

www.mysterion.it

MYSTERION

Rivista di Ricerca in Teologia Spirituale

ANNO 6 NUMERO 1 (2013)

JESÚS MANUEL GARCÍA

Studio della teologia:

trasformazione della mente e conversione del cuore

EMMA CAROLEO

Gli scritti calabresi di Bruno il certosino

Note spirituali

ANNA NAPOLITANO

L'Azione Cattolica Italiana

e il suo contributo alla santità della Chiesa

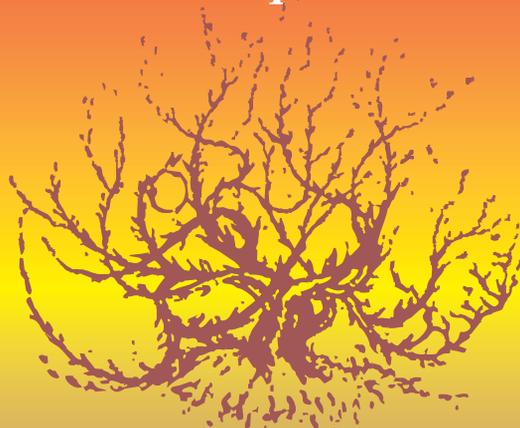
ROSSANO ZAS FRIZ DE COL

La teologia spirituale e la ricerca della triplice unità:
disciplinare, intradisciplinare e interdisciplinare

MARCELO AZEREDO L.L. RODRIGO

Le dinamiche del sé

nella società liquido-moderna



Presentazione

L'undicesimo numero della rivista consta di cinque articoli di provenienza diversa, ma densi di contenuti. Il primo, di Jesús Manuel García s.d.b., preside dell'Istituto di Spiritualità della Università Pontificia Salesiana, verte sullo "Studio della teologia: trasformazione della mente e conversione del cuore", e approfondisce il rapporto tra teologia e formazione spirituale.

Di seguito l'articolo di Emma Caroleo, che oltre a fornire un approfondimento teologico - spirituale sulle due lettere che San Bruno Certosino ha scritto in Calabria, durante il suo soggiorno nel monastero di Serra San Bruno (VV), offre la traduzione del testo delle lettere in italiano. L'Autrice, laureata in teologia morale, attualmente sta terminando un dottorato in teologia spirituale con una ricerca sulla comunità monastica di Bose.

Il terzo articolo è di Anna Napolitano, laureatasi recentemente in teologia spirituale. Si tratta di una ricerca storico-teologica sull'Azione Cattolica e sul suo contributo alla santità della Chiesa specialmente dopo il Concilio Vaticano II.

Il quarto articolo è di Rossano Zas Friz De Col s.i., docente di teologia spirituale presso l'Istituto di Spiritualità della Università Gregoriana, che propone una riflessione sul problema dell'unità della teologia e del senso del pluralismo teologico a partire da una riflessione sul percorso post-conciliare della teologia spirituale.

Infine, un articolo del ricercatore Marcelo Azeredo L.L. Rodrigo, che tratta un tema psicologico molto importante per i teologi spirituali, quale quello delle "dinamiche del sé nella società liquido-moderna". L'articolo è centrato sulle ricadute psicologiche dello stile di vita occidentale, che certamente influiscono anche nello sviluppo della vita spirituale.

Come si può apprezzare da questa breve presentazione del numero, gli articoli si orientano in direzioni diverse all'interno della teologia spirituale. Si spera di contribuire in questo modo all'arricchimento delle diverse aree della disciplina, suscitando l'interesse dei lettori e dei ricercatori affinché collaborino nella pubblicazione di ulteriori articoli.



Studio della teologia: trasformazione della mente e conversione del cuore

di Jesús Manuel García*

Non è mia intenzione fare una sintesi dei documenti del magistero ecclesiastico sul rapporto tra teologia e formazione spirituale.¹ Non pretendo neppure riformulare in modo sistematico principi e criteri già presenti nelle *Ratio studiorum* delle varie congregazioni religiose.² Attingerò alle fonti della letteratura teologico-spirituale³ per presentare lo studio della teologia come tempo di formazione, fonte di speranza e momento di fecondità spirituale: si tratta di cercare di conoscere e imparare come portare Cristo a nascere di nuovo in un mondo che, a volte, può sembrare sterile. Intendo infatti la teologia non soltanto come sistema concettuale di dottrina, ma soprattutto come luogo privilegiato dell'incontro con Dio. In un secondo momento mi soffermerò sulla vocazione del teologo educatore, capace di armonizzare, in una sintesi vitale, conoscenza e amore, coerenza di vita e libero pensiero. Nell'esercizio della ricerca e della docenza, il teologo diventa un vero mendicante, sempre alla ricerca di ciò che Dio potrà dargli, per rendere ragione della fede (cf. 1Pt 3) davanti al mondo e alla cultura in modo seriamente scientifico. Insegnare teologia non è solo comunicare informazioni ma anche accompagnare gli studenti a scoprire Dio come fonte di senso⁴ e quindi motivo di speranza. La verità studiata dal teologo non è solo frutto di una conquista, ma soprattutto dono che Dio, in un imper-scrutabile e meraviglioso disegno d'amore, fa agli uomini manifestando se stesso principalmente mediante la santa umanità di Gesù Cristo, Mediatore e pienezza di tutta la

* JESÚS MANUEL GARCÍA, docente di Teologia spirituale e Direttore dell'Istituto di Teologia spirituale dell'Università Pontificia Salesiana, P.zza dell'Ateneo Salesiano, 1 - 00139 Roma, garcia@unisal.it.

¹ Si veda la raccolta bibliografica essenziale sulla formazione fatta da R. NARDIN (ed.), *Vivere in Cristo. Per una formazione permanente alla vita monastica*, prefazione di Notker Wolf, Roma, Città Nuova, 2004, 247-255. Nel 2006, la CEI ha pubblicato la 3ª ed. del documento: *La formazione dei presbiteri nella chiesa italiana. Orientamenti e norme per i seminari*. L'anno scorso la COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE ha pubblicato il documento: *La teologia oggi: prospettive, principi e criteri* (2012).

² Cf. Nella *Ratio fundamentalis institutionis et studiorum*, SDB, 2000, troviamo, ad esempio, i criteri fondamentali per la formazione salesiana nelle circostanze attuali.

³ Cf. M. BELDA - J. STÖHR, *Estudio y espiritualidad*, Roma/Bamberg, Pontificio Ateneo Romano della Santa Croce, 1996. Si tratta di una selezione di testi della letteratura teologico-spirituale sul tema dello studio e il suo rapporto con la vita spirituale.

⁴ Un particolare compito che viene affidato alla teologia nei confronti di tutte le altre discipline è la «ricerca del significato»; esaminare in qual modo le rispettive scoperte influiranno sulle persone e sulla società: GIOVANNI PAOLO II, Cost. Ap. *Ex corde Ecclesiae de universitatibus catholicis*, 15 agosto 1990, n. 19, in AAS 82 (1990) 1475-1509.



rivelazione: «Parliamo sì di sapienza, ma di una sapienza che non è di questo mondo, né dei dominatori di questo mondo che vengono ridotti al nulla; parliamo di una sapienza divina, misteriosa, che è rimasta nascosta, e che Dio ha preordinato prima dei secoli per la nostra gloria» (1Cor 2,6-7). Concluderò mostrando la disposizione fondamentale del teologo per fare diventare lo studio della teologia un cammino di crescita nell'amore.⁵

1. La dimensione spirituale della teologia

Le verità, oggetto di studio della teologia, non sono enunciati astratti o speculazioni filosofiche, ma principi di vita e di impegno personale. In questo senso la teologia ha una dimensione spirituale, in forza della quale il teologo, nella ricerca e nello studio, non procede nella linea di un puro intellettualismo, ma obbedisce alle esigenze della fede, attuando sempre più la sua unione esistenziale con Dio e il suo vitale inserimento nella chiesa.

Proprio per questa sua natura, la teologia porta all'incontro personale con Dio, suscitando in chi la insegna o la studia uno stimolo alla preghiera e alla contemplazione. D'altra parte, ai fini di una più intensa vita spirituale e di una adeguata preparazione pastorale, è necessario un serio insegnamento scientifico, senza del quale a nulla valgono gli eventuali adattamenti ascetici e pastorali.⁶

Ogni «teologia» è un parlare di Dio: anzi, secondo la linea maestra dei grandi Padri della Chiesa, specie orientali, essa è anche, e non può non essere, una «teoria», una «teopsia»: un vedere Dio, un immergersi in Lui nella contemplazione e nell'adorazione. Una teologia quindi che non sia pregata ed inviti a pregare è destinata ad inaridire il cuore dei fedeli e dei futuri sacerdoti, gettandovi sopra l'ombra del dubbio, dell'incertezza, della superficialità. «Tutto ciò – ricordava Giovanni Paolo II ai collaboratori nel governo centrale della Curia Romana – deve far riflettere sulla grave responsabilità che i teologi hanno nella Chiesa, e ai compiti a cui devono attenersi per fare onore al loro nome».⁷ La verità del Signore si studia a fronte china; s'insegna e si predica nell'espansione dell'anima che la crede, l'ama e la vive.⁸

Ci vorrà inoltre un grande senso del mistero, che accompagni l'autentica ricerca teologica: un – direbbe Giovanni della Croce – «entréme donde no supe y quedéme no sabiendo toda ciencia trascendiendo».⁹ Esso impedisce che la verità rivelata venga ri-

⁵ Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Discorso alla consegna del premio internazionale Paolo VI a Hans Urs von Balthasar*, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, VII/1, 1984, 1912-1913.

⁶ Cf. CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *La formazione teologica dei futuri sacerdoti*, n. 73, Tipografia Poliglotta Vaticana, 1976; *Enchiridion Vaticanum 5*, Documenti ufficiali della Santa Sede 1974-1976, Bologna, EDB, 1979, nn. 1787-1847.

⁷ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso ai collaboratori nel governo centrale della Curia Romana*, n. 19, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, III/1, 1980, 1895.

⁸ Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Omelia alle Pontificie Università Romane*, n. 4, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, III/2, 1980, 944.

⁹ «M'inoltrai non seppi dove, e rimasi non sapendo, ogni scienza trascendendo»: GIOVANNI DELLA CROCE, *Strofe composte dopo un'estasi di profonda contemplazione (prima del 1584)*, in *Id.*, *Opere*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2001, 100.



dotta a termini razionalistici o snaturata al livello di una ideologia. Per questo motivo, il teologo non può che stupirsi di fronte alle meraviglie di Dio, convinto che esse sono più profonde di quanto si possa esprimere con la lingua,¹⁰ e sentirsi quindi sospinto dal suo stesso impegno di ricerca a piegare le ginocchia nel dialogo della preghiera e ad intensificare la sua vita di fede.¹¹ Scrive Simon Tugwell: «Quando andiamo al fondo delle cose, raggiungendo mentalmente la loro vera essenza, quello che troviamo è il mistero inscrutabile dell'atto creativo di Dio. In effetti, conoscere qualcosa è come essere spinti a capofitto in una meraviglia che sorpassa di gran lunga la mera curiosità».¹²

La ricerca in teologia non può limitarsi all'acquisizione di una sempre maggiore conoscenza delle verità, ma deve diventare soprattutto una vera e propria esperienza di Dio. La Parola deve essere vissuta e sofferta fino in fondo¹³ perché, come ci ricorda Sant'Ignazio, «non è l'abbondanza del sapere che sazia e soddisfa l'anima, ma il sentire e gustare le cose internamente».¹⁴ Con altre parole, parafrasando Divo Barsotti, per conoscere l'Unità del Mistero divino è necessario per l'uomo esservi immerso, perché, come ci ricorda l'autore della *Nube della non conoscenza*, è impossibile all'uomo conoscere Dio col solo mezzo del proprio intelletto limitato, per il fatto che Dio, il "Tutt'Altro", si sottrae a ogni tentativo di «afferrarlo». E' possibile però arrivare a un'esperienza diretta di Dio mediante l'amore: «È bene tralasciare di tanto in tanto le ricerche delle nostre facoltà curiose, per imparare a gustare qualcosa dell'amore di Dio all'interno della tua esperienza personale. A questa percezione arriverai per la strada che ti ho mostrato, aiutato dalla grazia preveniente di Dio. In altre parole, abbandonandoti sempre di più e senza mai stancarti, alla nuda coscienza del tuo io, offrendo in continuazione a Dio il tuo essere come l'offerta più preziosa che tu possa presentargli. Ma bada bene, come ho detto più volte, che sia una percezione nuda, altrimenti cadresti in errore».¹⁵ Questo «legame spirituale di ardente amore» farà dire all'uomo, in dialogo con Dio: «Tu non sei altro da me!»¹⁶ e quindi – ribadisce l'autore – «il tuo essere e il suo diventano una cosa sola per la grazia»,¹⁷ pur restando distinti per natura.¹⁸

¹⁰ Cf. GIOVANNI DELLA CROCE, *Fiamma d'amor viva B*, strofa 1, 2.

¹¹ Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Discorso alla consegna del premio internazionale Paolo VI a Hans Urs von Balthasar*, n. 4, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, VII/1, 1984, 1914.

¹² S. TUGWELL, *Reflections on the Beatitudes*, London, Ltd, 1979, 100.

¹³ Benedetto XVI, nel suo *Gesù di Nazareth*, afferma come i santi siano i migliori interpreti della Sacra Scrittura. «Il significato di un'espressione si rende comprensibile in modo più chiaro proprio nelle persone che sono state completamente conquistate e l'hanno realizzata nella propria vita. L'interpretazione della Scrittura non può essere una faccenda puramente accademica e non può essere relegata nell'ambito esclusivamente storico. La Scrittura porta in ogni suo passo un potenziale di futuro che si chiude solo quando le sue parole vengono vissute e sofferte fino in fondo»: J. RATZINGER/BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazareth*, Milano, Rizzoli, 2007, 102.

¹⁴ IGNAZIO DI LOYOLA, *Esercizi spirituali*, Roma, Civiltà Cattolica, 2006, 2.

¹⁵ *Lettera di direzione spirituale*, c.13.

¹⁶ *Lettera di direzione spirituale*, c.1.

¹⁷ Cf. *Lettera di direzione spirituale*, c.5.12.

¹⁸ Si noti la similitudine con Ruusbroec: «Questa luce è essenziale, che ci avvolge di un amore immenso, ci fa perdere noi stessi e ci fa effondere nella tenebra inesplorata della divinità. Ed uniti così, senza intermediario, allo spirito divino, essendo una sola cosa con lui, possiamo incontrare Dio con



Una teologia quindi che non fosse “spirituale”, cioè che non ci aiutasse a contemplare l’invisibile, non sarebbe più vera nel senso evangelico del termine.

1.1. Complementarietà dell’intelligenza e dell’amore nello studio della teologia

La teologia, oltre che dallo sforzo della ragione per capire Dio, nasce anche dall’amore e dal suo dinamismo. Nell’atto di fede, l’uomo conosce la volontà di Dio e comincia ad amarlo; l’amore però desidera conoscere sempre più ciò che ama, perché non si può amare ciò che non si conosce.¹⁹ Ma quando si ama ciò che in qualche modo si conosce, lo stesso amore permette di conoscere in modo più perfetto l’oggetto della conoscenza. Secondo Agostino, la scienza, se viene indirizzata verso la carità, è altamente utile; utilizzata come fine a se stessa, senza essere finalizzata alla carità, non soltanto è superflua, ma anche perniciosa.²⁰ L’amore invece offre la facilità e la prontezza per realizzare l’azione amata.²¹ Questa doppia dimensione, ragione ed amore, riflessione ed esperienza, deve essere rispettata nello studio della teologia proprio per rispondere alle esigenze della sua natura.

Il rapporto tra *fides quae* e *fides qua* va tenuto in costante tensione dialettica, non contrapponendo i poli, ma permettendo la sua complementarietà: interazione vicendevole tra dottrina e vissuto; tra considerazione teologica del vissuto cristiano e riflessione critica sulla dottrina pratica della fede. Ormai è assodato, almeno a livello teorico, che la concezione dottrinale della rivelazione non può ignorare l’attenzione alle forme della sua appropriazione pratica e alla sua dimensione storica perché senza la dimensione della fede vissuta non c’è completa e piena comprensione della rivelazione di Dio, in Cristo, nello Spirito. È dunque fondamentale che la necessaria distinzione funzionale tra teologia sistematica, teologia spirituale, teologia morale..., in vista dell’insegnamento della teologia,²² rispetti questa tensione verso l’unicità della fede, oppure, secondo l’espressione di Giovanni Moiola, verso l’esperienza dell’accesso alla Verità.²³ Il cammino verso la verità piena impegna l’intero essere umano: è un cammino dell’intelligenza e dell’amore, della ragione e della fede. Non possiamo avanzare nella conoscenza di qualcosa

l’aiuto dello stesso Dio, e possedere, con lui ed in lui, la nostra beatitudine eterna»: G. RUUSBROEC, *L’ornamento delle nozze spirituali*, c. 70.

¹⁹ Cf. BONAVENTURA, *In Sent.*, I, proem. q 2, ad 6, Quaracchi, 1882, I, 11: «Quando fides non assentit propter rationem, sed propter amorem eius cui assentit, desiderat habere rationes».

²⁰ «Itaque et tu, carissime, sive ista, sive alia, sic lege, sic disce, ut memineris verissime dictum: Scientia inflat, caritas aedificat (1Cor 8,1). Caritas autem non aemulatur, non inflat. Sic itaque adhibeatur scientia tamquam machina quaedam, per quam structura caritatis assurgat quae maneat in aeternum, etiam cum scientia destruetur (1Cor 13,8); quae ad finem caritatis adhibita multum est utilis; per se autem ipsa sine tali fine, non modo superflua, sed etiam perniciosa probata est»: AGOSTINO, *Ep. 55 ad inquis. Januarii*, c. 21, n. 39, in *PL* 33, 223.

²¹ «Amor autem dat facilitatem et promptitudinem in exequenda actione amata»: FRANCISCO SUAREZ (1548-1617), *De Oratione*, 2, c. 6, n. 16, Paris, Ed. Vives, 1859, vol. 14, 143.

²² Si vedano gli Atti del Simposio organizzato dall’Istituto di Teologia spirituale dell’Università Pontificia Salesiana (Roma: 9-10 dicembre 2011): J.M. GARCÍA (ed.), *Teologia e spiritualità oggi. Un approccio intradisciplinare*, Roma, LAS, 2012.

²³ Cf. G. COMO (ed.), *Giovanni Moiola. Profilo di un uomo spirituale*, Milano, Ancora, 2010.



se non ci muove l'amore, e neppure possiamo amare qualcosa nella quale non vediamo razionalità. Afferma Benedetto XVI: «Non c'è l'intelligenza e poi l'amore: ci sono l'amore ricco di intelligenza e l'intelligenza piena di amore».²⁴

1.2. La conoscenza teologica²⁵ trova il suo compimento nell'apertura alla sapienza divina

L'anima, secondo San Tommaso, tanto più si perfeziona secondo la scienza, quanto più spirituali sono le realtà che considera.²⁶ Il teologo è dunque chiamato a partecipare alla grande opera dell'intelletto umano, della conoscenza, della scienza, della sapienza umana, e nello stesso tempo è come spinto a non fermarsi soltanto alla dimensione umana di quest'opera. Il frutto della conoscenza umana trova il suo compimento nell'apertura del cuore e della mente, dell'intelletto e della volontà alla sapienza divina.²⁷ Dice San Tommaso: «I frutti migliori dell'insegnamento e della predicazione provengono dalla contemplazione».²⁸ Per questa ragione, lo studio della sapienza, frutto della contemplazione, è lo studio più perfetto, sublime, utile e allegro. È il più perfetto perché quando l'uomo si dedica allo studio della sapienza acquisisce una parte della verità beata, assimilandosi così a Dio «che fece tutto con sapienza» (*Sal* 104 [103], 24). Così come la somiglianza è causa dell'amore, lo studio della sapienza unisce principalmente a Dio tramite l'amicizia, per questo si dice che la sapienza «è un tesoro infinito per gli uomini, e coloro che la possiedono diventano partecipi dell'amicizia divina» (*Sap* 7,14). Con lo studio della sapienza inoltre si arriva – secondo l'insegnamento di Tommaso d'Aquino – al regno dell'immortalità (*Sap* 6,21).²⁹

²⁴ BENEDETTO XVI, *Caritas in veritate*, 30.

²⁵ Il documento della COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *La teologia oggi: prospettive, principi e criteri*, nn.91-92, preferisce la terminologia «sapienza teologica».

²⁶ «Anima [...] secundum scientiam autem tanto magis perficitur, quanto magis immaterialia considerat»: TOMMASO D'AQUINO, *C. gent.* 2 c., 79 (*Summa contra gentiles*, II, Taurini-Romae, Marietti, 1961, 230).

²⁷ GIOVANNI PAOLO II, *Omelia nella concelebrazione per l'inizio dell'anno accademico delle università ecclesiastiche*, n. 4-6, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, X/3, 1987, 899-900.

²⁸ «Unum [opus vitae activae] [...] ex plenitudine contemplationis derivatur si-cut doctrina et praedicatio; [...] Et hoc praefertur simpliciter contemplationi. Sicut enim maius est illuminare, quam lucem solum videre, ita maius est con-templata aliis tradere, quam solum contemplari»: TOMMASO D'AQUINO, *S. th.*, 1:1-11, q. 188, a. 6c.

²⁹ «Inter omnia vero hominum studia sapientiae studium est perfectius, sublimius, utilius et iucundius. Perfectius quidem, quia in quantum homo sapientiae studium dat, intantum verae beatitudinis iam aliquam partem habet: unde Sapiens dicit, *Beatus vir qui in sapientia morabitur* (*Eccli* 14, 22). Sublimius autem est, quia per ipsum homo praecipue ad divinam similitudinem accedit, quae omnia in sapientia fecit (*Ps* 104 [103], 24): unde, quia similitudo causa est dilectionis, sapientiae studium praecipue Deo per amicitiam coniungit; propter quod (*Sap* 7, 14) dicitur quod *sapientia infinitus thesaurus est hominibus, quo qui usi sunt, facti sunt participes amicitiae Dei*. Utilius autem est, quia per ipsam sapientiam ad immortalitatis regnum pervenitur: *concupiscentia enim sapientiae deducet ad regnum perpetuum* (*Sap* 6, 21). Jucundius autem est quia *non habet amaritudinem conversatio illius nec taedium convictus illius, sed laetitiam et gaudium* (*Sap* 8, 16)»: TOMMASO D'AQUINO, *Summa contra gentiles*, lib. 1, c. 2, Taurini-Romae, Marietti, 1961, 3.



