redazione finale del Pentateuco, nel Deutero Isaia e nel libro di Giobbe.

a. Il messaggio di Ezechiele

Ezechiele svolse il suo ministero profetico fra gli esiliati, a Babilonia, dal 592 al 570 circa. Il 16 marzo del 598 Gerusalemme capitolò di fronte all'esercito di Nabucodònosor. Il giovane re Joachim, la regina madre, gli alti ufficiali, i cittadini più importanti furono deportati a Babilonia. Fra costoro c'era Ezechiele⁷².

Ezechiele vive dunque in esilio, a Babilonia. Il contesto in cui si trova è carico di problemi. Per es.: gli esiliati mantenevano un' inalterabile fiducia nei destini gloriosi del popolo eletto: Gerusalemme non sarà distrutta — essi pensavano —, l'esilio terminerà e si potrà tornare di nuovo nella terra promessa; Dio castiga, ma è fedele: ha sempre fatto così. Potrebbe sembrare un atteggiamento di fede, ma era un attaccamento al passato e una illusione. Quando più tardi — nel 586 — Gerusalemme e il tempio furono distrutti, tutti allora capirono che la speranza di un rapido ritorno era illusione. A questo punto subentrò un altro pericolo: lo scoraggiamento e la sfiducia nelle promesse di Dio. Il Signore si ricorda ancora del suo popolo? È ancora possibile sperare? E c'era dell'altro: gli ebrei, in Palestina, erano abituati a manifestare la loro vita religiosa offrendo sacrifici al tempio e celebrando la liturgia: ora, a Babilonia, si trovarono di colpo privati di tutte queste possibilità. Infine si ag-giungano la sofferenza di sentirsi e-stranei, sradicati. Molti cercarono di risolvere la difficoltà integrandosi nel nuovo ambiente, accettandone la cultura, le forme sociali e fatalmente anche la religione. Molti perdettero la fede; altri invece ebbero il coraggio di rimanere fedeli alla loro religione e alla loro identità: costoro costituirono il "resto" d'Israele, segno di Dio fra le nazioni.

Nella situazione descritta Ezechiele si assunse come primo compito quello di orientare definitivamente gli spiriti dei deportati verso l'avvenire, liberandoli dalla tentazione di voltarsi indietro. Per questo egli demolì, una dopo l'altra, tutte le illusioni dei deportati. Anzitutto il mito di Gerusalemme: Dio non è legato a Gerusalemme; e poi il mito della dinastia di Davide: Dio ha fatto la promessa a Davide e alla sua discendenza, ma la promessa di Dio non è mai rigidamente legata a una discendenza carnale; infine, ultima illusione, il tempio: la sorte di Jahve non è legata a un tempio di pietra, non è legata a nessuna istituzione. Tutto è crollato, ma non si deve piangere. Alla morte della moglie il profeta si sente proibire di portare il lutto: « Voi farete allora come ho fatto io. Non vi raderete la barba né mangerete il pane del lutto. A-vrete il turbante in capo e i calzari ai piedi. Non vi lamenterete e non piangerete » (24,22-23). È un gesto simbolico. È giusto che il vecchio mondo scompaia, non merita le lacrime di nessuno! Il Signore non vuole ricostruire sopra i

⁷¹ Cf F. FESTORAZZI- B. MAGGIONI, *Introduzione alla storia della salvezza*, Torino 1974, 115ss.

⁷² Sul profeta Ezechiele cf P. AUVRAY in *DBS* 8 (1972), 759-791; E. TESTA, *Cit*, (nota 65), 620-683; L. Monloubou, *Un prêtre devient prophète: Ezéchiel*, Parigi 1972. -

ruineri, vuole costruire con materiali nuovi.

Come tutti i profeti, anche Ezechiele pronunciò molte parole di sciagura, che però non intendevano demolire la speranza di Israele, bensì le illusioni del popolo. La vera speranza poggia su

Dio, non sulle illusioni. Solo dopo aver demolito le illusioni è possibile parlare di speranza. Un terreno purificato dalle illusioni e dalle nostalgie è l'unico adatto perché la speranza di Dio possa di nuovo germogliare. Le fiducie dell'uomo sono tutte crollate, e proprio allora la fedeltà di Dio si mostra incrollabile. Jahve costruirà un'alleanza nuova. In essa impegnerà tutto il suo amore e tutta la sua potenza creatrice. Per strappar l'uomo alle infedeltà e al peccato lo spirito di Dio rifarà quel gesto trasformante, gratuito e salvifico, che si è manifestato nella creazione e nell'esodo (36,22-28).

b. La tradizione Sacerdotale e la redazione finale del Pentateuco

Lo strato Sacerdotale (P) del Pentateuco è ritenuto, nella sua composizione finale, lo strato più recente (si pensa all'epoca esilica): raccoglie però materiali antichissimi, probabilmente appartenenti alle tradizioni legate al tempio di Gerusalemme. P è una rielaborazione delle antiche tradizioni d'Israele, non per trasformarle ma per ricavarne con maggior chiarezza il significato religioso e per trovarvi una risposta agli interrogativi suscitati dalla situazione in cui Israele si trova. All'ambiente di P e ai suoi interessi si deve sostanzialmente anche la redazione finale dell'intero Pentateuco⁷³.

Quale ambiente? Lo abbiamo già in parte descritto ma crediamo valga la pena di insistervi. Israele vive una situazione inedita. Senza tempio e liturgia come restare fedele alla religione dei padri? Si può ancora aver fiducia nel Dio dei padri, ora che le promesse sembrano tutte smentite? Non si dimentichi che per gli antichi una vittoria su un popolo era la vittoria del proprio dio nei confronti del dio del popolo vinto. Il dio Marduk è allora più forte di Jahve? Babilonia, inoltre, non era soltanto il centro di un vasto impero, ma anche il centro di una vita culturale assai viva e di una liturgia affascinante. Al popolo d'Israele disperso e tentato, P rivolge, con molta vivacità, un messaggio di speranza, un invito alla fiducia nella parola di Dio, una proclamazione dell'unica sovranità di Jahve.

Anzitutto, una solenne proclamazione della signoria di Dio e della fedeltà della sua parola. La prospettiva dominante del racconto della creazione (Gn 1,1-2,4a) non è l'origine delle cose, ma l'affermazione di un Dio ordinatore, che è all'origine di tutte le creature, le guida e dà loro un senso. Tutto ciò che esiste è sotto la signoria di Dio. Ognuna delle opere della creazione è raccontata secondo un formulario fisso, che mette in rilievo la corrispondenza fra gli ordini di Dio e il loro compimento. L'autore è convinto che la salvezza dell'uomo consista nella corretta esecuzione degli ordini divini, e per questo mostra che l'obbedienza è già ancorata nel cosmo: è una legge dell'esistenza, non semplicemente dell'uomo. Ma si legga anche il racconto di Gn 17. Il P presenta la vocazione di Abramo in una riduzione teologica estrema. Nei vv 1-14 è unicamente Dio che parla: di Abramo nessuna parola, solo un gesto di adorazione (v 3). Si può dire che tutto il racconto consista nel discorso di Dio, solenne, minuzioso, come risuonante in uno spazio vuoto.

Come lo J aveva condensato l'essenziale del suo messaggio in Gn 12,1-3 (Abramo fonte di benedizione per tutti i popoli), così il P sembra condensare il suo motivo centrale in Gn 1,28: motivo che poi risuona come un ritornello nei punti strategici della sua narrazione (Gn 9,1-7; 17,2-6; 17,16; 17,20; 28,3-4; 47,27; 48,3-4; Es 1,7). Il messaggio è chiaro: la vita viene da Dio, dalla sua benedizione. Non è nelle mani dell'uomo, né nelle mani del dio Marduk. La vita è sospesa alla benedizione di Dio, e Israele è l'erede di questa benedizione. È un invito alla fiducia. Tanto più che l'alleanza — altra idea che il P sottolinea — non è condizionata alla risposta dell'uomo, ma unicamente alla parola di Dio. La cattiveria degli uomini ha riportato il caos nel mondo (diluvio), ma

⁷³ Sulla teologia di P cf G. VON RAD, *Cit.* (nota 56), I, 169ss; ID., *Genesi* (nota 62), 49-78; NEGRETTI, WESTERMANN, VON RAD, *Cit.* (nota 63), 53-80; SCHREINER *Cit.* (nota 62), 363-390.

Dio si « ricordò », e la sua parola ha riportato l'ordine (Gn 8,1). La sua alleanza ora è stabile e senza pentimento. Dio *soltanto* si è impegnato nei confronti di Noè, i suoi figli e i suoi discendenti: Gn 9,1-17. È un impegno gratuito e perpetuo. Anche in Gn 17,2-3 è Dio che enuncia il patto. Non si segue la formula dei trattati, la formula del patto fra due. Tutto è stabilito da Dio. L'uomo deve accogliere e adorare (v 3). La promessa di Dio — radicata dunque nella sua parola e non nel comportamento dell'uomo — non può essere che fedele. Anche se è una promessa che non segue le nostre vie.

La vicenda di Abramo, letta nel contesto dell'esilio, diventa, in proposito, molto illuminante. La parola di Dio ha spinto Abramo a una scelta radicale. Egli tutto ha abbandonato fidandosi della parola del suo Signore. Ma gli anni passano, i figli non vengono, le promesse di Dio, quelle promesse per le quali si è tutto rischiato, sembrano sempre più allontanarsi. Dio non ha fretta di mantenere le promesse. Il sacrificio di Isacco (Gn 22) ci porta al cuore di questa esperienza. Dio non solo non sembra affrettarsi a mantenere la promessa, ma addirittura sembra smentirla (tale è, appunto, l'esperienza dell'esilio).

Dio aveva promesso ad Abramo una discendenza, ora gli chiede il figlio. Il Dio della salvezza è misterioso, le sue vie non sono le nostre.

Nel contesto della situazione dell'esilio comprendiamo pienamente anche un altro interesse del P: la sua insistenza su alcune prescrizioni (che egli inserisce costantemente in quadri narrativi): la legge del sabato (Gn 2,1-3), il divieto di alcuni cibi (Gn 9,4-6), l'obbligo della circoncisione (Gn 17,10-14), la proibizione dei matrimoni misti (Gn 28,1-9). Queste prescrizioni non sono l'impegno dell'uomo che merita il patto, ma sono il segno dell'uomo che accoglie il patto e decide di vivere alla sua ombra. In esilio diventano il segno dell'identità del credente, il segno del coraggio della sua fede e della sua volontà di appartenenza al popolo di Dio.

c. Il messaggio del Profeta della consolazione e i carmi del Servo di Jahve

Agli esiliati in Babilonia anche un profeta sconosciuto (chiamato il Profeta della consolazione o Deutero Isaia) non esita a ripetere parole di consolazione e di speranza. Si direbbe che i testi biblici di speranza siano tutti nati in contesti di umano fallimento. Is 54,5-14 medita su Dio che è *giusto* (e perciò castiga il suo popolo), ma la cui fedeltà è vittoriosa sulla sua stessa giustizia: « Per un breve istante ti ho abbandonata, ma ti riprenderò con immenso amore ». Il Dio giusto è talmente fedele al suo piano di salvezza che non viene meno, anche se Israele viene meno alla sua parte. E Is 55,1-11 sottolinea l'efficacia indiscussa della parola di Dio: è come la pioggia che non ritorna senza avere fecondato la terra. È a questa parola che bisogna appoggiarsi, non ad altre⁷⁴.

Ma sono soprattutto i carmi del Servo di Jahve che ci interessano: Is 42,1ss; 49,1-6; 50,4-9; 53,1-12. La figura del Servo, eletto da Dio e scelto per una missione di salvezza, è sotto diversi aspetti sconosciuta. Chi è il Servo? Una cosa è certa: è una figura contemporaneamente individuale e comunitaria; i due aspetti si innestano l'uno nell'altro e i testi sfuggono spesso al nostro desiderio di distinzione. Il Servo è il popolo di Israele, è il resto fedele di Israele, è il messia. Il pensiero può oscillare da un aspetto all'altro (o meglio, riferirsi a tutti contemporaneamente) perché la vocazione/missione del popolo di Dio si ritrova, portata a compimento, nel messia, e la vocazione del messia rivive nella comunità. I diversi soggetti sono legati da un filo profondo: in essi si fa presente il

⁷⁴ Sul Deutero Isaia e sul Servo cf A. PENNA, *Isaia*, Torino 1958; S. PORUBCAN, *Il patto nuovo in Is 40-66*, Roma 1958; S. VIRGULIN, *La fede nella profezia di Isaia*, Milano 1961; P. E. BONNARD, *Le Second Isàie, son disciple et leurs éditeurs*, Parigi 1972; C. R. NORTH, *The Suffering Servant in Deutero Isaiah*, Oxford 1963; J. L. MCKENZIE, *Second Isaiah*, New York 1973; G. M. BEHELER, *Le premier chant du Serviteur, Is 42,1-7* in *VSp* 120 (1969), 225-281; A. SCHOORS, *Les choses antérieures et les choses nouvelles dans les oracles deutero-isaïens* in *ETHL* 40 (1964), 19-47; R. BEUDET, *La typologie de l'Exode dans le Second Isàie* in *Lavai Philosophique et Théologique* 19 (1963), 12-21; J. COPPENS, *La mission du Serviteur de Yahvé et son statut eschatologique* in *ETHL* 48 (2/3, 1978), 343-371; H. CAZELLES, *La destinée du Serviteur (Is 52,13-53,12)* in *AssSeign* 21 (II serie), 6-14; B. MAGGIONI, *Le troisième chant du Serviteur de Yahvé (Is 50)* in *AssSeign* 19 (II serie), 28-37.

medesimo disegno di Dio che si svolge secondo la medesima logica.

Come sempre, è importante ricostruire il tempo in cui collocare questi canti. Il tempo più adatto ci sembra quello della crisi post-esilica. Il ritorno di Israele da Babilonia, benché cantato ed esaltato come un nuovo esodo, fu di fatto una delusione. In questo contesto di delusione — e quindi carico di nuovi interrogativi intorno alla fedeltà di Dio e all'efficacia del suo amore — si collocano i canti del Servo con il loro messaggio di speranza, di invito alla fedeltà alla parola di Dio, soprattutto con la loro riflessione sul significato salvifico della persecuzione vissuta dai profeti (per es. Geremia) o dal "resto" d'Israele (che, fidandosi della parola di Dio, è ritornato in patria e, proprio per questa sua fedeltà, si trova a disagio e smentito). Ecco la risposta: è proprio attraverso una sofferenza purificatrice (sofferenza che i giusti — cioè il popolo eletto — subiscono prendendo su di sé la sorte degli altri) che giunge la salvezza per tutti. In questo contesto di pensiero, logicamente, non si pensa più al messia (e alla sua comunità) come a un re glorioso, ma piuttosto come a un profeta sofferente. Il messia sarà il grande giusto sofferente.

d. La riflessione di Giobbe

L'affascinante e importantissimo libro di Giobbe non è di facile lettura⁷⁵. Inizia con un prologo (ce 1-2) e finisce con un epilogo (42,7-12): ambedue sono in prosa. Fra prologo ed epilogo è inserita un'ampia sezione poetica. Per cogliere il lucido problema che il libro affronta sono indispensabili due premesse. Prima: non basta leggere il libro in chiave individuale, occorre piuttosto leggerlo in chiave comunitaria. Non è semplicemente un individuo che si interroga sul senso della propria sofferenza, ma è la comunità che si interroga sul significato della propria elezione. Seconda: la parte centrale del libro, quella poetica e che per il nostro tema è indubbiamente la più interessante, va collocata nel dopo esilio, in quella situazione che noi abbiamo già descritto e che pone drammaticamente il grande interrogativo su Dio: che significato ha l'amore di Dio, la sua elezione, quando costato che il popolo di Dio, il popolo amato, è perseguitato e sofferente?

L'esperienza di Giobbe non è un'esperienza isolata. Riflessioni sulla sofferenza del giusto si trovano in Egitto e a Babilonia. Giobbe quindi è l'eco di una riflessione e di un'inquietudine la quale va al di là della cultura ebraica. Ma l'autore ebraico ha inserito il tema nel contesto dell'alleanza, rivelandone tutta la portata teologica, che mette in discussione — lo ripetiamo — non solo la fede del singolo, ma la stessa ragion d'essere del popolo di Dio e sollecita una profonda revisione del modo di concepire Dio e il suo disegno di salvezza. È tanto grande la forza critica del problema — cioè: un giusto che soffre — che tutta la teologia tradizionale lo rifiuta: si rifiuta il dato di esperienza perché sembra negare la fede. È questa, sostanzialmente, la posizione degli amici di Giobbe: partendo da un indiscutibile dato di fede (Dio è giusto), essi deducevano che era impossibile che un innocente fosse colpito da malattia: altrimenti come si potrebbe ancora affermare che Dio è giusto?

Ben diversa è invece la posizione di Giobbe (nella quale crediamo di scorgere il nucleo più profondo della spiritualità biblica). Al di fuori dei primi due capitoli, Giobbe non è più il modello della pazienza, bensì il modello del credente che si scontra con il mistero di Dio. Il suo dolore nasce dalla fede: egli non è più sicuro di Dio, vede dileguarsi la propria sicurezza teologica. Si trova in balia di un dolore ingiusto, che non può ricondursi al peccato e al castigo: un dolore che sembra smentire l'amore di Dio, che tuttavia continua ad essere affermato. Giobbe è così costretto a perdere la fede o a credere in un Dio *diverso*. In tal modo la sua sofferenza (ma, più ampiamente, potremmo parlare della storia e delle sue contraddizioni) non smentisce l'amore di Dio, bensì ne rivela il mistero, e la scoperta di questo mistero come la sua accettazione sono parte essenziale dell'autentica spiritualità. Solo così si può dire di avere incontrato Dio: « Ti conoscevo per sentito dire,

⁷⁵ Cf A. WEISER, *Giobbe*, Brescia 1975; S. TERRIEN, *Job*, Neuchâtel 1963; J. LEVEQUE, *Job et son Dieu*, 2 voll., Parigi 1970; P. FEDRIZZI, *Giobbe*, Torino 1972

ma ora i miei occhi ti vedono » (42,5). Nell'esperienza di Giobbe troviamo la reazione del vero credente contro il tentativo di razionalizzare il mistero dell'esistenza. Occorre invece accettare il mistero, viverlo con fiducia nel Dio vivente che sta al di là dei vari tentativi di soluzione: una fiducia che, per sorreggersi, non ha bisogno di negare l'esperienza, che anzi deve essere letta lucidamente e accettata coraggiosamente.

A nessuno sfugge, crediamo, l'importanza e la modernità dell'esperienza di Giobbe. Egli elenca, a partire da una spregiudicata lettura della storia, tutte le smentite a cui una certa (e diffusa) spiritualità può andare incontro. Lo sbocco è semplice: o un Dio diverso o l'ateismo. Alla fin fine si tratta di un problema di relazioni e vai la pena di precisarlo nuovamente: Giobbe è innocente eppure soffre, e Dio è giusto. Come comporre le due affermazioni? Se continuiamo a pensare che la giustizia dell'uomo sia la misura di quella di Dio, allora c'è posto solo per l'ateismo, a meno di accettare la menzogna degli amici che si ostinano a non guardare in faccia la storia. Ma è il punto di partenza che va cambiato: la giustizia di Dio è oltre quella dell'uomo. La vera spiritualità si nutre del mistero, non si sforza di eliminarlo.

e. La spiritualità dei salmi

Il salterio, composto lungo tutta la storia d'Israele, traduce in preghiera le vicende del popolo di Dio. Possiamo dire che tutto l'AT vi si ritrova sotto forma di preghiera e di meditazione. È perciò un luogo privilegiato per osservare la spiritualità biblica⁷⁶.

Nei salmi non troviamo soltanto ricordi e riferimenti alla storia della salvezza (non sono cioè semplicemente racconti poetici delle gesta di Dio), ma vi troviamo la reazione dell'animo, le risonanze che le gesta divine suscitarono. Sono dunque storia pregata e vissuta, gesto di Dio e risposta dell'uomo. I salmi parlano di Dio, dell'uomo, della salvezza, della retribuzione. Purtroppo non possiamo indicare tutti i vari generi dei salmi, e ancor meno, indicare tutti i temi di ciascun genere. Ci limitiamo perciò a pochi cenni intorno ai temi degli "inni di lode" e ai "salmi di supplica".

Gli inni di lode riprendono i fatti salvifici, le grandi gesta di Dio (creazione, salvezza e provvidenza), e li sfruttano come motivo per lodare e ringraziare Dio, come mezzi per scoprire il suo volto e il suo amore, come fondamento per la fiducia in ogni situazione. Gli inni sono una preghiera che nasce dal ricordo. Un tema frequente è la lode al Dio salvatore. L'esperienza del Dio vivente colora di sé ogni cosa. Sono le gesta dell'esodo che hanno soprattutto educato Israele a pregare: le ritroviamo nei salmi in infinite variazioni. Hanno reso la preghiera d'Israele una manifestazione di lode, gioia e riconoscenza; l'hanno impregnata d'incrollabile fiducia. Più ancora, hanno insegnato a Israele a far appello a quell'amore divino di cui esse sono appunto i segni e la garanzia. Un secondo motivo è quello della creazione: la lode e la meraviglia per es. di fronte alla varietà, alla sapienza e alla bellezza delle opere di Dio, in particolare dell'uomo (Sal 8). Ma anche quando osserva la natura, l'israelita è portato a leggerla alla luce delle sue esperienze storiche: nel fenomeno dell'uragano per es. non vede solo la potenza di Dio, ma vede il volto del Dio salvatore che pone quella sua potenza a servizio di un piano di predilezione: la reazione dell'animo perciò non è solo il timore, ma la fiducia (cf in proposito il Sal 29)⁷⁷. Terzo motivo: Israele scopre la propria vocazione missionaria riflettendo insieme sul mistero dell'elezione e sul fatto che questo Dio che sceglie è il Dio della creazione. il Dio di tutti. Israele è scelto Ira tutti per lodare Dio a nome di tutti

I salmi di supplica ci fanno penetrare nella vita dell'uomo e del popolo di cui intravediamo le paure, le pene, le lotte e le speranze. Sono la preghiera dell'uomo travolto dal dolore, perseguitato dai nemici, tradito dagli amici, che si rivolge a Dio dal profondo del cuore e da lui solo attende

⁷⁶ Cf G. CASTELLINO, *Il libro dei salmi*, Torino 1955; H. J. KRAUS, *Die Psalmen*, 2 voll., Neukirchen 1961; E. BEAUCAMP-J. RELLES, *Israele guarda il suo Dio: I salmi*, Milano, Edizioni Paoline 1966; G. RINALDI, *I canti di Adonay. Introduzione storico religiosa ai salmi*, Brescia 1973; G. RAVASI, *I salmi*, Milano 1975

⁷⁷ cf B. MAGGIONI, *Osservazioni sul Salmo 29 (28)* in *BibOr* 1965, 245-251.

aiuto. Molti sono i temi che essi sviluppano: la sofferenza, il peccato, il povero, la morte, la fiducia in Dio. Sono motivi perenni. Ma forse vai la pena di scendere più a fondo nell'animo di questi salmisti e scoprire la loro spiritualità. Generalmente sono dominati dagli interessi di Dio più che dai propri: lo pregano di intervenire per la sua gloria; sembra che la loro preoccupazione sia la gloria di Dio, non la loro personale salvezza. Si sentono sempre, nonostante tutto, legati a Dio; ad essi non viene in mente di allontanarsi da Dio o di negare la sua bontà e la sua sapienza. In proposito sono grandemente illuminanti i così detti salmi del « giusto sofferente» (Sal 22; 31; 42-43; 69). Sono preghiere di uomini che sperimentano la sofferenza ingiusta, derisi e perseguitati per la loro fedeltà al Signore. Si lamentano e supplicano e sperimentano tutta l'amarezza del "silenzio di Dio". Ma nel contempo sperimentano una incrollabile fiducia.

I salmi presentano una situazione concreta (individuale o collettiva), personale, ma la colloca no d'istinto nella storia della salvezza: la risolvono e la interpretano alla luce delle gesta di Dio. Israele non conosce un altro criterio di interpretazione.

3.1.7. Le ultime voci

Negli ultimi secoli prima di Cristo non si odono più le voci dei grandi profeti di un tempo. Ma l'avventura spirituale d'Israele è tutt'altro che conclusa. Costretti a sintetizzare, ci soffermiamo su Qohelet, il libro della Sapienza e il libro di Daniele.

a. *L'interrogativo di Qohelet*

Il libro di Qohelet (o Ecclesiaste), scritto probabilmente nella seconda metà del III sec, costituisce senza dubbio una lettura sconcertante⁷⁸. Per questo la tradizione rischia di trascurarlo. In realtà gli interrogativi che esso pone e le inquietudini che suscita sono il passaggio obbligato verso un'autentica esperienza spirituale. L'interrogativo che costituisce il tema centrale del suo discorso (« che senso ha la vita? ») è posto in un contesto teologico e spirituale preciso. La riflessione profetica aveva già contestato la soluzione della retribuzione collettiva: si veda Ger 31,29-30 e Ez 18. I due profeti avevano compreso molto bene che non si può risolvere il problema di Dio e del male presente nel mondo ricorrendo a una specie di responsabilità collettiva. La riflessione sapienziale, a sua volta, aveva già contestato l'ingenuo ottimismo degli antichi sapienti, che ritenevano il bene e il male giustamente distribuiti, secondo la condotta di ciascuno. Contro questa concezione aveva già innalzato la sua rivolta il libro di Giobbe. Qohelet va oltre. Giobbe lascia supporre che una vita ricca di benessere e di successo è degna di essere vissuta. Qohelet invece si chiede: a che serve? Fra la credenza nella giustizia sulla terra, che è rigettata, e la credenza nella giustizia dopo la morte, che non è ancora intravista, la fede passa attraverso una crisi. Qohelet è un libro di crisi. Sa demolire con molta efficacia quella sintesi umana e teologica che la fede d'Israele si era costruita, ma non è in grado di indicare una sintesi nuova. D'altra parte la sua negazione resta indispensabile per arrivare a una sintesi nuova.

In una densa e affascinante premessa (1,4-18) Qohelet dimostra che l'uomo e la storia si muovono in tondo, dentro un cerchio che non riescono a infrangere. Tutto ritorna al punto di partenza, come il movimento del sole, del vento e dell'acqua dei fiumi. L'affannarsi dell'uomo è un girare su se stesso, un fare e un disfare. Qohelet è convinto che l'uomo non può rompere il cerchio nel quale è racchiuso. Non riesce a penetrarlo con la sua conoscenza, a coglierne il meccanismo e il segreto. E nemmeno riesce a infrangerlo con la sua attività creatrice, che non conclude ma anzi si vede sempre rimandata al punto di partenza: il mondo nuovo che l'uomo si sforza di costruire sfugge continuamente dalle mani, e così ogni generazione è costretta a ricominciare da capo. In tal

⁷⁸ cf O. LORETZ, *Qohelet und der Alte Orient*, Friburgo 1964; L. DI FONSO, *Ecclesiaste*, Torino 1967; E. GLASSER, *Le procès du bonheur par Qohelet*, Parigi 1970; P. SACCHI, *Ecclesiaste*, Roma, Edizioni Paoline 1976.

modo Qohelet contesta violentemente la speranza messianica d'Israele. Il messianismo dei profeti è terrestre e la novità che essi promettono è chiusa nell'esistenza mondana. Ma come, allora, si può veramente parlare di novità? Sempre ci sarà il limite della morte, l'occhio dell'uomo continuerà a non saziarsi di vedere e l'orecchio di ascoltare, e alla ricerca dell'uomo continuerà a sfuggire il senso dell'insieme. Qohelet non è uno scettico o un miscredente o un deluso: è più semplicemente un uomo lucido.

Bene e male non sono distribuiti secondo un criterio accettabile — continua Qohelet — e saggezza e stupidità non sono trattate come meritano. I conti non tornano (cosa che invece la sapienza tradizionale ingenuamente affermava). Se qua e là i conti sembrano tornare, è come per caso. Ma l'esistenza umana è vanità soprattutto perché urta contro il limite invalicabile della morte, che doppiamente colpisce l'uomo e ne annulla lo sforzo. sottrae l'uomo a tutte quelle realizzazioni che faticosamente si è costruito. E la stessa sorte, riservata allo stolto e al saggio, disconosce l'innegabile superiorità della saggezza e costituisce una vera e propria beffa nei confronti del saggio che tanto ha faticato per sottrarsi alla stupidità. Così la morte mette radicalmente in questione la vita.

Naturalmente, per comprendere questa riflessione di Qohelet sulla morte, occorre tener presente che egli vede la morte come i suoi contemporanei, cioè senza la chiarezza di una positiva esistenza ultraterrena: i morti stanno nello *scheol*, dove conducono una esistenza ombra, senza distinzione fra buoni e cattivi. Su questo il nostro autore è molto preciso, persino ironico nei confronti di chi (come ad es. gli egiziani o i greci) pretendevano assicurare l'immortalità (3,19-21). Se l'esistenza è minacciata dalla morte e amareggiata dall'umiliazione inflitta alla sapienza e, comunque, inadeguata alle profonde aspirazioni dell'uomo, allora « non resta all'uomo che mangiare, bere e godere il successo del proprio lavoro » (2,24). Tale constatazione ritorna altre cinque volte lungo il libro (3,12-13; 3,22; 5,17-19; 8,15; 9,7-9).

Molti sono dunque i motivi per i quali la fatica di vivere appare all'uomo senza guadagno. Ma a pensarci bene essa — in un certo senso — è vanità per essenza: infatti (anche prescindendo dai casi disgraziati, che pur ci sono, e dalle molte minacce provenienti dall'esterno) non si vede come il desiderio dell'uomo possa essere colmato: è un desiderio aperto, infinito, e la realtà dell'esistenza è quella che è: inferiore. Perché Dio — ecco la domanda che non si può eludere — ha costruito l'uomo così, squilibrato, con un principio di globalità e di durata che poi resta insoddisfatto? La domanda è teologica e mette in questione Dio. La successiva riflessione biblica dovrà riprenderla. Da parte sua Qohelet se la pone, ma è discreto nella risposta, quasi evasivo, e questo mostra la sua profonda religiosità. Risponde: « Dio agisce così perché l'uomo abbia *timore* di lui » (3,14). Risposta breve, quasi evasiva, si direbbe sproporzionata all'ampiezza della domanda, ma importante, essenziale per capire la spiritualità e la religiosità di Qohelet (e anche per capire i suoi limiti). Temere Dio significa essere consapevoli dei propri limiti. Significa a-vere fiducia in lui nonostante tutto. Significa accettare la situazione, serenamente e lucidamente, e afferrare il dono di Dio volta per volta.

Dopo questa riflessione di Qohelet si danno tre possibilità. Quella di negare l'esperienza storica, cioè la validità dell'analisi di Qohelet, pur di salvare quella sintesi teologica e culturale che la tradizione affermava: è la posizione degli amici di Giobbe e dei molti che, in ogni epoca, assomigliano ad essi. Si nega la realtà, contraddittoria e inquietante, pur di salvare il proprio schema in cui si crede di trovare chiarezza e ordine. È questa una spiritualità fondata sulla menzogna. Oppure — ed è la seconda possibilità — negare che nella vita esistano valori che poi nella realtà vengano smentiti; in questo caso l'assurdo è eliminato affermando un non senso generale: è la soluzione atea. O infine risolvere il problema dell'esistenza superando lo scoglio della morte: è la soluzione che la successiva riflessione biblica troverà, ma che Qohelet non è ancora in grado di vedere. Qohelet rifiuta le prime due possibilità, contestando quindi la sintesi tradizionale, senza essere in grado tuttavia di elaborarne una nuova. E non tenta di farlo, e proprio qui sta il suo coraggio. Non elimina un aspetto o l'altro dell'esperienza, pur di fare — costi quello che costi — una sintesi. Rinuncia a una sintesi conservando però (anche se è incapace di armonizzarli) tutti quegli elementi che in seguito la permetteranno. E questo, ci sembra, è un atteggiamento costante dell'autentica

spiritualità biblica.

b. La risposta del libro della Sapienza

Secondo Qohelet, dunque, la morte rappresenta lo scacco radicale dell'esistenza dell'uomo. Il libro della Sapienza — un libro che si colloca alle soglie del NT — sembra portare (idealmente) la riflessione di Qohelet alle sue ultime conseguenze; o, meglio, legge il discorso di Qohelet con gli occhi dell'empio, traendone tutte le conseguenze, ma per poi, alla fine, rovesciarle⁷⁹.

Sap conosce la concezione materialistica della vita, che trova la sua giustificazione nella negazione dell'aldilà e nella conseguente negazione del principio di retribuzione. In realtà — afferma il libro — Dio ha creato l'uomo per l'immortalità (2,21-23). Contrariamente alle apparenze Dio è fedele e non abbandona il giusto nella morte, non lo mette alla pari dello stolto. La morte non delude la speranza dei giusti, ma la conferma (3,4). Non si tratta — ovviamente — di una semplice sopravvivenza, ma di una comunione con la vita di Dio (15,3), prolungamento di quell'amicizia con la sapienza che già qui il discepolo si è sforzato di instaurare (3,9). Si può parlare di una duplice morte: quella fisica, a cui anche i giusti sono soggetti, ma che va vista come un passaggio da un'esistenza tormentata a una vita con Dio (2,19; 3,9; 5,15); e la morte eterna, quella dell'empio, che si identifica con la separazione definitiva da Dio (2,24).

C'è da chiedersi, a questo punto, come sia avvenuta questa illuminazione, che in definitiva ha salvato tutta l'esperienza spirituale d'Israele. L'originalità del libro della Sap sta nell'essere riuscito a congiungere due esperienze: quella sapienziale (che ha riflettuto sull'uomo e ne ha messo a nudo le aporie) e quella storico-profetica, testimone di una storia di continua fedeltà di Dio. La conclusione: Dio è fedele e non può abbandonare l'uomo: non può averlo creato con una sete di vita per poi deluderlo, non può invitarlo alla sapienza per poi tradirlo.

Naturalmente anche questo congiungimento non è giunto improvviso. Fu preparato dall'esperienza di alcuni uomini pii che, da una parte, hanno sperimentato l'ingiustizia dell'esistenza e sentito la tentazione della sfiducia, e dall'altra hanno sperimentato un'incrollabile fiducia nella fedeltà di Dio e a quest'ultimo, a dispetto di tutto, hanno fatto credito: così alcuni salmi (73; 17; 49; 16). L'intuizione della sopravvivenza fu anche agevolata dall'esperienza dei martiri (2Mc 7,9; 12,43-45; 14,46): è mai possibile che Dio abbandoni alla morte coloro che muoiono per essere fedeli alla sua legge? E fu anche agevolata (cosa da non sopravvalutare ma nemmeno sottovalutare) dall'incontro col pensiero greco, che già da tempo aveva elaborato l'idea dell'immortalità.

Siamo ora in grado di capire come dallo scontro fra due esperienze (da una parte la promessa del Dio vivente e dall'altra la morte che sembra smentirla) sia scaturito, dapprima, lo scandalo della morte e poi la speranza di fronte alla morte. Una speranza che ha due caratteristiche fondamentali. Essa non poggia su ragionamenti umani, non viene dedotta dall'uomo stesso, ma è tutta sospesa alla fedeltà di Dio; è religiosa: la vittoria sulla morte è assicurata dalla promessa di Dio, è a partire da Dio che si comprende la necessità che la morte sia vinta. Inoltre la speranza di Israele è concreta e globale: abbraccia tutto l'uomo e tutta la creazione; Israele non parla d'immortalità ma di risurrezione.

c. La spiritualità dell'apocalittica

Nel tardo post-esilio si sviluppa nel giudaesimo una vasta letteratura che viene chiamata apocalittica. Il capolavoro biblico di questa letteratura è il libro di Daniele. È una letteratura (e, più a fondo, una spiritualità) per un tempo di crisi. Sono tempi difficili, di persecuzione, e l'apocalittica vuole essere un messaggio di consolazione: alla fine dei tempi (e questi tempi sono prossimi), per l'intervento di Dio, il giudizio sarà fatto e le situazioni saranno capovolte⁸⁰. L'esperienza spirituale

⁷⁹ Cf M. CONTI, *Sapienza*, Roma, Edizioni Paoline 1977; C. LARCHER, *Etudes sur le livre de la Sagesse*, Parigi 1969

⁸⁰ Cf M. DELCOR, Le Dieu des Apocalypticiens in *La notion biblique de Dieu* (a cura di J. COPPENS), Lovanio 1976, 211-228; W. SCHMITALS, *L'apocalittica*, Brescia, Queriniana 1976; D. S. RUSSEL, *The Method and Message of*

dell'apocalittica è alimentata, da una parte, da un radicale pessimismo nei confronti del mondo presente e delle possibilità dell'uomo e, dall'altra, da un'assoluta fiducia nelle possibilità di Dio.

C'è alle spalle una ben precisa filosofia della storia, che affonda le sue radici nella concezione dei profeti. Nessun avvenimento è dovuto al caso. Tutto è previsto e accade nel tempo stabilito. Gli eventi della storia — contrariamente alle apparenze — sono da Dio ordinati e guidati in modo da preparare l'avvento del suo regno. C'è nella storia un disegno che può sfuggire ai superficiali ma non ai veri credenti.

Nella spiritualità apocalittica c'è un senso assai vivo della trascendenza di Dio. Egli controlla tutta la storia con la sua iniziativa. Questo senso della trascendenza si esprime molto bene anche a livello letterario: Dio è descritto in modo approssimativo, a tentoni.

Come è facile intuire, anche gli apocalittici si preoccupano di rispondere agli interrogativi posti alla fede dall'azione di Dio nel mondo. Consapevoli dello scacco che il regno di Dio incontra nella storia, proiettano la soluzione alla fine, oltre la storia. In questa chiara consapevolezza di un destino che va oltre la storia sta il loro merito; ma vi è insita anche una tentazione (assente nell'apocalittica biblica, ma presente altrove): quella cioè di abbandonare il mondo presente, ormai irrimediabilmente corrotto, al suo destino, per attendere — nella fede e nella rigorosa osservanza della legge — quel mondo nuovo che solo Dio può creare.

3.2. L'ESPERIENZA SPIRITUALE NEOTESTAMENTARIA

3.2.1. L'esperienza spirituale originaria: il Cristo e i discepoli alla sua sequela

L'esperienza spirituale originaria, archetipa, è quella del Cristo e dei primi discepoli al suo seguito. In concreto sono tre, ci sembra, le strade da percorrere per ricostruirla: l'esperienza spirituale dell'uomo Gesù, l'esperienza dei discepoli al suo seguito, lo scontro fra Gesù (messaggio e prassi) e l'ambiente religioso in cui egli è vissuto. Non è facile ricostruire questa esperienza originaria, e ciò per due motivi: per l'unicità della persona di Gesù e per la difficoltà di raggiungere — dietro i vangeli che sono testimonianze di fede — la storia. Tuttavia, nonostante il carattere unico della sua personalità e, quindi, l'impossibilità per noi di raggiungere il cuore della sua esperienza spirituale, Gesù è pur sempre un uomo reale, che si è espresso in parole e gesti: ha lasciato trapelare qualcosa di sé. E nonostante la riconosciuta difficoltà del problema riguardante il Cristo storico, rimane vero che i testimoni della fede hanno inteso comunicarci la sostanziale realtà degli avvenimenti. Ed è altrettanto chiaro che tali testimonianze — al di là di molteplici differenze dovute a situazioni comunitarie e ad esperienze diverse — riportano affermazioni costanti e comuni. Per il nostro scopo queste ci bastano. Ci fidiamo delle comunità cristiane e della convergenza della loro testimonianza⁸¹. "

3.2.1.1. Gesù di Nazaret, uomo religioso e solidale

Non è facile definire Gesù, non soltanto nella sua divinità, ma anche nella sua fisionomia umana. Non è un uomo comune, e non esistono schemi atti a definirlo. Già all'inizio del suo ministero (Mc 1,21 ss), di fronte ai suoi primi discorsi e ai suoi primi gesti, la folla si pone l'interrogativo: che significa tutto questo? La risposta è che Gesù insegna con *autorità* (non come gli scribi) e che il suo insegnamento è *nuovo*. È una novità qualitativa, non cronologica. Più avanti, sul finire del ministero in Galilea (Mc 8,27-28), la folla definirà Gesù ricorrendo a note figure del passato: Giovanni Battista, Elia, un profeta. Con questo la gente coglie in qualche modo la grandezza di Gesù, ma non ne coglie la profonda originalità. Non si può esprimere il significato di Cristo ricorrendo a schemi interpretativi già noti. Non si può rinchiudere Gesù entro un sapere già dato. In che cosa consiste la sua originalità? e donde deriva?

aa. Gesù uomo lucido - Una cosa balza subito all'occhio leggendo i numerosi dibattiti in cui Gesù fu coinvolto: egli va sempre al fondo del problema. Così è a proposito del sabato, del puro e dell'impuro, del tributo a Cesare e di altro ancora. Di fronte a ogni questione Gesù cerca di condurre gli interroganti a una visione nuova del problema. Non si lascia imprigionare nei termini angusti entro i quali si era soliti porre la questione. Si mostra convinto che c'è qualcosa più indietro da recuperare, qualcosa che rinnova i problemi dalle fondamenta. Questa lucidità di Gesù, che fa scorgere il fondo vero delle cose, è già un motivo che lo rende diverso, non catalogabile. La folla se ne accorge e, come Marco annota, rimane ammirata di lui (12, 17) e « nessuno più ardiva interrogarlo » (12,34) e « lo si ascoltava volentieri » (12,37). - La constatazione che abbiamo fatto ripropone la domanda: in che cosa consiste l'originalità di Gesù e donde gli deriva?

⁸¹ Cf L. CERFAUX, *Gesù alle origini della tradizione*, Roma 1970; J. GUILLET, *Gesù di fronte alla sua vita e alla sua morte*, Assisi 1972; J. JEREMIAS, *Teologia del NT*, Brescia 1972.

bb. Gesù uomo religioso - Sta qui la radice della sua originalità: Gesù parla di Dio e soltanto di Dio. Egli trae da una profonda comunione con il Padre i criteri della propria azione e i giudizi per le proprie valutazioni. Valuta le cose a partire da Dio. Per penetrare, sia pure di poco, questo profondo mistero della spiritualità dell'uomo Gesù, mettiamo in luce tre aspetti.

Primo: in tutto ciò che fa — anche, e si direbbe soprattutto, in quelle cose che sconcertano i contemporanei — Gesù intende unicamente rivelare il volto del Padre, il suo atteggiamento verso l'uomo, il suo amore. La prassi di Gesù è una costante ricerca degli oppressi, dei peccatori, degli e-marginati di ogni genere: parla con loro, entra in polemica con farisei e scribi a causa loro, siede alla loro mensa. Perché? È subito chiaro che Gesù non ricava i criteri del proprio atteggiamento, per così dire, da un'analisi della società o dell'uomo. Egli li ricava da un'analisi del comportamento di Dio. Il suo procedimento è religioso: chi è Dio e qual è il suo progetto sull'uomo? È questo il dato di partenza: il Padre ama ogni uomo. A partire da qui Gesù conclude che ogni e-marginazione è un peccato religioso. La prassi di misericordia di Gesù trova la sua spiegazione in un'esperienza religiosa. Ciò è particolarmente chiaro nelle parabole della misericordia di Lc 15: nella prassi di misericordia di Gesù — spiegano le parabole — si fa presente la misericordia del Padre, si svela il vero volto di Dio, che ama i peccatori e li attende come un padre: Dio gioisce del loro ritorno e vuole che la sua gioia sia condivisa.

Secondo: Gesù è un uomo di profonda preghiera. Su questo il vangelo è molto discreto, ma, comunque, sappiamo che Gesù ha pregato al battesimo, prima di eleggere i dodici, a Cafarnaò dopo una giornata piena di lavoro, al Getzemani, sulla croce. I momenti cruciali della sua vita sono commentati da una preghiera, personale e solitaria, al Padre. La preghiera di Gesù esprime anzitutto la sua consapevolezza di essere unito al Padre: è la comunione col Padre che affiora nella sua coscienza e si traduce in colloquio. Ma è anche vero che la preghiera di Gesù esprime la sua attenzione al piano di Dio e alla parola. Nella preghiera, così come si può vedere nell'orto del Getzemani, Gesù ritrova il coraggio e la nitidezza della propria scelta (Mc 14, 26). La preghiera di Gesù esprime infine la sua solitudine, la sua nostalgia. Gesù è consapevole della sua figliolanza divina, mistero u-nico, originale, irripetibile. Per questo egli si ritira, da solo, a pregare. Non gli basta parlare con gli uomini, neppure gli basta morire per i fratelli. Avverte una solitudine che solo il Padre può colmare, una ricchezza che solo il Padre può capire e condividere. La preghiera esprime la solitudine del Figlio inviato dal Padre e in viaggio verso il Padre.

Terzo: la profonda religiosità di Gesù si esprime nella sua incondizionata obbedienza al volere del Padre: un'obbedienza talmente radicale che possiamo chiamarla "trasparenza". In tutto ciò che egli fa e dice, è attento a conformarsi al Padre, così da esserne l'immagine perfetta: appunto, la trasparenza. Nel vangelo di Gv (4,34) leggiamo: « Mio cibo è fare la volontà di colui che mi ha mandato e portare a compimento la sua opera ». È una delle affermazioni più importanti per capire la spiritualità di Gesù, cioè il suo rapporto con Dio e il modo di intendere la propria esistenza. Gesù è proteso nello sforzo continuo di una totale obbedienza. Non è venuto a dire parole proprie, originali, tali da mettere in mostra se stesso: è venuto a dire unicamente le parole del Padre.

cc. Gesù uomo per gli altri - Oltre che uomo lucido e religioso, Gesù è uomo proteso nel dono di sé. Progetta l'esistenza in termini di donazione, non di possesso. Consapevole di essere messia e figlio di Dio, non si mette al di fuori della storia degli uomini: solidarizza con essa e la assume. Ad es., entra nel movimento penitenziale del suo popolo (battesimo al Giordano); è coinvolto nella lotta tra il bene e il male che caratterizza la storia umana (tentazioni); dice di essere venuto non per essere servito, ma per servire e dare la sua vita in riscatto per le moltitudini (Mc 10, 45; cf 14,24). La parola "riscatto" evoca la solidarietà più radicale: l'atteggiamento del parente che, di fronte al consanguineo che cade in schiavitù, non si rifugia nel disinteresse, non prende le distanze, ma si sente coinvolto e solidale, sino al punto di sostituirsi.

dd. La via della croce - È a questo punto che si inserisce e prende senso la via della croce.

Gesù prevede la sua passione e morte non semplicemente come lo sbocco logico, inevitabile e prevedibile, di ciò che diceva e faceva e della reazione che suscitava, ma come una volontà di Dio⁸². I gesti e le parole dell'ultima cena (Mc 14,22-25) — il pane spezzato e il vino condiviso, il richiamo all'antica alleanza (Es 24,8) e al Servo di Jahve (Is 53) — rivelano che Gesù vide la sua morte come un'obbedienza totale al Padre (una fedeltà al suo volere fino alla morte, un abbandono totale nelle sue mani) e un dono incondizionato agli uomini⁸³. Così Gesù è morto come ha vissuto, portando a compimento quegli atteggiamenti che lo hanno guidato in tutta la sua esistenza (l'incondizionata obbedienza al Padre, la solidarietà con i peccatori, l'abbandono senza riserve all'amore). In tal modo la croce diventa la rivelazione ultima dell'originalità di Gesù (e del volto del Padre che egli intende appunto svelare) e, per ciò stesso, la rivelazione della struttura base di ogni spiritualità cristiana: l'apertura al Padre (obbedienza e trasparenza) e l'apertura ai fratelli (dono e solidarietà).

Resta un'ultima osservazione. Gesù ha vissuto la passione e la croce senza sottrarsi a quegli aspetti di debolezza e oscurità che sono tipici dell'uomo. Si legga di nuovo l'episodio del Getzemani, specialmente nella redazione di Mc (14,32-42). Gesù fa propria l'esperienza (Mc sembra parlare addirittura di "disorientamento") dell'uomo che si dibatte, solo, di fronte a un Dio che parla di amore e di liberazione, ma che sembra, a volte, un muro di silenzio e di abbandono. Gesù ha recitato sulla croce il Sal 22, la preghiera accorata di un giusto che si sente abbandonato dal suo Dio. E tuttavia, accanto all'abbandono e alla solitudine, al turbamento, ci sono la serenità, la pazienza e confidenza, la maestà: altri tratti che i racconti della passione mettono in risalto. Dunque l'esperienza della croce di Gesù ha come due volti, è alimentata da due radici: l'oscurità e la serenità.

3.2.1.2. *L'esperienza dei discepoli al seguito di Gesù*⁸⁴

Di fronte a Gesù nasceva la domanda: chi sei? donde vieni? Non è facile rispondere, perché c'è come uno *sconcerto*. Da una parte la pretesa di Gesù di essere inviato da Dio (e i segni che la manifestano), dall'altra la realtà fenomenica (così umana, quotidiana) che sembra smentirla: così è accaduto a Nazaret (Mc 6,1 ss) e ai giudei nella sinagoga di Cafarnaò (Gv 6,41-42). Da una parte l'affermazione che il regno è giunto, dall'altra il fallimento della croce. Tutto questo ci introduce all'itinerario spirituale che il discepolo, chiamato da Gesù al suo seguito, ha percorso.

I discepoli hanno seguito Gesù nei suoi viaggi, hanno ricevuto da lui un insegnamento particolare, lo hanno interrogato: hanno fatto vita comune con lui. Tutto questo rientrava nella normalità: ogni rabbi era circondato da un gruppo di discepoli che lo seguivano. Ma al di là di questa comune ambientazione, il rapporto che lega il discepolo a Gesù è originale. L'appello di Gesù (Mc 1,16-20) esige *prontezza* di decisione, *distacco* e *condivisione*. L'elemento centrale è il seguire, che suppone una chiamata e un'adesione personale. Sta qui il nocciolo dell'originalità del discepolato evangelico. Normalmente è il discepolo che va in cerca del rabbi celebre, attirato dalla sua fama e desideroso di impossessarsi della sua dottrina; nel vangelo è Gesù che chiama. Normalmente il discepolo cerca la dottrina del rabbi, non la persona; nel vangelo è invece in primo piano la persona di Gesù, non la dottrina. Normalmente la condizione di discepolo è una situazione transitoria: il discepolo frequenta un maestro per diventare, a sua volta, maestro; nulla di ciò nel vangelo: l'essere discepolo è una condizione permanente.

Il discepolo di Gesù, chiamato a vivere un'esperienza originale di discepolato, è invitato a percorrere lo stesso itinerario del maestro, cioè la via della croce. Per questo gli è richiesta una

⁸² Cf M. BASTIN, *Jesus devant sa Passion*, Parigi 1976; H. SCHÜRMAN, *Comment Jesus at il vècu sa mort?*, Parigi 1977; X. LÉON-DUFOUR, *La mort rédemptrice du Christ selon le NT* in AA. VV., *Mort pour nos péchés*, Bruxelles 1976, 28-44.

⁸³ Cf J. JEREMIAS, *Le parole dell'ultima cena*, Brescia 1973

⁸⁴ Cf A. SCHULZ, *Discepoli del Signore*, Torino 1968; L. DI PINTO, *Seguire Gesù secondo i vangeli sinottici* in AA. VV., *Fondamenti biblici della teologia morale*, Brescia 1973, 187-252

profonda e radicale conversione: Mc 8,27-35. Non basta confessare apertamente, come Pietro, la messianicità di Gesù per essere discepolo; occorre dividerne la strategia. Anche il discepolo può correre il rischio di cadere nella logica degli uomini attribuendo a Gesù una messianità che viene « dalla carne e dal sangue »: una messianità secondo gli uomini, conforme a quello schema di grandezza che gli uomini sognano. Invece il discepolo deve « rinnegare se stesso » (Mc 8,34), capovolgendo l'immagine di messia che si è costruito e convertendo radicalmente le speranze che ha coltivato. È una conversione che va alla radice e, a ragione, può dirsi "teologica". Tanto più che il discepolo deve anche applicare a se stesso la via della croce: la sua via è come quella del maestro, ugualmente incamminata verso la croce. In concreto il discepolo deve, a sua volta, progettare l'esistenza in termini di donazione: « chi crede di salvare l'esistenza la perde, chi la dona la ritrova » (Mc 8,35).

I discepoli, ponendosi al seguito di Gesù, avevano idee sbagliate su di lui e sul suo messianismo: lo pensavano sostanzialmente allo stesso modo delle folle, come loro prigionieri di speranze impazienti. Tutta la vicenda evangelica lo dimostra, fino all'ultimo. Eppure, a differenza delle folle e nonostante la loro incomprensione, rimasero sempre accanto al maestro. Ciò significa che in loro c'era un attaccamento personale a Gesù, più profondo del progetto che si erano costruiti. Sta qui, in questo appassionato e incrollabile attaccamento al Signore, l'essenza *deh* la spiritualità cristiana

3.2.1.3. Vera e falsa ricerca di Dio

Gesù visse, insegnò e operò (e fu rifiutato) in una società grandemente religiosa. Ma c'è anche una falsa ricerca di Dio, c'è anche l'incredulità del credente. È contro questa falsa ricerca che Gesù prima, e la comunità primitiva poi, dirigono gran parte della loro denuncia, non solo smascherando le forme molteplici in cui questa falsa religiosità si esprime, ma anche mettendone a nudo, con lucidità, i moventi e le occulte radici. Il discorso è ampio, e come al solito siamo costretti a scegliere. Ma prima una premessa. Il vangelo descrive la falsa ricerca di Dio incarnata in situazioni e persone del tempo. Si tratta di realtà storiche, che però assurgono a tipo: ciò vale, ad es., per il fariseo e lo scriba, per la folla, per gli stessi discepoli.

Nel vangelo di Mc (7,1-23) troviamo una forte polemica contro la spiritualità farisaica. È indubbiamente una pagina ingarbugliata, ma alcuni aspetti sono immediatamente chiari, importanti — ci sembra — non solo per conoscere le deviazioni che oscuravano la spiritualità giudaica del tempo di Cristo, ma per conoscere alcune fra le principali deviazioni che possono riprodursi (quasi una perenne malattia dello spirito) anche nella stessa spiritualità cristiana. C'è una prima affermazione: comandamento di Dio e tradizioni degli uomini devono essere tenuti distinti (7,8-13). Perenne il primo, provvisorie le seconde. Lina seconda affermazione: Gesù rifiuta la distinzione fra puro e impuro (7,19b), fra una sfera religiosa, separata, in cui Dio è presente e una sfera ordinaria, quotidiana, in cui Dio è assente. Non ci si purifica dalla vita quotidiana per incontrare Dio altrove: ci si deve purificare dal peccato per incontrare Dio nella vita. Una terza affermazione: la condanna decisa di tutta una casistica elaborata e ipocrita che finisce col vanificare quella legge che pretende servire (7,10-12). Ma l'elemento essenziale, in tutta questa polemica, è costituito dalla piccola parabola di Gesù: non è ciò che entra nell'uomo che lo contamina, ma ciò che esce dal suo cuore, questo contamina l'uomo (7,15). Con tale parabola Gesù afferma *la morale del cuore e non solo delle azioni*. È l'uomo che deve essere in ordine: solo da un uomo ordinato procedono azioni morali. Il cuore deve essere pulito, se vuol essere in grado di cogliere la volontà di Dio: volontà che non è semplice lettera scritta, che non è ripetitiva. Occorre crearsi una situazione interiore capace di conoscere Dio, il vero Dio, capace di leggere *di nuovo* la volontà di Dio.

Dietro questa polemica c'è un avvertimento fondamentale, quasi una convinzione di fondo: le diverse storture spirituali nascono sempre da un'incomprensione di Dio. Non si tratta

semplicemente di storture morali, ma di una scorretta concezione teologica. È da una cattiva concezione di Dio che nasce l'accecamento verso il vero Dio e verso la sua volontà. Gli esempi non mancano, ma ce ne basta uno: il conflitto fra Gesù e i farisei sull'osservanza del sabato.⁸⁵ La tradizione sinottica ricorda un contrasto fra Gesù e i farisei originato dal fatto che i discepoli strappavano spighe (e le precisa « stropicciandole con le mani»: 6,1) in giorno di sabato (Mc 2,23-28; Mt 12,1-8; Le 6,1-5) e un secondo contrasto motivato dal fatto che Gesù guarì, sempre di sabato, un ammalato che non versava in grave pericolo di vita (Mc 3,1-6; Mt 12,9-14; Le 6, 6-11). Il pensiero di Gesù è riassunto in una frase: il sabato è per l'uomo, non l'uomo per il sabato (Mc 2,27). Frasi come questa si possono trovare anche nel giudaismo. Si tramanda ad es. un detto di R. Shimon Mensaja: « Il sabato è affidato a voi, non voi al sabato ». Questo detto però aveva valore soltanto nel caso di imminente pericolo di vita. Così pure era ammesso, in giorno di sabato, salvare la vita con la fuga, portare aiuto a un uomo in pericolo, o a una donna colta dai dolori del parto, o in caso d'incendio. Ma il quadro teologico e morale entro il quale questi detti si muovono è completamente diverso da quello di Gesù. Essi sono eccezione a una regola. Per Gesù invece è cambiata la regola, e questo perché è rinnovata la visione di Dio e di onore a lui dovuto. In effetti la proclamazione di Gesù non è semplicemente un' accusa al formalismo dei farisei, è soprattutto un'accusa al loro modo di concepire Dio e di onorarlo. Partendo dall'ovvio principio che Dio è superiore all'uomo, i farisei concludevano che l'onore di Dio era da preferirsi (ovviamente con le debite gravi eccezioni) alla salvezza dell'uomo: come se fosse concepibile un onore di Dio (di un Dio che è amore) al di fuori della salvezza dell'uomo. La durezza di cuore dei farisei (Mc 3,5) non si risolve dunque con una semplice conversione morale, occorre una conversione teologica. Bisogna cambiare il modo di concepire Dio e la sua gloria. Analogamente vanno interpretati gli altri conflitti di Gesù intorno alla legge e, più generalmente, lo scandalo che la sua prassi di misericordia ha suscitato. [...]

3.2.2. Le strutture spirituali del Nuovo Testamento

Alla fine della nostra lettura del NT è necessario raccogliere in un quadro sintetico le principali indicazioni emerse. Ci ripromettiamo due vantaggi: mostrare la continuità con l'esperienza d'Israele e mostrare la profonda unità, pur nelle sue diverse espressioni, dell'esperienza del NT.

L'esperienza spirituale neotestamentaria, da qualsiasi angolatura la si osservi, dice riferimento a Gesù Cristo. Cristo è la via obbligata per comprendere Dio, se stessi, la comunità e la storia. Tanto è vero che le confessioni di fede nel NT, esprimenti la fede comune delle chiese, sono tutte cristologiche. Viene celebrata la via che il Cristo ha percorso, la struttura della sua persona (uomo e Dio), la sua struttura di Figlio in rapporto al Padre e allo Spirito (trinità). È all'interno di queste *tre coordinate* che il discepolo deve comprendere la propria ricerca di Dio e la propria ricerca di salvezza, ed è per questo che noi intendiamo raccogliere all'interno di esse tutte le indicazioni che la nostra lettura ha fatto emergere.

a. Cristo, rivelatore di Dio

Un antico inno liturgico della prima comunità cristiana (Col 1,15-20; cf Gv 1,18) definisce il Cristo « immagine del Dio invisibile ». Egli è colui che — nella sua persona e nella sua storia — ha reso visibile e vicino il Dio invisibile. L'invisibilità di Dio si è dissolta nell'apparizione storica di Gesù di Nazaret. L'affermazione dell' antico inno liturgico è una risposta agli uomini che cercano

⁸⁵ Cf B. MAGGIONI, *Gesù e il sabato* in *Parole di Vita* 1977, 27-33. Più in generale sul rapporto Gesù e la legge cf M. HUBAUT, *Jesus et la Loi de Moïse* in *Revue théologique de Louvain* 1976, 401-405.