La sola conoscenza riempie di orgoglio, mentre l'amore edifica. Numerose sono le indicazioni dei Padri della chiesa che invitano i teologi a cercare la verità mossi dall'amore.³⁰ È meglio e più utile – ci ricorda Ireneo – essere ignorante e sapere poco, ma vicino a Dio nella carità, che credersi sapiente ed esperto, bestemmiando contro Dio e costruendo un altro dio e padre.³¹ Afferma Gregorio Magno: Se qualcuno crede di conoscere qualcosa, non ha ancora imparato come bisogna conoscere perché chi ama Dio, è da lui conosciuto (cf. 1Cor 8,1-2). «Tutta la sapienza umana, anche quella più raffinata, paragonata con la sapienza divina, è ignoranza».³²

In termini simili si propone il libro *De imitatione Christi*: «L'uomo, per sua natura, anela a sapere; ma che importa il sapere se non si ha il timore di Dio? Certamente un umile contadino che serve il Signore è più apprezzabile di un sapiente che, montato in superbia e dimentico di ciò che egli è veramente, vada studiando i movimenti del cielo. Colui che si conosce a fondo sente di valere ben poco in se stesso e non cerca l'approvazione degli uomini. Dinanzi a Dio, il quale mi giudicherà per le mie azioni, che mi gioverebbe se io anche possedessi tutta la scienza del mondo, ma non avessi l'amore? Datti pace da una smania eccessiva di sapere: in essa, infatti, non troverai che sviamento grande ed inganno. Coloro che sanno desiderano apparire ed essere chiamati sapienti. Ma vi sono molte cose, la cui conoscenza giova ben poco, o non giova affatto, all'anima. Ed è tutt'altro che sapiente colui che attende a cose diverse da quelle che servono alla sua salvezza. I molti discorsi non appagano l'anima; invece una vita buona rinfresca la mente e una coscienza pura dà grande fiducia in Dio. Quanto più grande e profonda è la tua scienza, tanto più severamente sarai giudicato, proprio partendo da essa; a meno che ancor più grande non sia stata la santità della tua vita.

Non volerti gonfiare, dunque, per alcuna arte o scienza, che tu possenga, ma piuttosto abbi timore del sapere che ti è dato. Anche se ti pare di sapere molte cose; anche se hai buona intelligenza, ricordati che sono molte di più le cose che non sai. Non voler apparire profondo (cf. Rm 11,20;12,16); manifesta piuttosto la tua ignoranza. Perché vuoi porti avanti ad altri, mentre se ne trovano molti più dotti di te, e più esperti nei testi sacri? Se vuoi imparare e conoscere qualcosa, in modo spiritualmente utile, cerca di essere ignorato e di essere considerato un nulla. È questo l'insegnamento più profondo e più utile, conoscersi veramente e disprezzarsi. Non tenere se stessi in alcun conto e avere sempre buona e alta considerazione degli altri; in questo sta grande sapienza e perfezione».³³

Ci domandiamo: Cosa vuol dire? Dobbiamo fuggire dalla scienza e preferire il non sapere nulla piuttosto che essere esaltati? È preferibile l'ignoranza alla scienza? Dobbia-

³⁰ «Quia autem non omnium est veritas, multis modis occultatur, iisque solis, qui sunt initiati ad cognitionem, qui veritatem quaerunt propter caritatem, lucem exoriri facit»: CLEMENTE DI ALESSANDRIA (140/50-216), *Stromata*, 6, c. 15, in PG 9, 354B.

³¹ «Melius est ergo et utilius, idiotas et parum scientes existere, et per caritatem proximum fieri Deo quam putare multum scire, et multa expertos in suum Deum blasphemos inveniri, alterum Deum Patrem fabricant. Et ideo Paulus clamavit: Scientia inflat, caritas autem aedificat (1Cor 8,1)»: IRENEO, (+ ca. 202), *Adversus haereses*, 2, c. 26, n. 1, in PG 7, 800AB.

³² «Omnis humana sapientia, quantolibet acumine polleat, divinae sapientiae comparata, insipientia est»: GREGORIO MAGNO (ca. 540-604), *Moralia in Job*, 35, c. 2, n. 3, in PL 76, 751A.

³³ *De imitatione Christi*, libro I, c. 2, 1-2.



mo amare la scienza, – risponde ancora Agostino –, ma anteporre l'amore alla scienza. La scienza, da sola, gonfia; l'amore edifica e quindi non permette che la scienza esalti.³⁴ Un amore che deve essere invocato, come fa Tommaso d'Aquino nella preghiera prima dello studio:

«O Creatore ineffabile,
Tu che sei fonte vera e supremo principio di luce e sapienza,
degnati d'infondere nel mio intelletto
un raggio della tua luce.

Dammi profondità di penetrazione,
esattezza d'interpretazione,
facilità di apprendere,
capacità di ritenere.

Tu, che rendi eloquente la lingua dei fanciulli,
istruiscimi
e infondi sulle mie labbra
la grazia e la forza della tua parola.

Prepara
l'inizio del mio studio,
dirigine la continuazione,
completane il termine.

Concedimi
di amare ardentemente,
d'investigare prudentemente,
di conoscere veracemente ciò che a te piace
e di adempierlo perfettamente
a lode e gloria del tuo nome.
Amen».³⁵

1.3. La «sapientia cordis» dei santi e «l'intellectus fidei» dei teologi

Con la loro vita, i santi ci avvicinano alla santità di Dio, l'unico Santo, e anche alla sua conoscenza. Nel volume sulla natura e sul compito della teologia, Ratzinger afferma come non sia pensabile Atanasio senza l'esperienza di Cristo fatta da Antonio abate; Agostino senza la passione del suo cammino verso la radicalità cristiana; Bonaventura e la teologia francescana del XIII secolo senza l'attualizzazione di Cristo da parte di Francesco d'Assisi; Tommaso d'Aquino senza la passione di Domenico per il Vangelo e l'evangelizzazione. È evidente che si potrebbero portare molti altri esempi, tratti dalla storia

³⁴ «Scientia, ait Apostolus, inflat (1Cor 8,1). Quid ergo? scientiam fugere debetis, et electuri estis nihil scire potius quam inflari? Utquid vobis loquimur, si melior est ignorantia quam scientia? [...] Ergo amate scientiam, sed anteponite caritatem. Scientia si sola sit, inflat. Quia vero caritas aedificat (1Cor 8,1), non permittit scientiam inflari. Ibi ergo inflat scientia, ubi caritas non aedificat: ubi autem aedificat, solidata est»: AGOSTINO, *Sermo 354 ad Cont. VI*, c. 6, n. 6, in *PL* 39, 1566.

³⁵ TOMMASO D'AQUINO, *Oratio ante studium*, in *Opuscula theol. II*, Taurini-Romae, Marietti, 1954, 285-286.



della Chiesa e della teologia.³⁶ La stessa Teresa di Lisieux si domanda: «Non è forse dall'orazione che i santi Paolo, Agostino, Giovanni della Croce, Tommaso d'Aquino, Francesco, Domenico e tanti altri illustri amici di Dio hanno attinto questa scienza divina che affascina i geni più grandi? Uno scienziato ha detto: "Datemi una leva. Un punto d'appoggio, e solleverò il mondo". Quello che Archimede non ha potuto fare perché la sua richiesta non era rivolta a Dio ed era espressa solo dal punto di vista materiale, i santi l'hanno realizzato in tutta la sua pienezza».³⁷

Nella recente Esortazione apostolica postsinodale di Benedetto XVI, *Verbum Domini*, vediamo come *il senso spirituale si manifesta nell'esperienza dei santi*.³⁸ Sono paragrafi importanti per l'interpretazione del senso spirituale della Bibbia, in quanto attestano la verità dello Spirito nella esperienza concreta di santità che lo Spirito produce: «L'interpretazione più profonda della Scrittura in effetti viene proprio da coloro che si sono lasciati plasmare dalla Parola di Dio, attraverso l'ascolto, la lettura e la meditazione assidua. Non è certamente un caso che le grandi spiritualità che hanno segnato la storia della Chiesa siano sorte da un esplicito riferimento alla Scrittura».³⁹

I santi contribuiscono quindi, in modo eccellente, a manifestare ed a far capire la santità di Dio; sono un riflesso umano della bontà, della misericordia, della sapienza, del perdono, della giustizia e delle altre proprietà divine. Il santo costituisce, in questo modo, un *locus theologicus*⁴⁰ privilegiato in quanto rappresenta il gradino di congiunzione con il centro della teologia: la Parola di Dio in Cristo.⁴¹ Vissuto di santità e *intellectus fidei*, comprensione critica della fede ed esperienza, sono le due facce di una stessa moneta. I santi infatti ci aiutano non soltanto a comprendere ma anche ad imitare meglio il Signore Gesù. Ne rende conto in maniera inequivocabile fratel Charles de Foucauld in uno scritto che riporta con chiarezza l'invito rivoltogli da Gesù ad *imitarlo*:

«Questo stato è lo stato d'imitazione, la più perfetta possibile, della mia vita nascosta: tutto ciò che penserai ch'Io facevo, fallo; tutto ciò che non penserai ch'Io facevo, non farlo... È questa la tua regola... Non seguire né san Benedetto, né san Francesco, né san Benedetto Labre, né sant'Alessio nei particolari della loro vita, nelle loro pratiche personali e neppure nelle loro regole: seguili nel loro spirito generale che era il mio, lo spirito di amore di Dio e del prossimo, di povertà, di penitenza, di preghiera, di lavoro, ma non cercare di seguirli in nessuna pratica particolare... Segui Me, Me solo... Chiedimi quello che Io facevo; 'scruta le scritture'; *guarda anche i santi, non per seguirli, ma per vedere come mi hanno seguito e per prendere da ognuno di essi ciò che tu penserai venga da Me, sia ad imitazione di Me...* E segui Me, Me, Me solo [...] Il resto non ti riguarda».⁴²

³⁶ Cf. J. RATZINGER, *Natura e compito della teologia*, Milano, Jaca Book, 1993, 55.

³⁷ S. TERESA DI GESÙ BAMBINO, *Manoscritto C*, 36r. Si veda l'articolo di F.M. LÉTHEL, *I Santi come teologi*, in *La Teologia spirituale*. Atti del Congresso Internazionale OCD (Roma 24-29 aprile 2000), Roma, Teresianum/OCD, 2001, 613-621.

³⁸ VD 48-49. Nella VD sono citati 21 santi o uomini di Dio dal I al XXI secolo.

³⁹ VD 48.

⁴⁰ Si veda la pubblicazione di G. LOMBARDA, *La santità vissuta come «locus theologicus»*, Milano, Glossa, 2006; M. BERGAMO, *La scienza dei santi. Studi sul misticismo del Seicento*, Firenze, Sansoni, 1984.

⁴¹ Cf. RATZINGER/BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazareth*, 102.

⁴² C. DE FOUCAULD, *Opere spirituali. Antologia*, Cinisello Balsamo (MI), Edizioni Paoline, 1984, 498-499.



Senza un riscontro nel vissuto, la teologia rischia di diventare pura speculazione su possibilità astratte. L'“agiografia teologica” richiesta da von Balthasar altro non è che *una teologia del vissuto cristiano*, e perciò della esperienza di fede, dove l'esistenza di un santo costituisce un “luogo” teologico.⁴³ Nel santo, infatti, si ha una sintesi tra teologia e prassi di santità, dato che questa (la santità) non è altro che accoglienza vissuta del mistero divino (come in Maria Santissima) e, di conseguenza, l'esegesi vissuta della stessa rivelazione.⁴⁴

I santi dunque possono essere considerati come il *laboratorio* della teologia, il campo privilegiato di ricerca, in quanto illuminano dal punto di vista esperienziale i grandi misteri della fede presentati dalla teologia.⁴⁵ Se oltre ad essere mistici sono anche grandi teologi, perché riescono a interpretare e comunicare i grandi misteri della fede, allora l'esperienza dei santi e dei mistici ha un carattere di fonte ispiratrice della teologia,⁴⁶ perché – come afferma von Balthasar – «quelli che amano conoscono Dio meglio di tutti e perciò il teologo deve ascoltarli».⁴⁷

1.4. Spiritualità e teologia

All'interno del quadro della teologia, la spiritualità, e concretamente la teologia spirituale in quanto disciplina teologica, fedele allo sviluppo del suo specifico carattere esperienziale e mistico, in forza del quale si differenzia sia dalla teologia sistematica sia dalla teologia morale, è chiamata a garantire il legame tra vissuto di santità e riflessione teologica. Fedele a questa operazione, la teologia spirituale feconda lo stesso rinnovamento teologico e contribuisce efficacemente allo sviluppo delle funzioni proprie della teologia sistematica: è una teologia spirituale che si presenta non soltanto «accademica», ma sensibile alle grandi strutture della vita nello spirito per rispondere ai bisogni dell'uomo moderno. Funzione della teologia spirituale, all'interno della teologia, è quella di riflettere sull'appropriazione che l'uomo fa del dato rivelato («*vissuto cristiano*»), al fine di indicare la strada per arrivare all'esperienza (vita e conoscenza) del Mistero («*mi-*

⁴³ Soprattutto quando, come nel caso di Teresa di Lisieux, vi è evidente una “missione” (*Sendung*). Cf. H.U. von BALTHASAR, *Sorelle nello spirito. Teresa di Lisieux ed Elisabetta di Digione*, Milano, Jaca Book, 1974; ID., *Teologia e santità*, in *Verbum Caro*, Brescia, Morcelliana, 1985, 200-229; F.M. LÉTHEL, *Connaître l'amour du Christ qui surpasse toute connaissance. La théologie des saints*, Venasque, Éditions du Carmel, 1989; D. SORRENTINO, *Teresa di Lisieux dottore della chiesa. Verso la riscoperta di una teologia sapienziale*, in «Asprenas» 44 (1997) 483-514; R. GARCÍA MATEO, *La espiritualidad en el estudio de la teología*, in «Gregorianum» 90 (2009) 3, 586-591 (“Dios, sujeto de la teología; los Santos, sus mejores intérpretes”).

⁴⁴ Maria Santissima e, in seconda battuta, i Santi costituiscono, invece, il luogo di incontro tra la santità di Dio e la creatura nonché 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».

⁴⁵ Cf. D. SORRENTINO, *L'esperienza di Dio. Disegno di teologia spirituale*, Assisi, Cittadella, 2007, 62-63.

⁴⁶ «L'esperienza spirituale raggiunge la massima purezza e intensità – come pure il suo carattere di autenticità accertato grazie all'approvazione della Chiesa – nei Santi, specialmente in quelli che sono chiamati dottori o sono considerati tali»: L. BORRIELLO, *Teologia spirituale e santità*, in GARCÍA (ed.), *Teologia e spiritualità oggi*, 144.

⁴⁷ H.U. von BALTHASAR, *Solo l'amore è credibile*, Roma, Borla, 1991, 14.



stagogia»), spiegato dalla teologia. In realtà questa preoccupazione non è una novità: è stata sempre presente nella storia della spiritualità. In questo senso, il progetto di teologia spirituale non dovrà scoprire, ma recuperare, la dimensione del vissuto esperienziale della fede cristiana per essere fedele a se stessa e contribuire in questo modo al rinnovamento dell'intera teologia.

2. Il profilo del teologo

È nota l'espressione di Evagrio Pontico: «Se sei teologo pregherai veramente, e se preghi veramente, sarai teologo».⁴⁸ Il coinvolgimento e la testimonianza si rivela quindi indispensabile nella missione del teologo. Senza coinvolgimento personale, la docenza teologica si ridurrebbe a fredda ripetizione di nozioni o ad accademica trasmissione di dati; d'altro canto, senza lo studio e la ricerca personale, la docenza si esaurirebbe in una generica perorazione. Coniugare quindi capacità di studio e pratica della fede, ricerca scientifica e vita ecclesiale, rappresenta la condizione fondamentale e imprescindibile di una feconda docenza teologica. Per questa ragione, l'insegnamento diverrà tanto più incisivo e fruttuoso quanto più il docente sarà testimone di fede, di spiritualità e di dedizione nella carità.⁴⁹ Un teologo è per definizione un cristiano appassionato della Parola di Dio, dedito allo studio e alla comunicazione della fede. Ed il modo di farlo non consiste solo nell'insegnarla, ma ancor più nel viverla, incarnarla, così come lo stesso Logos si incarnò per porre la sua dimora fra di noi.⁵⁰

La missione del teologo è quella di trasmettere la sapienza e non soltanto la scienza: sua condizione soggettiva, pertanto, è quella di “contemplare le cose celesti” (*conversatio in caelis*), per cui sono possibili la *participatio aeternitatis* e la *illuminatio*. Ancora oggi è attuale la lezione del grande teologo “speculativo” san Tommaso. L'Aquinate infatti rimane fedele sulla strada della “contemplazione”, fino alla vigilia della sua morte, quando a Reginaldo, che lo sollecitava a terminare la *Summa Theologiae*, ripeteva: «Raynalde, non possum [...] non possum quia omnia quae scripsi videntur mihi paleae respectu eorum quae vidi et revelata sunt mihi».⁵¹ Quindi l'orizzonte ultimo della più alta speculazione teologica per san Tommaso, è legato all'ideale di una vita mistica.⁵² Contemplazione e teologia rimangono per san Tommaso, sia pure coi loro dislivelli epistemologici, in omogeneità continua.

Dello stesso san Francesco si dice che «non aveva primariamente un'idea di Dio, ma un'esperienza, e se dimostra di averne anche una, certamente l'aveva soprattutto sulla base di un'esperienza. Una tale esperienza è anzitutto relativa allo Spirito: si tratta di

⁴⁸ EVAGRIO PONTICO (346-399), (=Ps. -NILOS CABASILAS), *De oratione*, c. 60, in PL 79, 1179B.

⁴⁹ Cf. BENEDETTO XVI, *Discorso ai docenti delle università spagnole e di altre nazioni, iscritti come pellegrini alla GMG*, Madrid, 18-21 agosto 2011.

⁵⁰ Cf. CONGREGAZIONE DELLA DOTTRINA DELLA FEDE, *Instructio Donum veritatis de ecclesiali theologiae vocatione*, 24 maii 1990, in AAS 82 (1990) 1550-1570.

⁵¹ Sono le parole riferite da Bartolomeo di Capua: *Processus canonisationis S. Thomae, Neapoli*, c.79, 376.

⁵² Cf. M.-D. CHENU, *La teologia è una scienza?*, Catania, Paoline, 1958, 41.



quell'averne "lo Spirito del Signore" [...] che trasforma i nostri occhi in occhi spirituali, capaci di "vedere e credere", e dunque riconoscere che tutto "de Te, Altissimo, porta significazione"». ⁵³

Nell'inaugurazione del *Centro di Studi di salesianità* dell'UPS, nel 1973, l'allora Rettore Maggiore, don Luigi Ricceri, scriveva: «Il Centro Studi fallirebbe il suo scopo, se dovesse sfornare nel mondo salesiano e non salesiano, solo studiosi, esperti culturali, distributori di conoscenze, e non *guide spirituali* illuminate e sicure». «Lo studio che fate – continuava don Ricceri – più che una scienza, è sapienza. Andrebbe fatto in ginocchio... Il miglior conoscitore di don Bosco non è sempre chi lo conosce più profondamente, ma chi sa avvicinarlo con maggior spirito di fede e con più intensità di amore. Non dimenticatelo». ⁵⁴

Per compiere la missione di uomo di "scienza" e di "sapienza", servitore della Parola e strumento di comunione, il teologo-educatore dovrà incarnare certi requisiti. Elenco brevemente alcuni di essi.

2.1. Amante della verità

Se ogni frammento di verità è un riflesso, anzi una partecipazione alla Verità assoluta, che è Dio, lo scienziato, e quindi il teologo, dovrà lasciarsi guidare da questi principi, convinto che l'amore per la verità è, almeno implicitamente, amore per Dio, e l'amore a Dio genera l'amore alla verità. «Amare la verità – ci ricorda Giovanni Paolo II – vuol dire non servirsene, ma servirla; cercarla per se stessa, non piegarla alle proprie utilità e convenienze». ⁵⁵

La teologia è un servizio alla verità. Essa partecipa del fine a cui tutta la ricerca scientifica è orientata. Tale fine è la conoscenza della verità. Per raggiungere lo scopo il teologo, come ogni persona dedita alla scienza, deve considerare la verità come il bene più prezioso dell'intelligenza; la deve cercare con pazienza, rigore, e con lunga e generosa dedizione. Deve essere onesto nei confronti di essa. Soprattutto la deve amare. Se la amerà, la cercherà con desiderio e la raggiungerà con gioia. Il «*gaudium de veritate*», di cui parla S. Agostino, sarà per lui il premio della sua fatica. ⁵⁶

Nella ricerca appassionata della verità il teologo dovrà essere capace di mantenere un equilibrio tra "ricerca" di essa e spirito di "profezia"; un giusto bilanciamento tra fedeltà all'insegnamento della Chiesa e diritto all'analisi critica e alla libera ricerca. Il tutto senza snaturare l'identità della scienza teologica. ⁵⁷ Il teologo non dovrà acconten-

⁵³ Paolo Martinelli nel volume *La teologia spirituale oggi. Identità e missione*, Bologna, Dehoniane, 2012, cita C. VAIANI, *Teologia e fonti francescane. Indicazioni di metodo*, Milano, Edizioni Biblioteca Francescana, 2006, 65-66.

⁵⁴ L. RICCERI, *Indicazioni sulla natura del Centro di studi di salesianità*, pro manuscripto, Roma, 28 febbraio 1974.

⁵⁵ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso alla consegna del premio internazionale Paolo VI a Hans Urs von Balthasar*, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, VII/1, 1984, 1912-1913.

⁵⁶ Cf. *Ibid.* 1912-1913.