Dio e non lo trovano: Dio non è più invisibile e lontano, è uscito dalla sua invisibilità e in Cristo ci è venuto incontro. Ma la medesima affermazione può anche essere letta diversamente, e cioè come una risposta polemica a tutti coloro (uomini, filosofie, progetti di salvezza) che pretendono aver raggiunto Dio e il senso ultimo delle cose: Cristo è l'unico rivelatore di Dio. È lui solo la vera storia della presenza di Dio fra gli uomini.

Tutto questo rimane uno "scandalo" per la ragione: la relazione con l'Assoluto è fatta dipendere da un evento storico. Ma questo scandalo, lungi dall'essere attenuato, è dalla spiritualità cristiana gelosamente custodito e continuamente riaffermato. Per l'uomo del NT Dio è raggiungibile in *luoghi storici*, non diversamente: non scendendo nella profondità di se stessi e staccandosi dal mondo per contemplare direttamente il divino, ma nella comunità radunata, nell'accoglienza della parola, nel gesto della fraternità, nella frazione del pane, nella sequela: tutti luoghi storici, concreti e obiettivi. L'esperienza di Dio — osserva acutamente H. U. von Balthasar — è « realistica, umana e comunitaria »⁸⁶

b. La via di Cristo

Si legga, come testo emblematico, Fil 2,6-11. In questo antico inno liturgico, probabilmente prepaolino, viene anzitutto descritta la via che il Figlio ha percorso (la sua condizione presso Dio, la sua venuta fra gli uomini, la vita obbediente, la croce, la esaltazione). Ma all'interno della via che il Cristo ha percorso vengono colte le strutture della sua persona: Egli è nella *condizione di Dio* e in tutto *simile agli uomini, servo e Signo-re*. In questa duplice coppia di antitesi è racchiuso il mistero di Gesù, ma anche il paradosso dell' esistenza cristiana. È importante, per il nostro scopo, osservare con attenzione il modo di pensare di questo inno, caratterizzato da due momenti, che costituiscono altrettante strutture dell'esperienza spirituale neotestamentaria.

Primo: la riflessione parte da *una storia concreta*, quella che il Cristo ha vissuto. Il movimento è, per così dire, dal basso all'alto, non dall'alto al basso. In questo c'è molta consonanza con l'esperienza religiosa dell'AT. I titoli Dio e uomo, servo e Signore vanno intesi secondo quel senso che appare concretamente dalla storia che il Cristo ha vissuto. Alla domanda: «Chi è Gesù?», i primi cristiani rispondevano raccontando una storia. È unicamente a partire dalla storia di Gesù che si comprende la sua personalità, la sua divinità e la sua umanità, il suo significato per noi. Questo partire dalla storia resta un metodo costante dell'esperienza cristiana. La fede si vive non fuggendo dalle situazioni concrete, ma dentro le situazioni concrete e lasciandosi da esse mettere in questione. Il vangelo denuncia con forza l'atteggiamento che il fariseo assume di fronte alla prassi di Gesù (Mc 3,2ss; Gv 9). Il fariseo non è leale, bara al gioco. Nega l'evidenza dei fatti per salvare la propria ideologia. Il discepolo invece deve assumere una franca ammissione della storia. Questa franca ammissione della storia richiede (oltre che rigore e lucidità e lealtà) anche pazienza e coraggio.

Secondo: nella storia di Gesù c'è un centro, da cui è necessario partire se si vuole comprenderla correttamente. Il centro è la *croce/risurrezione*. La meraviglia che l'inno intende comunicarci non sta semplicemente nel fatto che Dio ha deciso di divenire uomo, ma nel fatto che — avendo deciso di farsi uomo — anziché prendere una condizione umana a livello della sua condizione divina (quindi una umanità al di fuori della nostra storia, sottratta alla caducità, ai bisogni, alla morte) ha preferito una condizione umana in tutto e per tutto simile alla nostra; ha preferito condurre una vita obbediente e crocifissa. Non è semplicemente l'incarnazione il centro della spiritualità cristiana, ma le sue concrete e storiche modalità. Il Figlio di Dio è entrato nel mondo scegliendo la solidarietà e la condivisione, assumendosi il peso della storia degli uomini. È chiaro, a questo punto, che il discepolo deve a sua volta entrare nel mondo, soffrire, partecipare,

⁸⁶ Gloria, I: *La percezione della forma*, Milano 1975, 316

condividere e prendersi a carico il peso della storia degli uomini. La regola del discepolo è il « perdersi per ritrovarsi » del vangelo.

c. *Gesù, vero uomo*

Nella persona di Gesù (uomo e Dio) si è pienamente realizzata l'alleanza fra Dio e l'uomo: il Figlio di Dio non ha rifiutato nulla di ciò che è umano, ma l'ha assunto e introdotto nella sua persona (Gesù è *vero uomo*).

Così l'incarnazione ci dice che gli uomini e la loro storia hanno un grande valore, perché sono entrati nel mondo di Dio. La storia dell'uomo non è più soggetta alla vanità, ma in Cristo è entrata nel mondo di Dio e si apre a una grande speranza. L'incarnazione rifiuta ogni dualismo. In Gesù è apparso un Dio che è « la nostra pace », che « ha fatto dei due un solo mondo e ha abbattuto la parete divisoria » (Ef 2,14-16). Nel mondo antico si parlava di due zone, il mondo terrestre e il mondo celeste, e si parlava di un muro divisorio, di un recinto, che segnava il confine, invalicabile, fra la zona del divino e dell'umano. In Cristo il mondo di Dio e il mondo dell'uomo si sono uniti, riconciliati. Il muro che li opponeva è crollato. Il Dio di Gesù Cristo non è il Dio del dualismo, ma dell'alleanza, dell'assunzione della realtà umana, della solidarietà con la storia. Il Dio di Gesù Cristo non abbandona il mondo a se stesso né invita a farlo. Di fronte a questo Dio, che si definisce come alleanza e solidarietà, *non c'è più posto per la tentazione gnostica né per la tentazione apocalittica* (due schemi antichi che sembrano in qualche modo rivivere nel mondo moderno). La tentazione gnostica: il mondo dal basso non è il mondo di Dio e dello Spirito, l'uomo non deve appassionarsi e tentare di trasformarlo, e sarebbe assurdo pensare di salvarlo; è semplicemente da abbandonare; lo spirito dell'uomo deve estraniarsi dal suo fascino e liberarsi dalla sua prigionia, e salire altrove. E la tentazione apocalittica: il mondo presente è segnato dal peccato, è talmente caduto in basso che non è più possibile salvarlo, non è più il mondo amato da Dio; inutile tentare di salvarlo, meglio abbandonarlo al suo destino, affrettandone — semmai — la morte: è solo dopo la morte di *questo* mondo che Dio ci offrirà un mondo nuovo e diverso. La tentazione apocalittica e la tentazione gnostica dimenticano l'incarnazione e la forza di speranza e di solidarietà che essa racchiude. Sono due modi di porsi di fronte al mondo incompatibili con l'autentica esperienza spirituale cristiana: il mondo che Dio ama è *questo*, il mondo nel quale ha deposto il seme della sua salvezza è *questo*.

d. *Il Figlio incarnato, uguale e distinto dal Padre e dallo Spirito*

La persona di Gesù non si esaurisce nell'alleanza fra la divinità e l'umanità. Egli è il Figlio uguale e tuttavia distinto dal Padre e dallo Spirito. In Gesù si è rivelato un Dio trinitario. Sono tre — ci sembra — le principali strutture spirituali che derivano dall'incontro con il Dio che è Padre, Figlio e Spirito santo.

Anzitutto la *struttura dell'obbedienza-trasparenza*: il Figlio tutto riceve dal Padre e nell'accoglienza del dono del Padre trova la propria consistenza; il Figlio è in ascolto del Padre e in questa obbedienza trova la propria glorificazione e la propria libertà. Lo Spirito, a sua volta, non viene a dire cose proprie, ma a far comprendere e a ricordare le cose del Figlio. Dal Padre discende dunque tutto un movimento di accoglienza e di trasparenza, che deve prolungarsi nell'esperienza del cristiano e della comunità.

In secondo luogo, una *struttura dialogica*, termine che ci sembra il più adatto per esprimere le nuove modalità di esperienza di Dio che il cristiano è chiamato a vivere. In proposito un testo particolarmente significativo è Rm 8,14-17. Al centro sta l'esperienza dello Spirito, che si lascia discernere mediante tre segni: una vita "nuova" (non più un vivere secondo la logica della carne); un nuovo rapporto con Dio, sentito come Padre; l'intima convinzione (a dispetto della poca fede e dello stesso peccato) di essere figli. È dunque un nuovo rapporto con Dio il dato essenziale: l'uomo può rivolgersi a Dio liberamente, francamente e confidenzialmente; non più un rapporto di schiavitù, ma di libertà; il discepolo può appropriarsi la medesima confidenza e la medesima libertà del Cristo verso il Padre. Del Cristo si parla in termini di condivisione: è il Figlio che non tiene per

sé la sua figliolanza, ma la estende a noi; ed è il modello di cui dobbiamo ripercorrere la via. Il Padre è colui da cui tutto discende e a cui tutto ritorna; il Figlio riceve dal Padre e dona a noi, ci apre la via di un nuovo rapporto. Lo Spirito rivela a noi la nostra nuova situazione, la interiorizza e ce ne procura la convinzione.

Dalla struttura del Cristo — incarnazione e trinità — scaturisce infine la *struttura della "comunione"* nel suo duplice movimento di « amore con » (trinità) e « amore per » (croce). In questa comunione si colloca l'esperienza del cristiano e della chiesa. C'è un momento interno in cui ci si incontra con Dio e tra i fratelli (amore con); è un momento di reciprocità (cf Gv 13,34-35). E c'è un momento missionario, in cui si muore per tutti, nella universalità, senza nulla chiedere in cambio (la croce). Ma vi è un ordine in questi due momenti (ordine che deve essere rispettato nell'esperienza del cristiano e ancor più nell'esperienza della comunità): dall'amore reciproco (trinità) alla missione (croce) in vista di una comunione più grande (Cristo morì sulla croce per attirare tutti a sé: Gv 12,32).

e. Tensioni nella storia e nella persona di Gesù

Nella storia e nella persona di Gesù sono racchiuse delle "tensioni" (uomo e Dio, servo e Signore, crocifisso e risorto), che poi si ripresentano nella nuova comprensione che il cristiano ha di sé. In altre parole, il mistero di Cristo è all'origine di una serie di antinomie che caratterizzano l'esperienza spirituale cristiana: antinomie che non è facile accentuare giustamente (anche per questo si danno carismi e vocazioni differenti) e tuttavia non vanno dissolte, ma vissute [/"Antinomie spirituali"]. Al discepolo viene richiesta la capacità di vivere una *situazione dialettica* e una *sensibilità storica*, che sappia accentuare di volta in volta ciò che è dovuto⁸⁷. Descriviamo tre antinomie, presenti in un modo o nell'altro nell'esperienza di tutte le comunità neotestamentarie.

Prima: *continuità e novità*. Il discorso della montagna (nella versione di Mt) si apre con due affermazioni in apparenza contrastanti. Da una parte l'affermazione: « Non crediate che io sia venuto per abolire la legge o i profeti: non sono venuto per abolire ma per compiere » (5,17). Dall'altra un chiaro e ribadito atteggiamento di rottura: « Avete udito ciò che fu detto agli antichi... ma io vi dico... » (5,21ss). Risolvere e comprendere questo apparente contrasto significa comprendere non soltanto una delle tesi centrali del vangelo di Mt, ma anche una delle caratteristiche più importanti e costanti della esperienza spirituale delle prime comunità cristiane. Il messaggio di Gesù è in continuità con l'AT, perché ne riscopre il centro e la tensione. Gesù non introduce nella sua legge novità mutuata altrove, e non fa correzioni in base a una logica estranea. Ricupera invece l'intenzione profonda della storia della salvezza e la porta a compimento. Continuità, dunque, ma si tratta di una continuità che ha carattere di novità. Esige conversione, perché è critica nei confronti degli schemi precedenti nei quali si è finito con l'accomodarsi, e non ripete semplicemente le parole antiche, ma le compie. Gesù sa che l'AT è per essenza realtà aperta, avvio, promessa: essergli fedeli significa superarlo e portarlo a maturazione. - La tensione fra continuità e novità non è unicamente racchiusa nel rapporto AT e NT: si riproduce in forme nuove, ma analoghe, nel rapporto tra tradizione e contemporaneità. La coscienza cristiana — come del resto già quella dell'antico Israele — è fedele alla sua tradizione, ma non è ripetitiva.

Seconda: *compimento e attesa*. I primi cristiani hanno vissuto una duplice esperienza, anch'essa in qualche modo analoga alla esperienza d'Israele. Da un lato, la certezza che il messia è

⁸⁷ L'esperienza cristiana si muove all'interno di una dialettica, nella quale si esprime la tensione fra il *già* e il *non ancora*, l'indicativo e l'imperativo. « Ciò che distingue lo stato del redento da chi non è *in Cristo* è proprio questa tensione. Essa rappresenta la inversione di tendenza, il fatto nuovo, rispetto a quando si era *nella carne*; è l'avvio della rottura del vecchio equilibrio » (F. MONTAGNINI, *Alle radici dell'ottimismo cristiano (Rm 8,19-27)* in AA. VV., *Chiesa per il mondo*, I, Bologna 1974, 175. L'esperienza cristiana si muove fra ottimismo e vigilanza.

già venuto e che la sua morte/risurrezione costituisce il fatto centrale e risolutore della storia. Tutti i testi del NT tradiscono questa convinzione e questo entusiasmo. Ma dall'altro, la constatazione che, nonostante la morte e risurrezione del Cristo, la storia sembra continuare come prima: ancora l'ingiustizia, il peccato, la dimenticanza di Dio: la speranza sembra di nuovo delusa. All'interno di questa situazione i cristiani si resero ben presto conto di due cose. La prima è che c'è ancora posto per l'attesa: colui che è venuto nella debolezza della croce ritornerà nello splendore della potenza: la storia avrà una conclusione e alla fine manifesterà pienamente la gloria di Gesù che ora è nascosta. La seconda è che la vittoria di Dio è già presente ma come a livello di seme, nascosta, sotterranea (cf le parabole del seme: Mt 13). All'interno di questa prospettiva il NT suggerisce due fondamentali atteggiamenti: il rifiuto di ogni atteggiamento che si perda in curiosità (sul *come* e il *quando* della fine) e che nell'ansia dell'attesa trascuri i compiti di questo mondo; il rifiuto di ogni *mondanizzazione*, che allenti la vigilanza, la disponibilità e la risolutezza.

Da un altro punto di vista, il NT inculca la *serenità* e la *serietà*. Il discepolo avverte la drammaticità della storia, l'urgenza dell'impegno, sente il peso della tentazione e conosce il rischio la facilità della libertà. Il credente è *serio*. Ma il discepolo sa anche che il Signore è risorto, che la morte è riscattata, che la nostra stessa libertà è nelle mani di Dio, che la salvezza viene da Dio: per tutto questo il discepolo è *sereno*.

Terza: *l'esperienza della diaspora*. Il cristiano vive un'ultima tensione, che si fa chiara soprattutto negli scritti più tardivi: egli non appartiene più al mondo, e tuttavia è inviato al mondo. Questa estraneità al mondo — una sorta di diaspora spirituale — non nasce unicamente dalla ostilità del mondo, ma dalla propria elezione e vocazione. Nasce dalla propria originalità. Vi è una doppia tentazione: evadere dal mondo per conservare la propria originalità, impegnarsi nel mondo al punto da perdere la propria originalità. Anche sotto questo aspetto la spiritualità cristiana è chiamata a vivere un non facile equilibrio. Non separazione di settori, ma diversità di origine, cioè di logica e di comportamento. Essere « nel mondo ma non del mondo » significa l'opposizione alla logica mondana, la rinuncia ai valori illusori, distruttori, come ad es. l'ansia di possedere sempre di più, radice di ogni alienazione (come la chiama s. Paolo). La conclusione si impone: il credente deve assumere il mondo e deve inserirsi in esso, ma il suo inserimento non è senza vigilanza.

f. La salvezza è "grazia"

Se poi volessimo (come si è fatto per l'AT) condensare, a modo di conclusione, i presupposti (o le radici) di tutta la novità cristiana, noi metteremmo in luce un punto solo: la concezione, unanime nel NT, che la salvezza è *grazia*. La "grazia" cambia alla radice il rapporto con Dio, fra di noi e col mondo e cambia la comprensione che l'uomo ha di se stesso. È insieme un modo nuovo di fare teologia e antropologia.

La grazia muta alla radice il modo di concepire il rapporto con Dio, che diventa essenzialmente un rapporto di accoglienza e di gratitudine. Non è la via dell'uomo che sale a Dio, ma è la via di Dio che discende verso l'uomo. L'obbedienza dell'uomo, la sua decisione, sono risposta a un dono gratuitamente già ricevuto. È proprio questo il vangelo, il lieto annuncio da portare a tutti, atteso e desiderato: Cristo è morto e risorto per noi e, di conseguenza, siamo salvati dall'amore gratuito di Dio apparso sulla croce, non dalle nostre opere. La nostra sicurezza poggia sull'amore di Dio, non sulla nostra risposta: per questo è lieta notizia.

La grazia muta i rapporti all'interno della comunità, nella quale deve regnare l'ordine della donazione reciproca (gratuita e disinteressata) e non della giustizia del tanto/quanto: Fil 2,1-4.

La grazia muta i rapporti della comunità nei confronti del mondo, che devono essere rapporti di servizio e in nessun modo di autoglorificazione. La grazia è anche la radice dell'universalità della missione della chiesa, sia nel senso che la salvezza è nella fede e non nelle culture (e quindi tutte le culture possono aprirsi al Cristo, e nessun popolo può imporre a tutti in nome di Cristo la propria particolare cultura); sia nel senso che cadono le barriere fra uomo e uomo, popolo e popolo (non ci sono più i vicini e i lontani, i degni e gli indegni, e questo per il semplice motivo che l'amore di Dio è gratuito, in nessun modo condizionato dalle opere degli uomini, dalla loro appartenenza a un

popolo o ad un altro).

L'uomo deve concepirsi come dono gratuito, come un'esistenza regalata (cioè grazia), che non può, quindi, rimanere chiuso in se stesso e sfruttarsi a vantaggio proprio, ma deve aprirsi e farsi dono gratuito per tutti. Se questo non avvenisse, il movimento di Dio verrebbe interrotto e distorto: l'amore gratuito che cade sull'uomo verrebbe dall'uomo trasformato: non più dono ma possesso, non più servizio ma potere. Grazia e servizio sono due realtà correlate (1Cor 12,4). È vivendo la grazia in tutte queste sue dimensioni che si fa esperienza del Dio di Gesù Cristo.

4. LO SPIRITO SANTO E LA SPIRITUALITÀ LITURGICO SACRAMENTARIA⁸⁸

Con la liturgia viene celebrato nel tempo e nello spazio l'«opus redemptionis» cioè il piano storico-salvifico attuato dal Padre, in Cristo, per opera dello Spirito santo, a bene della vita dei fedeli incorporati nella chiesa e a beneficio della chiesa che celebra il 'mistero' nei suoi fedeli². Come tale, la liturgia è essenzialmente una manifestazione dello Spirito del Cristo glorificato.

È altresì per opera dello Spirito santo che ogni azione liturgica manifesta e attua la presenza del Cristo e che la '*memoria*' del '*mistero salvifico*' non è semplicemente un pio ricordo bensì '*anamnesis / memoriale*' storico-salvifico. Si impone così la necessità dello studio della *presenza* e *dell'azione* dello Spirito santo nella liturgia. Tale studio offre *da una parte* l'occasione di approfondire la comprensione della natura della liturgia³ e *dall'altra* l'opportunità, almeno per noi occidentali⁴, di chiarire l'ambito e le modalità della '*presenza-azione*' dello Spirito santo nella liturgia.

L'apporto anche di recenti investigazioni⁵ e di studi di alta divulgazione condotti in questo campo⁶ è notevole. Senza ripetere quanto è presente in altre trattazioni⁷, presenteremo alcuni dati tra i più salienti e utili per un'azione pastorale-liturgica.

4.1. PROBLEMATICHE ODIERNE DI TIPO LITURGICO - SACRAMENTARIO

Chi si accostasse al pensiero dei padri sullo Spirito santo⁸ e sulla sua presenza ed azione negli eventi liturgico-sacramentari⁹ e poi percorresse la problematica odierna sull'argomento, subito si accorgerebbe che quanto hanno intuito coloro che ci « hanno preceduto nel segno della fede » potrebbe servire alla soluzione dei due fulcri di problemi attorno ai quali si raccoglie la problematica presente nel tessuto ecclesiale odierno; il fulcro liturgico-esistenziale e il fulcro teoretico, che non è meno importante.

4.1.1. Problematica liturgico-esistenziale

Nella sua dimensione *discendente* la liturgia è comunicazione dello Spirito santo che attua la presenza di Cristo glorificato, il quale a sua volta conferisce lo Spirito ai suoi fratelli. Nella sua dimensione *ascendente* la liturgia è « voce dello Spirito santo in Cristo-chiesa » a gloria del Padre. Per quanto sia evidente ciò che col crescere dello stacco ideologico tra l'Occidente e l'Oriente cristiano si è dimenticato che *l'invocazione dello Spirito santo* (epiclesi) per la santificazione delle offerte eucaristiche e per la presenza del Cristo in esse (transustanziazione) e la *conseguente azione dello Spirito* sono *realtà connaturali alla liturgia*.

Si tratterebbe quindi di scoprire nelle *formule liturgiche* uno *strato pneumatologico* che

⁸⁸ Questa parte della Dispensa è tratta da A. M. TRIACCA, *Spirito santo*, in *Nuovo Dizionario di Liturgia*, Edd. D. SARTORE, A. M. TRIACCA, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo, 1988. L'articolo è molto denso ed estremamente ricco e valido. Il testo e la terminologia sono a volte ostici perché l'Autore ama termini vicini al suo mondo che è appunto quello liturgico nel quale si usano con naturalezza molti termini greci e latini. Da parte mia ho tradotto alcuni termini e frasi per rendere una lettura più fluida. Per quanto riguarda le note, a volte si trovano due riferimenti diversi affiancati, ho lasciato i rimandi alle note originali dell'articolo ma non ho inserito le note in quanto per buona parte si riferiscono a materiale davvero troppo specialistico affinché i miei studenti possano reperirlo. In seguito (tempo permettendo) aggiungerò alcune note più significative.

costituisce la 'forza' dell'eucologia. Verrebbero allora sfumati certi 'luoghi comuni', secondo i quali le liturgie occidentali, e in particolare la liturgia romana, sarebbero cristocentriche e cristomonistiche, mentre nelle liturgie orientali il cristocentrismo (connaturale alla realtà della liturgia) risulterebbe ridimensionato a favore dell'accentuazione pneumatologica.

Tra le formule liturgiche spiccano alcune formule sacramentarie che ormai anche nella liturgia romana sono state rapportate più direttamente allo Spirito santo, come le formule dei sacramenti della confermazione e dell'unzione degli infermi.

Il ritorno alla voluta e ripetuta menzione della presenza e dell'azione dello Spirito santo nella liturgia è motivato, in campo pastorale, da una volontà di far ricorso a tipi di celebrazioni in cui si possa in un certo modo «fare esperienza dello Spirito». Di qui i rimpianti di alcuni che confondono quanto è frutto dello Spirito con i suoi 'surrogati' e vorrebbero perciò impostare celebrazioni liturgiche dove l'emozionalità, il sensazionale, il carismatico dovrebbe giocare una parte rilevante¹⁰. Si comprendono, così, anche le vivaci prese di coscienza dei ritmi e degli stili celebrativi nuovi, che intendono sottolineare con spazi di silenzio, con momenti di riflessione, con pacata aulicità celebrativa, l'importanza della presenza e dell'azione dello Spirito santo.

4.1.2. Problematica più teorica

In concomitanza alla problematica di tipo liturgico-esistenziale si è sviluppata di recente una problematica che si muove piuttosto nell'ambito dello studio accademico, ma che incide sulla soluzione dei problemi in campo pratico. Per es. si discute se i problemi che provengono dal passato (la questione dell'epiclesi eucaristica, del «Filioque» ecc.) non siano *problemi di metodo più che di contenuto, problemi di linguaggio più che problemi reali*, dato che, al pratico e a ben studiare le questioni, la problematica sembra sfumare. D'altro canto, non essendovi azione liturgico-sacramentaria che non sia azione simultaneamente di Cristo-chiesa e dello Spirito santo, anima e vitalità della chiesa, ci si chiede se il *linguaggio liturgico* (parole, gesti, riti ecc.) non possa essere *considerato come mediazione dell'azione dello Spirito santo presente nella liturgia*. Si aggiunga che lo studio della patrologia (greca, orientale, siriana, copta) e delle liturgie / orientali, nonché il movimento ecumenico-liturgico, sono andati creando un terreno di osmosi fra gli apporti derivanti dallo studio dell'azione liturgica e quelli derivanti dallo studio della presenza dello Spirito santo. Si è così pervenuti a recepire che non c'è azione liturgica che non sia azione dello Spirito. *Nessuna liturgia senza lo Spirito santo*. Per comprendere questa realtà affrontiamo alcuni punti chiave del nostro tema 'Spirito santo e liturgia'.

4.2. LO SPIRITO SANTO NELLA STORIA DELLA SALVEZZA CELEBRATA

Alla «scuola della liturgia»¹¹ ci si accorge che le cose da imparare, al fine di viverle, sono molte. Ma sono ben più numerose quelle che già la chiesa di Cristo vive, perché le prega, senza che i fedeli fino ad oggi ne abbiano preso coscienza riflessa. Veramente, come si esprimeva il teologo ortodosso P. Cyprien Kern, «il coro della chiesa è una cattedra di teologia»¹² e accostarsi nello Spirito e con lo Spirito alla chiesa che prega significa apprendere sempre di più. Infatti la santa liturgia contiene una parte assai cospicua, forse la più importante, senza dubbio la più «viva, vivace, penetrante del «depositum fidei». E però sempre con la 'dynamis', cioè con lo Spirito Santo (che della liturgia è l'anima, la vitalità, il principio senza il quale non sussiste liturgia), che bisogna leggere la liturgia»¹³. In essa egli si cela proprio mentre vi compie la sua epifania. Infatti la liturgia è 'storia della salvezza' 'celebrata' e 'perennizzata'. Ivi è 'reso presente' ciò che Dio ha fatto e compie per la salvezza degli uomini. La liturgia è la celebrazione-attuazione del mistero della salvezza che si fa storia, che viene ricordata e rivissuta in pienezza¹⁴. Se la celebrazione liturgica non è segno dello Spirito, essa è nulla. Infatti la vera essenza dell'azione liturgica è l'essere-epifania-dello-Spirito. Ora lo Spirito per mezzo della Scrittura fu *iconografo*, ossia operò nell'agiografo la

rivelazione dell'icona del Padre, che è Gesù Cristo (cfr. 2Cor 4,4; Col 1,15). In Maria fu *iconoplàsta*, ossia plasmatore della medesima icona. Nell'azione liturgica è simultaneamente iconografo, iconoplàsta e *iconòforo*, ossia portatore dell'icona del Padre resa presente e vivificata. Anzi nella celebrazione liturgica ogni fedele che partecipa all'assemblea diventa (o è portato a diventare) ciò che riceve, e ciò che viene annunciato è celebrato: infatti il 'mysterium', proclamato e professato (*exomologhìa*) per la vita del cristiano (*euloghìa*), diventa rendimento di grazie (*eucharistia*). Si possono così mettere in rilievo alcuni principi che si realizzano nella celebrazione liturgica in quanto storia della salvezza resa presente *virtute Spiritus sancti*.⁸⁹

4.2.1. Principio di correlazioni

Si può denominare principio di correlazione la reciproca relazione che nella storia della salvezza esiste fra azione e presenza di Gesù Cristo e azione e presenza dello Spirito santo, per cui Cristo richiama necessariamente lo Spirito. In altri termini; dove si attua la presenza di Cristo, ciò avviene per opera dello Spirito santo; come d'altra parte dà quando il 'mysterium' — che culmina e coincide con il Verbo venuto nella carne e fattosi obbediente fino alla morte di croce, per cui il Padre lo esalta (cfr Fil 2, 8-9) — inizia a manifestarsi nella storia salvifica, è pure lo Spirito santo che agisce, per manifestarlo¹⁵. Anzi, dal giorno dell'incarnazione ogni presenza di Cristo è in relazione così inscindibile con l'azione dello Spirito, che, una volta provata la presenza di Cristo, è pure provata la presenza dello Spirito. Di qui la necessità di approfondire questo principio basilare, che postula da parte dei liturgisti un *duplice* atteggiamento.

Il *primo* è di astenersi dalle facili affermazioni circa la (gratuitamente) presunta assenza dello Spirito nella liturgia. Non esiste alcuna liturgia occidentale e orientale se non per le presenze e le azioni di Cristo e dello Spirito santo. In realtà la liturgia, nella celebrazione dei sacramenti, è simultaneamente una perenne pasqua-pentecoste¹⁶.

Il *secondo* è quello di investigare con quali mezzi linguistici (parola-segni) ogni concreta formulazione della liturgia abbia espresso lo Spirito santo presente nell'azione liturgica. Sarà così più facile modulare un'azione pastorale e catechetico-liturgica sul nostro tema.

4.2.2. Principio dell'unitarietà di tre livelli liturgico-sacramentari

Ad una attenta analisi di *Sacrosanctum Concilium (SC) 1* emergono tre elementi importanti per una definizione descrittiva di liturgia: *mysterium-actio-vita*¹⁷. **In effetti la liturgia è il mistero** (totale, sintetizzato nel mistero pasquale) **celebrato** (appunto nell'azione per eccellenza: la celebrazione liturgica) **per la vita** (del popolo di Dio, del fedele nel corpo di Cristo che è la chiesa). Nello stesso tempo la liturgia è *la vita* del fedele che *culmina nell'azione liturgica* perché il *mistero si attualizzi* nella chiesa. Di per sé l'azione sacra per eccellenza, cioè la celebrazione liturgica, non esaurisce tutta la realtà 'liturgia', che è più ampia del suo momento celebrativo: e ciò proprio perché quanto precede (il 'prima' celebrativo) culmina nell'azione celebrativa, e quanto segue (il 'dopo' celebrativo) proviene dall'azione celebrata. Ora, per quanto il mistero in sé considerato e la vita del fedele esistano prima e dopo la celebrazione, tuttavia stanno in relazione inscindibile con l'azione liturgica¹⁸. Questa è evento che è ordinato, oltre che alla santificazione degli uomini, anche all'edificazione della chiesa e alla pienezza del culto a Dio in Cristo¹⁹. Ciò esige da parte del fedele una intima ed attiva partecipazione. Questo si può attuare perché è *nella, con la, per mezzo della* celebrazione che il mistero si realizza, si attualizza, si perpetua, si rende presente nel tempo e nello spazio. Si badi come i tre livelli liturgico-sacramentari 'mistero-azione-vita' comportino mutue relazioni e vicendevoli compenetrazioni. Infatti il *mistero* è presente *nell'azione liturgica* mediante

⁸⁹ "In virtù dello Spirito Santo"

la modalità liturgico-celebrativa del *memoriale* (anàmnesis). *L'azione* fa il *memoriale* del *mistero*. La *vita* è compresenzializzata *nell'azione liturgica* mediante la modalità liturgica della *partecipazione* (mèthexis), la *vita* cioè è presente *nell'azione* (e viceversa) mediante la partecipazione.

A questo punto si può comprendere, a nuovo titolo, come sia vero che *nessuna liturgia è possibile senza lo Spirito santo*. Nella sua *dimensione 'discendente'* la liturgia è il *mistero celebrato per la vita* dell'uomo, che per opera dello Spirito santo diventa « nuova creazione », figlio adottivo nell'Unigenito del Padre, uno che ha in sé il principio della santificazione, la caparra della vita eterna: lo Spirito (cfr. 2Cor 1, 21-22; 5,5; Ef 1,14). Nella sua *dimensione 'ascendente'* la liturgia è la *vita che culmina nella celebrazione perché il mistero raggiunga la sua finalità ultima*, che è quella di rendere culto « in spirito e verità », e lo Spirito santo ne è il principio primo. Ora la liturgia, nella realizzazione del mistero di adorazione, di culto, di preghiera di Cristo con, nella, per la chiesa, in cui il singolo fedele impresta se stesso a 'Cristo-chiesa', trova lo Spirito che della chiesa è anima e che ne diventa pure la voce (cfr. Rm 8,15). Il culto, che i singoli nella chiesa e la chiesa nei singoli fedeli rendono al Padre, si compie *in, con, per* Cristo, unico mediatore, però *virtute Spiritus sancti*. In altri termini: le *finalità della liturgia* (vale a dire la santificazione degli uomini e il culto in spirito e verità) *non sono concepibili, comprensibili, espletabili* se non per opera dello Spirito santo.

Si aggiunga che è sempre lo Spirito santo che opera la coesione tra mistero e vita, tra mistero e azione liturgica. Infatti la modalità del *memoriale* non può essere paragonata a quella del ricordo mnemonico o a quella della proiezione di immagini fotografiche o di una sequenza filmica, proprio perché è la presenza e l'azione dello Spirito santo che fa sì che il 'memoriale' sia ciò che è, liturgicamente parlando. Similmente la *partecipazione* liturgica non può essere accomunata a qualsiasi altro tipo di partecipazione, perché supera la categoria comunemente intesa con questa parola e diventa 'mèthexis' liturgica proprio perché trova nello Spirito il suo principio costitutivo. Lo sforzo umano del fedele per 'partecipare' è, in ultima analisi, collaborazione all'azione dello Spirito santo. Ma ancor di più: *l'azione liturgica* non può essere pura somma o mero accostamento di segni, di parole, di gesti, di riti, proprio perché in essa agisce lo Spirito santo che rende presente il Cristo. Si attua così in ciascun fedele la storia della salvezza, che, rivelata nello scritto sacro, è stata manifestata e realizzata in pienezza nel Cristo, via, verità e vita. La *storia sacra* deve essere *vissuta* dalle persone, raccolte in unità nell'«una mystica persona», per essere *celebrata*, e la *si celebra per viverla*.

4.2.3. Principio dell' 'esistenziale liturgico

Con l'espressione 'esistenziale liturgico' intendiamo « il fatto-evento della celebrazione », che, per quanto posto in ben determinate coordinate di spazio e di tempo, cioè *nell'Oggi liturgico*²⁰, nel *qui e adesso* celebrativo, avvera e realizza *l'una volta per tutte* (cfr. Eb 7,27; 9,12.28; 10,10) compiuto da Cristo, cioè il 'mistero pasquale' nella sua pienezza. Ora *la presenza e l'azione dello Spirito santo è inscindibile* dal fatto dell'umanità-vittima che il Verbo assume nel seno della Vergine Maria ed offre al Padre sulla croce. La Vergine concepisce il sommo ed eterno sacerdote *per opera dello Spirito santo* (cfr. Le 1,31.35). Ed il Cristo si offre al Padre *sospinto dallo Spirito* (cfr. Gv 12,27ss e spec. Eb 9,14); muore e *dona lo Spirito* (cfr. Gv 19,30); ascende al Padre e *invia lo Spirito* (cfr. Gv 14,26; 16,7; 14,16).

Ebbene, come lo Spirito santo è presente ed agisce nella vita del Cristo, sacerdote (liturgo) per eccellenza (cfr. Eb 9,15; 12,24), così la presenza e l'azione dello Spirito santo è postulata per la vita delle membra del corpo di Cristo, specie là dove questa vita si costituisce e si potenzia, cresce e si sviluppa, cioè nell'azione liturgico-sacramentaria. Lì la presenza e l'azione dello Spirito santo sono postulate perché possano 'inverare' il passato e 'anticipare' il futuro salvifici. La storia della salvezza non è mito, non è utopia, non è oppio dei popoli ma realtà, presenza, attualità in forza dello Spirito santo. Con la sua azione lo Spirito raccoglie i figli di Dio, che erano dispersi, in unità

nel Cristo (cfr. Gv 11,52) risorto (cfr. Gv 12,32)²¹.

È sempre lo Spirito che, nell'azione liturgica, muove dal di dentro i partecipanti con il suo dinamismo interiore che porta alla fede e alla conversione, perché accolgano la parola di Dio. È lo Spirito che vivifica l'azione celebrativa tanto da renderla fruttuosa per la vita del fedele.

Presente nel ministro perché possa agire «in persona Christi»²², lo Spirito è presente anche nei fedeli, in modo che il celebrante che presiede e coloro che partecipano all'azione sacra siano portati dallo stesso Spirito alla comunione-unione con il Cristo.

Infine è sempre lo Spirito santo che rende *ogni celebrazione* univocamente nuova, irripetibile, fruttuosamente pregna.

- *Univocamente nuova*: anche nel senso che l'operazione unica e ininterrotta dello Spirito rinnova e spinge al rinnovamento in una crescita progrediente²³.

- *Irripetibile*: nel senso che la celebrazione non potrà mai più essere compiuta, nel tempo e nello spazio, tale e quale, non solo con le medesime coordinate ecclesiali ma neppure con la stessa virtualità, pur se fundamentalmente si tratta sempre dell'unico mistero pasquale ripetuto sacramentalmente.

- *Fruttuosamente pregna*: nel senso che ogni celebrazione è *donò della pienezza dello Spirito*. Egli crea in ogni partecipante una continua rottura con qualsivoglia forma di sclerosi spirituale, ne dilata le capacità per renderlo 'comprehensor' di lui che si dona. In ultima analisi è lo Spirito santo che impedisce all'azione liturgica di ridursi a vuoto cerimonialismo, a simbolismo magico, a gioco alienante, ad insulso gesticolare, a vociferare babelico. E lo Spirito santo che vivifica nell'Oggi liturgico il Ieri salvifico, anticipandovi *l'Eternità in Dio* (cfr. Eb 13,8, mirabilmente interpretato e celebrato nella veglia pasquale²⁴). E mentre l'assemblea liturgica prega « Padre » (cfr. Rm 8,15.26-27 ; Gal 4,6), grida pure nello Spirito «Maranatha» («Vieni, Signore Gesù!»), supplicando «Kyrie, elèison» («Signore, pietà!») (cfr. 1Cor 12,3), affinché la «doxa theò» (la gloria resa a Dio) in Cristo, con Cristo, per Cristo sia vera, intima, profonda, esaustiva.

4.3. CULTO IN SPIRITO E IN VERITÀ

Per comprendere il rapporto Spirito santo e liturgia bisogna saper cogliere nella sua pienezza il detto di Gesù in Gv 4,24: « Dio è spirito, e quelli che lo adorano devono adorarlo in spirito e verità». Ora, al di là delle eventuali stiracchiature esegetiche di questo versetto, si deve sottolineare che, secondo la *tradizione perenne della chiesa*, qui è racchiusa la chiave dello *specifico della liturgia cristiana*. La liturgia fa ricorso a segni *sia* per non tradire la volontà di Cristo, *sia* per adeguarsi alla natura dell'uomo; ma è nell'illuminazione dello Spirito santo che noi vediamo la vera luce che rischiarà l'uomo, ed è in Cristo verità che noi siamo fatti veri adoratori, in forza dello Spirito²⁵. Le tematiche che qui si devono almeno ricordare sono quelle del *sacrificio di lode*²⁶, dell'*oblazione spirituale*²⁷, del *tempio spirituale*²⁸. Le soluzioni cristiane a queste tematiche vanno sempre ricercate nello Spirito santo. Lo Spirito, che con la collaborazione di Maria ha dato vita alla vittima viva e immacolata, dà vita anche ai *cristiani* quali *vittime viventi, spirituali*. Dal medesimo Spirito i cristiani sono radunati in un nuovo *popolo*, quello che rende al Padre il *culto spirituale* mediante Cristo. Questi, che è il *nuovo tempio* da cui sgorga il fiume di acqua viva (cfr. Gv 7,37-39 in parallelo con Ez 47,1.12) che è lo Spirito santo, è proprio nuovo tempio in quanto *in* lui e *da* lui è stato celebrato una volta per sempre il culto autentico al Padre, la nuova ed eterna alleanza, quella nello Spirito. Egli fa di noi un sacrificio perenne gradito al Padre²⁹. Il culto cristiano è continuazione di quello.

Tutto ciò a cui abbiamo accennato è ancor più comprensibile se si tiene presente la specifica azione dello Spirito santo nella liturgia, racchiusa nell'espressione liturgica *in unitate Spiritus*

sancti^{90 30)}.

Nel culto nuovo ed eterno l'iniziativa è divina in ragione dello Spirito santo. Lui opera la sacramentalità salvifica, sospinge la creatura al Creatore, dà efficacia all'agire cristiano ed anima la preghiera, viene donato affinché la parola di Dio sia compresa e, celebrata nei sacramenti, diventi efficace: in ciascun sacramento avviene sempre l'immissione dello Spirito per mezzo dell'invocata (*epiclesi*) sua presenza ed azione; ciascuno di essi è un momento diverso e specifico funzionalmente e finalisticamente connesso con l'umanità gloriosa del Signore Gesù: e ciò è fattibile in ragione dello Spirito santo.

Si è soliti ricordare l'azione dello Spirito nell'eucaristia, dove si evidenzia la sua presenza affinché siano consacrati i doni sacrificali (*epiclesi di consacrazione*) e i fedeli si comunichino con frutto al corpo e al sangue di Cristo (*epiclesi di comunione*). Ma bisogna ricordare che in ogni sacramento o azione liturgica, in quanto eventi di culto della nuova economia in spirito e in verità, sempre lo Spirito santo è presente ed agisce nella sua pienezza: da parte sua sempre si dona *ex toto*; chi ne coarta l'effusione sono i soggetti celebranti le azioni liturgiche. Egli è presente nel *battesimo* di acqua e di Spirito santo (cfr. Mt 3,12; Me 1,8; Le 3,16; Gv 1,33: 3,1-10) come principio della novità di vita in Cristo, unigenito del Padre. Agisce nella *cresima* dove si comunica nuovamente (cfr. At 8,14-17; 19,6), affinché il cresimato possa opporre il meno possibile ostacolo alle sue ulteriori venute e presenze, e quindi è dono della dilatabilità e disponibilità incondizionata all'azione dello Spirito che in ogni *eucaristia* realizza la pienezza del dono³¹.

E sempre lo Spirito che, donato per la remissione dei peccati (cfr. Gv 20,22-23), è dato nella celebrazione del *sacramento della penitenza* come principio di riconciliazione e di rinnovamento³². E lui che nell'unzione degli infermi amalgama al Cristo in croce colui che si trova in stato di precarietà fisica (malato, vecchio, morente), affinché vengano conseguite le finalità del sacramento stesso³³. Mentre poi è da tutti risaputa la presenza e l'azione dello Spirito santo nelle *ordinazioni sacre*, senza dubbio è necessario badare a quanto emerge dalle indagini concernenti il *sacramento del matrimonio*³⁴. Questo sacramento è celebrazione dell'opera dello Spirito santo e del permanente *amore* che i coniugi scambievolmente *si donano* come eco dell'Amore Persona Divina.

Similmente gli *altri* eventi sacri, che pur non essendo sacramenti sono nondimeno *azioni liturgiche*³⁵, vengono vivificati dallo Spirito santo. Egli opera l'unità della chiesa orante. Né si può fare preghiera cristiana senza l'azione dello Spirito santo. La sua 'funzione' è inscindibile dalla funzione mediatrice del Figlio nella liturgia, unita a quella dei fedeli che sono associati al Cristo perché hanno ricevuto lo Spirito santo.

L'analisi di ogni singolo evento liturgico ci porterebbe a mettere in risalto ulteriori aspetti dell'azione e della presenza dello Spirito. Per non indugiare oltre, crediamo opportuno presentare qui una specie di 'griglia metodologica' quale ausilio per approfondimenti personali sul tema.

4.4. LA DIMENSIONE PNEUMATOLOGICA DEL LINGUAGGIO LITURGICO

Il linguaggio liturgico (gesti, atteggiamenti, espressioni verbali, uso di tipiche cerimonie ecc.) è fondamentalmente un linguaggio pneumatologico.

Infatti solo nello Spirito possiamo dire «Signore Gesù» (cfr. ICor 12,3); solo lo Spirito suscita in noi e riesce a sprigionare l'«Abba, Padre» (cfr. Rm 8,15.26-27; Gal 4,6). In altri termini: il linguaggio liturgico, globalmente considerato, viene assunto come mediazione dell'azione dello Spirito che ci aiuta a celebrare Cristo nei suoi misteri, per dire con lui il dolce nome di Padre e per entrare in rapporto di figli adottivi con il Padre. Per cui, quanto vorremmo qui ricordare dovrebbe aiutare ogni fedele a proiettarsi al di là della 'veste letteraria' e del 'linguaggio gestuale o rituale della liturgia' per vivere proficuamente quanto si celebra ed ha valore in ragione della sintonia

⁹⁰ "In unione allo Spirito santo"

vitale con lo Spirito santo.

4.4.1. Sguardo generale alla tematica pneumatologica

Mentre l'eucologia, nella celebrazione, chiede il dono dello Spirito, la *celebrazione* stessa è il *luogo* per eccellenza *dove lo Spirito santo viene donato*. Meriterebbe qui citare un insieme di orazioni o le stesse formule essenziali per l'amministrazione dei sacramenti secondo i nuovi *Ordines* o Rituali post-conciliari (cfr. la formula della confermazione, dell'unzione degli infermi, del sacramento della penitenza) onde scoprirvi accentuazioni pneumatologiche. Tant'è che i *Principi e Norme per la Liturgia delle Ore* solennemente ricordano che **«non vi può essere nessuna preghiera cristiana senza l'azione dello Spirito santo, che, unificando tutta la chiesa, per mezzo del Figlio la conduce al Padre»** (PNLO 8).

Comunque, coloro che studiano la presenza e l'azione dello Spirito santo nella liturgia, solitamente si soffermano a mettere in risalto l'azione dello Spirito nelle *epiclesi sacramentarie* e menzionano l'epiclesi consacratrice dell'*ordinazione* del vescovo, dei presbiteri e dei diaconi e quelle dei riti dell'*iniziazione cristiana* (battesimo, con la questione delle unzioni pre-battesimali e post-battesimali; confermazione, con le dispute sulla diversità del dono dello Spirito rispetto al battesimo; eucaristia, con l'epiclesi — una o duplice, a seconda delle diverse tradizioni liturgiche orientali e dei loro influssi sull'Occidente, per la transustanziazione — e l'invocazione dello Spirito sull'assemblea). Inoltre gli studiosi di storia della liturgia richiamano l'attenzione sui riferimenti allo Spirito santo contenuti nelle preghiere liturgiche, specialmente nelle *professioni di fede*, nelle *dossologie* e in genere nelle *conclusioni delle orazioni* («in unitate Spiritus sancii»; «qui cum Patre et Spiritu sancto vivis⁹¹»; ecc.), per soffermarsi infine sulle *preghiere indirizzate direttamente allo Spirito santo*: queste sono più frequenti nell'Oriente liturgico e meno nell'Occidente, quantunque anche qui si abbiano esempi vistosi specie nella liturgia ispano-visigotica e nella stessa innodia romana («Nunc sancte, nobis, Spiritus»).

In genere, quindi, si può affermare: ad uno studio attento risulta che si deve passare dall'*eucologia pneumatofora* (cioè portatrice dello Spirito santo perché invoca la sua presenza ed azione) alla comprensione della *celebrazione* come *pneumatocentrica*, anzi di tutta la liturgia come avente il suo fulcro e la sua vitalità nella presenza e nell'azione dello Spirito santo. Per questo crediamo utile, ora, passare all'analisi del linguaggio liturgico, che è pneumatologico nelle sue espressioni verbali, in certi gesti tipici, nell'uso di certe realtà con il silenzio.

4.4.2. Espressioni verbali pneumatologiche

Si possono distinguere in due gruppi: quelle genericamente pneumatologiche, quelle più propriamente epiclètiche (*epi-kaleó* = chiamo sopra). Questo secondo gruppo comprende le espressioni modellate sull'epiclesi propriamente detta, che è quella eucaristica, nella sua duplice forma di epiclesi sulle oblate e di epiclesi sull'assemblea «Spiritu sancto congregata»⁹². La duplice epiclesi eucaristica serve anche come paradigma per comprendere le altre forme di epiclesi. Si possono comunque citare termini pneumatologici (verbi, con i derivati sostantivi e aggettivi) quali: effondere, infondere, mandare, santificare, consacrare, ricevere, assumere, riempire, compiere, completare, perseverare, reggere, confermare, accendere, rifulgere ecc. Ovviamente una parte dei verbi (e derivati) sta ad indicare l'*azione* dello Spirito, un'altra la sua *presenza*. Questa è legata in modo particolare ai sostantivi.

Sempre e solo a titolo esemplificativo ne ricordiamo alcuni: *dono, amore, devozione,*

⁹¹ "...che nell'unità dello Spirito Santo vivi e regni per tutti i secoli dei secoli"

⁹² "Convocata dallo Spirito santo"

effusione, fiamma, fuoco, calore, fulgore, consiglio, carità, consolazione, forza, gioia, gaudio, letizia, illuminazione, luce, dito di Dio, mano di Dio, intelletto, scienza, sapienza, potenza, virtù, pienezza, rugiada, spirazione, corona, unzione, sale della sapienza ecc.

Un'accurata analisi delle espressioni verbali porterebbe a comprendere la realtà 'liturgica' come azione del Paraclito diretta a fare dell'azione liturgica, nella vita della chiesa, il segno privilegiato della presenza del Cristo pasquale e il fondamento dell'agire 'apostolico' dei membri del popolo di Dio³⁷.

4.4.3. Espressioni pneumatologiche gestuali

Nelle diverse tradizioni liturgiche esistono tanto gesti pneumatologici in genere, quanto gesti tipicamente epiclètici. Ricordiamo solo i più significativi, richiamando un principio derivato dal comparativismo liturgico³⁸: un gesto liturgico è leggibile e comprensibile non tanto considerandolo in sé e a sé stante, quanto piuttosto mettendolo a raffronto e illustrandolo con quanto proviene dall'ermeneutica liturgica. Con questo principio sarebbero più facilmente reperibili e intuibili 'gesti-riti', che fanno parte del linguaggio pneumatologico, riguardanti:

La mano: *imposizione* delle mani; *elevazione* delle mani, che è una variante dell'imposizione³⁹; con la rispettiva *figura metaforica* della *mano di Dio* (la destra)⁴⁰ e del *dito di Dio*⁴¹; fino alla trasposizione concettuale della mano di Dio immessa nelle mani del ministro, testimoniata nell'eucologia⁴²;

Lo spirare: la *insufflano* su persona/e o su cosa/e; la *halitatio* su persona/e o su cosa/e (per questi gesti — come anche per gli altri — l'ispirazione è eminentemente biblica: cfr. Gv 3,8: «lo Spirito soffia dove vuole»; Gv 20,21: «Detto questo, soffiò su di loro e disse: "Ricevete lo Spirito santo" »)⁴³; come pure i collaterali accenni eucologici al vento pentecostale (cfr. At 2,1-3);

L'atteggiamento del corpo (in genere): la *prostrazione* completa (nelle ordinazioni; consacrazioni delle vergini; al venerdì santo ecc.) corrispondente alla bizantina 'pros-kùnesis'⁴⁴; la *genuflessione*⁴⁵; lo *stare ritti con le braccia allargate* e le mani elevate; ecc. Si noti che anche altri gesti-riti, che si potrebbero studiare nei dettagli e nelle loro varianti di diverso genere, si rifanno tutti (quali più, quali meno) ad un qualcosa di vetero e neotestamento; sono carichi cioè di semantemi appartenenti alla storia della salvezza. Il linguaggio liturgico, se è modellato sull'uomo, nondimeno imita sempre il linguaggio biblico. Ciò significa che il linguaggio liturgico deve essere letto ed è leggibile solo dopo previa iniziazione alla sacra scrittura. Oggi poi — non sarà inutile ricordarlo — nel perseguire l'adattamento, il paradigma del linguaggio liturgico deve essere — come sempre — fondamentalmente quello biblico.

4.4.4. Uso di realtà tipiche

Oltre la lingua e i gesti di natura pneumatologico-epiclètica, esiste pure la gamma dell'uso di realtà tipiche che nel linguaggio biblico-liturgico e liturgico-comparativo dicono *immissione* dello Spirito, *presenza* dello Spirito, *azione* dello Spirito. Ricordiamo solo l'uso dei seguenti:

L'olio (d'oliva o comunque vegetale) dei catecumeni; per gli ammalati; sacro crisma⁴⁶; olio usato da solo o mescolato ad aromi, oppure versato nell'acqua⁴⁷, ecc.: sono tutti richiami pneumatologici;

Il profumo: *balsamico* unito all'olio; l'uso del *profumo* (aspersione con profumo) presso i bizantini, ad es. durante la «santa e grande settimana»; l'*incenso*; ecc.: sono richiami al «buon odore di Cristo» (cfr. 2Cor 2,15) che deve essere ciascun cristiano unto dallo Spirito;

Il sale: usato da solo (cfr. Mt 5,13; Me 9,49; Col 4,6 *vulgata*) o unito all'acqua ecc.: è richiamo allo Spirito che, quale *sapienza*, dona gusto alle realtà, conserva e trasfonde costanza

L'anello: per la vergine, per la sposa, per il vescovo;

La corona: per gli sposi; per le vergini⁴⁸;

Il velo: per le vergini (non si dimentichi la *obumbratio*⁹³ dello Spirito su Maria, prototipo della verginità consacrata: cfr. Lc 1,35. Si veda, in chiave pneumatologica, anche Mc 9,7 e Mt 17,5);

L'acqua calda: versata (= *zeon*) nella specie eucaristica del vino transustanziato presso i bizantini⁴⁹.

Per l'uomo d'oggi e per la pastorale liturgica che ricercano segni e simboli per leggervi realtà più profonde e imprimerle nell'esistenza del fedele, non sarà forse inutile il *presentare* nei giusti modi anche questi 'segni-simboli' che, per quanto vetusti, si dimostrano ancora i più appropriati per indicare la 'presenza-azione' del sacro Pneuma.

4.4.5. Il valore pneumatologico del silenzio liturgico

Il silenzio nella liturgia non è una cerimonia; è piuttosto sospensione di ogni gesto, parola, rito. Non è una sosta nel corso della celebrazione, bensì un entrare nel cuore di essa. È un 'momento culmine' e sta ad indicare lo Spirito santo: la sua presenza, la sua azione che porta alla contemplazione.

Il silenzio liturgico è richiamo ad essere disponibili per l'azione dello Spirito. Lo Spirito parla nel silenzio: per udirlo, sentirlo, 'gustarlo', bisogna fare silenzio.

Riempirsi di silenzio è riempirsi di Spirito. Il silenzio di adorazione e di contemplazione è la miglior apertura per accogliere la Parola del Maestro, è il primo gradino per giungere a vivere di Dio: dopo l'annuncio della parola di Dio, esso è via all'interiorizzazione e all'adeguazione di essa a noi e di noi ad essa. Il silenzio aiuta a percepire il soffio dello Spirito: nel silenzio egli lascia intuire tante cose e può soddisfare i bisogni di ciascun fedele, alimenta la ricerca e la riflessione su ciò che ci occorre per configurarci a Cristo. Il silenzio dopo esserci comunicati al corpo e al sangue di Cristo è uno spazio di tempo riservato alla presenza e all'azione del sacro Pneuma, che ci associa a Cristo e alla chiesa e ci rende compartecipi nel modo più pieno del mistero pasquale. Il silenzio liturgico mira a fomentare l'unione del fedele al Cristo liturgo: azione, questa, propria dello Spirito. Ove più profondo è il mistero, più alto è il silenzio, maggiormente opera lo Spirito santo⁵⁰.

4.5.- RILIEVI TEOLOGICO - LITURGICI

La santa chiesa ha coscienza che lo Spirito santo è l'anima non solo della riforma liturgica e di tutto il movimento liturgico⁵¹, ma specialmente del rinnovamento liturgico. Essa così approfondisce sempre di più che lo Spirito santo, il quale è l'anima di lei stessa, corpo di Cristo⁵², è anima pure dell'azione liturgica e di tutta la liturgia. In questa visuale e dopo quanto abbiamo sopra accennato, prospettiamo alcune conclusioni teologico-liturgiche distinguendole in due gruppi: 1.

4.5.1. Rilievi di tipo metodologico

a. Innanzitutto si deve recepire che, se si applicano linee metodologiche appropriate al deposito delle tradizioni liturgiche, da queste emerge una vasta gamma, una notevole poliedricità espressiva che rimarca quanto sia accentuata la presenza pneumatologica nelle fonti liturgiche. Ciò vale sia per l'Oriente sia per l'Occidente liturgici, di ieri e di oggi.

b. È certo che, nel risveglio o rinnovamento carismatico odierno⁵³, lo studio del dato pneumatologico, presente da sempre nella liturgia e rimesso nel dovuto onore, potrà costituire una

⁹³ Lo Spirito Santo scenderà su di te, su te stenderà la sua ombra la potenza dell'Altissimo. Lc 1,34

'piattaforma di prova' dell'ortodossia e una 'tavola di rettifica e di confronto' per ciascun movimento, oltre che «fonte e culmine» a cui ogni fermento di 'carismaticismo', presente da sempre e oggi più accentuato nella cattolicità, potrebbe e anzi dovrebbe tendere, e da cui profluire.

c. Nel campo dell'investigazione e dello studio personale, oltre che in quello della 'meditazione', l'ambito 'Spirito santo e liturgia' deve essere potenziato, a bene della spiritualità cristiana che è una spiritualità liturgico-sacramentaria. Il corpo del Cristo, la chiesa, è un corpo organico, vivo, sacrificale, eucaristico, eulògico *in forza* delle epiclesi dello Spirito. È nella celebrazione liturgica che l'assemblea diventa quello che riceve e quello che annuncia; in altri termini: il 'mistero', proclamato e professato (*exomologhìa*) per la vita del cristiano che è vita di lode (*euloghìa*), diventa azione di grazie (*eucharistia*) ed è celebrato *per* l'azione dello Spirito. Metodologicamente questo deve essere recepito dagli operatori della pastorale liturgica.

4.5.2. Rilievi di tipo contenutistico

Il ricorso ad appropriate metodologie onde studiare il dato pneumatologico *della e nella* liturgia, non deve essere una semplice dimostrazione di erudizione, ma deve tradursi, a livello operativo, nello sforzo di creare spazio e disponibilità nelle persone dei fedeli all'azione dello Spirito santo. Si può quindi capire quanto segue:

a. Se è vero che « Spiritus ubi vult spirat » (cfr. Gv 3,8), dove si celebra un'azione liturgica lo Spirito 'vuole spirare'. Infatti nella storia della salvezza la presenza dello Spirito è per l'attuazione del 'mistero' che è Cristo-chiesa. Ora nell'azione liturgica, in cui si opera la ri-attualizzazione sacramentaria del 'mistero', che è Cristo con i suoi 'misteri', vi è lo Spirito. In effetti ogni autentica azione liturgica è *epiclesi* dello Spirito, *epifania* dello Spirito, *sacramento* dello Spirito.

b. D'altra parte la presenza e l'azione dello Spirito santo nella storia della salvezza è finalizzata ad assimilare in unità a Cristo-chiesa tutta l'umanità. Ora se è vero che 'in via' il massimo dell'attuazione e dell'assimilazione al 'mistero' si celebra ed avviene nell'eucaristia, si deve concludere che ogni presenza dello Spirito è finalizzata all'eucaristia. Per la teologia, per l'ecumenismo, per la spiritualità liturgica, l'importanza di questa conclusione è indiscutibile.

c. Si aggiunga che la presenza e l'azione dello Spirito non le troviamo solo nell'azione liturgico-sacramentaria: esistono 'spirazioni' dello Spirito che si possono dire extra-sacramentarie. Ma poiché presenza e azione dello Spirito nella storia della salvezza sono finalizzate all'assimilazione a Cristo-chiesa, e poiché ogni assimilazione e configurazione a Cristo-chiesa, 'in via', avviene per mezzo delle azioni liturgico-sacramentarie e in relazione ad esse, si può asserire che ogni epiclesi dello Spirito, anche le epiclesi extra-sacramentarie, posseggono almeno implicitamente un dinamismo liturgico-sacramentario. In sintesi: ogni azione e presenza dello Spirito, anche quella extra-sacramentaria, essendo finalizzata alla assimilazione e configurazione a Cristo-chiesa, almeno implicitamente è finalizzata all'eucaristia⁵⁴.