⁵⁷ GIOVANNI PAOLO II, (28. 6. 1980), *Discorso ai collaboratori nel governo centrale della Curia Romana*, n. 19, *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, III/1, 1980, 1895.



tarsi di essere un “buon dottore”, ma deve essere anche “profeta”, cioè capace di decifrare i segni dei tempi che attestano la presenza di Dio nella storia e anticipano l’evento del regno di Dio.⁵⁸

2.2. Umile nella ricerca intellettuale

Nell’attività intellettuale e di docenza, l’umiltà è virtù indispensabile perché protegge il teologo dalla vanità che chiude l’accesso alla verità. Occorre considerare che la stessa verità è sempre più alta dei nostri traguardi. Possiamo cercarla ed avvicinarci ad essa, però non possiamo possederla totalmente, o meglio, essa stessa ci possiede e ci motiva. La missione del maestro di teologia non è quella di riempire la mente degli allievi con le sue idee, ma di rafforzarli nella loro profonda inclinazione umana verso la verità, accompagnandoli nella loro ricerca.

Mi permetto di citare una lunga, ma significativa, riflessione che il Papa Benedetto XVI rivolge agli universitari degli Atenei romani riguardo l’utilità dello studio e l’atteggiamento adeguato per farlo: «Chi c’era la Notte di Natale alla Grotta di Betlemme ad accogliere e adorare la Sapienza quando è nata? Non dottori della legge o sapienti. C’erano Maria, Giuseppe e poi i pastori: i “piccoli” del Vangelo». Ma non ne consegue che studiare è inutile: i due millenni di cristianesimo escludono infatti questo assunto e suggeriscono il giusto atteggiamento: «Si tratta di studiare, di approfondire le conoscenze mantenendo un animo da ‘piccoli’, uno spirito umile e semplice, come quello di Maria, la ‘Sede della Sapienza’. Quante volte abbiamo avuto paura di avvicinarci alla Grotta di Betlemme perché preoccupati che ciò fosse di ostacolo alla nostra criticità e alla nostra ‘modernità’!».

[...] I pastori puntarono in alto: avevano, dalla loro, un vantaggio. Erano piccoli. Anzi: avevano un “animo *da piccoli*”, uno spirito umile e semplice che ha permesso loro di guardare al di là degli orizzonti alla loro portata. Un sapere fine a stesso porta invece da altre parti. Porta anche ad «aver paura di avvicinarsi alla grotta», perché si fa strada il timore di una criticità messa in pericolo e di una modernità non assecondata.

Studiare, applicarsi allo studio per diventare «piccoli» è certo un paradosso, ma esiste un titolo che favorisce, più di ogni altro, l’accesso al livello superiore, ed è la carità intellettuale, la strada maestra che conduce alla sapienza. Ad una «sapienza creatrice» che, nella visione di Papa Benedetto, suscitando «l’amore appassionato» di professori e studenti cristiani, porta a leggere tutto alla sua luce: le tracce di particelle elementari e i versi dei poeti; i codici giuridici e gli avvenimenti della storia. La sapienza è sempre percepibile come verità sul sapere e, in ultima analisi, come garanzia e perfino controprova dello studio, della ricerca e del dialogo scientifico.⁵⁹

Il teologo deve riconoscersi strumento semplice ed efficace come il sale, come la lampada che fa luce senza fare rumore (cf. *Mt* 5,13-15): non deve attirare gli studenti a sé, bensì indirizzarli verso quella verità che, insieme con gli studenti, tutti cerchiamo.

⁵⁸ C. CEFFRÉ, *Teologia dell’incarnazione e teologia dei Segni dei tempi*, in *Cammino e visione. Universalità e regionalità della teologia nel XX secolo*, Brescia, Queriniana, 1996, 50.

⁵⁹ Cf. BENEDETTO XVI, *L’augurio di Natale che il Papa ha rivolto alla comunità universitaria di Roma*, in «Avvenire», 18 dicembre 2009.



Secondo Giovanni Taulero il teologo deve preoccuparsi di trovare la luce che orienti la sua vita in profondità. C'è tanta differenza – continua Taulero – tra coloro che studiano la Scrittura soltanto per dare conferenze e ricrearsi nella loro scienza e coloro che la fanno diventare vita propria. Coloro che si accontentano di leggerla cercano soprattutto gli onori e disprezzano coloro che la vivono. Coloro invece che la vivono si sentono peccatori ed esercitano la misericordia verso tutti.⁶⁰

2.3. Gioioso e fiducioso nello studio

Come ci ricorda Agostino, la vita felice non è altro che un godere la verità, perché si tratta di un godere di Dio, che è la verità.⁶¹ Per il credente, dirà Tommaso, che la gioia più grande consiste nella contemplazione della verità: più perfetti amanti si è della sapienza, più si riuscirà a mitigare la tristezza o il dolore.⁶²

Perché lo studio allora per molti è così duro? Fr. Timothy Radcliffe, già maestro dell'Ordine Domenicano, offre una sua risposta: «In parte perché siamo segnati da una cultura che ha perduto la fiducia che lo studio sia un'attività che valga la pena di intraprendere, e dubita che il dibattito possa condurci alla verità che bramiamo. Se il nostro secolo è stato così segnato dalla violenza, in parte certamente questo è dovuto alla perdita della fiducia nella nostra capacità di raggiungere la verità insieme».⁶³

La fiducia nello studio ci permette di scoprire il senso anche della nostra vita, un significato che non viene imposto, ma che attende di essere scoperto. Lo studio dovrebbe essere soprattutto un piacere: il puro diletto di scoprire che le cose, nonostante ogni contraria evidenza, hanno un senso. I centri di studio di teologia dovrebbero diventare scuole di gioia, perché si fondano sulla convinzione che è possibile giungere ad una certa comprensione del nostro mondo e della nostra esistenza: «La gioia di imparare è indispensabile allo studio, come il respirare lo è al correre».⁶⁴

Non si può studiare a lungo, se non si prende un appetenza e gusto per lo studio. E il gusto non giunge subito, ma un po' alla volta. Nei primi tempi c'è sempre qualche ostacolo: pigrizia da superare, occupazioni più attraente, la materia difficile... Il gusto giunge più tardi, quasi fosse un premio per lo sforzo fatto.⁶⁵

⁶⁰ Cf. GIOVANNI TAULERO (1300-1361), *In ascensione Domini, Sermo 2*, ed. Köln, 1548; repr. Hildesheim 1985, 166.

⁶¹ AGOSTINO, *Confessiones*, 10, c. 23, n. 33, in *PL* 32, 793.

⁶² TOMMASO D'AQUINO, *S. th.*, I-II, q. 38, a. 4 c.

⁶³ *Lettera all'Ordine Domenicano di Fr. Timothy Radcliffe*, Maestro dell'Ordine, Festa della Presentazione di Maria, 21 novembre 1995.

⁶⁴ S. WEIL, *Attente de Dieu*, Paris, Éditions du Vieux Colombier, 1950, 118.

⁶⁵ San Bernardino da Siena (1380-1444) propose «sette regole», nel 1427, agli studenti dell'Università di Siena per diventare “valent'uomini”. Albino Luciani le ripropone per i giovani del suo tempo. La “settima regola” è la dilettazione nello studio: «Tu scrivi: “Sanza essere ito a Parigi a studiare, impara dall'animale ch'ha l'unghie fèsse (cioè il bue), che prima mangia e insacca, e poi ruguma, a poco a poco”. *Ruguma* significa rumina, ma per te, caro e saggio santo, vuol dire qualcosa di più, cioè: il bue va assaporandosi il fieno piano piano, quando è saporabile e godibile, e fino in fondo. E così dovrebbe avvenire per i libri di studio, cibo delle nostre menti»: A. LUCIANI, *Illustrissimi*, Padova, Messaggero, 2012, 131-132.



2.4. Maestro «dotto» e «spirituale»

Santa Teresa, nel libro della *Vita*, rivolgendosi ad un religioso, “assai ragguardevole”, sottolinea come sarebbe errore credere che basti essere “dotto” per sentirsi una buona guida. In questo errore cadono molti che, pretendendo di conoscere gli spiriti, non sono spirituali. Purtroppo neanche col passare degli anni riusciranno a comprendere ciò che in nessun modo si riesce a capire se non per via di esperienza. In questo contesto, dice Teresa al religioso «non si affanni di capire quello che non intende, né soffochi le anime che, ormai sollevate a questa altezza, sono dirette da un maestro ben più grande e non mancano di guida». E continua la Santa: «Non si meravigli di queste cose, ne le giudichi impossibili, – al Signore tutto è possibile –; procuri, invece, di rinforzarsi nella fede e di farsi umile, considerando che il Signore, in questa scienza, può rendere più dotta una povera vecchietta che non lui, con tutto il suo sapere. Con questa umiltà gioverà alle anime e a sé più che col voler farsi passare da contemplativo senza esserlo perché, – ripeto – se non ha esperienza e se non ha la vera, profonda umiltà di riconoscere che sono cose che egli non capisce, ma non per questo sono impossibili, profitterà poco lui e farà profittare ancor meno quelli con cui tratta; mentre se possiede vera umiltà, non tema che il Signore permetta che s’inganni lui né che abbia ad ingannare gli altri».⁶⁶ La stessa riflessione viene ribadita dal *De imitatione Christi*: «Molti vanno spesso fuori della buona strada e non danno frutto alcuno, o scarso frutto, di bene, proprio perché si preoccupano più della loro scienza che della santità della loro vita. Che se la gente mettesse tanta attenzione nell’estirpare i vizi e nel coltivare le virtù, quanta ne mette nel sollevare sottili questioni filosofiche, non ci sarebbero tanti mali e tanti scandali tra la gente; e nei conventi non ci sarebbe tanta dissipazione. Per certo, quando sarà giunto il giorno del giudizio, non ci verrà chiesto che cosa abbiamo studiato, ma piuttosto che cosa abbiamo fatto; né ci verrà chiesto se abbiamo saputo parlare bene, ma piuttosto se abbiamo saputo vivere devotamente».⁶⁷

Tuttavia conviene ricordare che altrove la stessa Teresa manifesta apertamente l’apprezzamento per il carisma dei teologi non soltanto «spirituali» ma soprattutto «dotti»: «Ho detto questo perché si crede che i dotti non siano fatti per gente di orazione, se non sono dotati di tale spirito. Certo, ripeto che è necessario un direttore spirituale, ma se egli non è dotto, il danno è grave. Sarà di molto aiuto trattare con i dotti, purché siano virtuosi: anche se non hanno uno spirito di orazione, se ne trarrà vantaggio, perché Dio farà loro capire quello che devono insegnare, e li renderà perfino spirituali, perché possano giovarci. Parlo per mia personale esperienza, essendomi accaduto così con più di due persone».⁶⁸ E ancora: «Sebbene per queste cose non sembri che occorra lo studio, la mia opinione è sempre stata, come sempre lo sarà, che ogni cristiano cerchi possibilmente di trattare con chi ne sia ben fornito, e quanto più, tanto meglio; quelli che seguono il cammino dell’orazione ne hanno maggior bisogno degli altri, e più spirituali essi

⁶⁶ TERESA DI GESÙ, *Libro della Vita*, 34,12, in ID., *Opere complete*, Milano, Paoline, 2000, 388.

⁶⁷ *De imitatione Christi*, libro 1, c. 3, 3.

⁶⁸ *Libro della Vita*, 13,19.



sono, più aumenta tale necessità». ⁶⁹ Santa Teresa, mistica e spirituale, vuole così operare un doveroso, fecondo dialogo tra spiritualità e teologia, tra esperienza e dottrina, perché la vita cristiana sia vissuta secondo la verità della Parola, ma anche perché la dottrina abbia l'afflato spirituale e conduca verso Colui che dona la vita in abbondanza.

2.5. Uditore della Parola e impegnato nella comunione ecclesiale

I teologi che lavorano nella *missio ad gentes* devono lasciarsi evangelizzare continuamente per riaccendere la fiamma della fede depositata in essi. Infatti nel mandato di Gesù ai discepoli la prima parola è «venite» e la seconda «andate». ⁷⁰ Studiare la teologia senza mettersi in ascolto di Gesù e lasciarsi trasformare da Lui, non può produrre che risultati aridi e poco significativi. La teologia, scienza della Parola salvifica di Dio, richiede quindi due atteggiamenti fondamentali ed inseparabili che devono appartenere al teologo: egli deve studiarla come scienziato e come contemplativo. Proprio l'essere scienziato della Parola di Dio comporta che egli ne sia un contemplativo. L'approfondimento scientifico della Parola con l'acutezza della sua intelligenza e nella rigorosa osservanza del metodo teologico presuppone che egli abbia un'esperienza personale di questa Parola salvifica. Anche per lui può essere valida la testimonianza di san Giovanni, il quale nella sua prima lettera scrive: «Ciò che noi abbiamo udito, ciò che noi abbiamo veduto con i nostri occhi, ciò che noi abbiamo contemplato e ciò che le nostre mani hanno toccato, ossia il Verbo della vita [...] lo annunziamo anche a voi, perché anche voi siate in comunione con noi» (1Gv 1,1-3).

In questo senso intendiamo anche il n. 94 della Commissione teologica internazionale che propone l'Eucaristia fonte e culmine della teologia: «I teologi hanno ricevuto una particolare chiamata al servizio nel corpo di Cristo. Per questa chiamata e per i doni ricevuti sono in un rapporto particolare con il corpo e tutti i suoi membri. Vivendo nella "comunione dello Spirito Santo" (2Cor 13,13), dovrebbero cercare, insieme a tutti i loro fratelli e sorelle, di conformare la propria vita al mistero dell'Eucaristia, della quale la Chiesa continuamente vive e cresce. In effetti, chiamati come sono a spiegare i misteri della fede, dovrebbero essere particolarmente legati all'Eucaristia, dove è racchiuso "tutto il bene spirituale della Chiesa, cioè lo stesso Cristo, nostra pasqua", la cui carne è resa viva e vivificante dallo Spirito Santo. Come l'Eucaristia è "fonte e culmine" della vita della Chiesa e di "tutta l'evangelizzazione", così è anche fonte e culmine di tutta la teologia. In questo senso la teologia può essere considerata essenzialmente e profondamente "mistica"». ⁷¹

⁶⁹ *Libro della Vita*, 13,17.

⁷⁰ «L'anima nostra è fatta come l'acqua. Quando sta quieta, la mente è come un'acqua quieta; ma quando è commossa, s'intorbidisce. Va dunque fatta riposare e quietare, questa mente, se si vuole imparare, approfondire e ritenere»: LUCIANI, *Illustrissimi*, 129.

⁷¹ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *La teologia oggi: prospettive, principi e criteri*, 2012, 94.



2.6. Buon comunicatore

Sono note le parole con cui Agostino confessava la sua trepidazione nell'accingersi a parlare dei misteri divini: *suscepi enim tractanda divina homo, spiritalia carnalis, aeterna mortalis*: «Mi sono assunto l'impegno di trattare cose divine io che sono un semplice uomo, cose spirituali io che sono un essere di carne, cose eterne io mortale». ⁷² Il teologo, nell'accingersi al suo lavoro, deve ricordare sempre che, quanto possa dire sul conto di Dio, sarà sempre parola di un uomo, e quindi di un piccolo essere finito, che s'è avventurato nell'esplorazione del mistero insondabile del Dio infinito. ⁷³

Uno dei primi studenti del prof. Ratzinger, nella città di Bonn, Roman Angulanza, ci descrive il futuro papa Benedetto XVI come ottimo docente e bravo comunicatore: «Aveva come riformulato il modo di far lezione. Leggeva le lezioni in cucina a sua sorella Maria, che era una persona intelligente ma non aveva studiato teologia. E se la sorella manifestava il suo gradimento, era per lui il segno che la lezione andava bene». A questo proposito, aggiunge il novantaduenne professor Alfred Läßle, che fu prefetto di Ratzinger nel seminario di Frisinga: «Joseph diceva sempre: mentre fai lezione, il massimo è raggiunto quando gli studenti lasciano da parte la penna e ti stanno a sentire. Finché continuano a prendere appunti su quello che dici, vuol dire che non li hai colpiti. Ma quando lasciano cadere la penna e ti guardano mentre parli, allora vuol dire che hai toccato il loro cuore. Lui voleva parlare al cuore degli studenti. Non gli interessava solo aumentare le loro conoscenze. Diceva che le cose importanti del cristianesimo si imparano solo se scaldano il cuore». ⁷⁴

3. Lo studio della teologia: tra grazia e dottrina

San Tommaso, in risposta alla domanda fatta dalla fratello Giovanni su come conviene studiare per acquisire i tesori della scienza gli offre questo consiglio: «Non voler entrare subito nel mare, ma entra attraverso il fiumiciattoli, perché conviene procedere dalla cosa più facile a quella più difficile. Ti consiglio essere riservato e parco nel parlare; abbi cura della purezza di coscienza. Non trascurare il tempo della preghiera; ama frequentare la cella se vuoi entrare nella bottega (simbolo dell'intimità con Dio nel vocabolario mistico). Mostrati amabile con tutti; non voler conoscere fino in fondo gli affari altrui; non concedere troppa familiarità a nessuno, perché l'eccessiva familiarità suscita il disprezzo e offre l'occasione per sminuire lo studio; non intrometterti in nessun modo nelle parole e fatti del mondo; evita di parlare su tutto; non smettere di imitare l'esempio dei santi e dei buoni; non soffermarti su chi parla, ma piuttosto registra nella tua memoria ciò che di buono si dice; tutto ciò che leggi o ascolti, tratta di capirlo; risolvi i dubbi;

⁷² AGOSTINO, *In Job. Ev. tr.*, 18, n.1, in *CCChr* 36,180.

⁷³ Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Omelia nella Basilica Vaticana per l'inaugurazione dell'anno accademico 1979-1980 alle Pontificie Università e collegi ecclesiastici Romani*, n. 2-3, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, II/ 2 (1979) 759-760.

⁷⁴ Si veda G. VALENTE, *Ratzinger professore*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2008.



procura di intravedere tutto ciò che puoi nell'armadio della tua mente, come desiderando riempire un bicchiere fino all'orlo; non voler capire ciò che ti supera. Seguendo questi consigli, produrrà foglie e frutti utili nella vigna del Signore. Se segui questi consigli, potrai raggiungere ogni tua aspirazione».⁷⁵

E Bonaventura, a conclusione dell'*Itinerarium*, ci indica la strada per arrivare alla vera conoscenza di Dio: «Se poi mi domandi come possano avvenire queste cose, interroga la grazia, non la dottrina; il desiderio, non l'intelletto; il gemito della preghiera, non l'attenta lettura; lo sposo, non un maestro; Dio, non un uomo; la caligine, non la chiarezza; non la luce, ma il fuoco che brucia tutto e tutto trasporta in Dio con il rapimento della pietà e l'amore ardentissimo. Questo fuoco è Dio e il suo cammino è in Gerusalemme (*Is* 31,9). Cristo lo accende col fuoco della sua ardentissima passione e lo percepisce veramente soltanto colui che dice: *La mia anima ha scelto di morire, e le mie ossa vogliono la morte* (*Gb* 7,15). Chi ama questa morte potrà vedere Dio perché è verissimo che *nessun uomo mi vedrà e vivrà* (*Es* 33,20).

Moriamo dunque; entriamo nella nube; imponiamo silenzio agli affanni, alle passioni, alle cose sensibili. Passiamo con Cristo crocifisso *da questo mondo al Padre* (*Gv* 13,1) perché dopo averci mostrato il Padre possiamo dire con Filippo: *Questo ci basta* (*Gv* 14,8) e ascoltare con Paolo: *Ti basta la mia grazia* (*2Cor* 12,9); e finalmente esultare con Davide dicendo: *Vengono meno la mia carne e il mio cuore. Dio del mio cuore, mia porzione è Dio in eterno. Benedetto il Signore in eterno. E tutto il popolo dirà: sì, sì! E così sia* (*Sal* 72, 26; 105,48)».⁷⁶

4. A modo di conclusione:

«Insegnami a cercarti, e mostrati a me che ti cerco»

Voglio concludere con una nota preghiera di Sant'Anselmo Di Canterbury:

«Insegnami a cercarti, e mostrati a me che ti cerco. Io non posso cercarti, se tu non mi insegni, né trovarti se tu non ti mostri. Che io ti cerchi desiderandoti, che ti desideri cercandoti, che ti trovi amandoti, e che ti ami trovandoti. Io ti riconosco, Signore, e ti ringrazio di aver creato in me questa tua immagine affinché di te sia memore, ti pensi e ti ami; ma essa è così consunta dal logorio dei vizi, così offuscata dal cumulo dei peccati, che non può far quello per cui fu fatta, se tu non la rinnovi e non la ricostituisci. Non tento, o Signore, di penetrare la tua altezza perché non paragono affatto ad essa il mio intelletto, ma desidero in qualche modo di intendere la tua volontà, che il mio cuore crede ed ama. Né cerco di intendere per credere; ma credo per intendere. E anche questo credo: che se prima non crederò, non potrò intendere».⁷⁷

Ecco quanto possiamo attenderci dello studio della teologia: un cammino di crescita nell'amore che «tutto copre, tutto crede, tutto spera, tutto sopporta» (*1Cor* 13,7); una

⁷⁵ TOMMASO D'AQUINO, *Epistola exhortatoria de modo studendi ad fratrem Johannem*, Opuscula theologica I, Taurini-Romae, Marietti, 1954, 451.

⁷⁶ BONAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum*, c. 7, n.6.

⁷⁷ ANSELMO DI CANTERBURY, *Proslogion*, c.1, in *Opera omnia*, I, Edinburgi, 1946, 100.



strada che arricchisce, non soltanto una formazione intellettuale, ma diventa via verso la santità; un'occasione favorevole per aprire i nostri cuori e le nostre menti verso gli altri; una piattaforma privilegiata per costruire comunione; un'opportunità di diventare profeti di speranza che proclamano la venuta del regno.

Concludo con l'augurio di G.B. Montini, poi Papa Paolo VI, ad Andrea Trebeschi in occasione del conseguimento del dottorato: «E anche per questo, mio caro dottore, resta studente. Generosità, slancio, fiducia, disinteresse, amore è lo studente. E la tua azione studentesca, per benedizione di Dio, fu così. Resti. Questo il segreto della sua fecondità. Perché allora, con l'attività di pensiero e d'azione, è reso possibile lo sviluppo dell'attività della preghiera come origine e complemento d'ogni attività. E non dev'essere la nostra vita religiosa un compromesso tra le abitudini e certe segrete paure dell'al di là: no, dev'essere quella fervorosa dei primi anni, piena di fede e d'amore. Perciò dev'essere eucaristica. Come lo era nei begli anni della scuola alle feste solenni del Patronato, cogli amici e i fratelli, e così sempre, con crescente persuasione di carità. Affinché se un giorno a Dio piacerà, possa tu e possano gli amici insegnare a nuove creature le sorgenti della perenne giovinezza. La quale, in conclusione, è l'augurio cristiano del tuo amico». ⁷⁸ Sia anche questo l'augurio che rivolgiamo a coloro che si dedicano allo studio della teologia.