4.6. PROSPETTIVE PER LA SPIRITUALITÀ LITURGICA E PER LA PASTORALE SACRAMENTARIA

« Liturgia e Spirito santo »: questo binomio inscindibile coinvolge tutta la vita del fedele: sta infatti alla base della spiritualità liturgica e attorno ad esso si muove la pastorale sacramentaria.

4.6.1. La spiritualità liturgica

Essa si basa sull'azione e presenza dello Spirito santo nell'azione liturgica e quindi nella realtà liturgica: mistero-azione-vita.

a. Per ogni fedele la presenza dello Spirito porta con sé il triplice effetto: di *santificazione*, di

consacrazione, di culto, proprio in ragione della sua intima finalizzazione ad assimilare in unità a Cristo-chiesa. Non è chi non veda come ogni azione liturgica gode di tale triplice efficacia. Ciò equivale ad affermare che le ripetute epiclesi dello Spirito celebrate nella liturgia fanno di essa una perpetua pentecoste attraverso il tempo e lo spazio, con tutti i suoi effetti. E come nell'evento della pentecoste si ebbe l'inizio della storia della salvezza attuata nella chiesa, l'inaugurazione della parusia e l'anticipo del regno definitivo, così la liturgia come «*signum efficax Spiritus*⁹⁴» tesse la vita della chiesa (di ciascun fedele nella chiesa, di ciascun uomo implicitamente a questa orientato) affinché la chiesa stessa possa avere e sviluppare una storia, fomenta ed incrementa la parusia affinché il Cristo sia con noi, anticipa il regno in quanto lo edifica nella forza dello Spirito vivificante.

b. Si comprende quindi l'importanza dello Spirito santo per la spiritualità del fedele: nell'azione liturgica lo Spirito santo è colui che nel singolo partecipante rende la parola di Dio viva ed efficace (cfr. Eb 4,12). La Parola ivi proclamata non sarebbe 'accolta' dai fedeli senza l'azione del sacro Pneuma: egli è *l'accoglienza della Parola* nei fedeli. E lo Spirito santo che, comunicato nella comunità al singolo fedele, lo accompagna in unità e in comunione con tutta la chiesa. Egli è la *creazione del popolo di Dio* quale nuova creazione in Cristo, quale popolo del perpetuo culto reso al Padre «in spirito e in verità», quale tempio vivo, reale, luogo per eccellenza dell'unico culto, del culto che ricapitola qualsiasi espressione di gloria, di grazie e di eulogia alla Trinità. E lo Spirito presente ed operante che costituisce il *principio vivificante dell'azione liturgica*, in modo che la liturgia celebrata sulla terra appartenga già all'ordine delle realtà celesti.

c. Si può allora ricordare che la spiritualità liturgica è caratterizzata dall'oggettività in ragione dello Spirito santo. Essa deve far recepire e inculcare nei fedeli che la *liturgia* è simultaneamente *professione di fede nell'epiclesi* dello Spirito ed *epiclesi vissuta nella vita del fedele* e celebrata nell'azione liturgica: dove si rinnova la memoria degli eventi salvifici e la 'ecclesia' si offre col Cristo al Padre per lo Spirito santo, la presenza dello Spirito è incessante perché il 'memoriale' sia vitale e si inveri e la partecipazione sia fruttuosa e pregnante.

4.6.2. LA PASTORALE SACRAMENTARIA

Proprio perché lo Spirito santo nell'azione liturgico-sacramentaria ha un posto preminente, la stessa pastorale sacramentaria deve muoversi in modo da essere in *sintonia* ed in *sinergia* con la presenza e con l'azione dello Spirito santo.

a. Si potrebbe così, con una definizione descrittiva, asserire che la pastorale liturgico-sacramentaria è l'arte di *creare* nei fedeli (anche il catecumeno è un fedele 'in fieri') i presupposti per *cogliere* le mozioni dello Spirito e per *conservare* la 'protensione' verso lo Spirito che realizza progressivamente l'incontro del fedele in Cristo-chiesa e quindi l'incontro del 'popolo di Dio' con le Persone divine. Oggetto della pastorale non è un gruppo di uomini che interagiscono solo o prevalentemente obbedendo a leggi di psicologia e di sociologia religiosa o di interazione di gruppo, ma persone che primariamente sono mosse, animate, vivificate dalla «legge dello Spirito». Il pastore perciò deve essere strumento docile del sacro Pneuma. Per questo deve essere esperto nelle cose 'divine', oltre che in quelle 'umane': anzi la sua esperienza in queste ultime deve essere ottima, in modo da poter essere più facilmente esperto nelle cose divine.

b. L'ambito della pastorale liturgico-sacramentaria, estendendosi dal '*prima* celebrativo' al '*durante* celebrativo', per continuare poi nel '*dopo* celebrativo', si intreccia con la catechesi liturgico-sacramentaria⁵⁵ e con la direzione spirituale modulata specialmente sulle linee della spiritualità liturgica⁵⁶. La pastorale *dovrà* farsi paladina per *suscitare il senso di appartenenza*

⁹⁴ "Segno efficace dello Spirito"

al corpo mistico della chiesa, la cui anima è lo Spirito santo; come *dovrà* anche *educare all'agire e al sentire 'cum ecclesia'*, che equivale ad entrare in '*sim-patia*' (nel senso etimologico del termine) con lo Spirito santo. La pastorale liturgico-sacramentaria sarà quindi imbevuta di spirito di iniziativa inteso a portare all'incontro personale 'in ecclesia' con le Persone divine.

c. Si deve dire che la pastorale liturgica, essendo un'arte *in sintonia e in sinergia* con la presenza e l'azione dello Spirito santo per arrivare a suscitare, a fomentare, a perpetuare nelle persone la *sim-patia* con lo Spirito santo, gode della prerogativa dell'oggettività. Educherà a superare ogni emozione sensazionale, ogni pietismo spirituale, ogni sentimentalismo, ogni tipo di deviazione della vita dello spirito in nome della mèta che può essere così sintetizzata: formare «personalità liturgiche»⁵⁷.

In questo modo la pastorale liturgica educherà a cogliere che nella liturgia ogni *gesto* è un 'proclama', ogni *parola* un 'annuncio', ogni *celebrazione* un 'evento salvifico', ogni *persona* un 'ostensorio' visibile dell'invisibile presenza ed azione dello Spirito santo.

5. IL PROGRESSO SPIRITUALE

5.1. I FONDAMENTI SCRITTURISTICI DELLA NOZIONE DI PROGRESSO SPIRITUALE⁹⁵

Da una parte noi tendiamo alla vita eterna perché riceviamo la grazia delle virtù e dei doni come principio permanente e sorgente di dinamismo infinito; dall'altra, dato che la nostra vita naturale si sviluppa tendendo ad una piena autocoscienza e ad una integrazione sempre più completa della nostra personalità, necessariamente la nostra vita spirituale segue un'evoluzione temporale che si presenta anch'essa come progresso verso la pienezza. Anzi, l'esperienza dice che questa evoluzione, nei fedeli che corrispondono alla volontà di Dio — che è la nostra santificazione —, procede secondo tappe abbastanza costanti verso un fine, chiamato comunemente perfezione o meglio santità, o, come facciamo noi, pienezza.

Il Vangelo ci descrive *la crescita del Regno di Dio* in modo generico. A questo riguardo, i testi più espliciti sono quelli del Vangelo di Matteo, c. 13: il Regno di Dio cresce, sia nel mondo sia in noi, come avviene per il granello di senape, e tale crescita, aggiunge il Vangelo di Marco, appare come qualcosa di misterioso: «Il Regno di Dio è come un uomo che getta il seme nella terra; dorma o vegli, di notte o di giorno, il seme germoglia e cresce; come, egli stesso non lo sa» (Mc 4,26). Eppure, tale crescita richiede da parte nostra *una decisione chiara*:

«Il Regno dei cieli è simile a un tesoro nascosto in un campo; un uomo lo trova e lo nasconde di nuovo, poi va, pieno di gioia, vende tutti i suoi averi e compra quel campo. Il Regno dei cieli è simile a un mercante che va in cerca di perle preziose; trovata una perla di grande valore, va, vende tutti i suoi averi e la compra» (Mt 13,44-46).

Ma non tutti gli invitati al Regno rispondono positivamente (cfr. Mt 19,16-30: il giovane ricco non vende tutti i suoi beni per seguire il Maestro). La crescita del cristiano segue quella del Regno. Il motivo di tale parallelismo è legato alla dottrina del Corpo mistico: la crescita del corpo diviene cosciente nelle membra e, allo stesso tempo, le forma, il che conduce necessariamente alla crescita del cristiano, in modo che, secondo la parola di san Paolo, egli non sia più «un fanciullo sballottato dai flutti» (Ef 4,14). Opponendo a più riprese il cristiano adulto (o anche: perfetto) al fanciullo, san Paolo esorta i cristiani a crescere sempre di più:

«Noi non cessiamo di pregare per voi e di chiedere che abbiate una piena conoscenza della volontà [di Dio] con ogni sapienza e intelligenza spirituale, perché possiate comportarvi in maniera degna del Signore, per piacergli in tutto, portando frutti in ogni opera buona e crescendo nella conoscenza di Dio; rafforzandovi con ogni energia secondo la sua gloriosa potenza per essere forti e pazienti in tutto» (Col 1,9-11).

Del resto, Paolo stesso parla della propria crescita: «Non che io abbia già conquistato il premio o sia ormai arrivato alla perfezione; solo mi sforzo di correre per conquistarlo, perché anch'io sono stato conquistato da Gesù Cristo» (Fil 3,12). Trattando delle virtù teologali (cap. V), abbiamo già mostrato come esse crescano e si sviluppino nel corso della nostra vita. Ora aggiungiamo soltanto alcuni cenni sugli aspetti più particolari riguardanti la crescita della sapienza e della carità. Quanto alla sapienza o conoscenza di Cristo, la sua crescita è abbondantemente illustrata nelle lettere di san Paolo, in particolare in quelle della cattività, incentrate sull'unione con

⁹⁵ Questa parte è ripresa da BERNARD Ch. *Teologia spirituale*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo, 19

Cri-sto. Per mostrarlo, completiamo semplicemente la citazione della **Lettera ai Filippesi**:

«Fratelli, io non ritengo ancora di esser giunto alla perfezione, questo soltanto so: dimentico del passato e proteso verso il futuro, corro verso la mèta per arrivare al premio che Dio ci chiama a ricevere lassù, in Cristo Gesù. Quanti dunque siamo perfetti, dobbiamo avere questi sentimenti; se in qualche cosa pensate diversamente, Dio vi illuminerà anche su questo. Intanto, dal punto in cui siamo arrivati, continuiamo ad avanzare sulla stessa linea» (Fil 3,13-16).

Precisiamo infine un ultimo aspetto della crescita spirituale, quello che riguarda il suo carattere psicologico e che troviamo espresso in un testo della **Prima lettera di san Giovanni**: «Nell'amore non c'è timore, al contrario l'amore perfetto scaccia il timore, perché il timore suppone un castigo e chi teme non è perfetto nell'amore »(1Gv 4,18).

Il senso immediato di questo passo è l'opposizione della libertà evangelica al timore dell'Antico Testamento (cfr. Rm 8,15); quando infatti la vita spirituale cristiana è ormai perfetta per la presenza della carità, genera la *parrhesia* o fiducia di parlare e di stare al cospetto di Dio nel giorno del giudizio. Tale *parrhesia* è anticipata in questa vita e scaccia ogni timore servile.

Se la nozione di crescita, prettamente evangelica, viene da tutti accettata senza difficoltà, il problema che essa pone alla teologia spirituale non è altrettanto semplice: bisogna infatti riflettere sulla sua stessa realtà e sulla sua attuazione, per giungere poi a descriverne lo stato finale.

Nel cap. XV rifletteremo sullo sviluppo temporale di tale crescita e, prima di descriverla, premetteremo alcune osservazioni sull'idea di tempo spirituale; esso fa parte della coscienza spirituale e si presenta abbastanza complesso, essendo simultaneamente tempo di crescita e tempo di decisioni, le quali possono esercitare un influsso positivo o negativo. Passeremo poi (cap. XVI) alla presentazione della dimensione mistica, da tutti ritenuta caratteristica della vita spirituale elevata, e significativa del raggiungimento di una certa pienezza. Tuttavia, non volendo privilegiare in modo a nostro parere indebito il valore della vita mistica, termineremo le nostre riflessioni sulla vita spirituale con una descrizione del cristiano che vive la pienezza della partecipazione alla vita divina per mezzo dello Spirito (cap. XVII). Presentando l'uomo che vive nello Spirito la pienezza della realtà battesimale, lo considereremo in modo tale che la nostra descrizione si possa applicare a tutti i cristiani, qualunque sia il loro stato di vita e per quanto diverse possano essere le modalità della loro vita interiore.

5.2.LO SVILUPPO SPIRITUALE

L'esperienza spirituale comune, così come quella dei santi, conferma i dati scritturistici circa la crescita spirituale. Questa si presenta come un progresso nel tempo, non lineare — perché i peccati possono disturbare tale processo — ma abbastanza costante, specie in coloro che si dedicano sinceramente alla vita spirituale personale.

5.2.1. Il tempo dell'anima

Per comprendere meglio l'esperienza spirituale quale si manifesta nel suo sviluppo normale, bisogna prima riflettere sul senso del tempo: che cos'è il tempo spirituale? Una durata semplice come quella della pianta che cresce in modo continuo (pur tenendo conto della differenza delle stagioni)? Oppure un tempo complesso in cui si osservano momenti diversi di pienezza, di stagnazione o addirittura di indietreggiamento?

La Sacra Scrittura, nel descrivere la storia del Popolo di Dio, presenta una distinzione analoga alla nostra. Essa indica la durata storica come **krónos**, mentre per esprimere i diversi momenti dell'intervento di Dio adopera la parola **kairós**. I vari momenti dell'intervento divino creano situazioni nuove: quello decisivo è l'evento dell'Incarnazione che inaugura la Nuova

Alleanza. Poiché studiamo la vita spirituale personale, rifacciamoci di preferenza ad un'analogia tratta dall'ordine naturale; nell'evoluzione di ogni vivente si possono distinguere due tipi di tempo: uno è un tempo di preparazione, in cui il vivente cresce insensibilmente, l'altro un tempo di emergenza, quando la maturazione precedente produce una mutazione profonda che segna una nuova tappa della crescita. Così, la lunga preparazione dell'infanzia conduce all'"età di ragione" e quella della seconda infanzia alla crisi dell'adolescenza. Analogamente osserviamo come l'uomo il quale deve prendere una decisione importante s'imponga una lunga deliberazione che prepara la decisione stessa; di solito, è di quest'ultima che prendiamo maggiormente coscienza.

In linea generale, la mutazione rapida colpisce la coscienza e risveglia l'attenzione altrui; è dunque il momento di emergenza ad essere percepito più facilmente. Osserviamo inoltre che il mutamento spirituale presenta sempre un aspetto di irreversibilità: non si può più agire come se non fosse accaduto niente. Chi ad esempio ha preso coscienza del proprio peccato o di un desiderio di conversione, oppure si è posto seriamente il problema della vocazione, deve per forza tener conto della nuova realtà spirituale e diventa responsabile dell'accettazione o del rifiuto dell'invito divino. Il momento dell'emergenza presuppone, come condizione di possibilità abituale, quello della preparazione secondo un ritmo legato alla natura delle cose, anche se spesso rimane ignoto.

Dalla vita umana in genere si può passare per analogia alla vita spirituale. La pietà della fanciullezza, ad esempio, prepara l'inizio della vita spirituale personale. E lungo tutta la vita spirituale si verifica un succedersi di preparazioni e di nuovi inizi. Ricordiamo a tale proposito la formula di san Gregorio Niseno, che definisce lo sviluppo della vita spirituale come un passaggio «da un inizio ad un altro inizio fino all'inizio senza fine della vita eterna». Per prendere un altro esempio più tipico, la vita di orazione è descritta da santa Teresa d'Avila come un passaggio attraverso varie tappe che costituiscono le sette dimore del castello interiore, fino all'unione definitiva e piena del matrimonio spirituale. Tale crescita continua si può paragonare ad una serie di mutazioni vitali; per descriverne il momento più rilevante, la Santa adopera il paragone della crisalide che si trasforma in farfalla, mettendo così in luce il salto di qualità della vita spirituale. Ad intendere tale sviluppo ci aiuta la dottrina tomistica sul progresso spirituale: esso procede non in modo meccanico, assommando i nostri meriti, ma in modo discontinuo, in funzione dell'intensità delle nostre operazioni spirituali. Comunque si concepisca il momento dalla preparazione al passaggio verso stati più elevati, è chiaro che il progresso stesso dipende direttamente da Dio e soltanto indirettamente dall'uomo spirituale. Riflettendo su tale situazione, autori spirituali come sant'Ignazio o san Giovanni della Croce hanno cercato di precisare il rapporto esatto che intercorre fra l'attività dell'uomo e quella di Dio. La formula sulla quale si fermano è che l'uomo si dispone all'azione divina; ed è questo disponersi attivo che va considerato la preparazione all'accesso ad uno stato spirituale più elevato.

Tra i grandi autori spirituali, sant'Ignazio di Loyola è probabilmente colui che ha teorizzato meglio la necessità di disporsi all'azione di Dio. In tal modo egli manteneva il primato dell'azione di Dio nella vita spirituale e al tempo stesso la necessità della cooperazione dell'uomo al dinamismo della grazia e alle ispirazioni dello Spirito.

Primo aspetto di tale cooperazione è l'uso dei beni naturali per disporsi al servizio di Dio e, in particolare, all'apostolato:

«I doni interni [cioè spirituali] sono quelli da cui è necessario derivi l'efficacia per quelli più esterni... Una volta stabilito questo fondamento, i mezzi naturali che dispongono lo strumento di Dio verso il prossimo, di solito costituiranno un aiuto per la conservazione e per lo sviluppo di tutto questo corpo [della Compagnia]. Bisogna però che si acquisiscano e si adoperino unicamente per il servizio di Dio e non per riporre in essi la propria fiducia, ma per collaborare con la grazia divina, secondo il piano della sovrana provvidenza di Dio nostro Signore, che vuol essere glorificato con ciò che egli dona come Creatore, che è la natura, e con ciò che dona come Autore della grazia, che è il soprannaturale» (CostituzioniX, 3).

Più chiaramente ancora, se consideriamo unicamente il campo spirituale, dovremo affermare che tutto il nostro sforzo consiste nel disporci a ricevere nuove grazie. È proprio questo il fine degli

Esercizi spirituali:

«Come sono esercizi corporali il passeggiare, il camminare, il correre, così si chiamano esercizi spirituali tutti i modi di preparare e di disporre l'anima a togliere da sé tutti gli affetti disordinati e, dopo averli tolti, di cercare e trovare la volontà divina nell'organizzazione della propria vita per la salvezza dell'anima» (Es. spir. I, n. 1).

Tali esercizi hanno dunque come scopo non l'autocostruzione dell'esistenza, ma la creazione di una disposizione favorevole all'azione illuminatrice di Dio.

Nel corso della vita spirituale in generale, i nostri sforzi si proporranno il medesimo fine. Così, ad esempio, il ricercare la solitudine: «Quanto più la nostra anima si trova sola e isolata, tanto più diventa capace di avvicinarsi e di unirsi al proprio Creatore e Signore; e quanto più così si unisce, tanto più si dispone a ricevere grazie e doni della sua divina e sovrana Bontà» (Es. spir., I, n. 20). Da parte sua, infatti, Dio è sempre pronto a comunicare la sua grazia: «In generale, quanto più uno si legherà a Dio nostro Signore e più 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).

La volontà indefettibile di Dio non è forse la nostra santificazione?

5.2.2. I momenti principali della vita spirituale

Secondo quanto abbiamo esposto, è possibile individuare nello svolgimento della vita cristiana dei momenti principali in cui si verifica un nuovo risveglio della coscienza. Così parliamo dell'inizio della vita spirituale personale, o di conversione. Inoltre, alcuni autori si sono sforzati di descrivere l'in-sieme del cammino dell'uomo spirituale, stabilendo delle costanti che formano quel che si chiama un itinerario spirituale.

5.2.2.1. L'inizio della vita spirituale

Che ci sia una vita cristiana la cui origine risale al battesimo, è chiaro per tutti. Ma l'idea di un inizio della vita spirituale personale richiede un po' di riflessione. Per discernere meglio il senso di questa nozione, possiamo commentare brevemente un testo di santa Teresa di Lisieux che la contiene espressamente: «All'inizio della mia vita spirituale, scrive la santa, verso l'età di 13-14 anni...» (Manoscritti autobiografici, A, 74 r°).

È ovvio che prima di questa età Teresa possedeva una vita cristiana fervorosa; aveva ricevuto anche grazie eminenti, in occasione per esempio della comunione solenne e della guarigione miracolosa. Tuttavia, rimaneva ancora bambina, vale a dire che la sua vita cristiana era nutrita dalla famiglia, e in un certo senso si confondeva con la vita dell'ambiente familiare; non procedeva da una decisione personale chiara, ma imitava quella dei genitori e delle sorelle maggiori. In altre parole: la piccola Teresa non accedeva ancora alla coscienza riflessa dei suoi atti religiosi. Invece, in quella luminosa notte di Natale, quando rinunziò ad essere considerata una bambina da suo padre, raggiunse una nuova forma di vita spirituale: precisamente quella in cui la persona umana si considera responsabile dell'insieme della propria vita dinanzi a Dio; quando cioè la relazione con Dio diviene una relazione totale da persona a persona. Allora, dice santa Teresa, ella fu rivestita della fortezza.

Se dunque si considera "inizio della vita spirituale" la presa di coscienza della responsabilità personale di tutta la vita dinanzi a Dio, si vede che a questa presa di coscienza giova molto la percezione del contrasto sia con l'ambiente sociale, sia con le pulsioni sensuali ed egoistiche.

La vita spirituale personale appartiene quindi normalmente all'adolescenza o alla gioventù piuttosto che alla fanciullezza, perché l'esperienza degli antagonismi suscita la coscienza della propria personalità e costringe alla decisione.

Se le cose stanno così, sono tutti ad accedere a una vita spirituale personale? La risposta non

può essere che negativa, perché l'espressione va intesa nel senso non di una coscienza puntuale, ma di una certa continuità.

L'esperienza dimostra che molti, dopo l'istruzione religiosa della fanciullezza, riducono la loro vita cristiana cosciente a una preghiera piuttosto meccanica, non personale, e ad una frequenza dei sacramenti minima, senza fervore e senza desiderio di progredire. Neppure la scelta del matrimonio implica necessariamente il proposito di vivere la vita familiare quale mediazione per crescere nella vita spirituale. Questo minimo di vita religiosa non basta per assumere attivamente la propria vita davanti a Dio, in modo responsabile.

Per quanto poi riguarda la legge morale, molti non la interiorizzano e la considerano piuttosto una regola di vita onesta, non una testimonianza di amore di Dio. Si tratta quindi quasi esclusivamente di un'osservanza sociologica, e non di una determinazione personale. Per acquistare questa vita spirituale personale — legata alla presa di coscienza del senso della vita e della morte in Cristo — giova molto la pratica degli esercizi spirituali, in cui la persona, nella solitudine, può considerare il suo progetto di vita al cospetto di Dio, meditando i principi della fede cristiana ed orientandosi secondo l'attrattiva della grazia divina.

5.2.2.2. La nozione di "conversione"

Un altro momento della vita spirituale viene designato comunemente con la parola "conversione". Tale parola, di sapore chiaramente evangelico, viene spesso adoperata dagli autori spirituali nel senso di quel che abbiamo chiamato l'inizio della vita spirituale. Per tornare all'esempio di santa Teresa di Gesù Bambino, quando fa riferimento alla notte di Natale del 1886, ella parla indifferentemente della sua "conversione" o dell'inizio della sua vita spirituale. In modo molto simile, santa Teresa d'Avila, Maria dell'Incarnazione, Charles de Foucauld, ecc. parlano di conversione per indicare la loro decisione di seguire la chiamata di Cristo ad una vita di imitazione e di impegno evangelico.

Seguendo la dottrina di P. Lallemand, autore gesuita del Seicento, si può dire che «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 2° c. 6, a. 2, Ed. Paoline, 1985, pp. 132s).

Alcuni autori intendono per conversione il passaggio dallo stato ordinario a quello degli incipienti nella vita spirituale personale, poi dei proficienti e infine dei perfetti. Ma questa posizione sembra troppo rigida e non corrisponde all'esperienza spirituale: la conversione non è tanto un passaggio, quanto un **proposito di cambiamento**, e si riferisce più al modo di concepire il nuovo cammino e di imprimervi una nuova direzione che non alla trasformazione già attuata. In quest'ultimo caso bisognerebbe parlare piuttosto di nuova tappa della vita spirituale.

Cerchiamo allora di precisare i modi della conversione.

a. Vi è una **conversione preliminare** quando dalla non-fedesi si accede alla fede. Ma questo fatto non implica necessariamente quella determinazione che abbiamo chiamata "inizio della vita spirituale". Lo stesso accade quando un peccatore chiede l'assoluzione dei peccati senza formare il proposito efficace di intraprendere una vita spirituale vera e propria.

b. Parliamo di **prima conversione** quando la persona decide di considerare tutta la propria vita alla luce della fede. Il senso della vita cambia e, a poco a poco, la vita spirituale prende forma. La vocazione religiosa o sacerdotale presuppone questa prima conversione perché, necessariamente, colui che entra in uno di questi stati sottomette pienamente il suo giudizio pratico e la sua vita alle determinazioni della Chiesa e all'ispirazione evangelica.

In breve, la prima conversione non è altro che l'introduzione dei valori religiosi nella vita, in modo che tutti gli altri valori siano loro subordinati. Analogamente, si può parlare di conversione anche per le altre religioni e, in senso lato, per chiunque subordini ad un dato sistema di valori i

principi che ispirano la sua condotta.

c. Accade tuttavia che il primato dei valori della fede non trasformi totalmente l'anima né la conduca alla donazione totale della persona. Viene allora la **seconda conversione**, con la quale la persona si sottomette totalmente all'azione di Dio e si propone di seguire sempre la mozione divina per giungere alla pienezza della vita spirituale.

Si tratta di un passo nuovo, in quanto consacra totalmente a Dio l'affettività e l'attività. Esso presenta tre aspetti: è **universale**: non sottrae nulla alla volontà di Dio; è **sincero**: cerca con purezza di cuore di conoscere la volontà di Dio; è **saldo e costante**: non pone limiti di tempo (Surin).

Questa seconda conversione può essere inclusa nella prima, quando la luce della fede invade tutta la persona: intelletto, affettività e volontà, il che accade spesso ai caratteri appassionati.

Può essere anche provocata da una grazia molto forte, in occasione di una predica o di un avvenimento spirituale speciale.

Di solito si verifica in occasione di un ritiro quando, dopo alcuni anni trascorsi nella tiepidezza, il cristiano, il sacerdote o il religioso prende coscienza della dissonanza profonda che c'è nella sua vita: da una parte, alla luce della fede vede l'assoluto dell'amore di Dio e della vocazione divina; dall'altra, geme per l'incoerenza della propria vita spirituale con i principi di quella vocazione.

L'introduzione nella contemplazione, in virtù della quale l'anima percepisce più chiaramente la natura interpersonale della vita spirituale e abbandona il proprio attaccamento alle cose terrene, facilmente trae seco la seconda conversione: l'anima risponde all'amore di Dio che si rivela con un amore totale e personale. In genere, la vita di orazione, via eccellente per giungere alla personalizzazione della fede, spesso conduce alla seconda conversione. E se proviamo la ripugnanza e l'«orrore della difficoltà» leggiamo gli scritti dei mistici per «gustare la dolcezza di un bene così elevato» (santa Teresa d'Avila)⁹⁶.

5.2.2.3. La nozione di itinerario spirituale

Poiché la vita spirituale si sviluppa nel tempo, è apparso naturale ai teologi della vita spirituale descrivere tale sviluppo in modo preciso, e ciò con un duplice scopo: uno teorico, arrivare ad una certa intelligenza della vita spirituale; l'altro pratico, aiutare i padri spirituali a dirigere le anime in cammino verso la pienezza della vita cristiana.

A seconda dei vari punti di vista, sono stati proposti molti itinerari: gradi di carità, gradi di umiltà, ecc. Non potendoli descrivere tutti, ci soffermeremo soltanto su due di essi. Il primo sarà quello descritto da san Giovanni della Croce; lo scegliamo a causa della sua importanza teorica: esso infatti si presenta come un itinerario completo che porta fino alla vetta della vita mistica e come una descrizione normativa appoggiata su ragioni teologiche. Il secondo sarà quello, riconosciuto da tutti, che presenta molto semplicemente il cammino spirituale quale passaggio dai principianti ai perfetti attraverso la fase intermedia dei proficienti; esso ricalca la distinzione più antica delle tre fasi della vita contemplativa: purificazione, illuminazione, unione. La considerazione di questo secondo itinerario (presente del resto in san Giovanni della Croce) si raccomanda per il suo valore pratico.

a. L'itinerario di san Giovanni della Croce

Prima di presentare sinotticamente l'insieme dell'itinerario sanjuanista, facciamo alcune osservazioni. Non dobbiamo mai separare l'ordine della purificazione da quello della

⁹⁶ Per ulteriori informazioni vedansi: BERNARD Ch. A., *Vie morale et croissance dans le Christ*, PUG, Roma, 1973. *Conversation* in *DSAM*, II, 2224-2265, con bibl. *Conversione* in *NDS*, 288-294, con bibl., AA.VV., *La conversione religiosa nei primi secoli cristiani in Augustinianum* 27 (1987) fase. 1-2.

contemplazione: sono due aspetti sempre paralleli dell'unica realtà spirituale che è la trasformazione dell'anima in Dio.

Le articolazioni essenziali di questo schema descritto nella *Salita del Monte Carmelo* (= S.M.C.) e nella *Notte Oscura* (= N.O.) (da considerare un'unica opera) sono le seguenti: dopo una duplice purificazione dei sensi e dello spirito, si giunge allo stato di unione; la purificazione presenta non soltanto un aspetto attivo, il momento ascetico riconosciuto da tutti, ma anche un aspetto passivo, la cui descrizione è l'apporto più originale di san Giovanni della Croce alla teologia spirituale.