⁷⁸ Cf. G.B. MONTINI, *Dopo la laurea*, in «La Fionda» (1 settembre 1921). Cf. G.B. MONTINI - A. TREBESCHI, *Corrispondenza (1914-1925)*, Brescia/Roma, 2002.



Gli scritti calabri di Bruno il certosino

Note spirituali

di Emma Caroleo*

Nel presente articolo vorrei approfondire alcuni aspetti che emergono dagli scritti calabri¹ di San Bruno il certosino. La produzione letteraria dei certosini, il cui fine è occuparsi solo di Dio nella solitudine e nel silenzio², è sempre stata piuttosto scarsa se confrontata con quella di altri ordini monastici. Il motivo che li ha sempre trattiene dall'impegnarsi nell'apostolato scritto è il timore di trascurare il loro dovere essenziale, ovvero quello di occuparsi di Dio il più esclusivamente possibile. Pericolo ravvisato evidentemente anche nei loro Statuti³. Di queste limitate possibilità danno ragione gli unici due documenti di San Bruno, redatti in terra calabra.

A tali oggettive limitazioni si aggiungono quelle proprie del presente contributo, motivato solo dal desiderio di condividere questo breve approfondimento con l'entusiasmo di chi appartiene per nascita alla provincia calabra e vuole ripercorrere le orme di San Bruno in quella terra.

Lo scopo dell'articolo è approfondire il pensiero spirituale di San Bruno, il quale emerge dalle sue due lettere, in sei momenti. Nel primo, introduttivo, si accenna allo scenario storico in cui si svolge la storia di San Bruno e orienterà geograficamente il luogo dove questa storia prende vita. I successivi evidenziano diverse note proprie del Santo: (2) La contemplazione di Dio: solo con il Solo; (3) La liturgia quotidiana nella vita comune; (4) La *quies*; (5) La "divina filosofia"; (6) La "spiritualità del più grande Desiderio: Dio"⁴. Quest'ultimo riprende le suggestioni spirituali fino ad allora emerse, ma senza voler trarre conclusioni, piuttosto lasciando libero il campo a ulteriori considerazioni.

* EMMA CAROLEO, laureata in teologia morale, attualmente sta concludendo la laurea in teologia spirituale. Ha insegnato teologia morale alla Pontificia Università Lateranense e all'Istituto Superiore di Scienze Religiose ad esso collegato, *emmacaroleo@gmail.com*.

¹ *Ad Radulphum, cognomento Viridem, remensem praepositum; Ad filios suos Caruesienses in Lettres des premiers Chartreux, I. S. Bruno – Guigues – S. Anthelme*, par un Chartreux, 2^e édition revue et corrigée, Paris 1988 (Sources Chrétiennes 88). Per la citazione della lettera di S. Bruno a Rodolfo il Verde, userò l'abbreviazione *Ad Radulphum.*; per la citazione della lettera di S. Bruno ai Figli di Certosa, *Ad Filios*. Entrambe le traduzioni si trovano in Appendice all'articolo.

² Cf CONCILIO VATICANO II, *Decreto sul rinnovamento della vita religiosa, Perfectae caritatis*, n.7, in *Enchiridion Vaticanum*, EDB, Bologna, vo, I, 383 - 394.

³ Cf *Statuta Ordinis Cartusiensi*, Testo approvato con decreto della "Congregatio pro Institutis vitae consecratae et societatis vitae apostolicae" datum Romae, die 19 Aprilis 1991, 1971, 1.5.2

⁴ *Ad Filios* 6.



1. Il contesto storico-geografico

Nell'Italia Meridionale, precisamente in Calabria, la Certosa Grande di S. Stefano del Bosco, sorta nei pressi dell'attuale Serra San Bruno, grazie all'opera personale del fondatore dell'ordine, è divenuta monumento storico ed artistico e come tale si è conservata integra nel tempo.

Essa rappresenta oggi per la Calabria intera un patrimonio culturale e spirituale di valore inestimabile. Difatti la Certosa di Serra San Bruno, a partire dal XII secolo, ha mantenuto praticamente inalterate le sue caratteristiche principali, tranne che per alcune modifiche accidentali⁵, e la stessa cosa si può affermare per la spiritualità dei certosini per cui: *religio cartesianorum, numquam reformata quia numquam deformata*. In tal senso la fedeltà dei certosini alla pratica delle loro osservanze è simboleggiata nello stemma dell'ordine dall'insegna che gli fu data nel XIII secolo da uno dei santi generali, S. Martino: *stat crux dum vulvitur orbis*⁶.

Poche città in Italia presentano straordinarie testimonianze dell'intervento della storia sul territorio come Serra San Bruno. La Certosa sorge in un ambiente vasto ma non grandioso, non ricco, non solenne; l'architettura è semplice, gli edifici non sono unificati da un vero concetto artistico, ma è proprio in questa semplicità che si individua la sua mistica bellezza⁷.

Nell'anno 1091 il normanno Ruggero Bosco d'Altavilla, gran conte della Calabria e della Sicilia, fece giungere nelle campagne di Mileto (nell'attuale provincia di Vibo Valentia), suo luogo di residenza, alcuni uomini francesi guidati da Bruno Hortenfaust di Colonia. Questo patrizio tedesco aveva fondato in un luogo deserto chiamato Chartreuse, presso Grenoble, un romitorio dove si era ritirato insieme ad alcuni compagni con il consenso del vescovo Ugo. In gioventù aveva frequentato la scuola di Reims e di Parigi e nel 1061 era stato ordinato sacerdote. Successivamente era divenuto canonico e cancelliere dell'Università di Reims. Uno dei suoi discepoli, un monaco benedettino, di Cluny, fu elevato al soglio pontificio: Urbano II⁸. E fu proprio il Papa a chiamare nel 1081 San Bruno in Italia, poiché Lo avrebbe voluto come Vescovo della sede apostolica di Reggio Calabria. 'Il maestro Brunone' non accettò tale incarico.

Nella vita di San Bruno si nota un intreccio di cammino e solitudine, tra adesione a Dio ed obbedienza alla Chiesa. Le sue scelte radicali e ferme scandirono, per tutta la Sua esistenza, il Suo impegno totale ed intenso ad amare Dio. Così San Bruno chiese all'antico discepolo, ora Papa, un luogo dove ricercare la solitudine per consacrarsi ad una vita di preghiera e di intimità con il Signore. Urbano II permise al Santo di fondare un

⁵ Ci si riferisce al terremoto del 1783, che ha semidistrutto la chiesa pur mantenendo intatta la facciata, la stessa che ammiriamo ancora oggi. Cf UN CERTOSINO, *S. Bruno, la sua vita, il suo Ordine, la sua Certosa*, Certosa di Serra S. Bruno 1982, 52.

⁶ UN CERTOSINO, cit., Certosa di Serra S. Bruno 1982, 49.

⁷ M.A. BATTAGLIA, *Analisi storico-architettonica delle certose bruniane*, in P. DE LEO (ed), *S. Bruno e la certosa di Calabria. Atti del Convegno internazionale di studi per il IX centenario della Certosa di Serra S. Bruno*, Rubettino Editore, Soveria Mannelli 1995, 484.

⁸ Cf D. TACCONE GALLUCCI, *Monografie di storia calabra ecclesiastica*, Tipografia Morello, Reggio Calabria 1900.



eremitaggio in terra calabrese ed egli si ritirò in un altro ‘deserto’, con un drastico cambiamento geografico e con la probabilità di non rivedere i suoi fratelli. Il posto che gli venne concesso, come accennavamo poc’anzi, era di proprietà del conte normanno Ruggero d’Altavilla. Si trattava di un terreno ad oltre ottocento metri di altitudine presso la foce del fiume Ancinale⁹, nell’Altopiano delle Serre (praticamente nel cuore della Calabria), nel punto più stretto della punta della penisola. Lì, in una località denominata ‘la Torre’, San Bruno si ritirò nell’eremo di S. Maria, mentre in località Santo Stefano del Bosco – dove sorge la Certosa – venne fondato un secondo monastero denominato S. Stefano del Bosco che in seguito si sarebbe intitolato anche al Santo Fondatore¹⁰.

Nel pensiero della spiritualità monastica dell’occidente medievale la foresta s’identifica con il *desertum* stesso, con l’*heremus*, con il luogo solitario per eccellenza, abitato da eremiti. Il luogo deve favorire il silenzio e la preghiera. Proprio per questo l’insediamento monastico ha le sue caratteristiche essenziali: la salvaguardia dalle intrusioni esterne, l’essere protetto e libero da qualsiasi molestia degli uomini. Un dato quanto mai interessante, che ha contrassegnato, in Calabria, l’inizio con San Bruno e il successivo sviluppo del monachesimo certosino, è stato il modo particolare con cui i certosini hanno concepito e regolamentato l’uso del terreno circostante le loro case, il deserto-foresta, appunto. Cioè, i certosini tracciavano i propri confini non intorno a terre di loro appartenenza, ma a quelle che ritenevano necessarie alla realizzazione del proprio deserto¹¹, poiché l’isolamento dello spazio esteriore rappresenta l’aspetto visibile dell’altro isolamento, quello dello spazio invisibile, dello spazio interiore, reso deserto perché possa essere invaso solo dal Divino¹². Il deserto-foresta diventa così l’erede del deserto biblico, meta dell’esodo terrestre che prepara all’esodo verso la patria per eccellenza.

San Bruno, rifiutata la sede episcopale, trovò nella zona solitaria, fra Arena e Stilo, tra le colline boschive che si snodano nel mezzo dei due mari che costeggiano la Calabria, le condizioni ambientali necessarie per la vita eremitica, per il suo deserto, malgrado il territorio donatogli da Ruggero il Normanno fosse sicuramente meno isolato e ospitale rispetto alla prima fondazione di San Bruno a Grenoble¹³. Il papa Pasquale II confermò, nel luglio del 1101, i privilegi ed i possessi donati a San Bruno che poco dopo, il 6 ottobre 1101, morì nel suo monastero della Torre¹⁴.

⁹ Nella bolla di Donazione del 1090 è descritta l’ubicazione del romitaggio con i limiti e l’estensione; oltre la contrada, sono inclusi la foresta, i corsi d’acqua e tutto quanto in essa compreso, per l’estensione di una “Lega in giro”. F. UGHELLI, *Italia sacra sive de episcopis Italiae*, Apud Seb Coleti, Venetii 1717-1722, Vol. IX.

¹⁰ UN CERTOSINO, cit, Certosa di Serra S. Bruno 1982, 24.

¹¹ I PADRI CERTOSINI, *Fratelli nel deserto. Fonti certosine* II. Testi normativi, testimonianze documentarie e letterarie (ed. C. FALCHINI, monaca di Bose), Edizioni Qiqajon, Comunità di Bose 2000, 59.

Per i documenti che attestano quali territori calabresi fossero destinati a S. Bruno e ai suoi compagni in Calabria interessante è I. PRINCIPE, *La certosa di S. Stefano del Bosco a Serra S. Bruno. Fonti e documenti per la storia di un territorio calabrese*, Vincenzo Ursini Editore, Catanzaro 1980.

¹² T. CERAVOLO, *I monaci di clausura*, Rubettino Editore, Soveria Mannelli 2006, 45.

¹³ Cf ib, 43-44.

¹⁴ G. PENCO, *Storia del Monachesimo in Italia. Dalle origini alla fine del Medioevo*, Jaka Book, Milano 1985, 226-227.



È difficile stabilire con precisione quali norme reggessero l'osservanza dei *Pauperes Christi*, come venivano chiamati nei primi decenni i monaci di San Bruno, il quale, al pari di tanti fondatori e riformatori suoi contemporanei, non lasciò alcun codice monastico, né volle allontanarsi dallo spirito della Regola di S. Benedetto¹⁵.

Di ciò che pensava San Bruno, rispetto al tipo di vita monastica che egli propugnava ovunque passasse, possiamo trovarne un'eco in due lettere redatte di sua mano, che la tradizione ha conservato e che il Santo ha scritto proprio in terra calabra. La prima è indirizzata a Rodolfo il Verde, allora preposto del capitolo della cattedrale di Reims, per ricordargli il voto che un tempo avevano pronunciato insieme; la seconda è per i fratelli di Chartreuse, al fine di incoraggiarli a perseverare nella loro vocazione.

A partire dagli scritti calabresi di San Bruno cercheremo di evidenziare alcune delle caratteristiche della spiritualità certosina.

2. La contemplazione di Dio: solo con il Solo

La storia personale di San Bruno di Colonia imprimerà il sigillo sull'Ordine che da Lui nascerà. Nella Lettera a Rodolfo il Verde, antico condiscipolo, Egli fa menzione di una risoluzione presa a tre, Bruno, Rodolfo il Verde e Folco il Monocolo, a seguito di un dialogo notturno nel giardino di un certo Adamo, presso il quale all'epoca Bruno alloggiava. Il fatto ebbe luogo intorno all'anno 1080.

«Si il tuo amore si ricorda che mentre io, tu, Fulcoio il Guercio un giorno eravamo nel giardino adiacente alla casa di Adamo, ove allora ero ospitato, ci mettemmo a parlare per molto tempo dei falsi allettamenti e delle ricchezze periture di questo mondo, come anche della gloria eterna. Così ferventi dell'amore divino promettemmo, facemmo voto e decidemmo di abbandonare presto le realtà transitorie del mondo per conseguire quelle eterne»¹⁶.

S. Bruno, dunque, era già sul punto di partire in solitudine quando alcune circostanze impreviste l'obbligarono a spostare un po' più in là l'esecuzione del suo disegno. Il ritardo fu fatale per i suoi due compagni, come Egli stesso dice: «l'animo si raffreddò e il fervore svanì»¹⁷. Il carisma di S. Bruno era l'appello dell'amore fervente che pretende la solitudine da realizzare insieme. La comunità certosina si assetta nell'incontro solitario e amoroso con Dio legato all'incontro del fratello o della sorella. Lo spazio intimo del certosino e della certosina si colma di preghiera per Cristo ed in Lui Solo. Cristo diviene il loro amore nel deserto.

Il carattere particolare della solitudine alla quale il certosino si avvicina non si evidenzia in maniera progressiva, si tratta piuttosto di un tuffo, di un mollare gli ormeggi, di un abbandono repentino. Come riferisce San Bruno a Rodolfo:

«se solo una volta la carità di questo amore venisse a trovarsi nel tuo spirito subito la gloria del mondo, con le sue lusinghe ed i suoi seducenti inganni, svilirebbe ai tuoi occhi; senza

¹⁵ Attualmente le Certose non dipendono dalla giurisdizione dei vescovi locali. L'ordine è responsabile solo davanti alla Santa Sede.

¹⁶ *Ad Radulphum*, 13.

¹⁷ *Ad Radulphum*, 13.



fatica getteresti via le affannose ricchezze, assai gravose per l'animo, come anche saresti subito infastidito dai piaceri mondani, assolutamente nocivi sia per il corpo sia per lo spirito in ugual misura»¹⁸.

Immergersi nella solitudine e nel silenzio rappresenta per il certosino l'arte delle arti, poiché dal silenzio si generano la conoscenza e l'amore, la semplicità e la verginità del cuore¹⁹. In questo spazio si situa il valore comunitario del silenzio: «Fuggi fratello mio tutte queste ricchezze e molestie e migra dalla tempesta di questo mondo alla sicura e quieta dimora del porto»²⁰.

Nella spiritualità certosina la solitudine ed il silenzio non equivalgono al vuoto, ma ad un avvicinamento alla vita piena, prossimo ad un raccoglimento in un santuario. Il Maestro 'prende' le ore del certosino e le riempie di Sé ed in Lui Egli rende presente tutti e tutte coloro che sono in *sinu suo*²¹. La scelta della clausura richiede anime forti, capaci di separarsi da tutto e da tutti: gli affetti familiari, gli amici e le amiche rimasti nel mondo, le proprie abitudini quotidiane, l'attaccamento a sé, i beni materiali.

«Quanta utilità e gioia divina poi la solitudine e il silenzio dell'eremo apportino a coloro che li amano, lo sanno coloro che ne hanno fatto esperienza. Qui infatti, agli uomini forti è consentito ritornare in se stessi e abitare con se stessi quanto a loro piace»²².

Credo sia opportuno evidenziare l'originalità di San Bruno, ovvero la Sua assoluta capacità di lasciare tutto per ricominciare per amore dell'Assoluto; il Dio che ci testimonia è sconcertante, San Bruno sacrifica tutto quello che ha costruito e inizia daccapo. Ma è fra i monti della Calabria che raggiunge la pienezza dell'esperienza contemplativa, accettando di divenire la guida di una piccola comunità.

Il grande innamorato di Dio si tuffa, molla gli ormeggi per incontrare il deserto, nel cuore della Calabria caratterizzata da fitti boschi, con alcuni compagni. Perché l'ideale verso cui tende il maestro Bruno evidenzia il suo interesse ad amare solo Dio, ma questo non implica il dovere di amarLo in solitudine, piuttosto si accompagna con un'apertura che si esercita già nello stesso atto comunitario di amare Colui che è Solo veramente Buono, insieme ad altri Suoi innamorati²³. Nell'ordine certosino vi è una pura contemplazione divina, attuata in un clima di silenzio e di solitudine alternati ad intensi momenti di vita comunitaria²⁴.

Da annotare come San Bruno, pur essendo un maestro in materia di solitudine, preferisca scrutarne la dimensione spirituale. Ciò che si evidenzia dalla penna bruniana è il forte senso di solitudine stabile e profonda come dono gratuito di Dio²⁵. Ciò significa comprendere che a nessun abitante della cella certosina è consentito scendere nel senti-

¹⁸ *Ad Radulphum*, 7.

¹⁹ E. ANCILLI, *Dal silenzio della Certosa*, Città Nuova, Roma 1977, 91.

²⁰ *Ad Radulphum*, 9.

²¹ E. ANCILLI, *ib.*

²² *Ad Radulphum*, 6.

²³ G. GIOIA, *L'esperienza contemplativa. Bruno il certosino*, Ed. Paoline, Milano 1987, 46.

²⁴ Cf G. GIOIA, *La divina filosofia. La certosa e l'amore di Dio*, Ed. Paoline, Milano 1994, 22-42.

²⁵ Cf D. ANDRE', *Pour le IX^e centenaire de l'arrivée de St Bruno en la Chartreuse*, Grande Chartreuse 1984, 32.



mento più triste della solitudine, ma piuttosto l'invito del Maestro Bruno è: «Gioite fratelli miei carissimi, per la felicità che avete avuto in sorte e per l'abbondanza della grazia di Dio verso di voi»²⁶. Difatti per ogni certosino e certosina vi è la gioiosa certezza di essere un contemplativo e una contemplativa che si sorreggono sul dono gratuito di Dio che li chiama all'intimità e alla pienezza del Suo Amore.

«E che cosa, poi, è così giusto ed utile e cosa è così insito e consono alla natura umana come l'amare il bene? E che cos'altro è il bene se non Dio? Anzi quale altro bene vi è se non Dio Solo?»²⁷.

San Bruno riporta pochi elementi espliciti del modo in cui fu concretamente organizzata questa vita in solitudine, ma ci è permesso pensare che vi fosse l'unione armoniosa di una vita solitaria molto stretta con alcuni elementi di vita comune, e ciò rappresentava esattamente il progetto personale di San Bruno. Infatti sia San Bruno, sia i suoi successori cercarono di tutelare le esigenze di solitudine e libertà spirituale proprie dell'opzione eremitica, pur mantenendo i principi fondamentali della *koinonia*, cioè la stabilità del monaco e la sua piena sottomissione all'autorità del Priore²⁸. Secondo San Bruno l'atteggiamento essenziale del certosino nel suo aspetto contemplativo 'solitario' consiste nell'assumere la presenza dell'altro nel più intimo del proprio cuore. Dimodoché egli potrà presentarsi davanti all'Amato unificato, uscito da se stesso. Si ritrova e si ricerca una sorta di fusione fra solitudine e comunità che conferisce ai certosini la loro vera fisionomia²⁹.

3. La Liturgia quotidiana nella vita comune

Da quanto affermato si evince come i certosini siano dei puri contemplativi, degli uomini e delle donne dediti con tutto il proprio essere all'adorazione di Dio, là dove la solitudine è amata perchè è solitudine divina. La presenza di un gruppo più o meno numeroso di compagni non disturba San Bruno ed i suoi, ma offre una garanzia di stabilità nei confronti della solitudine contemplativa³⁰. Solo l'amore fervente per Dio spiega la scelta della solitudine, dove l'anima può liberamente espandersi e San Bruno lascerà tutto per ritrovare il centuplo. San Bruno nella Lettera a Rodolfo il Verde richiama tale caratteristica fondamentale, ricordando come i figli della contemplazione siano meno numerosi di quelli dell'azione e paragonando la scelta contemplativa a :

«quella Rachele avvenente, di bell'aspetto, che Giacobbe, sebbene fosse meno fertile di figli amò più di Lia, certo più feconda ma dagli occhi cisposi»³¹.

²⁶ *Ad Filios*, 2.

²⁷ *Ad Radulphum*, 16.

²⁸ S. PRICOCO, *Il monachesimo*, Editori Laterza, Roma - Bari 2003, 55. Quando, qualche decennio più tardi, Guigo mette per iscritto le usanze della comunità, dice «ciò che noi abbiamo costume di fare», consuetudini che risalgono senza alcun dubbio a Bruno in persona.

²⁹ F. POLLIEN, *Valore apostolico della vita contemplativa*, Queriniana, Brescia 1965, cap.XX.

³⁰ G. POSADA, *Maestro Bruno, padre de monjes*, Biblioteca de Autores cristianos, Madrid 1980, 83.

³¹ *Ad Radulphum*, 6.