Ecco lo schema generale sul quale poi faremo alcune osservazioni (avvertiamo il lettore che il nostro schema presuppone l'uso esclusivo della redazione A del *Cantico spirituale*).

SALITA DEL CARMELO

ORAZIONI	STATI AFFETTIVI PURIFICAZIONI
<p>LUCE DEL GIORNO <i>Orazione discorsiva</i>: i principianti si esercitano a lungo nella meditazione e nell'orazione. N.O. I, 8.</p> <p><i>Passaggio alla contemplazione</i>: S.M.C. H, 13-14 1) Impossibilità di meditare e disgusto a farlo 2) Assenza di qualsiasi desiderio 3) Gioia intima che l'anima trova nella solitudine</p>	<p>CONSOLAZIONI SENSIBILI L'anima trova godimento e sapore negli esercizi e nelle opere di pietà, e così si distacca dai beni del mondo. Dio continua a svezzare a poco a poco le anime dal latte delle dolcezze</p>
<p>CREPUSCOLO <i>Conoscenza generale e amorosa di Dio</i> Assorbimento incompleto dell'anima infiammata di un amore ansioso. N.O. I, 11</p> <p>Azione più raccolta, più delicata, più tranquilla moderatamente con il ragionamento</p>	<p>NOTTE OSCURA DEL SENSO <i>Doppia purificazione attiva e passiva</i>: a) <i>Attiva</i>: S.M.C, libro I Mortificazione volontaria degli appetiti e dei sensi b) <i>Passiva</i>: N.O. libro I I difetti dei principianti N.O. I, 1-7 Aridità e prove spirituali</p>
<p>CONTEMPLAZIONE SERENA N.O. II, 1 Cuore più dilatato; contemplazione amorosa</p> <p>(Questo stato dura per anni)</p>	<p>PERIODO INTERMEDIO N.O. II, 1 Intense ma brevi tenebre e angosce</p> <p>(Questo stato dura per anni)</p>
<p>CONTEMPLAZIONE TENEBROSA PURIFICATRICE N.O. II,1</p> <p>L'anima resta passiva Luce divina Conoscenza delle cose divine Sentimenti divini Risultati: fuoco di amore e illuminazioni c. 11-19</p>	<p>NOTTE OSCURA DELLO SPIRITO</p> <p><i>Attiva</i>: S.M.C. libri II-III Camminare nella fede: II, nella speranza III, 1-4, nella carità III, 15ss</p> <p><i>Passiva</i>: N.O. libro II, timore di Dio, solitudine abbandono, tribolazioni.</p> <p>Purificazione dell'intelletto, della memoria, della</p>

	volontà Tale purificazione dura per anni. N.O. n, 1-10
CONTEMPLAZIONE ILLUMINATA PURIFICATRICE C.S.A. st. 1-26 Ricerca dell'Amato nella solitudine st. 1-10a Conoscenze sulla Creazione e sull'Incarnazione <i>Fidanzamento spirituale</i> C.S.A. st 11-26 Pace-diletto-conoscenza della sapienza di Dio	NOTTE TRANQUILLA Impazienze e angosce C.S.A. st. 6-10b difficoltà e tentazioni Turbamenti, timori, aridità C S A st. 25-26
CONTEMPLAZIONE UNITIVA C.S.A st 27-39; F.V. <i>Matrimonio spirituale</i> ; conoscenza dei misteri dell'Incarnazione e della Redenzione Infiammazioni d'amore F.V.	NOTTE SERENA Purificazione di tutto il sensibile C.S.A. st. 39 Desiderio dolce e dilettevole F V I 5

Come si vede, tale schema si presenta come *esemplare e normativo*, in quanto procede da una certa necessità ontologica: la purificazione dei sensi, il cui scopo è di sottometterli alla ragione sorretta dalla grazia, precede la purificazione dello spirito, grazie alla quale questo si sottomette all'azione dello Spirito Santo; dal punto di vista dei modi d'orazione, la meditazione precede la contemplazione. Questo duplice movimento di purificazione e di illuminazione si sviluppa secondo un parallelismo abbastanza rigido.

Inoltre, secondo san Giovanni della Croce, la successione delle varie tappe è riscontrabile anche empiricamente ed il Santo non teme di assegnare ad ognuna di esse una durata determinata. Si noti infine che la successione degli stati di contemplazione corrisponde grosso modo alle descrizioni di santa Teresa di Gesù, la quale però non stabilisce un parallelo fra l'ordine della purificazione e quello dell'illuminazione; pur tenendo conto della personalità di san Giovanni della Croce, è lecito pensare che egli abbia seguito di proposito l'insegnamento della «Santa Madre».

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.

b. La successione temporale si verifica sempre?

Riconosciamo che nella vita contemplativa, soprattutto negli ambienti monastici, essa si verifica spesso ma *non con una necessità assoluta*. Se prendiamo il caso della vita di santa Teresa di Gesù Bambino, anch'ella carmelitana e discepola di san Giovanni della Croce, vediamo che il suo itinerario spirituale differisce notevolmente e su un punto importante dallo schema sanjuanista: Teresa raggiunge l'unione con la SS. Trinità prima di entrare nella notte dello spirito che doveva durare sino alla sua morte. Ripercorriamo brevemente i diversi momenti del suo itinerario spirituale e vedremo meglio, così, concordanze e differenze. Santa Teresa incomincia col parlare dell'inizio della sua vita spirituale, poi precisa che, dopo la sua entrata nel Carmelo, conobbe un primo periodo di sofferenza durato cinque anni:

«La mia attrattiva per la sofferenza crebbe via via che la sofferenza aumentava. Per cinque anni (1888-1893) tale fu la mia via» (*Manoscritti autobiografici*, A, 69 v°). A questo periodo ne succedette un altro più luminoso: «Io dico a Celine: la tempesta è passata sulla mia anima» (*Lettere*, 18 luglio 1894).

Infine il Venerdì santo del 1896 si ammalò gravemente e due giorni dopo, nella festa di Pasqua, incominciò la notte della fede; queste due prove durarono fino alla morte.

Un altro esempio, notevole per la sua originalità, è quello della beata Maria dell'Incarnazione, orsolina. Dopo un primo periodo di vita contemplativa segnato da uno sviluppo di tipo teresiano, ella visse un nuovo periodo di vita apostolica molto diverso dal primo. Riguardo al primo periodo, leggiamo che subì le prove di bestemmia, impurità, superbia (per due anni), proprie della purificazione dei sensi, dopo aver conosciuto l'unione del matrimonio spirituale.

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 di favori divini, oppure di desolazioni e di consolazioni: così, ad esempio, l'autore *dell'Imitazione di Cristo*, sant'Ignazio, P. de Caussade, santa Teresa di Gesù Bambino.

Tale modo di esprimersi permette, in particolare, di considerare con maggior prudenza le prove esteriori (malattie, insuccesso apostolico, ecc.). Sebbene infatti esse abbiano sempre un aspetto di purificazione, vanno giudicate anche oggettivamente.

Nella vita apostolica, ad esempio, considerare gli insuccessi unicamente dal punto di vista della purificazione soggettiva porterebbe facilmente a tralasciare di fare una salutare autocritica sulle cause personali dell'insuccesso. Inoltre, la considerazione dell'alternanza di momenti positivi e negativi in ogni vita spirituale evita la preoccupazione di stabilire il grado di perfezione raggiunto da una persona e può essere più facilmente applicata a tutti i casi, specialmente alle persone impegnate nell'apostolato, per le quali si verifica abbastanza facilmente una maggior dipendenza dagli eventi esterni.

c. Il valore degli itinerari spirituali classici

Ritorniamo adesso *all'itinerario classico dei grandi dottori carmelitani* e domandiamoci *se esso abbia valore universale*. Per quanto riguarda i modi di orazione, notiamo come la stessa Teresa di Gesù, che scriveva per dei contemplativi, ammetta l'esistenza di una via di orazione diversa da quella della contemplazione propriamente detta (ossia, secondo la terminologia teresiana, «soprannaturale»): anche per questa via più comune l'anima può giungere alla perfezione della carità. Questa posizione non significa che la contemplazione non sia la forma di preghiera più conforme alla vita di perfezione, ma solo che non è strettamente necessaria.

d. Quanto ai gradi di purificazione,

E' evidente che la carità - perfetta richiede una purificazione perfetta, in modo che l'unione sia consumata «quando la volontà divina e l'umana sono pienamente conformi, non essendovi in una alcuna cosa che ripugni all'altra» (S.M.C. II, 5), perché «è proprio dell'amore rendere l'amante simile all'amato» (S.M.C. I, 4).

Come avviene la purificazione? Riguardo alla **purificazione attiva** tutti sono d'accordo: con la mortificazione e l'abnegazione rinunziamo alle concupiscenze che divengono sempre più deboli. Ma la purificazione passiva pone un altro problema: si possono considerare le prove esterne, quelle che vengono dall'obbedienza, dagli avvenimenti o dall'apostolato, una forma di purificazione passiva? In questo caso, bisogna ritenere che l'idea di purificazione passiva possa avere applicazione universale.

Quanto alla purificazione passiva che nasce dalla contemplazione infusa, la si può spiegare come segue: essa fa affiorare alla coscienza le radici del peccato che si trovano in noi; tale conoscenza umilia e ingenera timore e sfiducia in se stessi, donde nasce una sofferenza profonda. Successivamente la volontà le ripudia e se ne distacca: ne consegue la purificazione della coscienza. Per quanto poi riguarda le prove concernenti le virtù teologali, anch'esse sfociano in una liberazione dai modi troppo umani di giudicare e di reagire. Alla fine, le potenze spirituali tralasciano il loro modo naturale di agire per appoggiarsi unicamente sulla grazia di Dio.

A buon diritto, tuttavia, vengono proposti altri itinerari, perché il movimento spirituale dipende dalle condizioni personali e ambientali; tra queste ultime, bisogna tener conto della

teologia predominante in una data epoca.⁹⁷

5.2.2.4. *Incipienti, proficienti, perfetti*

Qualunque sia il valore delle costruzioni sistematiche, tutti gli autori, per quanto riguarda l'itinerario spirituale, concordano nell'accettare una divisione tripartita: inizio, metà e fine del movimento spirituale. In realtà, questa divisione è poco più che ***una semplice indicazione del progresso della vita spirituale.***

Sarà comunque utile, per facilitare la direzione spirituale — dato che si devono adattare i consigli allo stato spirituale tanto per ciò che riguarda i mezzi di progresso, quanto le forme di orazione e il comportamento abituale —, presentare le caratteristiche principali dei tre periodi che di solito caratterizzano la vita spirituale.

a. *Gli incipienti*

Non si tratta dei fanciulli i quali, come si è detto, non hanno coscienza della totalità della loro vita, ma di quelli che ***intraprendono deliberatamente la vita interiore***, cercando di conoscere e di compiere la volontà di Dio nei loro riguardi.

Questa decisione di darsi pienamente alla vita spirituale produce di solito il desiderio di una perfezione più alta e di una vita cristiana integrale. Spetta al padre spirituale di accendere e ravvivare con la parola, e ancor più con l'esempio, questo desiderio.

Il primo passo è una ***conversione all'interiorità***: la vita della grazia appare un "mondo nuovo", come quando sant'Ignazio cominciò a discernere i diversi moti della sua anima; così l'interiorizzazione è accompagnata da una certa conoscenza di sé. L'incipiente accede anche, a poco a poco, alla coscienza dei rapporti interpersonali. L'aspetto negativo di questo primo movimento è che l'incipiente percepisce gli ostacoli e le ripugnanze interiori verso la vita soprannaturale; donde la pratica dell'esame di coscienza, dello sforzo virtuoso e del sacramento della riconciliazione. In questa fase bisogna sempre fare attenzione a che egli non cada negli scrupoli o nello scoraggiamento

L'incipiente tende alla conoscenza di Dio mediante il raccoglimento dell'anima e la pratica dell'orazione, soprattutto mentale. Così facendo, egli comincia a conoscere le verità della fede e la regola evangelica: tale conoscenza, però, non è puramente oggettiva bensì vitale, tanto da coinvolgere anche la volontà e l'azione. La memoria si riempie della presenza di Dio, l'intelletto è illuminato dalla luce della fede, la volontà è accesa dal desiderio di adorare e servire Dio.

Tutti gli autori ritengono che l'orazione conveniente a questo stato sia la meditazione. Con ciò non si deve intendere l'orazione speculativa, ma quella che si serve di tutte le facoltà secondo la loro struttura naturale; l'anima infatti non è ancora pervenuta al vero raccoglimento interiore e deve sostituire immagini e giudizi spirituali alle immagini e ai giudizi naturali spesso mondani.

Generalmente parlando, si può dire che la coscienza degli incipienti diviene cristiana nei pensieri, nei giudizi e nelle azioni.

Tra i possibili pericoli di questa fase vi è quello della tensione e di un fervore indiscreto, perché l'incipiente attribuisce maggiore importanza agli sforzi personali che non alla funzione della grazia e della libertà di Dio; le operazioni spirituali di questo periodo, infatti, sono molto simili alle operazioni mentali naturali.

Lo scopo perseguito durante tale stato è principalmente la purificazione dell'anima; molti perciò equiparano il grado degli incipienti alla via purgativa. In un primo tempo la purificazione

⁹⁷ Cfr. de GUIBERT, *Theologia spiritualis*, nn. 321-325, dove si trovano annotazioni sulla dottrina dei Padri, sulle tre vie e altre descrizioni secondo i vari autori.

E. GILSON, *La philosophie de saint Bonaventure*, Parigi, 1924, pp. 414-451. *L'itinerarium mentis in Deum* di san Bonaventura, più che una descrizione dell'esperienza vissuta, presenta una riflessione profonda e ardua sul disvelamento della presenza divina, mediante le diverse operazioni della coscienza.

concerne i peccati, onde evitarli; poi, quando la coscienza è diventata più pura e attenta, penetra fino alle radici stesse del peccato; l'incipiente cerca di distruggere le inclinazioni disordinate e finalmente attacca lo spirito mondano di cui anch'egli è partecipe.

Tale purificazione implica comunque che la mente sia illuminata con l'orazione, la lettura e la dottrina. Anche il cuore viene purificato dalle sollecitudini mondane e dagli affetti meramente naturali, che ora vengono considerati alla luce dell'amore di Cristo.

b. I proficienti

Dopo un certo tempo (che varia secondo l'intensità del fervore e la profondità della purificazione necessaria), l'anima accede ad uno stato spirituale più pacificato dove l'illuminazione diviene più intensa e nulla o quasi nulla è concesso al peccato anche veniale.

Da notare qui l'importanza del fervore dello spirito perché il progresso divenga continuo. Come osserva Teresa di Gesù, vi sono anime che non superano le terze mansioni perché «non comprendono bene la dottrina evangelica dell'abnegazione di sé e non si curano di acquistare questa abnegazione». Molte anime restano mediocri, perché manca loro la volontà seria ed efficace di progredire.

Nel grado dei proficienti si cerca la conformazione a Cristo. Grazie alla familiarità con il Vangelo e alla comunione frequente, l'anima aderisce sempre più a Cristo, ne segue gli esempi, s'impregna del suo spirito. Cristo è riconosciuto come capo della Chiesa, dispensatore della grazia, re dei cuori che effonde il suo amore, maestro di vita che illumina l'esistenza dell'uomo.

Questo stato presuppone la vera vita interiore, cioè la presenza spirituale di Cristo che informa i giudizi, gli affetti e le azioni in modo abituale. Cristo diviene l'oggetto di un amore personale, il che implica la custodia del cuore e il raccoglimento dello spirito. Tutte le creature ormai non sono più considerate in se stesse, ma in relazione a Cristo per il servizio e la gloria del Padre. Il proficiente appare generalmente padrone di sé, amante del silenzio e profondamente religioso: avendo domato le sue passioni, egli può dedicarsi interamente al culto interno ed esterno di Dio.

Condizione e insieme effetto del progresso in questa via è l'impegno di abnegazione e di umiltà sempre maggiori; l'uomo, infatti, non può gustare lo spirito di Cristo né esserne riempito, se non rinnega totalmente se stesso e non svuota il proprio cuore da ogni egoismo.

Lo scopo di questo secondo momento è di illuminare la mente e di conformare la persona a Cristo interiormente e nell'azione; esso corrisponde alla via illuminativa.

c. Il grado dei "perfetti"

Il terzo grado, quello dei perfetti, non indica uno stato senza possibilità di ulteriore progresso, ma piuttosto uno stato in cui le condizioni per un progresso continuo sono possedute in modo permanente e stabile. Ci limitiamo a riportarne la chiara descrizione di P. de Guibert:

«Tra questi perfetti si sogliono distinguere due gradi: *a. La piena consumazione della carità* o carità eroica, quale la Chiesa suole richiedere per la beatificazione dei servi di Dio, e che Benedetto XIV, dopo aver confrontato varie definizioni dei teologi, definisce così: "La virtù cristiana, per essere eroica, deve fare in modo che colui che la possiede operi facilmente, prontamente e con gusto, in modo superiore all'ordinario, per un fine soprannaturale, senza ragionamenti umani, con abnegazione e sottomissione dei moti dell'affettività" (*De servorum Dei beatificatione* III, c. 22, n. 1).

Si può aggiungere a questa descrizione: l'eroicità deve risplendere talmente che il servo di Dio possa essere proposto come esempio agli altri cristiani viventi nelle medesime condizioni, *b. Una perfezione della carità meno piena e splendente, ma vera e sufficiente* perché l'anima non possa più essere annoverata tra i semplici proficienti, in quanto ha conseguito un tale grado di abnegazione e di raccoglimento, che è abitualmente docile alle ispirazioni dello Spirito Santo e che la carità domina tutta la sua vita, eccetto alcune infedeltà dovute a fragilità» (*Theologia spiritualis*,

5.3. LA DIMENSIONE MISTICA

In questa parte cercheremo di mettere in luce gli insegnamenti dell'esperienza spirituale e, onde seguire una via sicura, ci atterremo alla dottrina dei grandi dottori mistici, con particolare riguardo a san Giovanni della Croce e a santa Teresa d'Avila.

Il filo conduttore delle nostre riflessioni muove dalla nozione più comprensiva, quella di vita mistica, per passare alle nozioni più specifiche: l'orazione mistica, l'operazione mistica, la percezione dei misteri e infine il condizionamento psicologico.

5.3.1. La vita mistica

Abbiamo già osservato nel cap. I quanto la parola "mistica" e quindi l'espressione "teologia mistica" manchino di precisione. Nate in contesti spirituali non cristiani, esse si sono comunque introdotte nel linguaggio teologico cristiano e abitualmente vengono applicate ad uno stato della vita spirituale caratterizzato da una certa pienezza, unita alla semplicità dell'operazione spirituale.

Dopo aver presentato il problema dell'evoluzione generale della vita spirituale, occorre ora riflettere sulla sua fase mistica, da noi già sottolineata commentando lo schema di san Giovanni della Croce e attribuita generalmente all'ultimo periodo, la via unitiva, dell'itinerario spirituale.

Proponendo l'espressione "dimensione mistica", lasciamo tuttavia aperta l'importante questione della collocazione esatta della mistica nella vita cristiana: ne costituisce lo sviluppo più completo, o ne è soltanto una modalità, per privilegiata che la si voglia considerare? Gli autori spirituali non trovano alcun accordo su questo punto: molti, seguendo la tradizione tomista, considerano la mistica lo stato normale della vita spirituale perfetta; altri tendono a ridimensionare il suo valore intrinseco e non la legano necessariamente alla nozione di pienezza della vita spirituale, e neppure alla perfezione dell'unione con Dio.

In questo capitolo, non intendiamo risolvere tutti i problemi che la mistica pone alla riflessione teologica; ci limitiamo a presentare le nostre osservazioni personali su un argomento così vasto e delicato. Per orientarci in questo campo, cerche-

Abitualmente non si fa distinzione tra le nozioni di vita mistica e di orazione mistica: tutta l'attenzione dei teologi spirituali si rivolge allo studio di quest'ultima e delle sue componenti. Tale posizione, però, non rende sufficientemente conto del fenomeno mistico in tutta la sua ampiezza, quale lo si ri-scontra in molti contesti spirituali dove non si può parlare di orazione: non è infatti possibile considerare preghiera ogni forma di concentrazione psicologica, anche se la mistica cristiana, dal canto suo, è frutto della preghiera contemplativa.

Anche nella dottrina di san Giovanni della Croce si può avvertire una differenza di problematica a seconda che tratti di orazione mistica o di vita mistica. Mentre, per esempio, prende in esame i segni del passaggio alla contemplazione nella Salita del Monte Carmelo (II, c. 11), considera il passaggio alla vita mistica caratterizzato dalla purificazione passiva nella Notte oscura: l'argomento principale di quest'opera è infatti quello dell'aridità sostanziale vissuta dall'anima non solo nel tempo dell'orazione ma in modo continuativo.

Tre, scrive san Giovanni della Croce, sono i segni principali che fanno giudicare

⁹⁸ De GUIBERT, *Theologia spiritualis*, nn. 326-367, da leggere per l'importanza pratica. BERNARD Ch. A., *Vie morale et croissance dans le Christ*, Pug, Roma, 1973, ove sono descritti gli atteggiamenti spirituali corrispondenti alle diverse tappe dell'itinerario: conversione, autonomia, comunione.

dell'ingresso nella purificazione passiva:

«Il primo si ha quando l'anima, come non trova gusto e consolazione nelle cose di Dio, così non li trova in nessuna cosa creata; [il secondo è] che l'anima ordinariamente porta la memoria a Dio con sollecitudine e diligenza penosa; vedendosi senza gusto nelle cose di Dio, ella pensa di non servire il Signore ma di tornare indietro». Soltanto dopo aver indicato questi due segni, il Santo parla della forma di orazione (mentre, come vedremo un po' oltre, il testo della Salita del Monte Carmelo tratta unicamente questo problema) : «Il terzo segno per conoscere se si tratta della purificazione del senso è il seguente: l'anima non può più meditare né discorrere appoggiandosi come in passato sul senso dell'immaginazione, quantunque vi si affatichi molto» (Notte oscura I, 9).

Il distacco dal sensibile, come vediamo, caratterizza il passaggio alla vita mistica. Ora, tale necessità appare comune a tutte le forme di vita mistica, la quale inizia sempre con un distaccarsi dell'anima dalla coscienza immediata del mondo empirico per partire alla ricerca di un altro mondo, nascosto e sostanziale, estraneo all'inconsistenza delle apparenze sensibili.

5.3.1.1. L'oggetto mistico

Preliminare, quindi, alla ricerca esperienziale della realtà diversa dal mondo sensibile è la nozione di un oggetto proprio dell'esperienza mistica. In altre parole, secondo l'espressione di Rudolf Otto, l'oggetto mistico precede la relazione mistica: «Vintuitus parte dalla diversità delle cose di questo mondo e incomincia da essa: "Idam", "ciò", vale a dire un mondo molteplice è il suo oggetto. Esso afferra tale molteplicità "nell'unità", come una e come l'Uno che non ammette secondo».

In tal modo l'oggetto mistico appare necessario come unità trascendente ed assoluta, raggiunta per mezzo di una rottura con il mondo immediato della percezione.

Ci sembra quindi lecito osservare come sotto tutte le sue accezioni la parola "mistica" sottintenda la nozione di una realtà nascosta e di sommo valore che tutti i mistici vogliono conoscere e possedere. Di questo convincimento è testimone anche un mistico come Teilhard de Chardin: «Il mistico prende solo gradualmente coscienza della facoltà da lui ricevuta di percepire la frangia indefinita e comune delle cose con maggior intensità che non il loro nucleo individuale e preciso» (Hymne de l'Univers, Seuil, Parigi, 1961, p. 90).

Mentre tale nucleo preciso viene percepito dai sensi corporali, la realtà sottostante è oggetto di un altro tipo di percezione.

All'oggetto mistico corrisponde una coscienza mistica, la quale è propria delle persone che, non accontentandosi della vita comune nel mondo sensibile, partono alla ricerca della realtà trascendente ed assoluta. La loro ricerca dell'assoluto inizierà con uno sforzo di purificazione e di superamento della conoscenza legata all'uso dei sensi e perciò all'attività razionale, sempre in cerca di una conoscenza universale e comunicabile. La coscienza mistica, invece, implica un diverso tipo di conoscenza: semplice, intuitiva, personale ed incomunicabile mediante il linguaggio comune.

Tale conoscenza somiglierà a quella della percezione estetica e affettiva. Ecco perché, di solito, l'Assoluto viene designato con un solo termine estremamente comprensivo: essere, bontà, amore, uno, bellezza, ecc. Usando il termine "conoscenza" per esprimere l'atto della coscienza mistica, forse non ne afferriamo l'aspetto più originale. Fine dell'esperienza mistica, infatti, non è tanto la conoscenza, quanto l'unione vitale-affettiva con l'Assoluto. Tale unione può essere vissuta o in modo ontologico, e si esprimerà in termini di identità e di unità, oppure in modo personalistico, e allora, in particolare nel cristianesimo, si parlerà di unione di amore e perfino di matrimonio spirituale.

5.2.1.2. Tipologia della vita mistica

Stando alla nostra nozione di vita mistica, che comprende un aspetto oggettivo e un aspetto soggettivo, possiamo delineare una tipologia generale. E chiaro, però, che non si possono separare totalmente né l'aspetto oggettivo da quello soggettivo né, in quest'ultimo, le varie operazioni

spirituali tra loro. La nostra tipologia quindi non mira ad altro che ad evidenziare la varietà della vita mistica e le sue diverse accentuazioni.

a. Mistica incentrata sull'oggetto

Se l'oggetto non è ben determinato, può essere concepito o come la sostanza dell'Universo, e siamo allora in presenza di una mistica cosmica, o come una Idea trascendente, e la mistica diventa ontologica: alla prima appartengono varie forme dell'induismo, alla seconda il plotinismo. Nella vita cristiana, caratterizzata dalla fede in un Dio personale, anzi Dio-Trinità, la mistica non può assumere in modo esclusivo una delle forme suindicate, a presenta sottolineature diverse: la mistica francescana accorda un posto privilegiato al rapporto con il cosmo; la mistica speculativa segue il procedimento mentale della mistica ontologica: così, ad esempio, Clemente d'Alessandria, Gregorio di Nissa, Dionigi Areopagita, Maestro Eck-hardt, Angelus Silesius; la mistica affettiva o personalistica insiste sempre sul rapporto con il Dio d'amore e sull'alleanza; nella sua forma classica diventa spiritualità sponsale che adopera un linguaggio di tipo simbolico amoroso: san Bernardo, santa Caterina da Genova, santa Teresa di Gesù Bambino. A tale mistica affettiva appartiene anche quella incentrata sul rapporto con Cristo e focalizzata su alcuni misteri particolari: l'Eucaristia, il Cuore di Cristo, il Sangue di Cristo, ecc.

b. Mistica incentrata sull'azione

Tale mistica apostolica è meno conosciuta, in quanto i mistici "apostolici" non hanno elaborato una teologia della loro vita interiore. Essa è tesa verso la partecipazione all'agire di -Dio nel mondo storico: è quella vissuta da sant'Ignazio, dalla beata Maria dell'Incarnazione, da Teilhard de Chardin. È anche quella dei giganti della carità: san Vincenzo de' Paoli, Teresa di Calcutta.

c. Mistica incentrata sul soggetto

Come abbiamo notato, la mistica incentrata sul soggetto non si differenzia adeguatamente dalle forme precedenti; il motivo è chiaro: la percezione mistica è percezione oggettiva e, come tale, rimane dipendente dall'oggetto. Nell'esperienza cristiana tale dipendenza è fondata sull'oggettività della fede. In questa forma di mistica, l'attenzione è rivolta agli atteggiamenti fondamentali della persona che ricerca l'unione con Dio. Ne esistono due forme principali: l'una insiste sulla consacrazione a Dio e sulla partecipazione all'attività sacerdotale di Cristo (così per la scuola francese Bérulle ed anche Maria dell'Incarnazione); l'altra descrive il cammino dell'anima alla ricerca di Dio, considerando non tanto il contenuto teologico della contemplazione quanto il suo processo interiore: santa Teresa d'Avila è la maestra incontestata di tale corrente mistica.

5.3.1.3. L'atteggiamento mistico fondamentale

Attraverso tutti i tipi di vita mistica, e attenendosi all'esperienza cristiana, è possibile determinare un atteggiamento comune: sempre si tratta di abbandonare la particolarità dell'apprensione spirituale per accedere alla percezione del particolare su un orizzonte d'infinitudine. Questo atteggiamento è stato particolarmente studiato nella mistica contemplativa: la conoscenza di Dio che la caratterizza è sempre una conoscenza confusa e generale, al di là di concetti e simboli. Tutti i misteri appaiono sullo sfondo del mistero infinito di Dio, del suo pensiero, del suo amore e del suo Disegno. Se passiamo alla mistica apostolica, l'attività sarà colta sullo sfondo infinito del compimento del Disegno di salvezza. L'apostolo si percepisce come lo strumento di Cristo che ne continua l'opera di Redenzione. L'atteggiamento fondamentale a lui richiesto è una disponibilità radicale nell'obbedienza. L'apostolo mistico si pone al di là di ogni percezione particolare che potrebbe avere della realizzazione del Disegno di salvezza. Questo appartiene al mistero di Dio il quale concepisce un Disegno eterno e lo realizza nel tempo della Storia. Per la disponibilità e la fede che essa implica nella Chiesa visibile, concepita come strumento universale della salvezza e Corpo di Cristo, l'obbedienza assume in questo caso una dimensione mistica.

Non va diversamente per le mistiche di consacrazione: in esse è la disposizione radicale di

adorazione, di umiltà e di povertà a svolgere il ruolo di fondamento infinito sul quale si costruisce un atteggiamento di offerta. La mistica sponsale, dal canto suo, è legata all'idea dell'uomo immagine di Dio e chiamato ad una somiglianza sempre più totale; anche qui la somiglianza non può apparire finita, visto che Dio è infinito. Inoltre, l'unione interpersonale raggiunge le Persone divine come tali e nella loro relazione vitale: tutto questo è vissuto su uno sfondo d'infinito.

5.3.2. L'orazione mistica

L'orazione mistica è il tipo di orazione in cui il cristiano fa l'esperienza di Dio mediante la percezione della sua presenza attiva nell'anima.

5.3.2.1. Descrizione

a. La prima caratteristica dell'orazione mistica è percepita in modo chiarissimo nell'orazione di quiete (Quinte mansioni). Dal punto di vista psicologico, il cambiamento più notevole nel modo di pregare riguarda l'atteggiamento della volontà. Mentre, prima, questa sceglieva il punto di applicazione dell'orazione e produceva atti distinti dell'intelligenza, della memoria e dell'amore, ora si sente passiva: la mente si applica al mistero di Dio o ad uno dei suoi aspetti non più per scelta ma sotto la mozione della grazia. Da attiva diventa passiva, secondo la parola di Dionigi Areopagita: «Non discendo tantum, verum etiam divina patiando» (De divinis nominibus, c. 2; PG 3, 648). L'espressione «patiens divina» è giunta ben presto a caratterizzare l'orazione mistica. L'aspetto della passività e di un intervento di Dio, dall'interno, rappresenta infatti una costante dell'esperienza contemplativa. Scrive il Joret:

«La contemplazione appare sempre e innanzitutto un'esperienza vissuta attraverso una specie di passività psicologica dell'amore che domina e investe tutta la vita. I mistici hanno l'impressione, più o meno avvertita, di un intervento estraneo ad essi, che tuttavia li muove dalle profondità del loro essere, portandoli ad unirsi a Dio e a godere di lui».⁹⁹

La conseguenza immediata di questa passività che produce un raccoglimento profondo (preceduto talvolta da un raccoglimento semplice) è la ripugnanza e spesso l'impossibilità di produrre atti distinti durante la preghiera stessa, per cui l'anima può avere l'impressione di non pregare più. Rimane però una coscienza finissima di una certa presenza attiva di Dio, anche durante la notte mistica dei sensi e dello spirito.

Per capire questo carattere di passività, bisogna tener presenti tre considerazioni:

La struttura dell'anima manifesta un duplice livello mentre nel processo normale dell'attività spirituale il punto di partenza è la conoscenza sensibile per arrivare all'elaborazione razionale e poi alla decisione o adesione della volontà, il processo mistico procede in senso inverso: in un primo momento, la volontà è mossa dallo Spirito Santo, oppure l'intelletto viene illuminato direttamente; tali operazioni implicano l'attuazione di un livello superiore della mente, descritto dagli autori attraverso l'immagine dell'apice della mente o attraverso quella del suo fondo; in un secondo tempo, l'intelletto discorsivo può applicarsi al mistero, e infine la sensibilità può partecipare anch'essa allo stato mistico.

La passività non è assenza di operazioni mentali, ma significa piuttosto che l'iniziativa

⁹⁹ JORET, La contemplazione mistica secondo san Tommaso d'Aquino, SEI, Torino, 1942, pp. 145 s

appartiene a Dio, tanto per l'inizio quanto per la fine della contemplazione; significa inoltre che l'anima dà un semplice consenso all'azione divina; a paragone dell'attività relativamente intensa dello sforzo razionale, questo viene percepito come riposo.

L'esperienza della passività aiuta ad acquistare il senso della gratuità dell'amore di Dio nell'intrecciare una simile relazione con l'anima.

b. Seconda caratteristica della contemplazione mistica è la "novità" del tipo di relazione a Dio. Quando si parla dell'orazione mistica, si suole parlare di una nuova relazione intenzionale a Dio, intendendola di solito come un nuovo modo di conoscenza. Ma per ben comprendere in che cosa consista questa novità, bisogna innanzitutto constatare che l'esperienza mistica si sviluppa in due campi diversi: affettivo e conoscitivo.

Nel campo affettivo, che sembra il più comune, la relazione a Dio viene sperimentata come un nuovo modo di presenza interpersonale:

«Ciò che crediamo per fede, l'anima mistica lo conosce quasi per vista, benché non con gli occhi del corpo né con quelli dell'anima, non essendo visione immaginaria. Qui le tre Persone si comunicano a lei, le parlano e le fanno intendere le parole con cui il Signore disse nel Vangelo che egli con il Padre e con lo Spirito Santo andrà ad abitare nell'anima che lo ama ed osserva i suoi comandamenti (Gv 14,23). Oh Dio! Che differenza tra l'udire e il credere a queste parole e l'intendere la verità nel modo che ho detto. Lo stupore dell'anima va ogni giorno più aumentando, perché le pare che le tre divine Persone non l'abbandonino più. Le vede risiedere nel suo interno, nella maniera già detta, e sente la loro divina compagnia nella parte più intima di se stessa, come in un abisso molto profondo che per difetto di scienza non sa ben definire» (S. TERESA D'AVILA, Settime mansioni I, 6-7).

Questo sentimento di presenza permane anche con operazioni diverse: un'infusione di amore senza una conoscenza corrispondente, una nuova fiducia e forza, come nella vita di santa Teresa di Gesù Bambino, o un grado più intenso di devozione nella vita di pietà. Anche quando si tratta principalmente della conoscenza di misteri particolari, rimane avvertita la presenza di Dio, il quale applica la mente a tale conoscenza.

Nell'ordine della conoscenza il sentimento della presenza di Dio ne rinnova la modalità. Secondo la descrizione di san Giovanni della Croce, questa conoscenza è generale e confusa; non apporta quindi concetti nuovi, né insegna cose nuove, ma è costituita da uno sguardo profondo e intenso, semplice e ricco al tempo stesso.

5.3.2.2. *La natura teologica dell'orazione mistica*

Gli aspetti soggettivi e oggettivi dell'orazione mistica ora ora descritti trovano tutti i teologi d'accordo. Nella vita mistica in senso stretto la modalità soggettiva di passività è quella che spicca di più, mentre le diversificazioni riguardano gli aspetti del mistero che ogni anima privilegia secondo il dono di Dio. La problematica diventa più incisiva quando si tratta di definirne la natura teologica. A tutti è chiaro che la possibilità radicale dell'orazione mistica scaturisce dalla presenza nell'anima delle virtù teologali le quali (come abbiamo spiegato nel cap. V) ci permettono di vivere in Dio, raggiungendolo quale verità, forza e amore. Tuttavia, essendo queste virtù comuni ad ogni cristiano, occorre approfondire l'analisi per cogliere la natura della vita mistica, di fatto poco comune. Alcuni, con P. de Guibert, insistono sulla considerazione dell'esperienza stessa, ravvisando nella sua struttura psicologica una forma di coscienza diretta e immediata della vita soprannaturale infusa da Dio; altri, come i domenicani, riconoscono nel predominio dell'attuazione dei doni dello Spirito Santo la *ratio formalis* della vita mistica.

a. Per quanto riguarda la dottrina domenicana, ammettiamo senz'altro il suo valore teologico generale. La Sacra Scrittura insegna che il contatto spirituale con Gesù, con la sua dottrina e la sua vita, è attribuito allo Spirito Santo, la cui funzione è appunto quella di rendere vivo in noi il mistero di Cristo, illuminando la nostra mente e portandola ad una maggiore intelligenza del mistero divino. Inoltre, l'insegnamento di san Paolo stabilisce esplicitamente un nesso tra la presenza dello

Spirito Santo in noi e la nostra preghiera di figli di Dio, pur insistendo sul carattere misterioso della sua azione: «Anche lo Spirito viene in aiuto della nostra debolezza, perché nemmeno sappiamo che cosa sia conveniente domandare, ma lo Spirito stesso intercede con insistenza per noi, con gemiti inesprimibili» (Rm 8,26). Quanto alla nozione di passività sotto l'influsso dello Spirito Santo anch'essa trova il suo fondamento nella Sacra Scrittura: «Quanti sono mossi dallo Spirito di Dio, costoro sono figli di Dio» (Rm 8,14). Il fatto poi di insistere sulla funzione dei doni dello Spirito Santo nella vita mistica permette di intendere meglio come questa si verifichi tanto nella vita contemplativa quanto nella vita apostolica: tutti, infatti, possiedono lo Spirito Santo.

b. Da questa giustificazione generica del ruolo dello Spirito Santo nella vita mistica non deriva tuttavia la comprensione del modo in cui si attua l'orazione mistica: tutti i cristiani, infatti, ricevono, con la carità, i doni dello Spirito Santo; ma non in tutti tale presenza porta alla percezione passiva, semplice e saporosa del mistero divino. Sembra necessario quindi fare appello non soltanto alla condizione teologica della vita cristiana, ma anche ad un aspetto più psicologico: l'orazione mistica implica un certo tipo di coscienza che, come l'esperienza dimostra, appartiene a pochi. Del resto, se la presenza dei doni dello Spirito bastasse a rendere conto dell'orazione mistica, bisognerebbe spiegare perché molti grandi mistici non ne fanno menzione esplicita nelle loro descrizioni!

Diciamo quindi che l'orazione mistica è un dono di Dio che presuppone il dono fondamentale dello Spirito Santo; grazie ad esso, i sette doni dello Spirito vengono attuati con grande abbondanza e creano un nuovo stato di coscienza. Per "mistico" nel senso stretto della parola, intendiamo dunque colui per il quale tale stato di coscienza diventa abituale (questa osservazione ammette implicitamente che nella vita cristiana, come dimostra l'esperienza, sono molto più frequenti i "momenti" mistici; tuttavia, simili a «bocconi di contemplazione», secondo l'espressione di san Giovanni della Croce, essi non bastano a definire come "mistici" i cristiani che ne sono saltuariamente gratificati; il grado minimo di questi momenti mistici è rappresentato dall'ispirazione, conosciuta praticamente da tutti).

Volendo evitare ogni pericolo di "psicologismo" e ribadendo con forza l'importanza primaria della vita nello Spirito, Royo-Marín oppone alla definizione più psicologica della mistica il fatto che nella notte dello spirito non solo la coscienza non sperimenta la presenza di Dio, ma si sente riprovata da lui. Tale obiezione ignora la chiave d'interpretazione indispensabile alla comprensione dell'esperienza mistica, che cioè la coscienza mistica vive a due livelli: all'apice della mente rimane il sentimento di presenza e il desiderio di Dio, mentre nella coscienza ordinaria ed empirica l'anima patisce di sentirsi impura, indegna di Dio.

Non contrapponiamo dunque l'aspetto teologico e quello psicologico dell'esperienza mistica. Mettendo l'accento sulla funzione dei doni dello Spirito, il primo insiste sulla sostanza della vita mistica; il secondo, invece, cerca di rendere conto della modalità di coscienza vissuta dai mistici.

Tale posizione permette poi di rispondere anche ad un altro interrogativo, quale sia cioè la collocazione esatta della mistica nella vita cristiana. Essa non è il termine necessario della vita fervorosa, visto che grandi santi come Vincenzo de' Paoli non sembrano aver avuto una vita propriamente mistica; ne è tuttavia il coronamento normale, perché la vita fervorosa progredisce verso la semplicità e la docilità allo Spirito di Dio. Del resto, l'esperienza mostra che lo stato mistico abituale non è dono comune, il che non significa che lo si debba considerare un dono straordinario procedente da un carisma eccezionale.

In realtà, molte sono le mansioni nella casa del Padre e innumerevoli i gradi e le modalità dell'esperienza mistica.

5.3.2.3. *Il passaggio alla contemplazione*

Soffermiamoci ora su un problema di grande importanza pratica: come viene vissuto il passaggio da un tipo di orazione discorsiva, in cui l'anima esercita la sua attività attraverso i processi mentali abituali, ad una contemplazione caratterizzata dalla passività e da una grande semplificazione dell'attività mentale? Per inquadrare meglio il problema, ricordiamo che vita

mistica e vita spirituale comune sono contrapposte quanto alla direzione del processo interiore.

Nella vita spirituale comune, il processo mentale muove dalla superficie al centro; dai sensi alla conoscenza intellettuale e quindi alla volontà; tuttavia l'insieme del processo è avvolto e sostenuto dalla grazia di Dio come, ad esempio, nella meditazione e nella partecipazione alla liturgia. Nella vita mistica, invece, il processo mentale muove dal centro dove abita Dio; questi desta il fondo dell'anima donde il moto si estende all'affetto e poi all'intelligenza, e quindi, normalmente, l'immaginazione e i sensi non hanno parte diretta nel processo mistico, ma intervengono nella sua espressione spesso simbolica.

Il rovesciamento del processo mentale comporta necessariamente un periodo di turbamento assai profondo: la coscienza abbandona il suo primo modo di procedere — il quale appariva attivo, dipendente dalla decisione volontaria — e non trova immediatamente una percezione ferma e chiara della sostituzione di questo modo con un nuovo modo procedente dall'alto, il quale appare passivo e muove l'anima in un modo inconsueto che non rientra nell'ambito della decisione libera.

La sofferenza è duplice. Una per così dire fisica: il sentimento di essere impediti ed impotenti ad applicare l'intelligenza ai misteri, che si gustavano prima; l'altra morale: l'anima fervorosa che si applicava generosamente a vivere la vita evangelica e ad aderire al Mistero di fede, ora si giudica tiepida, lontana dal Signore, sottomessa a vessazioni e prove interiori. Infatti, l'immaginazione, la memoria e l'attività discorsiva, non trovando più una materia su cui appoggiare le operazioni comuni, vivono per conto loro in una libertà senza significato preciso, il che porta l'anima a conoscere per esperienza interiore le pulsioni profonde che nel periodo precedente si manifestavano soltanto in minima parte ad una coscienza attenta al bene.

a. Il problema nel contesto dell'orazione mentale

Il problema posto dal passaggio alla contemplazione è tipico della ricerca spirituale sviluppatasi alla fine del medioevo e che mirava a formulare e a tramandare le intime operazioni dello Spirito nelle anime chiamate sulle vie della contemplazione.

Così, in un testo delle *Institutiones taulerianae*, troviamo già formulate queste tre regole:

«Tre sono i segni da cui puoi capire quando bisogna rinunciare alle immagini in modo che non le rigetti troppo presto o non le usi oltre il tempo necessario. Il primo: quando percependo una parola o avendo qualche pensiero lo rigettiamo con disgusto; il secondo quando sentendo o capendo qualcosa non ne ricaviamo nessun piacere; il terzo quando sentiamo crescere in noi la fame e la sete del Sommo Bene sicché diciamo: Signore, mio Dio, non posso passare oltre».

Ritroveremo nella dottrina di san Giovanni della Croce gli stessi tre segni: non ci sarà difficile constatare il parallelismo strutturale, la similitudine delle espressioni, l'accordo globale del testo dell'autore renano con quello dell'autore della Salita del Monte Carmelo. Questo ci consente di affermare, seguendo Orcibal, che san Giovanni della Croce ha conosciuto le *Institutiones* e vi si è più o meno consciamente ispirato.

Osserviamo che il problema è essenzialmente pratico. Dal punto di vista teorico, infatti, nessuno dubita della superiorità della contemplazione sul modo discorsivo della meditazione; ma si tratta sempre di un discernimento applicato ad ogni caso particolare: «Perché la dottrina esposta non rimanga oscura, è necessario far intendere allo spirituale qual è il tempo e il momento in cui l'anima debba lasciare l'atto della meditazione discorsiva usando di immagini, forme e figure, perché non l'abbandoni né prima né dopo che lo richieda lo Spirito» (*S.M.C.* II, 13,1).

Non si può dunque abbandonare senza discernimento l'esercizio della meditazione, se non è ancora giunto il momento. Tale osservazione vale ai nostri tempi come valeva al tempo di santa Teresa d'Avila:

«Se il Signore non ha ancora cominciato a sospenderci [cioè: a sospendere le operazioni discorsive], non so se si potrà così fermare il pensiero da non averne più danno che vantaggio. Su questo argomento hanno molto discusso alcune persone spirituali, ma io — confesso la mia poca umiltà — non ho mai trovato nelle loro ragioni tanta forza da farmi arrendere a quello che dicevano» (*Castello interiore*, IV, 3,4).

Il vuoto della coscienza in quanto tale non è uno stato di orazione, bensì uno stato psicologico che può aiutare a trovare il raccoglimento profondo, ma che non costituisce ancora un modo di unione con Dio.

b. L'analisi dei segni nel testo della «Salita del Monte Carmelo»

I sintomi del passaggio alla contemplazione, ormai incipiente, e dell'esaurimento dell'attività discorsiva sono rappresentati prima di tutto da un sentimento di sazietà e ripugnanza verso l'esercizio discorsivo. Tale è il primo segno, per il quale l'anima «si accorge di non poter più meditare e discorrere con l'immaginazione, né provare gusto in questo esercizio come per il passato; anzi, ora ella trova aridità in ciò su cui aveva l'abitudine di fissare il senso e da cui era solita ricavare gusto» (S.M.C. II, 13,2).

Il secondo segno, negativo come il primo, accentua il senso di sazietà nei confronti dell'attività discorsiva e meditativa, ma si accompagna al ricordo abituale di Dio: «Il secondo si ha quando l'anima si accorge di non aver alcun desiderio di applicare l'immaginazione e il senso a nessun altro oggetto particolare esteriore e interiore» (S.M.C. II, 13,3).

Decisivo e finalmente positivo risulta il terzo segno che può essere considerato vero locus theologicus per quanto riguarda il problema della contemplazione cristiana:

«Il terzo, e più certo, è se l'anima trova soddisfazione a starsene sola con attenzione amorosa a Dio, senza considerazione particolare, e in pace interiore, quiete e riposo, senza atto né esercizio delle sue potenze, per lo meno quello discorsivo che consiste nel passare da una cosa all'altra... Gode invece di rimanere nell'attenzione e conoscenza generale e amorosa... facendo a meno di ogni conoscenza particolare e rinunciando a comprendere l'oggetto» (S.M.C. II, 13,4).

Questo terzo segno, pur dando ai primi due il loro significato profondo, non appare sempre con chiarezza alla coscienza; ecco perché i primi due segni avvertono della possibilità del terzo e rimangono utili per il discernimento.

c. Rapporti tra meditazione e contemplazione

Dai testi sopra citati, saremmo portati a stabilire fra meditazione e contemplazione un'opposizione totale, simile a quella esistente fra attività e passività, fatica e riposo.

Se però guardiamo alla sostanza spirituale raggiunta nella attività di orazione, dobbiamo piuttosto riconoscere una vera continuità fra meditazione e contemplazione. Entrambe infatti, come abbiamo notato trattando della preghiera, si riferiscono all'unico Disegno di Dio. Dal canto suo san Giovanni della Croce afferma che la sostanza della meditazione passa nella contemplazione: secondo lui, la prima ragione per cui l'anima abbandona la meditazione è «che all'anima è stato concesso tutto il bene spirituale che ella doveva trovare nelle cose di Dio mediante la meditazione discorsiva» (S.M.C. II, 14,1); «la seconda ragione è che l'anima, in questo momento, possiede lo spirito della meditazione come sostanza e come habitus» (S.M.C. II, 14,2).

Quando invece consideriamo non la sostanza spirituale ma lo stato di coscienza durante il passaggio dalla meditazione alla contemplazione, vediamo che esso può rivestire due modalità diverse: o un cambiamento repentino e totale, o un alternarsi di tempi di contemplazione e di meditazione:

«Riguardo a quanto è stato detto può sorgere il dubbio se i proficienti, cioè coloro che incominciano ad essere favoriti da Dio di questa notizia soprannaturale di contemplazione, una volta che abbiano incominciato ad averla, non debbano valersi più della via della meditazione, del discorso e delle immagini naturali. La risposta è che, in generale, non è mio intento proibire a coloro che cominciano ad avere questa notizia amorosa, di servirsi ancora della meditazione, sia perché, essendo ancora al principio, l'abito di essa non è così perfetto da poter passare all'atto in qualsiasi momento essi lo vogliono, né d'altra parte essi sono così lontani dalla meditazione da non poter meditare e discorrere

naturalmente come in passato per mezzo di figure e su verità già note, trovandovi qualcosa di nuovo» (S.M.C. II, 15,1).

In questo momento del cammino spirituale, infatti, la contemplazione non è data a molti in modo abituale; si tratta piuttosto, come dice il Santo, di «bocconi di contemplazione» (N.O. II, 1,1).

Nella prassi, per trovare il comportamento giusto — il quale implica di non lasciare la meditazione prima del tempo e di non indugiarsi quando il tempo è passato né di tornare indietro — è meglio lasciare l'anima nella massima libertà nell'esercizio dell'orazione: dopo qualche settimana si potrà giudicare con maggior chiarezza se l'anima trovi Dio o se, al contrario, perda tempo, volendo trovare Dio troppo presto mediante la contemplazione. Fuori dell'orazione, però, bisognerà insistere sull'autenticità della vita cristiana nell'adempimento del dovere di stato, senza dimenticare che l'esercizio dell'orazione contemplativa si accompagna normalmente all'entrata in un modo mistico di vivere, il quale si manifesta attraverso un comportamento abituale più spirituale. Tenendo conto del rapporto fra meditazione e contemplazione, il problema della contemplazione acquisita non offre più particolare difficoltà: quando l'anima possiede l'abito della meditazione, giunge ad un atto semplice dell'intelletto e dell'affettività. Tale atto semplice può essere considerato un tipo di contemplazione, pur supponendo l'attività mentale propria della meditazione. D'altra parte, nemmeno negli stati di orazione più elevati si possono escludere momenti in cui l'anima torna a forme di orazione vicine alla meditazione (cfr. santa TERESA D'AVILA, Castello interiore, VI, 7,11).

5.3.3. L'atto mistico

Sebbene siano molti i gradi dell'orazione mistica, la comprensione di questa passa attraverso l'analisi del grado più intenso e più costante, quello che i teologi della mistica mettono in rapporto con la presenza della luce della contemplazione.

Per afferrare meglio la natura di questa luce, bisogna confrontarla con la luce della fede, anch'essa dono di Dio che ci rende capaci di aderire alla rivelazione divina e di giudicare tutte le cose in rapporto ad essa. Tale paragone è tanto più naturale, in quanto la luce della contemplazione non va considerata una entità del tutto nuova, ma piuttosto una fede diventata luminosa in modo specifico.

Come il lumen fidei è infuso nella nostra anima dalla grazia di Dio, così la luce della contemplazione dà all'anima un nuovo modo di percepire la realtà in Dio e la presenza stessa di Dio. La luce della fede di per sé non è direttamente percepibile, ma permette di percepire le realtà spirituali e di formare giudizi evangelici; essa opera mediante l'attività normale dell'uomo di fronte a problemi di ordine speculativo e pratico. Grazie alla fede l'uomo, aderendo alla parola di Dio, possiede l'autentico senso di Dio e dei misteri della salvezza; ne deriva per lui la capacità di giudicare le cose e le situazioni particolari.

Potremmo dire che la luce della contemplazione altro non è che la presenza attiva dello Spirito Santo nell'intimo dell'anima. Questa luce investe prima lo spirito dell'uomo, ossia l'apice della mente, e in seguito influisce sull'intelletto, ponendolo nella notte delle conoscenze naturali, e sulla volontà svuotandola dei desideri e degli affetti non ordinati a Dio.

Anch'essa non è percepibile in sé, ma soltanto tramite i suoi effetti: oltre ad oscurare la luce naturale, essa è capace di illuminare soprannaturalmente le situazioni e di dare una certa intelligenza del contenuto della fede; successivamente, può perfino rifrangersi sulla conoscenza naturale.

Riprendiamo qui il paragone classico di san Giovanni della Croce:

«Per far comprendere più chiaramente le cose mi servirò di un paragone con la luce naturale. Il raggio di sole che entra da una finestra tanto meno è visibile, quanto più è mondo e puro da pulviscolo; invece tanto più sembra luminoso all'occhio, quanto più l'aria è ingombra di pulviscolo. Ciò accade perché la luce non è cosa che si vede per se stessa, ma è il mezzo con il quale si vedono le altre cose che investe; allora viene percepita anche essa, ma solo a causa del riverbero che in

quelle produce; se infatti non le colpisse, non si vedrebbero né essa né le cose [...]. Allo stesso modo si comporta con l'anima il divino raggio della contemplazione. Investendola con la sua luce divina, ne trascende quella naturale e con ciò la oscura e priva di tutte le apprensioni ed affezioni umane che prima riceveva mediante la luce naturale. Così non solo la lascia oscura, ma anche la vuota secondo la potenza e gli appetiti sia spirituali che naturali [...]. Essendo quindi questa luce spirituale tanto semplice, pura e generale, non legata particolarmente a un determinato intelligibile naturale e divino, giacché l'anima ha tutte le potenze spoglie e annichilite circa tutte queste apprensioni, ne segue che con grande facilità e universalità conosce e penetra qualunque cosa divina o terrena le si offra. Perciò l'Apostolo dice che "l'uomo spirituale penetra tutte le cose, anche le profondità di Dio" [I Cor 2,10; in realtà il testo della Scrittura dice: «lo Spirito penetra...»]. Di questa sapienza generale e semplice va inteso quanto lo Spirito Santo dice per mezzo del Saggio: "Arriva dovunque per la sua purezza" (Sap 7,24), perché non si polarizza in nessun intelligibile e in nessun affetto particolare» (Notte oscura, II, 8, passim).

Ma i teologi non si sono accontentati di una descrizione ancora molto generica della luce della contemplazione e si sono sforzati di rispondere ad un altro interrogativo: in che modo i mistici conoscono Dio? Ponendosi questa domanda, essi intendevano in realtà precisare l'essenza dell'atto mistico.

Generalmente parlando, possiamo dire che i teologi hanno sempre paragonato l'operazione mistica all'intuizione. Léonce Reypens, ad esempio, conclude il suo lungo articolo sulla conoscenza mistica di Dio¹⁰⁰ affermando che tutti i teologi ammettono una presenza luminosa del Dio trino. Inoltre, sostiene che l'atto mistico raggiunge un'intuizione intellettuale dell'essenza divina, intuizione che però rimane imperfetta.

Notiamo, da parte nostra, che la parola "intuizione" non è univoca e va interpretata nel contesto. Così, ricorrendo ad essa, il Reypens intende andare oltre la concezione affettiva di un rapporto con Dio che sia soltanto «sentimento di presenza» e affermare l'esistenza di una componente intellettuale. Analogamente, P. Maréchal voleva insistere sulla componente intellettuale dell'atto mistico in contrapposizione agli psicologi i quali non vi ravvisavano altro che una attività immaginaria senza consistenza oggettiva. Anche noi concordiamo con questi autori nell'affermare che l'operazione mistica si rivolge ad un oggetto mistico raggiunto per mezzo dell'intelletto.

L'espressione "intuizione", tuttavia, non sembra molto felice, in quanto riduce l'atto mistico alla sua componente intellettuale e potrebbe diminuire l'importanza della fede (la quale rimane sempre oscura e velata, anche per il mistico). Concludiamo quindi dicendo che l'atto mistico comporta una conoscenza intellettuale diversa da quella discorsiva e concettuale e più aderente al suo oggetto. Simile conoscenza è vissuta ed esercitata nell'adesione di fede, la quale comporta un "velo" che solo la morte potrà strappare (cfr. Fiamma viva, I, 29-32).

Ci sembra più giusto dire con P. de Guibert che l'oggetto dell'intuizione mistica non è Dio in se stesso, ma Dio nella sua relazione vitale con l'anima. L'atto mistico appare allora complesso: è sì conoscenza di Dio, ma attraverso la mediazione dell'unione vitale con lui, ed è perciò sempre accompagnato da un'adesione di tipo affettivo. Precisamente questo secondo aspetto necessita ora di una considerazione più approfondita.

Seguendo l'impostazione classica dei teologi mistici, abbiamo incominciato col mettere in rilievo l'aspetto intellettuale della contemplazione passiva. Se però vogliamo approfondire la natura dell'operazione mistica, dobbiamo tener conto di un altro principio ammesso da tutti: che la luce contemplativa deriva dall'amore. A tal riguardo, la dottrina di san Giovanni della Croce è molto chiara:

«Geremia dice chiaramente che l'anima, mentre viene illuminata, è anche purificata dal fuoco della Sapienza divina. Dio infatti non dà mai la sapienza mistica senza l'amore dal quale viene infusa, quando afferma: "Mandò il fuoco nelle mie ossa e mi ammaestrò" (Lam 1,13). David poi dice: "La

¹⁰⁰ REYPENS L., *Dieu, connaissance mystique* DSAM, III, 927-928

sapienza di Dio è argento provato nel fuoco" (Sai 11,7), cioè in quello purificatore dell'amore. Infatti questa contemplazione oscura infonde insieme nell'anima amore e sapienza, a ciascuno secondo le proprie capacità e necessità, illuminando l'anima e purificandola dalle sue ignoranze come il Saggio dice essere accaduto a lui (Sir 51,26)» (N.O. II, 12).

Sottolineando la funzione dell'amore nell'unione contemplativa, noi introduciamo due elementi importanti nella nostra concezione dell'operazione mistica; infatti da una parte l'amore è estatico, vale a dire fa uscire l'anima da se stessa per unirla a Dio e trasformarla in lui; dall'altra è principio di rapporti interpersonali fra l'anima contemplativa e Dio. In altre parole, l'unione non è soltanto operazione noetica ma anche, e altrettanto necessaria, adesione affettiva.

L'unione affettiva comporta necessariamente un sentimento di presenza. Nel contesto cristiano, tale presenza si manifesta spesso come presenza delle Persone divine e in modo più caratteristico attraverso l'esperienza trinitaria. Tutti sanno che per i teologi spirituali classici tale esperienza è il segno più chiaro della pienezza dell'unione, corrispondente al matrimonio spirituale. Ma non dobbiamo trascurare le molteplici esperienze in cui il rapporto personale diventa unione a Cristo: sia, come racconta santa Teresa d'Avila, per mezzo di una visione dell'umanità di Cristo, sia attraverso la percezione di un mistero particolare (Sacro Cuore, Eucaristia).

Inoltre se, come abbiamo indicato, l'amore è di per sé estatico in quanto fa uscire l'anima verso l'oggetto amato, possiamo intendere meglio tante espressioni dei mistici che affermano di trovarsi fuori di sé quando si uniscono a Dio. Donde ugualmente l'affermazione costante della passività dell'ora-zione mistica. Certo questa passività non va intesa come pura oziosità, bensì come una operazione sommamente intensa e tuttavia distinta dalle operazioni consuete della mente umana.