La comunità certosina è anzitutto una comunità orante, nella quale tutto ciò che non è preghiera ad essa è finalizzato e molto di ciò che non lo sembra (il lavoro o lo studio) la contiene e la raccoglie sotto forme diverse. *L'ora et labora*, che tradizionalmente si attribuisce a S. Benedetto da Norcia, potrebbe tradursi nel pensiero bruniano in *ora et ora*, laddove ai cicli di preghiera quotidiana si susseguono dei momenti di intervallo³², che hanno la funzione di consentire all'animo del monaco di riprendersi dalle pratiche spirituali, poiché come scrive San Bruno a Rodolfo:

«Tuttavia un animo debole, molto affaticato da una disciplina assai severa e dall'impegno delle cose spirituali, assai sovente grazie ad esse si risollewa e respira. Se l'arco, infatti, viene costantemente teso diventa più debole e meno adatto allo scopo»³³.

La scansione della giornata in sette parti (mattutino, prima, terza, sesta, nona, vesperi, compieta) coincide con la scansione della preghiera, che nelle ore canoniche può essere sempre comune e svolta in chiesa, oppure prevede per alcune di esse (per esempio prima e terza) una celebrazione solitaria degli uffici dentro la cella. Il certosino è un uomo orante, è l'uomo della 'preghiera incessante', permeato da una forte attesa; San Bruno "dalle lontane regioni della Calabria" descrive a Rodolfo sé e i suoi compagni

«Che con lui conducono vita monastica – alcuni dei quali sono ben istruiti – coloro che perseverano con saldezza nei loro posti di sentinella nelle cose di Dio, attendono il ritorno del loro Signore per aprirgli subito quando busserà»³⁴.

Ritengo che una nota spirituale da riportare sia l'atteggiamento del certosino. Un atteggiamento di attenzione e di veglia per cogliere i segni della venuta del Signore. In tal senso la spiritualità bruniana arricchisce il monaco e anche la monaca della caratteristica di essere uomo e donna della *parusia*. È un uomo o una donna che veglia facendo la posta, nella notte del mondo, all'aurora che viene. Da questa veglia procede l'attitudine a percepire il destino dell'umanità che li circonda e a partecipare in modo specifico ad esso. Lo sguardo è rivolto al futuro ma mantenuto saldo sul presente.

«Il nostro Padre San Bruno, entrando nel deserto con sei compagni, seguiva le orme di quegli antichi monaci che si erano totalmente consacrati al silenzio, alla povertà di spirito. Fu, tuttavia, grazia propria dei nostri primi padri l'aver introdotto in quella vita una liturgia quotidiana che pur rispettando l'austerità della vita eremitica, l'associava in maniera più espressiva all'inno di lode che Cristo, Sommo Sacerote, ha affidato alla sua chiesa»³⁵.

Nella Certosa la liturgia occupa la maggior parte del tempo passato in comunità, poiché essa stabilisce fra tutti i figli e le figlie di San Bruno la comunione più stretta. Il certosino ha, in comunità, la messa cantata, l'ufficio della notte ed i vesperi che vengono cantati per intero. Le altre Ore canoniche della liturgia sono recitate nella cella. La domenica e le altre festività il certosino si reca per il pasto in refettorio.

³² Cf E. ROMEO, *I solitari di Dio*, Rubettino Editore, Soveria Mannelli 2005, 33-43.

³³ *Ad Radulphum*, 5.

³⁴ *Ad Radulphum*, 4.

³⁵ Ho ripreso una pagina degli *Statuta Ordinis Cartusienis*, Testo approvato con decreto della *Congregatio pro Institutis vitae consecratae et societatis vitae apostolicae, datum Romae, die 19 Aprilis 1991*, "Celebrazione quotidiana della Liturgia", 21, 2.



Le domeniche ed i giorni di festa, tutta la comunità, dopo l'ufficio di Nona, si riunisce nel Capitolo e successivamente vi è anche un tempo per la ricreazione comune. La passeggiata comune, detta 'spaziamento', dura un pomeriggio intero e si svolge fuori le mura del monastero³⁶, infrasettimanalmente.

4. La quies

Il silenzio in solitudine porta il certosino alla quiete. La Lettera inviata a Rodolfo il Verde costituisce un prezioso documento riguardo la quiete contemplativa sperimentata da S. Bruno nel Suo ritiro calabrese. Secondo le stesse parole di San Bruno, anche il nuovo ritiro non mancò, con le sue valli ombrose, con le sue colline ricche di numerosi fiumi, con i suoi ruscelli e le sue fonti, di facilitare la vita contemplativa nella nuova comunità di certosini. La descrizione idilliaca dell'eremo della Torre aveva senz'altro lo scopo di indurre Rodolfo il Verde a stabilirsi lì, ma nulla induce a pensare che il Maestro Bruno fosse ostacolato da qualcosa nella Sua contemplazione³⁷.

«Perché l'anima santa, accesa dalla fiamma dell'amore, percependo in parte l'incomparabile grazia, splendore e bellezza di tale bene, dice: L'anima mia ha sete del Dio vivente e forte. Quando verrò e comparirò davanti al volto del Signore»³⁸.

Un'immagine, usata a due riprese, la stessa in entrambi gli scritti, che implica una realtà spirituale è quella del porto. Il solitario, nel prendere le distanze dal mondo, è già giunto in porto. Egli è "scampato ai flutti agitati di questo mondo, dove i pericoli e i naufragi si moltiplicano", e si è stabilito "nel quieto riposo e nella sicurezza di un porto riparato"³⁹. Ognuna di queste espressioni possiede un significato ben preciso – oggi diremmo 'tecnico' – nel vocabolario monastico dell'epoca. Ne rileviamo due.

Questo porto è dapprima presentato come *tutus et quietus*. I termini che derivano dalla radice *quies* (*quiescere, quietus*) indicano delle realtà che sono proprie di ciò che chiamiamo oggi la vita strettamente contemplativa. Il termine *quies-riposo* designa uno degli elementi essenziali dell'esperienza certosina.

La *quies* è attribuita innanzitutto al luogo dove è stabilito il deserto certosino. Quando San Bruno ne parla, Egli ha davanti la deliziosa armonia di pianori e di dolci colline trovate in Calabria. Così San Bruno descrive il suo deserto:

«Come parlare adeguatamente della bellezza del luogo, della mitezza e salubrità del clima o della pianura ampia e gradevole che si estende lontano tra i monti, con i suoi verdi prati e i pascoli coperti di fiori?». E aggiunge: «Chi potrebbe descrivere l'aspetto delle colline, che

³⁶ G. GIOIA, *La divina filosofia. La certosa e l'amore di Dio*, Ed. San Paolo, Milano 1994, 26.

³⁷ G. GIOIA, *L'esperienza contemplativa, Bruno il certosino*, Ed. Paoline, Milano 1989, 89.

³⁸ *Ad Radulphum*, 16.

³⁹ *Ad Radulphum*, 9. L'immagine del porto non è un inedito bruniano, piuttosto è sfruttata nella spiritualità monastica. Già ricorrente nei padri ed in particolar modo in Gregorio Magno. Cf. I PADRI CERTOSINI, *Una parola dal silenzio*, (ed. C. FALCHINI, monaca di Bose) Ed. Qiqajon, Comunità di Bose, Magnano 1997, 64.



dolcemente si elevano all'intorno e il segreto delle valli ombrose con l'incanto dei numerosi fiumi, dei ruscelli e delle fonti? Né mancano giardini irrigati e frutteti dagli alberi svariati»⁴⁰.

Questa quiete dei dintorni è là per favorire la *quies*, nella quale Dio si rivela e dove s'incontra il Cristo. Ciò che caratterizza il deserto illustrato da San Bruno è il fatto che si tratta di un luogo senza strade e senza sentieri, senza segnaletica e senza punti di riferimento, ma è proprio lì che il Signore si rivela ed è lì che s'impara ad affidarsi totalmente a Lui, là dove non c'è nessun appiglio umano e terrestre. Il deserto di San Bruno è un luogo senza vie, ma, paradossalmente, attraverso di esso passa l'unico cammino che deve percorrere chi cerca il Signore nella quiete.

Chi è succeduto a San Bruno nella guida della certosa ha condensato questo orientamento del Santo fondatore riguardo al cuore del solitario in una formula ben conosciuta, allo stesso tempo semplice e forte, ovvero il certosino deve essere *Cristo quietus*: la sua quiete è interamente ordinata al Cristo.

L'altro termine 'tecnico' del vocabolario contemplativo dell'epoca, che ritroviamo negli scritti bruniani, è quello della *statio*, il restare ritti in piedi, che fa allusione alla stabilità in un luogo, che si lascerà il meno possibile, e all'antico atteggiamento riservato alla preghiera, che appunto si faceva rimanendo in piedi.

«Gioite, perché siete fuggiti ai molteplici pericoli e naufragi di questo mondo sballottato dalle onde. Gioite, poiché avete guadagnato il tranquillo e sicuro rifugio di un porto ben riparato»⁴¹.

Se la quiete è liberata e salvaguardata con tanta cura, è dunque certamente in vista della preghiera. Il termine *quies-riposo* ne richiama un altro, anch'esso frequente: la quiete assicura un *sanctum otium*, un santo ozio, anche questo interamente dedicato a Dio e alla preghiera. San Bruno riprende da Sant'Agostino un gioco di parole particolarmente felice, che libera in un sol colpo una simile espressione da ogni possibile ambiguità: si tratta di un *otium negotiosum*, un ozio attivo, che, pur essendo tale, nondimeno dovrà produrre una *quieta actio*, una vita attiva nella pace.

«Qui si celebra una tranquillità solerte e si gusta il riposo mediante un quieto agire. Qui Dio dispensa ai suoi atleti per la fatica della lotta, la ricompensa desiderata, cioè quella pace che il mondo non conosce e la gioia dello Spirito Santo»⁴².

Per il solitario non si tratta tanto di un'attività manuale o pastorale, quanto di quell'opera interiore che egli privilegia rispetto a tutte le altre. Questa culmina nella preghiera, ma è nutrita dall'insieme delle opere monastiche, tra le quali l'assidua frequentazione della Parola di Dio occupa il primo posto, facilitata da un'organizzazione della giornata dove ciascuna opera è man mano considerata, giungendo come sollievo di quella precedente. La contemplazione trova alimento nella Sacra Scrittura e nella patrologia. Questa intensa attività si svolge comunque sempre in solitudine. Essa non implica né un'attività intellettuale rivolta all'esterno, che San Bruno ha lasciato consapevolmente, né una re-

⁴⁰ *Ad Radulphum*, 14.

⁴¹ *Ad Filios*, 2.

⁴² *Ad Radulphum*, 6.



sponsabilità pastorale nella Chiesa, che Egli ha voluto fuggire o che ricuserà, la stessa da cui prova a distogliere il suo amico Rodolfo il Verde, cancelliere dell'arcivescovado di Reims. San Bruno non prova nessuno scrupolo nel farlo. Sembra così identificare l'attività pastorale con le molte preoccupazioni che essa determina, con le ambizioni mondane che essa rischia di nutrire segretamente. San Bruno ha di mira un passaggio che coincide essenzialmente con una radicale conversione: lascia il mondo con le sue idolatriche chi, accogliendo l'invito di Cristo, si fida e si affida totalmente a Lui. Lasciare il mondo significa abbandonare una vita di inquietudini per guadagnare il rifugio tranquillo del porto che si può annotare come il fermo *claustrarsi*.

«A motivo di ciò non ti trattengano le ricchezze ingannatrici, poiché esse non possono toglierti la nostra miseria; e neanche ti trattenga l'incarico della prepositura che non può essere svolto senza un grave pericolo per la tua anima»⁴³.

Ammette che essa è senza dubbio più feconda, come Lia che dà più figli a Giacobbe, rispetto a Rachele, che era tuttavia la più bella e la più socievole⁴⁴. San Bruno riprende questa interpretazione allegorica da Gregorio Magno, agli occhi del quale una tappa di vita contemplativa più stretta succede legittimamente a un tempo di servizio apostolico.⁴⁵

«Meno numerosi, infatti, sono i figli della contemplazione rispetto a quelli dell'azione, – scrive – ma Giuseppe e Beniamino sono amati dal padre più di tutti gli altri fratelli»⁴⁶.

In un tale contesto, l'allusione discreta al passo evangelico, emblematico agli occhi dei Padri per il valore della vita contemplativa, San Bruno la utilizza come conclusione: «Questa è la parte migliore che Maria ha scelto e che non le sarà tolta».

Il *silentium* e la *quies* descritta da San Bruno donano la forza necessaria per applicarsi alle cose spirituali. Il silenzio dell'eremita racchiude la sua vita interiore. Vi è nella Certosa un occultamento di sé, dove il nascondimento diviene sparizione. In quest'ottica guadagnare il porto ben riparato richiede un impegno radicale perché si tratta di vivere in piena consapevolezza ed incessantemente per Dio, con Dio ed in Dio. Giungere nel porto ben riparato della vita contemplativa e potervi dimorare stabilmente è espressione di una particolare predilezione da parte di Dio. È Dio che seduce il contemplativo e la contemplativa, è Dio che parla al loro cuore.

In termini bruniani si può annotare come il massimo della disponibilità umana coincida con l'assunzione della consapevolezza della gratuita azione di Dio: è giusto che i figli della certosa gioiscano, perché hanno guadagnato quel porto ben riparato che può essere raggiunto «solo da coloro ai quali è stato concesso dall'alto»⁴⁷.

L'inno alla gioia dedicato ai Suoi figli della Certosa è una profonda lezione di umiltà, di assoluto silenzio, di sparizione:

⁴³ *Ad Radulphum*, 15.

⁴⁴ *Ad Radulphum*, 6.

⁴⁵ Cf. I PADRI CERTOSINI, *Una parola dal silenzio*, (ed. C. FALCHINI, monaca di Bose) Ed. Qiqajon, Comunità di Bose, Magnano 1997, 62.

⁴⁶ *Ad Radulphum*, 6.

⁴⁷ *Ad Filios*, 2.



«Gioite, dunque fratelli miei amatissimi, per l'eredità della vostra beatitudine e per la larghezza con cui si manifesta in voi la mano di Dio! Gioite perché siete sfuggiti ai molteplici pericoli e naufragi di questo mondo in tempesta! Gioite perché avete raggiunto la quieta e sicura dimora di un porto assai nascosto, al quale, sebbene molti desiderino arrivare e molti si sforzino a ciò con gran fatica tuttavia non giungono»⁴⁸.

Infatti il padre della Certosa, dopo aver lasciato generosamente tutto, dopo essersi tuffato nel nascondimento più completo, dopo aver perseverato per lunghi anni nei sentieri della solitudine e del deserto, esprime un sentimento di gioia profonda. La tradizione bizantina l'ha definito come *hesichia*, calma, fino ad oggi conservato nel termine *esicasta*, che continua a designare il monaco votato esclusivamente alla vita solitaria. La tradizione siriana ne conosce diversi, di cui il più frequente, *shelyó*, sottolinea l'assenza di ogni attività e il primato assoluto dell'azione divina. Di termini simili la tradizione latina non è certo priva, e il più annotato dal punto di vista spirituale è *quies*, riposo, porto nascosto, dimora sicura.

La *quies* di cui tratta San Bruno si rende evidente nella gioia e si prova nella dolcezza dei propri sensi trasformati, ma si raggiunge per mano di Dio. Quaggiù, nell'attesa, all'eremita è sufficiente rendersi pienamente disponibile al volere e al desiderio di Dio, che è anche il suo sposo.

«Queste vette della preghiera, l'eremita le considera inaccessibili alla sua stessa volontà. Quantunque possa guardarle come un fine desiderabile, sa che Dio solo può condurvi. All'inizio della sua avventura, la chiamata divina non le fa intravedere che attraverso una eccezionale disciplina di penitenza, di povertà, di umiltà, di silenzio e di lotta. Non è per perfezionare la sua individualità, e nemmeno per proteggerla, che l'eremita si rifugia nel deserto, ma per dissolverla – di certo nella meno lirica delle offerte – fino a che non resti di sé che l'impercettibile vuoto dove custodire l'unica Presenza. Se Dio, sovranamente maestro delle sue grazie, accetta la sua dolorosa ascesi nascosta senza invitare l'anima alle dolcezze e alle gioie mistiche più intime, l'umiltà dell'eremita non ne avrà la benché minima sorpresa o acredine»⁴⁹.

La vita contemplativa è un dono concesso da Dio, dono di cui gioire. Il monaco certosino non esiste che per questo. La sua attività ecclesiastica è tra le più ridotte, come quella di un profeta che, ai confini del suo deserto, giunge a proclamare l'unica parola per la quale è inviato da Dio, in uno sforzo sereno e fiducioso d'invocazione e di preghiera. Egli non mormora nessun'altra parola. Senza sosta pronuncia il Nome del Dio trascendente e misterioso, così lontano e difficile da raggiungere, e quello del Figlio suo diletto, ad un tempo così vicino e sempre sottratto agli sguardi, ma che egli, attraverso una lunga pratica dell'*hesichia*, ha imparato a riconoscere, in qualche modo, attivamente presenti nel più intimo del suo cuore.

⁴⁸ *Ad Filios*, 2.

⁴⁹ P. DOYERE, *Eremitismo*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, IV, 953-982, col. 979.



5. La “divina filosofia”

D'altronde, per il fondatore della Chartreuse, abbandonare una sede universitaria, dove Egli occupava il posto d'insegnante, significa raggiungere un'altra sede dove, d'ora innanzi, si fa discepolo, ma di un insegnamento che supera tutto ciò che il sapere umano può dispensare. È senza dubbio alla Sua precedente carriera universitaria, abbandonata per amore di Cristo, che San Bruno pensa quando presenta la vita certosina con i tratti di una scuola alternativa, dove colui che vuole divenire discepolo del Cristo riesce ad apprendere dallo Spirito Santo in persona i segreti di una filosofia totalmente divina. È questo un tema ricorrente nella grande Tradizione, che amava vedere in una vita interamente consacrata alla ricerca di Dio la forma più eccellente della ‘vera filosofia’.

«Chi non vede quanto sia bello, utile e gioioso, rimanere alla scuola del Cristo sotto la guida dello Spirito Santo, per apprendervi la divina filosofia, che sola può donare la vera beatitudine?»⁵⁰.

S. Bruno, in un passo della sua lettera ai fratelli di Chartreuse, solleva un angolo del velo che copre il metodo pedagogico che lo Spirito Santo utilizza. Nella Lettera ai suoi figli della Chartreuse il Maestro si rivolge più specificamente al gruppo dei fratelli conversi della comunità, per molto tempo costituito da laici analfabeti, e dunque privati abitualmente della lettura delle Scritture, ma che Egli ha in grande considerazione. Anche se questi ultimi ignorano le lettere, ricevono un insegnamento interiore, che è loro dispensato direttamente dallo Spirito.

«Quanto a voi, miei carissimi fratelli laici, (...) mi rallegro anch'io, poiché, sebbene siate illetterati, Dio onnipotente scrive con il suo dito nei vostri cuori non solo l'amore, ma anche la conoscenza della sua santa legge. Con le opere, infatti, dimostrate quel che amate e conoscete. Poiché praticate con la massima cura e con il massimo zelo la vera obbedienza, che è l'adempimento dei comandamenti di Dio, la chiave e il sigillo di tutta l'osservanza spirituale; essa non può mai esistere senza una profonda umiltà e una grande pazienza, ed è sempre accompagnata da un casto amore per il Signore e da una carità autentica. È perciò evidente che voi raccogliete con saggezza il frutto soavissimo e vivificante delle divine Scritture»⁵¹.

Questo testo aggiunge un'ulteriore nota spirituale: in una vita contemplativa correttamente condotta il legame tra la gioia e il dono diviene quanto mai stretto. Sebbene il termine *dono* non compaia mai, la splendida immagine del ‘dito di Dio’ intento a scrivere direttamente nel cuore dei fratelli laici – illetterati – sembra la traduzione di tale parola⁵². Il dono di Dio si manifesta nella vita stessa dei contemplativi che infatti rispondono ad esso con il loro amore. Si innesca una grammatica della gratuità che parte da Dio e ritorna a Lui attraverso la contemplazione gratuita. San Bruno nell'inizio della lettera ai figli certosini, citando il Magnificat⁵³, esulta nel Signore, poiché intravede e comprende nella vita dei Suoi figli la manifestazione della presenza operosa di Dio. Nella *Lettera ai*

⁵⁰ *Ad Radulphum*, 1.

⁵¹ *Ad Filios*, 3.

⁵² Cf G. GIOIA, *La divina filosofia. La certosa e l'amore di Dio*, Ed. San Paolo, Milano 1994, 229.

⁵³ *Ad Filios*, 3.



suoi figli certosini arde la vera gratuità caritatevole. Si respira la consapevolezza che nell'intera famiglia certosina circoli il vero amore per il Signore e la vera carità. San Bruno che arde della vera carità vede l'intera famiglia certosina progredire con equilibrio ed autentica saggezza nella "divina filosofia". Amare ed amar – si in Dio, amare tutto e tutti in Dio e per Dio, è un compito esigente al quale il certosino è chiamato proprio in forza della Bontà divina. Chi avverte ed accetta la radicalità della *Bonitas* sa quanto divenga esigente il dono di sé ai propri fratelli e sorelle, poiché, pur consapevole che si tratta di amare nel Cristo l'umanità intera, sa anche che la verifica di tale amore è costituita da un concreto atteggiamento di piena accettazione di ogni uomo e di ogni donna, amato e amata nella sua singolarità, nella convinzione che più il contemplativo si riconoscerà guidato e sorretto da Dio, più si ritroverà a gioire per la Sua attenzione amorosa.

Alla luce della prospettiva di un tale ardente amore per Dio, unico vero Bene, le quattro puntualizzazioni bruniane, rivolte dal Santo all'amico Rodolfo il Verde, sono in tal senso illuminanti:

«che cosa è tanto giusto e tanto utile, e che cosa così insito e conveniente alla natura umana quanto l'amare il bene? E che cosa altro è tanto bene quanto Dio? Anzi, cos'altro è bene se non solo Dio? Perciò l'anima santa, che, di questo bene, in parte percepisce l'incomparabile dignità, splendore e bellezza, accesa della fiamma d'amore, dice: L'anima mia ha sete del Dio forte e vivo; quando verrò e mi presenterò davanti al volto di Dio?»⁵⁴.

Si parte da una mera curiosità filosofica nella prima domanda per poi arrivare e tendere verso una questione profondamente teologica in cui l'identificazione fra il bene e Dio risulta assoluta. Il teologo contemplativo San Bruno, dinanzi all'evidenza che niente e nessuno è come Dio, riconosce nella parola *Bonitas* un'autentica effusione di amore e di profonda gratitudine, poiché si tratta, in Cristo, grazie alla forza dello Spirito, di potersi rivolgere a Dio riconoscendone, estasiati, l'infinito Amore⁵⁵.