Come si articolano conoscenza e amore nell'esperienza mistica?

La risposta è un po' sconcertante per coloro che vorrebbero determinare un'articolazione costante e a senso unico. Stando infatti all'esperienza di san Giovanni della Croce, bisogna riconoscere che negli stati molto elevati l'azione di Dio non è uniforme:

«Ma qui è da farsi una importante avvertenza. Alcuni dicono che la volontà non può amare se non quello che prima fu conosciuto dall'intelletto; è necessario osservare che tale detto va inteso in senso naturale. Infatti, naturalmente parlando, è impossibile amare una cosa prima di averla conosciuta, ma soprannaturalmente Dio può benissimo infondere e aumentare amore, senza infondere né aumentare la conoscenza distinta, come è facile capire dall'autorità allegata (Ct 8,2 e 2,4). Ciò viene sperimentato da molte persone spirituali, che spesso si accorgono di ardere di amore di Dio senza avere una conoscenza più distinta di prima» (Cantico spirituale A, 17,6).

Resistiamo dunque alla tentazione di dare dell'esperienza mistica una spiegazione basata sulla psicologia desunta dall'osservazione comune. Come abbiamo dimostrato, i processi della vita elevata presuppongono al contrario un rovesciamento del processo mentale abituale: non più dai sensi all'intelligenza poi alla volontà, ma un'azione immediata di Dio sulla parte spirituale.

Bisogna tener conto inoltre dell'altra condizione della vita mistica, la quale, attraverso un raccoglimento rivolto verso il centro più profondo dell'anima, porta all'unificazione interiore: nella misura in cui l'anima si unifica interiormente, essa riscopre la sua natura originaria di immagine di Dio. Certo, in questo stato di unificazione permangono le distinzioni fra memoria, intelletto e volontà, ma l'anima gode di una nuova coscienza, quella della sua unità radicale. Anzi, possiamo dire che questa unità accoglie anche la sensibilità diventata ormai senso interiore, le cui radici appartengono alla coscienza profonda. Proprio tenendo conto di questo processo di unificazione interiore, possiamo comprendere le espressioni seguenti di san Giovanni della Croce: «Sono tocchi sostanziali di divina unione fra Dio e l'anima»; «i tocchi divini dell'amorosa sostanza di Dio nella sostanza dell'anima» (N.O. II, 23,12 e 13). Anche in questo caso non ci domandiamo come avvengano tali contatti da sostanza a sostanza, ma notiamo soltanto che essi presuppongono l'unificazione dell'anima e la confluenza concreta delle potenze spirituali nel centro dell'anima in cui affondano le loro radici.

Poiché, seguendo le indicazioni dell'esperienza, siamo stati portati ad insistere sull'unità della coscienza mistica, sembra possibile e legittimo introdurre un nuovo concetto, più comprensivo di

quelli cui si è fatto ricorso finora: il concetto di percezione vitale. Abbiamo già visto quanto riesca difficile interpretare l'esperienza mistica esclusivamente in termini di conoscenza, come se Dio fosse un oggetto tra gli altri che conosciamo, oppure in termini affettivi, il che significherebbe trascurare l'aspetto noetico; l'esperienza mistica è vissuta sempre come esperienza di una presenza personale totale offerta alla conoscenza e all'amore e che richiede di rimando l'impegno totale del mistico, il quale aderisce a Dio e ai suoi misteri con tutto se stesso: intelligenza, volontà, memoria e perfino sensibilità. Da questo continuo scambio fra Dio che si comunica e l'anima che vive tale comunicazione, nasce e si sviluppa l'esperienza mistica cristiana.

Considerando l'atto mistico impegno vitale di tutta la coscienza, possiamo capire perché il linguaggio in cui si esprime tenda ad essere un linguaggio totale: non soltanto nell'ordine del concetto o dell'espressione affettiva, ma anche in quello della sensibilità. Ci troviamo allora di fronte al linguaggio simbolico; e tutti coloro che hanno dimestichezza con le opere mistiche sanno bene che il simbolismo è il linguaggio privilegiato dell'esperienza mistica. La ragione è semplice: nel simbolo confluiscono il senso della vita radicata nel corpo, la conoscenza della realtà spirituale simboleggiata e infine la risonanza affettiva sempre presente nell'esperienza spirituale.

5.3.4. La percezione dei misteri

Il legittimo desiderio dei teologi di determinare in che cosa consista formalmente l'operazione mistica per quanto riguarda la conoscenza di Dio, li ha condotti a trascurare un altro aspetto importante della conoscenza mistica: che in essa cioè si può ravvisare una penetrazione vitale nel Mistero di salvezza in tutta la sua estensione.

Sono innumerevoli le espressioni mistiche in cui la relazione a Dio e al suo mistero è presentata come una partecipazione immediata dell'anima alla loro realtà spirituale; non si tratta più di una conoscenza mediata da un discorso fondato sulle proposizioni della fede, ma di una certa percezione di una realtà viva, la quale appare sotto mille sfaccettature. Trattandosi poi di una percezione vitale, ad esprimerla viene privilegiata l'espressione simbolica. Ecco alcuni esempi:

«Ero immersa in questo prezioso Sangue»; «Dio come un mare immenso che non può sopportare l'impurità» (beata Maria dell'Incarnazione); «Era come se una mano invisibile mi avesse immersa tutta nel fuoco»; «Mi sembra che l'amore mi penetri e mi circondi, che in ogni momento questo Amore misericordioso mi rinnovi, purifichi la mia anima e non vi lasci traccia alcuna di peccato»; «Sento che Gesù è in me, in ogni momento, e mi guida ispirandomi tutto ciò che debbo dire e fare» (santa Teresa di Gesù Bambino).

Da tale esemplificazione comprendiamo meglio come la vita mistica sia esperienza del rapporto vitale dell'anima con il Dio salvatore, il quale si manifesta in Cristo.

L'aspetto vitale della conoscenza mistica e la profondità dell'esperienza unitiva aiutano anche a comprendere perché i mistici (soprattutto speculativi) si esprimano in un modo che spesso sembra panteistico. Riguardando il rapporto vivo e l'interpenetrazione fra la vita divina e la nostra, è naturale che l'atto mistico ricerchi espressioni di unione, di unità, di fusione.

L'esempio più tipico sarebbe quello di Angelus Silesius, il quale non teme di parlare di una certa "necessità" della sua esistenza per Dio stesso. Simili espressioni vanno intese non a livello metafisico oggettivo, bensì a livello mistico: in quanto l'esperienza mistica ha come oggetto il rapporto concreto della comunicazione di vita e della comunione attuale con Dio, si può anche parlare di necessità: se Dio è amore e mi ha creato come ricettacolo del suo amore, io entro allora a far parte della sfera divina. Angelus Silesius ad esempio scrive: «Niente mi sembra alto; sono io la cosa più alta poiché Dio stesso, senza di me, non è nulla per se stesso»; «Non sono fuori di Dio; Dio non è fuori di me; io sono la sua luce e il suo splendore e lui è il mio ornamento» (Angelus

Silesius, Il pellegrino cherubico).

L'esperienza unitiva dona inoltre al mistico il senso della grandezza dell'uomo creato ad immagine di Dio e ricreato in Cristo. Da tale presa di coscienza deriva lo stupore inesauribile di tutti i mistici. Lasciamo ancora la parola ad Angelus Silesius: «Dimmi, o grande Dio, in che modo ti sono imparentato fino ad essere chiamato da te: madre, fidanzata, sposa e figlio?».

E tale senso della grandezza dell'uomo si dilata ancora con la considerazione della nostra comunione a Cristo: «Quanto Dio ama un'anima nella luce e nello splendore di Cristo, tanto la disprezza se Cristo le manca»; «Uomo, se vuoi essere accanto all'Agnello di Dio nell'eternità, devi quaggiù seguire i suoi passi».

Il disvelarsi dei misteri

Se ora seguiamo la presentazione più sistematica di san Giovanni della Croce, vediamo che per lui la conoscenza mistica si estende all'insieme dei misteri contenuti in Dio salvatore.

La sapienza mistica infatti riguarda Dio stesso nonché i suoi attributi. Scrive il Santo:

«Queste notizie che riguardano Dio, proprio perché toccano il Sommo Principio, non sono mai di cose particolari e perciò non si possono esprimere adeguatamente [...]. Solo l'anima che giunga all'unione con Dio può godere di tali alte notizie, perché esse costituiscono la stessa unione, in quanto che l'anima le possiede quando si verifica un certo tocco di essa con la Divinità, in forza del quale è Dio stesso che viene sentito e gustato» (Salita del Monte Carmelo, II, 26,5).

E un po' prima aveva spiegato:

«Poiché queste notizie toccano direttamente Dio, in quanto l'anima percepisce in maniera molto profonda qualche attributo divino, ora della sua onnipotenza, ora della sua forza, ora della sua bontà e dolcezza, ecc., ogni volta che si verifica questa percezione si imprime nell'anima ciò che essa prova» (ibid., n.3).

Inoltre, dato che l'amore esige una comunicazione la quale aspirerebbe ad essere perfetta, la conoscenza dei misteri riguarda anche e soprattutto il mistero dell'Incarnazione redentrice. Tale è la dottrina di san Giovanni della Croce:

«Nell'alto stato del matrimonio spirituale, con grande facilità e frequenza lo Sposo manifesta all'anima i suoi segreti meravigliosi e la mette a parte delle sue opere, poiché l'amore vero e perfetto non sa tenere celato niente alla persona amata. Specialmente le rivela i dolci misteri della sua Incarnazione e la via dell'umana Redenzione, che è una fra le più sublimi opere di Dio e quindi più gustosa per l'anima» (Cantico spirituale A, st. 28,1).

Il Santo insiste poi sulla necessità, per entrare in tale conoscenza concreta e trasformatrice, di partecipare alle sofferenze di Cristo:

«Una delle cause che maggiormente spingono l'anima a desiderare di penetrare nelle profondità della sapienza divina e di conoscerne bene le disposizioni (juicios), è quella di giungere per questa via all'unione dell'intelletto con la conoscenza dei misteri del Verbo, che per lei è la sapienza più sublime e più gustosa che esista. A tale cognizione chiara non si arriva se prima non si possiede una viva sapienza ed esperienza dei travagli. Perciò in questa strofa la Sposa dice che, dopo essere penetrata profondamente in questa sapienza e in questa sofferenza, ella e lo Sposo giungeranno a conoscere i profondi misteri dell'Uomo-Dio, che sono i più profondi della sapienza, nascosti in Dio, penetrando in essi» (ibid., st. 36,1).

Come abbiamo già notato attraverso le testimonianze di Maria dell'Incarnazione e di santa Teresa di Lisieux, tale conoscenza è vitale: «L'anima, prosegue san Giovanni della Croce, desidera

penetrare in queste caverne per essere immersa, inebriata e trasformata totalmente nell'amore della loro conoscenza nascondendosi nel seno dell'Amato».

Notiamo infine come nel mistero dell'Incarnazione il Santo veda racchiuso quello della creazione stessa. Nel lungo romance sull'Incarnazione, egli descrive il mistero della creazione muovendo dal Disegno eterno del Padre e così, anche se la creazione del mondo precede nel tempo il mistero della Sposa di Cristo, nell'ordine della finalità il creato altro non è che «un palazzo per la Sposa». Ora, la creazione della Sposa è radicata nell'amore che ne è il principio e il fine. Per tale motivo, in quanto è destinata ad essere la Sposa, unita al Verbo mediante lo stesso amore che unisce tra loro le Persone divine, l'umanità appartiene al mistero dell'Incarnazione: il Padre dà una Sposa al Verbo per glorificarlo ed il Verbo la assume personalmente perché, nella natura umana, il Padre sia glorificato.

La trasformazione dell'umanità nella bellezza del Figlio di Dio, il quale è l'immagine del Padre, costituisce quindi l'aspetto più profondo del mistero della Chiesa quale Corpo mistico di Cristo:

«Questa è l'adozione dei figli di Dio, i quali con verità diranno a lui ciò che dice lo stesso suo Figlio in san Giovanni (Gv 17,10) all'Eterno Padre: "Padre, tutte le cose mie sono tue e le tue sono mie". Egli lo dice per essenza, perché Figlio naturale, noi per partecipazione perché figli adottivi. Perciò egli dice ciò non solo per sé, che è il capo, ma per tutto il suo Corpo mistico, che è la Chiesa» [Cantico spirituale A, st. 35,3).

Fondamento di tutta la conoscenza mistica è dunque la comunicazione spirituale fra Cristo e noi in virtù della partecipazione derivante dall'unità del Corpo mistico e del suo Capo.

5.3.5. La psicologia dei mistici

Come abbiamo notato precedentemente, il rovesciamento mentale nell'operazione mistica è caratterizzato da un duplice trasferimento dalla superficie al centro e dal basso all'alto; esso provoca dunque una forte tensione psicologica. Tale tensione, secondo la dottrina di san Giovanni della Croce, rende molto doloroso il processo di purificazione sia nella notte dei sensi sia in quella dello spirito. E l'esperienza dimostra inoltre che la vita mistica si accompagna spesso a fenomeni paranormali che testimoniano della medesima tensione psicologica: nell'estasi, ad esempio, l'atto della coscienza mistica sembra eliminare le operazioni sensibili normali; altri fenomeni fisici, quali la levitazione o l'impressione delle stimmate, sono legati ad una grande in-tensità di vita mistica. Si pone quindi il problema della psicologia dei mistici sotto un duplice aspetto: come spiegare il carattere doloroso della purificazione, il quale coesiste con la gioia dell'unione contemplativa con Dio? Come rendere conto dei fenomeni paranormali: sono causati interamente da un intervento divino oppure sono concomitanti con la tensione psicologica?

5.3.5.1. Il processo di purificazione

Vediamo in primo luogo come il carattere doloroso della purificazione sia radicato nella disgiunzione psicologica prodotta dal mutamento del rapporto consueto fra senso-immaginazione-intelletto discorsivo in adesione semplice della mente e della volontà.

L'anima, essendo occupata con l'apice della mente ad aderire a Dio resosi presente alla coscienza, opera in modo semplice senza aver più bisogno della partecipazione dei sensi, dell'immaginazione o del discorso mentale. La coscienza però è abituata alle sue operazioni normali e la memoria contiene ancora tutto il suo passato. Tutte queste abitudini mentali possiedono ancora una certa vitalità, la quale non è più in atto di rispondere alla nuova attività mentale che procede dall'alto. Non essendo più impegnate nell'azione normale in rapporto al mondo, esse operano dunque in modo slegato e per conto loro: appaiono allora alla coscienza divagazioni fantastiche, molto simili a quelle del sogno, e il loro contenuto inconscio, radicato nelle pulsioni sensuali, si manifesta chiaramente turbando ed umiliando l'anima il cui desiderio profondo

è rivolto verso l'unione a Dio. Non è raro che si manifestino pulsioni sessuali o desideri di ribellione verso Dio: tale è la sostanza della notte passiva dei sensi.

La quale è tuttavia una vera purificazione, in quanto l'anima desiderosa di Dio e occupata dalla sua presenza rigetta l'attrattiva delle pulsioni inferiori e se ne distacca con la volontà, al fine di orientare quest'ultima verso l'amore di Dio.

Nella notte dello spirito, invece, viene purificato l'uso dell'intelletto che sperimenta l'oscurità della fede: il movimento di adesione semplice a Dio appare contrario al pensiero logico; eppure, in questo modo, l'intelligenza, mossa dalla volontà, si sottomette alla luce della fede, distaccandosi dal suo condizionamento sensibile e culturale per aderire alla Veritas prima che è Dio. Similmente, la memoria si distacca dall'appoggio e dalle sicurezze che voleva trovare nella vita spirituale passata e si attacca, con speranza più pura, alla forza ed alla misericordia attuali di Dio. La carità, dal canto suo, si purifica da tutti i limiti che trova nell'attaccamento della persona a se stessa e pone sempre di più la volontà sotto la mozione dello Spirito Santo.

5.3.5.2. I fenomeni paranormali

Tutti i teologi ammettono un influsso diretto di Dio nella mente del mistico per cambiarne il processo operativo abituale, e sostengono parimenti che i fenomeni paranormali non toccano l'essenza della vita mistica; giunta alla sua pienezza, questa non comporta più, se non molto di rado, tali fenomeni. Conviene poi considerare che questi ultimi non sono propri della vita mistica cristiana, ma si verificano anche nelle forme di asceti tipo yoga, o in taluni individui, o ancora nei malati mentali.

Qual è dunque la causa di questi fenomeni? Un'azione straordinaria e particolare di Dio? Una struttura psichica? E perché li incontriamo prevalentemente nella vita mistica?

Incominciamo col dire che l'esistenza di tali fenomeni non può essere messa in dubbio. È vero che una critica rigorosa delle testimonianze agiografiche ne elimina molte: la loro esistenza è dubbia e l'attestazione tardiva. Tuttavia sia nella mistica cristiana, sia nella vita religiosa non-cristiana, sia ancora al di fuori del contesto religioso, vi sono testimonianze ben documentate e incontestabili.

Questo non elimina il fatto che alcuni fenomeni paranormali sono certamente influenzati dalla suggestione esterna, e l'eventualità di un'autosuggestione è innegabile. Come nota il Thurston, è un fatto che, prima di san Francesco d'Assisi, non si parla mai di stigmatizzazione.

Per render conto dell'esistenza di questi fenomeni, alcuni teologi hanno presentato una spiegazione di tipo puramente teologico. Così Royo-Marín afferma: «La prima fonte dei fenomeni mistici, anzi l'unica ed esclusiva di quelli veri, è Dio in quanto autore dell'ordine soprannaturale (Teologia della perfezione, n. 543) [pur ammettendo] una specie di ridondanza e di effetto connaturale del grado sublime di spiritualizzazione a cui sono giunte le anime mistiche» (ibid., n. 544).

Di fatto, però, queste due spiegazioni sono totalmente diverse; la prima fa del fenomeno paranormale un fenomeno gratuito, senza struttura prestabilita; la seconda vede in esso l'effetto psico-organico o psicologico di una vita elevata, il che presuppone la presenza di strutture psichiche preesistenti.

Non si può negare a priori la possibilità di un intervento diretto di Dio a modo di «*gratia gratis data*» che funga da segno straordinario e miracoloso. Bisogna però considerare che nessun fatto preternaturale (neppure l'incorruzione del corpo) appartiene esclusivamente alla vita mistica cristiana. Il che vale, a maggior ragione, per le manifestazioni psico-somatiche quali l'insensibilità al fuoco o l'astinenza da ogni cibo. La spiegazione dovrà quindi rispondere a questo duplice quesito: perché i fenomeni paranormali manifestano ovunque le stesse forme, e perché si incontrano più spesso nella vita mistica? Notiamo ancora che non si può attribuire lo stesso valore a fenomeni diversi, sia per natura che per significato: i fenomeni di conoscenza spirituale del mistero, di contatto più stretto con il mondo divino, di scoperta del senso spirituale dell'esistenza appartengono alla sostanza della vita mistica, mentre tutti i fenomeni psico-somatici o straordinari

sono considerati dai grandi mistici secondari, ambigui e pericolosi. Nei loro confronti, essi raccomandano un atteggiamento di distacco, come se fosse meglio che non si verificassero nella vita mistica; e, di fatto, spariscono e diminuiscono nella vita elevata più perfetta.

Tutti i teologi sono poi concordi nel ritenere che la presenza oppure l'assenza di questi fenomeni non è segno di un maggiore o minore grado di santità (di cui l'essenza è la vita teologale e specialmente la carità). Oltre a ciò, non si può sostenere che questi fenomeni siano sempre segni preternaturali positivi, perché in molti casi si accompagnano a manifestazioni morbide, o perlomeno si sviluppano con maggior frequenza su terreni psico-somatici già predisposti. Le donne sono di solito più recettive a questo riguardo; le persone attive molto meno delle contemplative.

Da quanto detto risulta, inversamente, che se tali fenomeni s'incontrano in persone viventi fuori dell'ambito cristiano, non per questo possono considerarsi fatti preternaturali da attribuire all'azione del diavolo e, in realtà, essi non inducono sempre ad atti contrari alla morale o alla fede cristiana.

Riassumendo: la posizione teologica che criticiamo è fondata su una concezione troppo rozza dei rapporti fra natura e soprannaturale: per Royo-Marin, un fatto o è naturale (si tratta cioè, in pratica, di un fatto normale, abituale) o è soprannaturale (o anche preternaturale, cioè attribuito a forze spirituali, angeliche o divine). Simile posizione non tiene conto né della complessità della natura, e specie delle realtà psichiche e psico-somatiche, né della somiglianza strutturale di tutti i fenomeni paranormali, né del permanere di certi dati naturali anche sotto l'effetto della grazia divina. Non si può dunque parlare di miracolo ogni volta che si presenta un fatto paranormale.

Proponiamo piuttosto una spiegazione che tenga conto dei diversi elementi che possono concorrere alla produzione dei fenomeni paranormali. Pur non negando l'intervento diretto di Dio, riteniamo non si debba far appello ad esso fin tanto che non siano state vagliate e scartate le spiegazioni più sem-plici. Bisogna dunque valutare con grande attenzione il fatto che, essendo una vita elevata, la vita mistica può attuare certe nostre capacità psichiche le quali, di solito, ma non in tutti, sono assopite, e il cui risveglio può provocare simili fenomeni paranormali.

Ricerchiamo dunque la loro causa nel fatto che la vita elevata introduce una disgiunzione nello psichismo umano. Oltre alla sua funzione normale di animazione del corpo, l'anima ne esercita un'altra, propriamente spirituale, quando il suo apice è mosso dall'influsso divino e si applica a un'adesione spirituale semplice e molto elevata. Ne deriva allora un nuovo orientamento dell'affettività che si rivolge ad un oggetto spirituale, convogliando verso di esso le energie vitali e distaccandosi in tal modo dalla sua base corporale. Come si vede, tale procedimento, non lo neghiamo, somiglia ad una struttura di malattia nervosa; la differenza capitale risiede nella constatazione che, all'infuori dei rari momenti di assorbimento totale, la coscienza mistica mantiene la sua unità interiore e una grande capacità di adeguarsi alle situazioni della vita reale, a volte perfino in modo eminentemente pratico, come dimostrano le vite di santa Teresa d'Avila o di sant'Ignazio.

L'intensità della disgiunzione dipende sia dall'intensità della coscienza spirituale sia dalla struttura psichica più o meno predisposta al distacco dalla realtà esteriore e sensibile.

Per quanto riguarda i fenomeni direttamente connessi con la coscienza (intuizione dei cuori, discernimento degli spiriti, sapienza teologica), si può dunque considerare che la vita elevata produce un certo distacco da sé che permette un approccio affettivo o intellettuale la cui portata supera le possibilità normali.

Quanto poi ai fenomeni psico-somatici (stimmate, incendio d'amore, lacrime di sangue, parole, visioni, insensibilità al fuoco, inedia), una parte non trascurabile di essi va attribuita all'autosuggestione. Anzi, si può dire che quest'ultima (non volontaria però) svolge un ruolo importante. Certo, è difficile dire come vadano concepite le relazioni fra la psiche

e il corpo; non mancano tuttavia le esperienze (tipo yoga) che dimostrano l'esistenza di capacità psichiche nascoste e possenti. La disgiunzione operata dalla vita elevata intensa risveglia o libera tali capacità psichiche, analogamente a quanto fanno le discipline dello yoga che producono anch'esse una disgiunzione della coscienza.

Infine, per quanto riguarda gli effetti fisici (levitazione, agilità), non so se ci si possa

appellare ancora a capacità psicosomatiche, le quali rimangono del tutto inconse.

La bibl. sistematica di G. MOIOLI presenta l'insieme dei problemi attuali sulla mistica: *Mistica in NDS*, 1000-1001.

Le voci seguenti del DSAM contengono bibl. molto estese: *Contemplation*, II, 1643-2193. *Dieu (connaissance mystique de)*, III, 893-929. *Mystique*, X, 1889-1984.

POULAIN Augusto, *Des grâces d'oraison*, Beauchesne, Parigi, 1914. In questo libro, oltre un gran numero di testi, si troverà una lunga bibl. di P. SCHEUR, che segue l'ordine cronologico dei grandi autori mistici.

RAVIER André (in coli.), *La mystique et les mystiques*, DDB, Parigi, 1965. Ogni articolo sulle diverse mistiche contiene una bibl.

BERNARD Ch. A., *La conoscenza spirituale della Trinità e Conoscenza e amore nella vita mistica* in ANCILLI - PAPAROZZI (cur.), *La mistica*, Città Nuova, Roma, 1984, II, pp. 295-321 e 253-293. Quest'opera, in 2 vol., costituisce l'insieme più completo sui problemi della mistica; ogni articolo è seguito da una bibliografia.

SOMMARIO

BREVE INTRODUZIONE ALLA TEOLOGIA.....	1
BREVE INTRODUZIONE ALLA SPIRITUALITÀ.....	2
BREVE EXCURSUS STORICO	3
SIGNIFICATO PIÙ PROPRIO	4
1. DEFINIZIONE E OGGETTO SPECIFICO DELLA TEOLOGIA SPIRITUALE.....	6
1.1. L'IDENTITÀ DELLA TEOLOGIA SPIRITUALE.....	6
1.1.2. Oggetto specifico della TS.....	7
1.1.3. Metodo della Teologia Spirituale.....	7
1.1.4. Le Fonti della Teologia Spirituale	8
1.2. DIBATTITO SULL'IDENTITÀ DELLA TS	9
1.2. 1. Teologia Spirituale e Teologia Morale	9
1.2.2. TS come Teologia dell'esperienza cristiana	12
1.3. IL PROCESSO DELL'ESPERIENZA	16
1.3.1. La realtà esterna all'io.....	16
1.3.2. Fare l'esperienza	18
1.3.3. Cos'è l'esperienza?.....	19
2. ESPERIENZA SPIRITUALE NELLE RELIGIONI DEL MONDO.....	22
2.1. DEFINIZIONE E AMBITO DI RICERCA	22
2.2. SPIRITUALITÀ E RELIGIONI NON CRISTIANE	23
2.3. LA CONOSCENZA DELLA SPIRITUALITÀ NELLE RELIGIONI NON CRISTIANE	24
2.4. ALCUNI ASPETTI FONDAMENTALI DELL'ESPERIENZA SPIRITUALE DELLE RELIGIONI NON CRISTIANE	25
2.4.1. L'uomo di fronte al mistero di Dio	25
2.4.2. La preghiera, la meditazione, la contemplazione.....	28
2.5. CONFRONTO TRA LA CHIESA E LE ALTRE RELIGIONI	32
2.5.1. L'esperienza spirituale come arricchimento reciproco.....	32
2.5.2. L'atteggiamento della Chiesa nei confronti delle altre religioni nelle epoche passate ..33	
2.5.3. L'insegnamento della Scrittura circa le altre religioni	33
2.5.4. La svolta del Concilio Vaticano II.....	34
2.5.5. Valore positivo del dialogo e dell'incontro tra le religioni a livello di esperienza spirituale	35

3. ESPERIENZA SPIRITUALE NELLA BIBBIA.....	37
3.1. L'ESPERIENZA SPIRITUALE VETEROTESTAMENTARIA	37
3.1.1. Il punto di partenza dell'esperienza d'Israele	37
3.1.2. Le tradizioni più antiche del Pentateuco	39
3.1.3. Spiritualità dei profeti	41
3.1.4. La spiritualità deuteronomica.....	44
3.1.5. L'esperienza spirituale dei sapienti.....	46
3.1.6. L'esilio e l'immediato dopo-esilio	47
3.1.7. Le ultime voci	53
3.2. L'ESPERIENZA SPIRITUALE NEOTESTAMENTARIA	57
3.2.1. L'esperienza spirituale originaria: il Cristo e i discepoli alla sua sequela.....	57
3.2.2. Le strutture spirituali del Nuovo Testamento.....	61
4. LO SPIRITO SANTO E LA SPIRITUALITÀ LITURGICO SACRAMENTARIA	67
4.1. PROBLEMATICHE ODIERNE DI TIPO LITURGICO - SACRAMENTARIO	67
4.1.1. Problematica liturgico-esistenziale	67
4.1.2. Problematica più teorica	68
4.2. LO SPIRITO SANTO NELLA STORIA DELLA SALVEZZA CELEBRATA	68
4.2.1. Principio di correlazioni	69
4.2.2. Principio dell'unitarietà di tre livelli liturgico-sacramentari	69
4.2.3. Principio dell' 'esistenziale liturgico	70
4.3. CULTO IN SPIRITO E IN VERITÀ	71
4.4. LA DIMENSIONE PNEUMATOLOGICA DEL LINGUAGGIO LITURGICO	72
4.4.1. Sguardo generale alla tematica pneumatologica	73
4.4.2. Espressioni verbali pneumatologiche	73
4.4.3. Espressioni pneumatologiche gestuali	74
4.4.4. Uso di realtà tipiche	74
4.4.5. Il valore pneumatologico del silenzio liturgico	75
4.5.- RILIEVI TEOLOGICO - LITURGICI.....	75
4.5.1. Rilievi di tipo metodologico	75
4.5.2. Rilievi di tipo contenutistico	76
4.6. PROSPETTIVE PER LA SPIRITUALITÀ LITURGICA E PER LA PASTORALE SACRAMENTARIA.....	76
4.6.1. LA SPIRITUALITÀ LITURGICA.....	76
4.6.2. La pastorale sacramentaria.....	77

5. IL PROGRESSO SPIRITUALE	79
5.1. I FONDAMENTI SCRITTURISTICI DELLA NOZIONE DI PROGRESSO SPIRITUALE	79
5.2. LO SVILUPPO SPIRITUALE	80
5.2.1. Il tempo dell'anima	80
5.2.2. I momenti principali della vita spirituale	82
5.2.2.1. L'inizio della vita spirituale	82
5.2.2.2. La nozione di "conversione"	83
5.2.2.3. La nozione di itinerario spirituale	84
5.2.2.4. Incipienti, proficienti, perfetti	88
5.3. LA DIMENSIONE MISTICA	90
5.3.1. La vita mistica	90
5.3.2. L'orazione mistica	93
5.3.3. L'atto mistico	98
5.3.4. La percezione dei misteri	101
5.3.5. La psicologia dei mistici	103