Ma questo non possono comprenderlo e parlarne se non coloro che sono stati effettivamente chiamati, e hanno preso su di sé il rischio di pagarne il prezzo. San Bruno, infatti, è perfettamente cosciente del fatto che non tutti i battezzati sono invitati a seguire Cristo in un deserto così rigoroso e che esclude ogni distrazione. Non diviene eremita chiunque lo voglia. Se egli si permette di insistere presso Rodolfo il Verde, è perché crede che si sia legato a causa di un debito che un voto gli ha fatto contrarre.

Quando si rivolge ai propri fratelli, San Bruno sottolinea piuttosto il carattere eccezionale della loro vocazione, e nello stesso tempo la grazia insigne che ciò rappresenta e che dovrà essere motivo di gioia e di ringraziamento incessanti. Ciò che abbiamo definito come 'l'inno alla gioia' è il modo in cui in San Bruno traspare il ricordo di un certo numero di aspiranti che, ieri come oggi, hanno dovuto rinunciare al termine di un pur serio periodo di prova⁵⁶.

Le meraviglie che Dio è solito operare nel deserto, oltre alle prove e alle tentazioni sulle quali Bruno si sofferma poco, sono da Lui richiamate con le seguenti parole: «quanta

⁵⁴ *Ad Radulphum*, 16.

⁵⁵ G. GIOIA, *Testimoni della bontà*, Ed. Museo della Certosa, Serra S. Bruno 1996, 72-73.

⁵⁶ Cf *Ad Filios*, 2.



utilità e gioia divina la solitudine e il silenzio del deserto arrecano a coloro che li amano», e descritte subito dopo in un passo famoso che ormai fa parte di tutte le antologie dedicate alla vita solitaria:

«Qui (nel deserto), infatti, gli uomini coraggiosi possono rientrare in se stessi quanto vogliono e dimorare nel loro cuore, coltivare intensamente i germi delle virtù e gustare con gioia i frutti del paradiso. Qui si acquista quell'occhio, il cui sereno sguardo ferisce d'amore lo sposo e grazie alla cui purezza e luminosità si vede Dio. Qui ci si applica assiduamente ad un ozio attivo e si riposa in una quieta azione. Qui, in cambio del faticoso combattimento, Dio dona ai suoi atleti la desiderata ricompensa, cioè la pace che il mondo ignora e la gioia dello Spirito Santo»⁵⁷.

Un testo denso, nel quale le immagini e le allusioni bibliche o tradizionali si accavallano una sull'altra. Aggiungiamo, come nota spirituale, che questi due scritti bruniani ci suggeriscono una discreta allusione a ciò che di severo il combattimento della solitudine può avere: la fatica del combattimento che richiede "uomini coraggiosi" e "atleti". "Rientrare in se stessi" o "dimorare con se stessi" racconta ancora una volta il raccoglimento interiore che permette al solitario di vigilare sui desideri e di orientarli continuamente e tranquillamente a Dio; precisamente ciò costituisce l'ascesi o lo sforzo del tutto particolare di colui e di colei che vivono solo per Dio, affascinati dalla Sua bellezza, dalla Sua dignità, dal Suo splendore, somma *Bonitas*.

6. La spiritualità del più grande desiderio: Dio

«Quanto a me, fratelli, sappiate che il mio unico desiderio, dopo Dio, è quello di venire da voi e di vedervi. E quando potrò, lo porterò in atto»⁵⁸.

Il termine di riferimento, nei Suoi scritti, è Dio, è solo Dio, tutto è affidato al volere divino, anche il progetto di un viaggio, che, evidentemente, il Santo teneva in gran considerazione. Ma per San Bruno, e dopo di Lui per tutti i Suoi fratelli e le Sue sorelle, ciò che più conta non consiste nell'attuazione della propria volontà quanto piuttosto nel compiacere la volontà di Dio. E non è un caso che, pur desiderando molto andare a trovare i propri fratelli, volontà che definisce appunto "mio unico desiderio", San Bruno confessi palesemente come al di sopra di esso vi sia il desiderio di Dio stesso. Fra i due desideri non esiste contraddizione, poiché essi non sono neppure collocati sullo stesso piano. Il Maestro Bruno riconosce, e, ancora una volta, si sofferma ad insegnarlo ai contemplativi lasciati alla Chartreuse, che per ogni uomo ed ogni donna vi è solo il bene sommo e vero, che risiede unicamente in Dio.

Di fatto è totale il suo attaccamento esclusivo al Signore, tanto che il monaco proverà ad esprimere, volta per volta, attraverso i rigori e le gioie della solitudine, il suo desiderio di "dimorare in Lui", "all'ombra delle sue ali" e "nel segreto del suo Volto". Attra-

⁵⁷ *Ad Radulphum*, 6.

⁵⁸ *Ad Filios*, 6.



verso la pazienza, il certosino, consolato e nutrito dall'assidua meditazione delle Scritture, introdotto dalla grazia dello Spirito nelle profondità del suo cuore, diverrà capace non solo di servire Dio, ma di aderire a Lui⁵⁹.

L'ultima frase è presa da Guglielmo di Saint-Thierry nella Lettera d'Oro indirizzata ai certosini di MontDieu, «Agli altri sta di servire Dio, a voi di aderire a lui». E Guglielmo aggiunge: «Agli altri di credere, sapere, amare e riverire Dio; a voi di assaporarlo, comprenderlo, conoscerlo, gustarlo»⁶⁰.

Ritengo che, sin dal primo approccio agli scritti calabri di San Bruno, il certosino e la certosina siano emersi come 'l'uomo e la donna del desiderio'. La vita certosina è dedicata alla contemplazione, ed essa si inserisce nel puro Amore. Affermare che il certosino e la certosina vivono per la pura gloria di Dio significa sottolineare come nella certosa tutto sia ordinato ad un cammino spirituale che, ha il suo termine finale nel dono gratuito di un'intima unione di amore. Secondo le indicazioni avanzate nei paragrafi precedenti, vivere per Dio, amare Dio per Dio, predisporre al dono dell'unione, coincide con il divenire incessante presenza dinanzi a Dio, che però diviene fonte di un ardente 'desiderio' della più autentica e piena 'presenza' di Dio stesso.

Nella Lettera di San Bruno a Rodolfo il Verde e ai Suoi Figli certosini, il verbo più usato è 'vedere'. San Bruno 'vede' il volto dei fratelli, 'vede' il verde della natura, sulla quale mi sono più volte soffermata, vuole vedere il volto di Dio. Afferma come nell'esercizio della

«contemplazione si conquista quell'occhio il cui sguardo sereno ferisce d'amore lo sposo, quello sguardo mondo e puro con cui si vede Dio»⁶¹.

Per San Bruno la contemplazione è un vedere che penetra perché è fondato sull'amore. Secondo quanto è emerso dalla lettura degli scritti calabri, il contemplativo e la contemplativa non sono persone che salgono in cielo in estasi, ma coloro che scendono nel più profondo di se stessi e ritrovano il 'desiderio' scoprendo la Bontà del Signore.

Il Dio autentico si trova infinitamente al di là delle concezioni umane spontanee. Niente di strano, poiché nessuno può vedere Dio e vivere: Egli è un fuoco divorante (Eb 12,29). Proprio là il certosino e la certosina sono chiamati ormai a 'dimorare', dolcemente radicati nel Nome del Diletto, senza preoccuparsi di ciò che si pensa di loro, senza porsi delle domande divenute ormai futili. Così, consegnato o consegnata al Signore, è più che mai consegnato/a ai fratelli e alle sorelle, mutato o mutata in un essere debordante di umile tenerezza, di perdono e di disponibilità.

I certosini, fratelli e sorelle, non hanno altro ministero nel cuore della Chiesa che quello di lasciarsi plasmare dallo Spirito del Signore, dispensati da ogni servizio esteriore, senza abbandonare il loro deserto, per vivere il ministero nella *quies*, quello della lode e della contemplazione, con la profondità del loro desiderio più grande: Dio.

⁵⁹ Statuta Ordinis Cartusiensi, Testo approvato con decreto della "Congregatio pro Institutis vitae consecratae et societatis vitae apostolicae" datum Romae, die 19 Aprilis 1991, 1, 3, 2.

⁶⁰ GUILLAUME DE ST. THIERRY, *La Lettera d'oro*, (ed. C. LEONARDI), Sansoni, Firenze 1983, n. 16.

⁶¹ *Ad Radulphum*, 6.



Già pienamente valida in se stessa, la vita certosina ha comunque valore di testimonianza. Così come appare agli occhi dei credenti e della gente, essa non manca di suscitare delle domande, alle quali il certosino risponde silenziosamente, nel modo che gli è proprio. Come dicono gli Statuti:

«Consacrandoci con la nostra professione unicamente a colui che è, rendiamo testimonianza davanti al mondo, troppo irretito nelle realtà terrene, che non vi è altro Dio fuori di lui. La nostra vita dimostra che i beni celesti sono già presenti in questo secolo, preannunzia la risurrezione e in certo qual modo anticipa il mondo rinnovato»⁶².

È un cammino aspro, nell'oscurità, a tentoni, guidato dalla sola fede, ma è un percorso di verità colmo del desiderio di Dio.

⁶² Ordinis Cartusiensi, Testo approvato con decreto della "Congregatio pro Institutis vitae consecratae et societatibus vitae apostolicae" datum Romae, die 19 Aprilis 1991, 4, 34, 3.



Appendice 1

A Rodolfo il Verde

1. Al venerabile signor Rodolfo, prevosto di Reims, degno di essere onorato con i più sinceri sentimenti di affetto, Bruno porge il suo saluto. La fedeltà a una vecchia e provata amicizia che si vede in te è tanto più ammirevole e degna di elogio quanto più è raro incontrarla tra gli uomini. Sebbene, infatti, una grande distanza ed un ancor più lungo spazio di tempo abbiano tenuto separati, l'uno dall'altro, i nostri corpi, tuttavia i tuoi sentimenti di affetto non è stato possibile tenerli lontani dall'amico. Ciò risulta abbastanza evidente dalle tue dolcissime lettere, nelle quali mi hai espresso la tenerezza della tua amicizia, ed altresì dai benefici tanto generosamente prodigati, non solo a me, ma anche, per causa mia, al fratello Bernardo, e da molti altri segni ancora. Per questo porgo i miei ringraziamenti alla tua benignità; essi, certamente, risultano impari ai tuoi meriti, ma, d'altra parte, sgorgano dalla sorgente pura dell'amore.

2. Un viaggiatore, abbastanza fedele in altre missioni, già da lungo tempo è partito con una lettera diretta a te; ma, dato che fino ad ora non è ricomparso, ho giudicato opportuno inviarti uno dei nostri, perché esponga a viva voce più compiutamente tutto ciò che mi riguarda, poiché per iscritto riuscirei a farlo meno bene.

3. Ti faccio dunque sapere, mio degno amico, poiché ritengo che ciò non ti sarà sgradito, che quanto al corpo sto bene – oh se fosse così anche per l'anima! – e che, per quanto riguarda le cose esteriori, procede tutto bene, secondo i miei desideri. Ma, attendo, anche, supplicando, che la mano della divina misericordia *guarisca tutte le mie malattie interiori e sazi dei suoi beni il mio desiderio.*

4. In territorio di Calabria, con dei fratelli religiosi, alcuni dei quali molto colti, che, in una perseverante vigilanza divina *attendono il ritorno del loro Signore per aprirgli subito appena bussata*, io abito in un eremo abbastanza lontano, da tutti i lati, dalle abitazioni degli uomini. Della sua amenità, del suo clima mite e sano, della pianura vasta e piacevole che si estende per lungo tratto tra i monti, con le sue verdeggianti praterie e i suoi floridi pascoli, che cosa potrei dirti in maniera adeguata? Chi descriverà in modo consono l'aspetto delle colline che dolcemente si vanno innalzando da tutte le parti, il recesso delle ombrose valli, con la piacevole ricchezza di fiumi, di ruscelli e di sorgenti? Né mancano orti irrigati, né alberi da frutto svariati e fertili.

5. Ma perché indugiare a lungo su tali cose? Altri, certamente, sono i piaceri dell'uomo saggio, di gran lunga più gradevoli e più utili, poiché divini. Ma tuttavia l'animo, troppo debole, affaticato da una disciplina troppo rigida e dalle applicazioni spirituali, molto spesso con queste cose si risollewa e respira. Se, infatti, l'arco è continuamente teso, si allenta e diviene meno atto al suo compito.

6. Quanta utilità e gioia divina rechino la solitudine e il silenzio dell'eremo a coloro che li amano, lo sanno solamente quelli che ne hanno fatto esperienza. Qui, infatti, agli uomini forti è consentito raccogliersi quanto desiderano e restare con se stessi, coltivare assiduamente i germogli delle virtù e nutrirsi, felicemente, dei frutti del paradiso. Qui si conquista quell'occhio il cui sereno sguardo ferisce d'amore lo Sposo, e per mezzo della cui trasparenza e purezza si vede Dio. Qui si pratica un ozio laborioso e si riposa in un'azione quieta. Qui, per la fatica del combattimento, Dio dona ai suoi atleti la ricom-



pensa desiderata, cioè *la pace che il mondo ignora, e la gioia nello Spirito Santo*. Questa è quella Rachele avvenente, di bell'aspetto, che Giacobbe, sebbene fosse meno fertile di figli, amò più di Lia, certo più feconda ma dagli occhi cisposi. Meno numerosi, infatti, sono i figli della contemplazione rispetto a quelli dell'azione; tuttavia Giuseppe e Beniamino più degli altri fratelli sono amati dal padre. Questa è quella *parte migliore che Maria ha scelto e che non le sarà tolta*.

7. Questa è quella bellissima Sunamita, l'unica trovata in tutto il territorio d'Israele, che, giovane, potesse accarezzare e riscaldare l'anziano Davide. Magari, fratello mio carissimo, tu la amassi sopra ogni altra cosa, sicché, riscaldato dai suoi abbracci, tu potessi ardere di amore divino. Se anche una sola volta il suo amore si stabilisse nel tuo cuore, subito quella seducente e carezzevole ingannatrice che è la gloria del mondo sarebbe per te degna di disprezzo e le ricchezze che tanto inquietano e sono tanti pesanti per l'animo facilmente le respingeresti e, altresì, proveresti ripugnanza per i piaceri, nocivi sia al corpo che allo spirito.

8. La tua saggezza, infatti, conosce bene chi è colui che dice: *Se uno ama il mondo e ciò che è nel mondo – ovvero il piacere della carne, la concupiscenza degli occhi e l'ambizione – l'amore del Padre non è in lui*; ed inoltre: *Chi vuol essere amico di questo mondo si fa nemico di Dio*. Che cosa vi è, dunque, di tanto iniquo, che cosa di tanto insensato e di tanto dannoso e sventurato quanto il voler agire contro colui alla cui potenza non si può resistere, e alla cui giusta vendetta non si può sfuggire? *Siamo, forse, noi più forti di lui?* Forse che, solamente perché la pazienza della sua pietà ci spinge al pentimento, non punirà infine le offese di coloro che lo disprezzano? Che cosa infatti, vi è di più perverso, d'opposto alla ragione, alla giustizia e alla natura stessa, dell'amare più la creatura che il creatore, del ricercare più il perituro che l'eterno, più il terreno che il celeste?

9. Che cosa, dunque, pensi di fare, carissimo? Che cosa, se non credere ai consigli divini, credere alla verità che non può ingannare? Tutti, infatti, essa consiglia, quando dice: *Venite a me voi tutti che siete affaticati ed oppressi, ed io vi ristorerò*. Non è una pessima ed inutile fatica l'essere tormentati dalla concupiscenza, l'essere incessantemente afflitti da preoccupazioni e ansietà, da timore e dolore per le cose desiderate? Quale peso è più grave di quello che abbassa la mente dalla sublime altezza della sua dignità nell'infimità, e ciò contro ogni giustizia? Fuggi dunque, o fratello mio, tutte queste inquietudini e miserie, e passa dalla tempesta di questo mondo al riparo sicuro e quieto del porto.

10. La tua saggezza conosce che cosa ci dice la Sapienza stessa: *Chi non rinuncia a tutto ciò che possiede, non può essere mio discepolo*. Quanto sia bello, quanto utile e quanto piacevole restare alla sua scuola sotto la guida dello Spirito Santo e apprendere la divina filosofia che sola dà la beatitudine vera, chi non lo vede?

11. Pertanto è necessario che la tua saggezza consideri con diligente esame che, se non ti invita l'amore di Dio, se non ti stimola l'utilità di tanto grandi premi, almeno debbono costringerti a ciò l'inevitabilità e il timore delle pene.

12. Sai, infatti, da quale promessa sei obbligato, e verso chi. Onnipotente e terribile è colui al quale tu hai consacrato te stesso quale offerta gradita e ben accetta; colui al quale non è né consentito né conveniente mentire, perché non sopporta di essere impunemente burlato.



13. Certamente, mio diletto amico, ricordi come un giorno trovandoci insieme io, tu e Fulcuio il Guercio, nel piccolo giardino adiacente alla casa di Adamo, dove allora ero ospitato, abbiamo parlato per qualche tempo, mi sembra, dei falsi piaceri e delle periturre ricchezze di questo mondo ed anche delle gioie della gloria eterna. Allora, infiammati d'amore divino, promettemmo, facemmo voto e decidemmo di lasciare quanto prima le fugacità del secolo e captare ciò che è eterno, nonché di ricevere l'abito monastico. Questo proposito sarebbe stato attuato se Fulcuio, allora, non fosse partito per Roma; ne differimmo l'esecuzione al tempo del suo ritorno. Ma, poiché Fulcuio ritardava e intervennero altre cause, si raffreddò l'animo e il fervore svanì.

14. Che cosa, dunque, ti resta, o carissimo, se non scioglierti al più presto dai vincoli di un tale debito, per non incorrere, a causa di una così grave e così prolungata colpa di menzogna, nell'ira del Potentissimo, e, per questo, in immani tormenti? Chi dei potenti, infatti, si lascerebbe defraudare da qualche suo suddito di un dono promesso senza punirlo, specialmente se esso fosse per lui di grande stima e pregio? Pertanto, credi non a me, ma al profeta, anzi allo Spirito Santo che dice: *Fate voti al Signore vostro Dio, ed adempiteli, voi tutti che, stando intorno a lui, gli portate doni: al terribile, a colui che toglie il respiro ai principi, al terribile verso i re della terra.* Stai ascoltando il Signore, stai ascoltando il tuo Dio, stai ascoltando il terribile, colui che toglie il respiro ai principi, stai ascoltando colui che terribile è verso i re della terra. Perché inculca tutte queste cose lo Spirito di Dio, se non per spingere te, che ti sei obbligato con un voto, a mantenere le promesse? Perché hai difficoltà a mantenere ciò che non produce alcuna perdita o diminuzione dei tuoi beni, e che aumenta i tuoi guadagni più che quelli di colui al quale pagherai il tuo debito?

15. Non ti trattengano, perciò, le ricchezze fallaci, perché non riescono a eliminare la miseria, né la dignità di prevosto, che non può essere esercitata senza un grande pericolo per l'anima. Poiché convertire a proprio profitto i beni altrui, dei quali sei amministratore e non proprietario, è – consentimi di dirlo – un atto tanto odioso quanto iniquo. Che se sarai desideroso di successo e di gloria e se desidererai avere una numerosa servitù, non bastandoti ciò che legittimamente possiedi, non sarai forse costretto a sottrarre in qualche modo agli uni ciò che elargirai agli altri? Il che non significa essere benefico o liberale. Niente, infatti, è liberale se al tempo stesso non è giusto.

16. Ma anche, mio diletto amico, desidero persuaderti di una cosa, e cioè che per il servizio del signor arcivescovo, il quale confida e si appoggia molto sui tuoi consigli – e non è facile darne sempre giusti e utili – tu non ti lasci allontanare dalla divina carità, che tanto più è giusta quanto più è anche utile. E poi, che cosa è tanto giusto e tanto utile, e che cosa così insito e conveniente alla natura umana quanto l'amare il bene? E che cosa altro è tanto bene quanto Dio? Anzi, che cosa altro è bene se non solo Dio? Perciò l'anima santa, che, di questo bene, in parte percepisce l'incomparabile dignità, splendore e bellezza, accesa dalla fiamma d'amore dice: *L'anima mia ha sete del Dio forte e vivo; quando verrò e mi presenterò davanti al volto di Dio?*

17. Oh, potessi tu, fratello, non disprezzare le esortazioni di un amico! Oh, potessi tu ascoltare, non rendendo sorde le tue orecchie, le parole dello Spirito Santo! Oh se, diletto amico, esaudissi il mio desiderio e la mia lunga attesa, affinché l'anima mia non sia afflitta più a lungo, per te, da preoccupazioni, inquietudini e timore! Poiché se ti accadrà



– ma Dio non lo permetta – che tu muoia prima di aver assolto il debito del voto, lascerai me consumato in una continua tristezza senza neppure il conforto della speranza.

18. Pertanto, desidero fortemente supplicare ed ottenere da te che, almeno per devozione, ti degni di venire a San Nicola e, di lì, fino a me, perché tu possa vedere chi, in modo del tutto singolare, ti ama, e possiamo così insieme discutere a viva voce dello stato delle nostre cose e dell'osservanza religiosa ed, altresì, di quelle cose che riguardano la nostra comune utilità. E confido nel Signore che non ti pentirai di avere affrontato la fatica così gravosa di questo viaggio.

19. Ho superato il limite della brevità epistolare perché, mentre non posso averti presente fisicamente, almeno mi trattengo più a lungo con te mediante questa conversazione scritta. Vivamente ti auguro, caro fratello, di godere a lungo di una buona salute, memore del mio consiglio. Ti prego di inviarmi la *Vita di San Remigio*, poiché dalle nostre parti non è possibile trovarla. Addio.

Appendice 2

Ai suoi figli di certosa

1. Ai suoi fratelli amati in maniera singolare in Cristo, fratello Bruno invia il suo saluto nel Signore. Ho appreso dell'inflessibile rigore della vostra disciplina che è ragionevole e veramente degna di lode, grazie alla dettagliata e consolante relazione del nostro beatissimo fratello Landuino, così come ho altresì udito del vostro santo amore e dell'incessante zelo per tutto ciò che concerne l'integrità e l'onestà; perciò il mio spirito esulta nel Signore. Veramente esulto e mi sento portato a lodare il Signore e a ringraziarlo, e tuttavia sospiro amaramente. Esulto, sì, come è giusto, per l'accrescersi dei frutti delle vostre virtù, ma mi dolgo e arrossisco di giacere inerte e negligente nella sordidezza dei miei peccati.

2. Gioite dunque, fratelli miei carissimi, per la felicità che avete avuto in sorte e per l'abbondanza della grazia di Dio verso di voi. Gioite, poiché siete sfuggiti ai molteplici pericoli e naufragi di questo mondo sballottato dalle onde. Gioite, poiché avete guadagnato il tranquillo e sicuro rifugio di un porto ben riparato, al quale molti desiderano arrivare ed a cui molti tendono con parecchi sforzi, e pur tuttavia non vi giungono. Inoltre, molti, dopo averlo raggiunto, ne sono esclusi, poiché a nessuno di loro è stato concesso dall'alto. Perciò, fratelli miei, considerate come cosa certa e provata che, chiunque abbia goduto di un bene così desiderabile, se in qualche modo verrà a perderlo, se ne dorrà fino alla morte, se pur avrà avuto qualche riguardo e cura della salvezza della sua anima.

3. Di voi, miei diletteggianti fratelli laici, dico: *L'anima mia magnifica il Signore*, poiché contemplo la magnificenza della sua misericordia su di voi, secondo quanto mi riferisce il vostro priore e padre amatissimo, che è molto fiero e contento di voi. Gioisco anch'io poiché, sebbene non abbiate la scienza delle lettere, il Dio, che è potente, col suo stesso dito incide, nei vostri cuori, non solo l'amore, ma anche la conoscenza della sua legge santa. Con le opere infatti mostrate che cosa amate e che cosa conoscete. Giacché praticate con tutta l'attenzione e con tutto lo zelo possibile la vera ubbidienza – che consiste



nel compimento dei precetti di Dio, che è la chiave e il sigillo di ogni disciplina spirituale, che non può mai esistere senza una grande umiltà ed una pazienza non comune, a cui sempre si accompagna il casto amore del Signore e la vera carità – è evidente che voi sapientemente raccogliete il frutto soavissimo e vitale della Scrittura divina.

4. Dunque, fratelli miei, perseverate nello stato cui siete giunti, ed evitate come la peste la banda malsana di quei veramente falsi laici che fanno circolare i loro scritti borbottando cose che non comprendono né amano, e che con le parole e con i fatti contraddicono. Questi laici, oziosi e girovaghi, sono calunniatori di quanti sono buoni e religiosi, e proprio in questo ritengono di essere degni di lode, se hanno diffamato coloro che invece dovrebbero essere lodati; l'ubbidienza e qualsiasi disciplina è per essi odiosa.

5. Avrei poi voluto trattenere presso di me fratello Landuino a causa delle sue gravi e frequenti infermità: ma poiché ritiene che, senza di voi, niente è per lui sano, niente gioioso, niente vitale e utile, non ha acconsentito, dimostrandomi, con il profluvio di lacrime versate per voi e con molti sospiri, quanto valetе per lui e con quale perfetta carità ami voi tutti. Per la qual cosa, non ho voluto esercitare alcuna costrizione, per non fare del male a lui, e a voi, che mi siete carissimi per il merito delle vostre virtù. Pertanto, fratelli miei, premurosamente vi avverto e umilmente ma con forza vi prego affinché la carità che avete nel cuore la mostriate con le opere verso di lui, in quanto priore e padre carissimo, procurandogli con benevolenza e attenzione le cose che, a causa delle sue numerose infermità, gli sono necessarie. Forse non vi consentirà di esercitare questo servizio di umanità, preferendo porre in pericolo la salute e la vita anziché tralasciare alcunché del rigore della disciplina corporale, la qual cosa deve essere assolutamente disapprovata – probabilmente si vergognerà, lui, che è il primo nella comunità, di apparire l'ultimo su tale punto, per paura che, a causa sua, qualcuno di voi divenga più rilassato o più tiepido, cosa che, io ritengo, non sia da temere in alcun modo –; in questo caso, per non essere privati di tale grazia, concedo a voi, che siete tanto pieni di carità, di fare le mie veci solamente riguardo a questo: vi sia cioè consentito di obbligarlo, rispettosamente, ad accettare ciò che gli darete per la salute.

6. Quanto a me, fratelli, sappiate che il mio unico desiderio, dopo Dio, è quello di venire da voi e di vedervi. E quando potrò, lo porrò in atto, con l'aiuto di Dio. Addio.



L'Azione Cattolica Italiana e il suo contributo alla santità della Chiesa

di Anna Napolitano*

Nella vita della Chiesa ogni dono dello Spirito Santo, ogni carisma riconosciuto come tale, ha arricchito il patrimonio della comunità cristiana che desidera camminare “in santità e giustizia” (Lc 1,75), nel cammino della storia di ogni tempo.

Se si immagina il Corpo di Cristo come un *giardino*, si possono considerare i vari doni, le varie manifestazioni dello Spirito, e quindi i diversi ordini religiosi e i vari movimenti ecclesiali, come tanti fiori che profumano di santità e di bellezza ogni singola *aiuola* piantata e curata. La linfa che alimenta questi fiori è data unicamente dalla santità di Dio, il *Tre volte Santo, il Forte, l'Immortale, il Dio con noi*.

Nel contesto di comunione e di santità della Chiesa del Concilio Vaticano II guardo all'Azione Cattolica Italiana (ACI) come ad una *palestra di santità e di comunione* per tanti uomini e per tante donne di buona volontà, che hanno risposto con fedeltà e perseveranza alla chiamata di Dio, testimoniando e costruendo in ogni tempo la *Civiltà dell'Amore*.

Con questi presupposti, il presente articolo è uno studio in cui si vuole evidenziare il particolare contributo della AC alla santità della Chiesa. Nella prima parte si centra l'attenzione sulla scelta religiosa dell'AC, mentre nella seconda l'attenzione si sposta più sul piano storico. Nella terza e ultima parte si presenta l'offerta ‘di vita e di fede’ che l'AC propone ai fedeli come cammino particolare di santificazione nella Chiesa, specialmente a partire dal rinnovamento operato dal Concilio Vaticano II.

1. Nel cuore della Chiesa

“Come il Padre ha amato me, anche io ho amato voi. Rimanete nel mio amore. [...] Vi ho detto queste cose perché la mia gioia sia in voi e la vostra gioia sia piena” (Gv 15, 9. 11). Il testo evangelico scelto sembra esprimere la natura e l'identità della realtà dell'ACI: *un rimanere nel suo amore*, nel cuore della Chiesa, Sposa di Cristo, suo Corpo mistico, offrendo all'umanità l'immagine del popolo redento che cammina per le strade della storia sulle orme della santità di Dio.

* ANNA NAPOLITANO, docente di Religione Cattolica presso la Scuola Secondaria di I grado dell'I.C.S. “Giovanni XXIII” di Baiano (Av), anna.napolitano.62wq@alice.it.



«Ecco milioni e milioni di uomini e di donne, di fanciulli, di giovani, di anziani, di lavoratori, di professionisti, di studiosi, di governanti, di padri e di madri di famiglia, di sani e di malati, vedono riaffermata nel vivido insegnamento del Concilio la loro intima associazione alla vita e alla missione della Chiesa e la consacrazione della loro specifica vocazione»¹.

1.1. L'Azione Cattolica Italiana: una via del Vangelo nella Chiesa conciliare

L'AC tenta con le sue risorse umane, ma soprattutto contando sulla certezza della presenza dello Spirito Santo e dei suoi doni, di essere un'«associazione di laici credenti, impegnati a camminare con la Chiesa, crescendo nella fede e in umanità, capaci di testimonianza viva in ogni occasione e ambiente di vita, desiderosi di contribuire a riparlare di Dio all'uomo di oggi e di lavorare per cambiare il volto delle nostre città»².

Così si esprime il prof.re Franco Miano, attuale Presidente nazionale dell'ACI che, con grande riconoscenza e gratitudine, riprende le decisive «parole di Vittorio Bachelet, pronunciate nel 1964 iniziando il suo servizio di Presidente nazionale: "L'Azione cattolica vorrebbe aiutare gli italiani ad amare Dio ed amare gli uomini. Essa vorrebbe essere un semplice strumento attraverso il quale i cattolici italiani siano aiutati a vivere integralmente e responsabilmente la vita della Chiesa; e insieme a vivere con pieno e rispettoso impegno cristiano la vita della comunità temporale e della convivenza civile"»³.

C'è una consapevolezza *nuova* nel cuore dei battezzati, rinnovati dal vento della *novella Pentecoste* del Concilio Vaticano II, attestata da tanta collaborazione e da un nuovo *sensus ecclesiae*. «I cristiani laici, che come tali sono più direttamente impegnati nella promozione umana e nello sforzo di liberare gli uomini dall'ingiustizia, dall'oppressione, dalla povertà, sono pur sempre consapevoli che la povertà più grande di un fratello è quella di non avere incontrato Cristo»⁴. Per questo la Chiesa conciliare, che nella comunione respira a pieni polmoni, è certamente arricchita dal dono dell'AC «definita dal Concilio "ministero necessario" (AG 15), la quale è stata successivamente delineata da Paolo VI come "singolare fonte di ministerialità laicale" ad indicare il suo servizio alla Chiesa, in quanto esperienza di laici»⁵.

È una *via del Vangelo* per la Chiesa del nostro tempo, perché «l'AC, scelta con maturità e consapevolezza, è un'esperienza che dà forma alla vita personale; delinea un preciso cammino verso la santità; è una decisione che non si assume per abitudine o per tradizione; è scelta che non può durare una stagione, perché segna in profondità la vita cristiana di quanti la compiono»⁶.

¹ V. BACHELET, «L'ora dei laici», in M. TRUFFELLI (cur.), *Vittorio Bachelet - Scritti Ecclesiali* (SE), Ed. AVE, Roma 2005, p. 317.

² F. MIANO, «Introduzione», in *L'Azione Cattolica Italiana*. Statuto, Regolamento, Progetto Formativo, Ed. AVE, Roma 2010, p. 5.

³ *Ibid.*, p. 6.

⁴ V. BACHELET, «Contributo specifico dei laici alla promozione umana», in AA.VV., *Una scelta pastorale - Il Convegno della Chiesa in Italia*, Ed. Paoline, 1976, p. 216.

⁵ «Premessa allo Statuto», in *L'Azione Cattolica Italiana*. Statuto (ST)..., o. c., p. 17.

⁶ *Ibid.*



L'AC è una realtà che, consolidata nel tempo, offre ai laici una possibilità *concreta* di incarnare il Vangelo fra le strade della storia, lì dove *l'epifania di Dio* continua senza sosta; offre la possibilità di ribadire «il primato del Vangelo, il primato di Cristo nella vita del credente per dare senso e direzione alle scelte quotidiane»⁷.

1.2. La scelta religiosa

L'AC propone la scelta religiosa come «scelta di Dio e dell'uomo, scelta di amare Cristo e amare il mondo, perché mettere Cristo al primo posto comporta un servizio d'amore all'umanità, per la liberazione e lo sviluppo integrale di ogni essere umano. Scelta religiosa è "abbraccio tra umano e divino", di Vangelo e storia, di fede e ragione»⁸.

Sono pilastri ben radicati nel mistero di Cristo e della Chiesa, dove i fedeli laici avvertono una speciale responsabilità dinanzi al bene comune. Infatti, «i cristiani aggiungono la consapevolezza che la comune paternità di Dio e la sua presenza misteriosa in ognuno dei fratelli li rende responsabili verso di Lui di quanto fanno o non fanno»⁹.

L'intento del cammino di fede proposto dall'AC è quello di «formare cittadini degni del Vangelo, discepoli del Signore che partecipano alle vicende del proprio tempo con quella passione evangelica che vuole trasformare il mondo e renderlo più bello»¹⁰. Questa è la forza della *scelta religiosa* dell'AC!

L'AC è la forma laicale che, identificandosi con la Chiesa stessa, ponendosi nel cuore del suo Mistero e della sua natura, Corpo Mistico di Cristo, pone una grande scelta ecclesiale che «si traduce in amore e dedizione alla propria Chiesa locale nella quale si attualizza la Chiesa universale in quel territorio, con quella sua storia, quella cultura, quella tradizione»¹¹.

È molto bello e significativo accogliere l'apprezzamento della Chiesa magisteriale nei confronti dell'AC; infatti, «I vescovi italiani nella lettera [...] del 2002 così affermano: "L'AC continua ad essere una preziosa esperienza di cui la Chiesa e ogni Chiesa particolare non possono fare a meno. Il legame con la sua diocesi e il suo vescovo espresso anche nella collaborazione con gli organismi pastorali diocesani; l'assunzione della missione della Chiesa, il sentirsi dedicati alla propria Chiesa e alla globalità della sua missione, il far proprio il cammino, la scelta pastorale, la spiritualità della Chiesa diocesana, tutto questo fa dell'AC non un'aggregazione ecclesiale fra le altre, ma un dono di Dio e una risorsa per l'incremento della comunione ecclesiale"»¹².

Sì, l'AC è una via del Vangelo nella Chiesa conciliare, proprio per questo suo carattere indelebile d'ecclesialità, di concreto servizio alla Chiesa camminando a fianco dell'uomo contemporaneo con generosità e creatività, sapendo cogliere con umiltà e di-

⁷ V. CULOTTA, «L'Azione Cattolica - Una formazione per la trasformazione», in G. ALCAMO, *Associazioni e Movimenti ecclesiali - Formazione - Catechesi e dinamiche educative*, Ed. Paoline, Milano 2011, p. 244.

⁸ *Ibid.*

⁹ V. BACHELET, «Contributo specifico dei laici alla promozione umana», o. c., p. 217.

¹⁰ V. CULOTTA, «L'Azione Cattolica - Una formazione per la trasformazione», o. c., p. 244.

¹¹ *Ibid.*, p. 245.

¹² *Ibid.*



scernimento i *segni dei tempi*. «L'Amore dell'AC alla Chiesa si traduce in fedeltà, stabilità di servizio, corresponsabilità, collaborazione stretta con i pastori per il servizio alla Chiesa e al mondo»¹³.

L'ecclesologia di comunione è uno dei pilastri fondamentali dell'AC, è qualcosa di *connaturale* alla stessa struttura associativa che viene continuamente alimentata e trasmessa alle nuove generazioni; mi si passi il termine, l'ecclesialità per l'AC è il *DNA*, il suo distintivo, la sua peculiarità.

1.3. La scelta ecclesiale

«La scelta ecclesiale si configura come singolare ministerialità volta alla *plantatio Ecclesiae*, all'animazione, allo sviluppo della comunità cristiana assumendo l'impegno della costruzione della Chiesa nella sua globalità, essendo specialisti dell'insieme, del creare, animare e sostenere la comunità ecclesiale»¹⁴.

Nel corso degli ultimi decenni l'AC è stata sempre tanto sostenuta dai Sommi Pontefici¹⁵, ricevendo sempre profondo riconoscimento per il servizio e la testimonianza data per il bene della comunità. «Per questo il Papa – Paolo VI – dichiara la Sua gratitudine a quei figli del nostro laicato, che vorranno riconoscere nell'Azione Cattolica la via maestra per professare adesione alla Chiesa, per alimentare in se stessi la pienezza del suo impegnativo significato, il *sensus Ecclesiae*, e per offrirle una testimonianza ed una collaborazione che tendono, di per sé, ad escludere ogni ambiguità, ogni intermittenza ed ogni limitazione»¹⁶. Ed ancora: «L'Azione Cattolica [...] è un esempio vivo della rinnovata maturità del laicato nella Chiesa, in una rinnovata, consapevole e docile dipendenza della Gerarchia»¹⁷.

Lo stesso Pontefice, nel discorso rivolto il 22 settembre 1973 ai partecipanti della II Assemblea Nazionale dell'ACI, così si esprimeva: «[...] la natura e lo scopo dell'Azione Cattolica: la sua missione è la missione stessa della Chiesa. [...] E questo era già stato sottolineato nella pienezza dello Statuto stesso: "Ciò che caratterizza l'Azione Cattolica è infatti l'assumere come propria finalità essenziale, non questo o quel campo di apostolato, ma il fine stesso apostolico della Chiesa nella sua globalità»¹⁸.

A riguardo, hanno un valore profetico, nel tempo in cui il Concilio Vaticano II è in pieno svolgimento, le parole di papa Montini, pronunciate ai laureati cattolici dell'ACI, alla vigilia del suo viaggio in Terra Santa (3 gennaio 1964); Egli invita loro a fare da *ponte* fra comunità ecclesiale e comunità temporale, affidando tale compito a tutti i laici, ma in modo esemplare ai soci dell'AC¹⁹.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Ibid.*, pp. 245-246.

¹⁵ In questo contesto ci riferiamo ai Sommi Pontefici Paolo VI e Giovanni Paolo II.

¹⁶ V. BACHELET, «Paolo VI e l'Azione Cattolica», in SE, p. 203.

¹⁷ *Ibid.*, p. 204.

¹⁸ PRESIDENZA NAZIONALE DELL'AZIONE CATTOLICA ITALIANA (Cur.), *L'A.C.I. nel Magistero di Paolo VI*, Ed. A.V.E., Roma 1980, p. 262.

¹⁹ Cf. V. BACHELET, «Paolo VI e l'Azione Cattolica», in SE, p. 204.



«I nostri laici cattolici [...] fanno da ponte. E ciò non già per assicurare alla Chiesa un'ingerenza, un dominio nel campo delle realtà temporali e nella struttura degli affari di questo mondo, ma per non lasciare questo mondo terreno privo del messaggio della salvezza cristiana»²⁰.

Ecco che la storia diventa il luogo dell'incontro con Dio, la possibilità viva dell'incarnazione del Vangelo di Gesù Cristo, punto di arrivo e di partenza nel variegato campo della carità tra gli uomini. L'AC ha intuito tutto questo e, nella Chiesa conciliare, è stata e continua ad essere la possibilità sempre aperta per rinnovare e promuovere la vita laicale. A tal motivo, Vittorio Bachelet ribadisce: «[...] mi sembra certo che l'Azione Cattolica ha contribuito alla maturazione del laicato cattolico, alla consapevolezza della sua responsabilità nella società e nella Chiesa. Con questo animo la Chiesa si è volta al suo migliore laicato ricordandogli la santità e l'impegno del suo sacerdozio regale»²¹.

E «con questo animo Paolo VI si è rivolto ai laici cattolici: “Di voi e con voi parla il Concilio Ecumenico per il bisogno, sì, che la Chiesa ha di voi, ma ancor più per la vocazione ad una pienezza cristiana che essa legge nelle vostre anime, per l'elevazione soprannaturale che essa riconosce al fedele, [...], per la maturità di funzione e di responsabilità [...], per la fiducia, infine, che voi meritate e che essa beneducendo vi accorda»²².

1.4. *L'Azione Cattolica e l'evento del Concilio Vaticano II*

Non è certo un caso che nei documenti conciliari l'AC trovi la sua menzione e collocazione in più decreti: in *AG*, 15, paragrafo dedicato alla formazione della comunità cristiana, in *AA*, 20 sull'apostolato dei Laici, nel paragrafo che parla della molteplicità di forme dell'apostolato associato ed anche in *CD*, 17 che affronta il tema delle diverse attività apostoliche. Da questi testi e in generale da tutti i documenti conciliari emerge un nuovo profilo del laico; egli «si trova così [...] coinvolto in prima persona: di fronte a nuove, più precise responsabilità deve esercitare il suo sforzo di comprensione, le sue capacità culturali, le sue doti di inventiva, di progettazione, di realizzazione; e deve perciò rendere più solida la sua fede, la sua speranza, la sua carità che non possono più esprimersi solo secondo regole già stabilite o abitudini consolidate»²³.

In questo contesto va anche «sottolineata l'educazione alla consapevolezza che il cristiano deve avere di *essere corresponsabile* di fronte a Dio (e di fronte agli uomini) dell'ambiente e della società in cui è stato posto dalla Provvidenza [...]. Per questo il cristiano è chiamato a dare un apporto specifico, rispettandone e valorizzandone le leggi [...], ma anche facendosi in modo specialissimo portatore dei valori spirituali e in particolare della forza dell'amore [...]. Solo così sarà artefice di *un umanesimo planetario*»²⁴. In queste parole vibranti si sente tutta l'eco di una realtà viva che per tanti è diventata

²⁰ *Ibid.*, pp. 204-205.

²¹ *Ibid.*, p. 206.

²² *Ibid.*

²³ V. BACHELET, «Contributo specifico dei laici alla promozione umana», o. c., p. 218.

²⁴ V. BACHELET, «Presenza e impegno dei Laici Italiani per l'animazione cristiana della società temporale», in CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Atti della III Assemblea generale - I laici nella Chiesa in Italia dopo il Concilio*, Roma, 19-24 febbraio 1968, Ed. Ancora, Milano 1968, p. 114.



strada di conversione, di servizio, concretezza quotidiana del Vangelo, vissuta nella semplicità e nel servizio.

Questa spinta rinnovata ad accogliere e a vivere la vita di Dio è certo una grazia che lo Spirito Santo ha donato alla grande esperienza del Concilio.

Sembra ancora di sentire la passione di questa straordinaria esperienza umano-divina nelle accorate parole del prof. Vittorio Bachelet, che ha partecipato alla grande Assise in qualità di uditore, come Presidente Nazionale dell'ACI: «Lo Spirito Santo, che assiste fino all'ultimo giorno la Chiesa fondata da Cristo Signore, le ha dato ai nostri giorni uno straordinario dono di verità, di santità, di carità, attraverso l'indizione, il felice svolgimento e l'operosa conclusione del Concilio Ecumenico Vaticano II. È stata, è, questa un'ora grande di Dio nella storia della Chiesa e del mondo, nella quale l'amore di Dio ha voluto, vuole approfondire la ricchezza soprannaturale necessaria alla sua Chiesa per salvare e santificare gli uomini in un momento cruciale della loro storia»²⁵.

E ancora l'invito che parte dal cuore perché l'AC sia *via del Vangelo*, all'alba della chiusura del Vaticano II: «Ora noi, guardando alla nostra coscienza e ponendoci di fronte a Dio, prendiamo [...] solenne impegno [...] di dare *generoso assenso e pronto adempimento* all'insegnamento e all'indirizzo del Concilio con prontezza, con generosità, con coraggio apostolico, con fedeltà, con equilibrio, con la necessaria gradualità, in umiltà di spirito e con responsabilità di iniziativa, in unione e sotto la guida di coloro che lo Spirito Santo ha posto a reggere la Chiesa di Dio»²⁶.

1.5. *Oggi come ieri...*

La stessa consapevolezza degli anni immediatamente dopo il Concilio ha investito nel corso del tempo il cuore di tanti uomini e di tante donne di buona volontà che nell'AC hanno fatto propria «la scelta di vivere l'essenziale della vita cristiana, cioè la vocazione battesimale, dentro l'universale esperienza delle donne e degli uomini di oggi, senza nulla togliere a ciò che è comune a tutti. Questo ci chiede l'impegno a dare valore alla vita attraverso l'operosità, l'amore, la responsabilità, la dedizione per costruire per tutti la civiltà dell'amore»²⁷. E questo mai da soli! «La scelta associativa indica il valore aggiunto dell'essere cristiani insieme, della condivisione, dell'essere soci che vivono l'esperienza di gruppo e che diventano segno di quella comunione che è la Chiesa»²⁸.

All'AC viene riconosciuto il compito di inserirsi «come lievito nella pasta ecclesiale (proprio nel sommerso del popolo di Dio: donde l'indole *popolare* di questa associazione). Così pure, educando alla santità, perseguita con i mezzi ordinari della vita cristiana, e procedendo con umiltà e rispetto verso tutto e tutti, l'Azione Cattolica realizza una vera e feconda collaborazione di sacerdoti, religiosi e laici, offrendo un esperimento di avanguardia nelle mutue relazioni»²⁹.

²⁵ V. BACHELET, «Rinnovare l'Azione Cattolica per attuare il Concilio», in SE, p. 348.

²⁶ *Ibid.*, p. 351.

²⁷ «Premessa allo Statuto», in ST, p.19.

²⁸ V. CULOTTA, «L'Azione Cattolica - Una formazione per la trasformazione», o. c., p. 246.

²⁹ P. VANZAN, «Laicità», in M. MIDALI - R. TONELLI (curr.) - ISTITUTO DI TEOLOGIA PASTORALE - UNIVERSITÀ PONTIFICIA SALESIANA, *Dizionario di Pastorale Giovanile*, Ed. Elle Di Ci, Torino 1989, p. 486.



Una grande spinta ad essere ciò per cui è nata, *via del Vangelo*, negli ultimi anni del secondo millennio, l'AC l'ha ricevuta anche dalla stima e dall'amore che il Sommo Pontefice Giovanni Paolo II ha sempre nutrito nei suoi confronti e che le ha dimostrato con discorsi e parole dense di sapienza e di indicazioni di vita.

Ecco uno dei tanti testi significativi: «Voi siete laici cristiani esperti nella splendida avventura di *far incontrare il Vangelo* con la vita e di mostrare quanto *la bella notizia* corrisponda alle domande profonde del cuore di ogni persona e sia la luce più alta e più vera che possa orientare la società nella costruzione della *civiltà dell'amore*»³⁰. E ancora il Papa incalza: «Da laici avete scelto di *vivere per la Chiesa* e per la globalità della sua missione [...]. Da laici avete scelto di seguire in *forma associata* l'ideale evangelico della santità nella Chiesa particolare, in modo da cooperare unitariamente [...] alla missione evangelizzatrice di ogni Comunità ecclesiale [...]. La Chiesa ha bisogno di voi, ha bisogno dei laici che nell'Azione Cattolica hanno incontrato una *scuola di santità*, in cui hanno imparato a vivere la radicalità del Vangelo nella normalità quotidiana»³¹. E il Papa motiva ulteriormente questa preziosa presenza dell'AC nella comunità ecclesiale: «La Chiesa ha bisogno di voi, perché non smettete di *guardare al mondo con lo sguardo di Dio* e così riuscite a scrutare questo nostro tempo per cogliere in esso i segni della presenza dello Spirito»³².

Il sapiente prof. Vittorio Bachelet, uomo dalle lunghe e larghe vedute, così commenta uno dei tanti discorsi che il Sommo Pontefice Paolo VI ha rivolto all'ACI, sottolineando la *semplicità* del suo operare per una vera efficacia evangelica: «Il *signaculum* non consiste in cose vistose, ma nella chiarezza del programma, nella volontà dei metodi, nella semplicità della parola: doti che attraggono e avvincono e fanno arrivare presto e sicuramente allo scopo prefisso»³³.

2. L'azione cattolica: una ricchezza per la storia della chiesa

«L'apostolato dei laici [...] deve essere inserito, [...] nell'apostolato di tutta la Chiesa, anzi l'unione con coloro che lo Spirito Santo ha posto a reggere la Chiesa di Dio è un elemento essenziale dell'apostolato cristiano»³⁴; infatti, «spetta alla Gerarchia promuovere l'apostolato dei laici, fornire i principi e gli aiuti spirituali, ordinare l'esercizio dell'apostolato medesimo al bene comune della Chiesa, vigilare affinché la dottrina e l'ordine siano rispettati»³⁵.

Nel fiorire di tanti movimenti ecclesiali nella Chiesa conciliare, l'AC continua con vigore ed efficacia la sua opera di testimonianza e di annuncio del Regno di Dio, conside-

³⁰ GIOVANNI PAOLO II, *L'Azione Cattolica ridiventi la grande scuola della spiritualità laicale e dell'apostolato associato*, Roma, 8 settembre 2003 in P. TRIONFINI (cur.), *La Chiesa ha bisogno di voi - Giovanni Paolo II all'Azione Cattolica*, Ed. AVE, Roma 2011, p. 472.

³¹ *Ibid.*, pp. 472-473.

³² *Ibid.*, p. 475.

³³ V. BACHELET, «Fare l'A. C. come la vuole il Papa», in SE, p. 1063.

³⁴ AA 23.

³⁵ *Ibid.*, 24.



rando il suo apostolato innanzitutto «vita di intimità con Cristo, che si alimenta nella Chiesa con gli aiuti spirituali comuni a tutti i fedeli [...]; è partecipazione totale e insieme collaborazione alla “edificazione” della Chiesa, secondo la propria specifica missione»³⁶.

C'è una natura chiara che contraddistingue la realtà dell'ACI che non si limita a promuovere forme di apostolato o di evangelizzazione ma, coscientemente, sa che il centro, il cuore della sua esperienza è comprendere che le sue «scelte hanno bisogno di leggerezza e libertà; della ricchezza della diversità e della responsabilità di tutti»³⁷. A tal motivo «la configurazione associativa e la scelta democratica sono essenziali e necessarie allo spirito conciliare ed ecclesiale dell'AC»³⁸.

2.1. Ripercorrendo il passato

«Nel corso dei 140 anni l'AC ha saputo rinnovarsi nella continuità e nella fedeltà ai suoi motivi ispiratori sapendoli calibrare con le mutate esigenze dei “nuovi tempi”»³⁹.

In sintesi presento il percorso storico di quest'Associazione di fedeli laici, nata «per iniziativa di due giovani, Mario Fani e Giovanni Acquaderni che fondarono i primi circoli nel 1867 e che fu riconosciuta dal papa Pio IX il 2 maggio del 1868»⁴⁰. Si va tanto lontano per restare vicini e dentro la storia dell'AC, cogliendo l'importanza di «ricordare i nomi dei nostri fondatori come amici che sono accanto a noi, per essere insieme ancora al servizio del Signore; ma poi dobbiamo ricordare, nel dare uno sguardo a questa storia, le ragioni profonde che hanno ispirato l'AC italiana, perché solo così potremo trarne quella forza viva che ha consentito di vivere in questo secolo [...]»⁴¹.

Affronto questa parte storica del percorso dell'ACI non come semplice cronologia di eventi, di fatti e di personaggi, ma cercando di cogliere quel «senso della continuità di certe forze, di certi valori profondi che hanno alimentato questo impegno generoso di laici cattolici durante questi decenni»⁴².

Un dato importante da rilevare è la stretta connessione che esiste nella vita dell'Associazione tra le vicende della comunità cristiana e quelle del nostro Paese; infatti «la storia dell'AC è fatta di grande amore per la Chiesa e per l'Italia, convinti che la comunità ecclesiale e la comunità civile debbano crescere in dialogo e in stretta collaborazione per il bene comune della società»⁴³. Ivi la conseguenza che «la missione dell'AC è la stessa missione della Chiesa e si traduce nell'evangelizzazione, nella santificazione, nella formazione cristiana delle coscienze perché i laici riempiano di spirito evangelico tutte le realtà e gli ambienti in cui si trovano a vivere e operare»⁴⁴.

³⁶ V. BACHELET, «L'ora dei laici», in SE, p. 317.

³⁷ «Premessa allo Statuto», ST, p. 20.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ V. CULOTTA, «L'Azione Cattolica - Una formazione per la trasformazione», o. c., p. 244.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ V. BACHELET, «Il significato di questi cento anni», in SE, p. 557.

⁴² *Ibid.*, p. 556.

⁴³ V. CULOTTA, «L'Azione Cattolica - Una formazione per la trasformazione», o. c., p. 242.

⁴⁴ *Ibid.*



2.2. I primi passi della Società della Gioventù Cattolica Italiana

Dopo il 1861, iniziarono a sorgere delle iniziative di taglio associativo moderno. Infatti «le origini dei movimenti di azione cattolica nei diversi stati europei si situano attorno alla metà dell'Ottocento. In realtà tale denominazione apparve in uso comune in Italia solo con l'inizio del nostro secolo, e la dizione ufficiale "Azione Cattolica" [...] fece il suo esordio a livello diocesano solo nel 1908 e su scala nazionale nel 1915»⁴⁵.

Bisogna quindi attestare che «l'A. C. è nata in un momento drammatico della vita della Chiesa, in cui stava per cessare quella garanzia dell'indipendenza, della libertà della Sede Apostolica, che era lo Stato Pontificio. È nata come esigenza di una difesa di questa indipendenza, di una libertà che non passava più attraverso i confini di un territorio, ma passava attraverso l'impegno della coscienza»⁴⁶. Così si sviluppò in ambito giovanile «la Società della Gioventù Cattolica Italiana (SGCI), promossa da due giovani che già nelle loro città erano animatori di circoli cattolici: il viterbese Mario Fani, (scomparso giovanissimo di lì a poco) e il bolognese Giovanni Acquaderni che divenne il primo presidente del nuovo organismo e rivestì per molti anni un ruolo centrale nel movimento cattolico organizzato»⁴⁷.

Il 29 giugno 1867, in occasione del diciottesimo centenario del martirio di Pietro e di Paolo, è annunciata la Costituzione della SGCI. «La data e lo spirito si collegano al compito iniziale che i promotori si pongono con la raccolta di fondi a favore del papa, l'obolo di San Pietro, al quale fanno seguito altre finalità minori, come la cura della stampa religiosa, la propagazione del culto e l'istruzione dottrina»⁴⁸; mentre «il programma della società, pubblicato il 4 gennaio 1868, sottolinea l'urgenza di rieducazione sul piano religioso, considerate le minacce alla sopravvivenza di una società basata sulla famiglia, sulla morale, sulla fede»⁴⁹.

Siamo quindi negli anni 1867-1868 e i due giovani, Fani e Acquaderni, due personalità tanto diverse per provenienza familiare e per vicende esistenziali, sono legati da una profonda spiritualità; essi «non hanno alcun intento politico, ma avvertono la necessità di un risveglio religioso per la costruzione di un'associazione per la generazione adolescenziale circuita da tante distrazioni e da tante tentazioni»⁵⁰. C'è una spinta che anima i due giovani che «si preparano a combattere battaglie di impegno interiore senza porsi sul piano dell'opposizione politica dello stato liberale. I due giovani intendono proclamarsi *zuavi* del Pontefice per offrirgli un sostegno morale e affiancarsi alle gerarchie ecclesiastiche per dare loro un sostegno materiale, il tutto ad esaltazione della Chiesa. Nulla di diverso»⁵¹. Infatti, «nota caratteristica del programma della SGCI erano la stre-

⁴⁵ G. FORMIGONI, *L'Azione Cattolica Italiana*, Ed. Ancora, Milano 1985, p. 7.

⁴⁶ V. BACHELET, «Il significato di questi cento anni», in SE, p. 557.

⁴⁷ G. FORMIGONI, *L'Azione Cattolica Italiana*, o. c., pp. 15-16.

⁴⁸ G. DE ANTONELLIS, *Storia dell'Azione Cattolica*, Ed. Rizzoli, Milano 1987, p. 46.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 50.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 46.

⁵¹ *Ibid.*



nuova difesa dei diritti del papa e della permanenza del potere temporale [...] e la lotta contro la massoneria e le altre manifestazioni di anticlericalismo»⁵².

La SGCI proponeva, quindi, «un programma di formazione religiosa e civile della gioventù, che era il segno ecclesiale caratteristico della novità di questa forma di aggregazione laicale. Secondo il suo primo presidente, il compito fondamentale della SGCI doveva essere la “devozione alla Santa Sede”, ma ad essa seguivano “lo studio della Religione, la vita cristiana e l’esercizio della carità»⁵³.

Vi sono una spinta e una linfa tutte nuove che animano la neo realtà ecclesiale, che pone le sue radici in una scelta dichiarata, personale di Dio che trova, però, nella comunità cristiana e sociale l'*humus* favorevole per il suo sviluppo e il suo diffondersi. «La Società si proponeva infatti, di stimolare la crescita personale dei laici convinti della propria funzione di cattolici di professione [...], consapevoli cioè della necessità di una forte fede personale, nutrita di una conoscenza dottrinale più qualificata di quella normale del popolo cristiano, ed espressa attraverso una sottolineatura decisa della dimensione pubblica della fede e dell’appartenenza ecclesiale»⁵⁴.

La chiarezza del programma dei due giovani Acquaderni e Fani facilitava la diffusione della SGCI che aveva come suo «motto sociale [...]: “preghiera, azione, sacrificio” [...]. Oltre alla formazione e alla vita di pietà, erano infatti considerati primari alcuni attivi gesti pubblici come i pellegrinaggi, le petizioni e le manifestazioni di diverso tipo [...]»⁵⁵.

«L’ACI è un movimento che dà ai laici una corresponsabilità via via crescente nella vita della Chiesa [...], che subito trova un collegamento sul piano nazionale perché avverte, con una sensibilità tipicamente laicale, l’esistenza di questa nuova dimensione della cultura, della vita, del costume, delle idee che circolano e che hanno bisogno di confrontarsi e di integrarsi per un servizio più completo al Signore e alla Chiesa»⁵⁶.

2.3. *Il Sentire Ecclesiam*

Un’altra nota tipica dell’ACI è il suo pieno riconoscimento da parte della Gerarchia, «essa viene benedetta e accolta dalla Chiesa [...] per la sua fedeltà alla vocazione cristiana»⁵⁷. A tal motivo, nella sua storia l’ACI ha incontrato la benevolenza, l’incoraggiamento dei diversi Pontefici che si sono susseguiti dal 1868 fino ai nostri giorni.

Mi soffermo a sottolineare soprattutto qualche intervento dell’amato **Pontefice Beato Giovanni Paolo II** che ha sempre nutrito una stima particolare per tutti i movimenti ecclesiali che, nella primavera dello Spirito, inaugurata dal Concilio Vaticano II, si occupano dei più piccoli, cioè del futuro del mondo.

Infatti, con l’Azione Cattolica, il papa ha espresso più volte il suo rapporto di fiducia, di stima e di gratitudine, sulla scia dei suoi predecessori.

⁵² G. FORMIGONI, *L’Azione Cattolica Italiana*, o. c., p. 16.

⁵³ *Ibid.*, p. 17.

⁵⁴ G. FORMIGONI, *L’Azione Cattolica Italiana*, o. c., p. 17.

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ V. BACHELET, «Il significato di questi cento anni», in SE, p. 558.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 559.



Sono ben 161 i discorsi da lui rivolti in varie circostanze della vita associativa ai diversi membri, ma il *grido d'amore*, sintesi di tutti i suoi sentimenti nei confronti dell'AC, è quello pronunciato il 26 aprile 2002: «La Chiesa ha bisogno di voi, [...], la Chiesa non può fare a meno dell'Azione Cattolica!»⁵⁸.

Il neo eletto pontefice così parla il 30 dicembre 1978, ai membri dell'ACI: «Desidero [...] esprimervi il mio compiacimento per quello che voi rappresentate per la Chiesa italiana. Da più di cento anni, infatti, l'Azione Cattolica vive e lavora in questa diletta Nazione, alla quale la sua presenza si è rivelata valida fonte di formazione per tanti fedeli di ogni età e di ogni categoria, dai fanciulli agli adulti, dagli studenti ai lavoratori, dai maestri ai laureati, vivaio di vocazioni per la vita sacerdotale e religiosa; scuola di apostolato concreto e diretto nei vari luoghi di impegno e di lavoro»⁵⁹.

In questo stesso intervento, invita i presenti ad avere “il culto della verità” e a coltivare “l'ansia della santità”⁶⁰ e ancora: «Un'ansia di amore deve sprigionarsi continuamente dal cuore dell'Azione Cattolica, che davanti alla culla di Betlemme medita l'immenso mistero di Dio fattosi uomo proprio per amore dell'uomo»⁶¹.

Sono svariati i temi e gli argomenti con i quali Giovanni Paolo II ha interloquito con i diversi membri dell'Associazione, impegnata nei più variegati campi dell'esperienza umana.

Infatti, dinanzi ai partecipanti del Congresso Nazionale del Movimento Ecclesiale di Impegno Culturale, il 16 gennaio 1982, così si esprimeva: «Proprio il fatto che il vostro Movimento sia *ecclesiale* obbliga ognuno di voi a pensare e a promuovere la cultura in stretta connessione con la fede che professate, ad operare una vera sintesi tra la fede e la cultura. È questa la vostra missione specifica, a cui non vi potete mai sottrarre né come uomini di cultura né come credenti, dal momento che *tale sintesi è un'esperienza sia della cultura che della fede*»⁶².

In un'altra occasione, Giovanni Paolo II affida all'AC «il rilancio della spiritualità per salvare l'uomo»⁶³ e ai partecipanti all'Assemblea Nazionale, il 9 dicembre 1983, si rivolge con le seguenti parole: «La volontà della Chiesa, madre e maestra, è chiara nel chiedere un rilancio della spiritualità per trasformare il mondo. [...] Nel mondo dei laici cattolici tale obiettivo deve divenire preoccupazione costante per coloro che, come voi dell'Azione Cattolica, fanno una scelta di qualità per vivere la vita dell'uomo in tutte le sue dimensioni, ridando alla fede e allo spirito il primato che gli conviene, secondo le prospettive del Vangelo, e che la società di oggi, con la sua mentalità diffusa e le sue strutture, tende ad ignorare»⁶⁴.

Ai più giovani il papa ha sempre rivolto parole di tenerezza infinita e di profondità di contenuti, donando a ciascuno la possibilità di comprendere *l'ampiezza, la profondità e la grandezza* del mistero di Dio, Uno e Trino; di fronte ai ragazzi e alle ragazze dell'ACI,

⁵⁸ P. TRIONFINI (cur.), *La Chiesa ha bisogno di voi - Giovanni Paolo II all'Azione Cattolica*, o. c., p. 451.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 27.

⁶⁰ *Ibid.*, pp. 29-30.

⁶¹ *Ibid.*, p. 31.

⁶² *Ibid.*, p. 86.

⁶³ *Ibid.*, p. 135.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 136.



il 28 maggio 1988, durante il Congresso mondiale dei Movimenti ecclesiali, svoltosi a Roma nei giorni prossimi alla Pentecoste, così si esprime: «Voi siete la mia gioia [...] In ogni continente, a qualunque latitudine, questa è la caratteristica distintiva dei ragazzi, questa la *loro divisa di riconoscimento* e di conquista: la gioia»⁶⁵. Con toni sempre più accorati continua: «Il Papa è venuto [...] a dirvi che, se volete, *quella che è in voi è una gioia che nessuno può togliervi*, una gioia che, mentre voi crescete, potrà crescere con voi. La vostra gioia infatti nasce da un tesoro che è sempre con voi, addirittura è dentro di voi. Quel tesoro, voi lo sapete, è Gesù: è lui la vostra gioia, una gioia che non si invecchia e non si consuma»⁶⁶.

Negli ultimi suoi discorsi, il papa sofferente così si rivolge ai membri dell'AC: «La Madonna aiuti l'Azione Cattolica a proseguire con entusiasmo nel proprio impegno di testimonianza apostolica, operando sempre in stretto legame con la Gerarchia, e partecipando in modo responsabile alla pastorale parrocchiale e diocesana»⁶⁷; ancora con rinnovato fervore dice: «*La Chiesa conta sull'attiva presenza dell'Azione Cattolica e sulla sua fedele dedizione alla grande causa del Regno di Cristo. All'Azione Cattolica guardo con serena fiducia anch'io e ne incoraggio tutti i membri ad essere generosi testimoni del lieto annuncio evangelico, per ridare speranza all'odierna società in cerca di pace [...]*»⁶⁸.

L'ultimo discorso all'ACI, Giovanni Paolo II lo rivolge ai ragazzi dell'ACR, riunitisi a Roma, il 30 gennaio 2005, a conclusione del mese della pace; queste parole hanno il sapore di *testamento*, risuonano come *eredità* lasciata alla sua Chiesa, amata e servita fino allo stremo delle forze: «La parrocchia, gli oratori, le associazioni, i movimenti e i gruppi ecclesiali devono diventare sempre più *luoghi privilegiati di questa pedagogia dell'azione e dell'amore*, dove imparare a crescere insieme»⁶⁹.

3. L'azione cattolica: una proposta di vita e di fede

L'AC *si impone* nella sua umiltà di voler servire il popolo santo di Dio proponendosi come una via della fede e un cammino di santità; essa cerca di fornire i mezzi necessari per vivere un'ecclesologia di comunione, nella fedeltà alla Parola di Dio e al Magistero della Chiesa, perché l'AC vuole essere, essenzialmente, un luogo d'incontro con il divino, un *ponte* tra il Cielo e la terra.

3.1. L'Azione Cattolica verso il nuovo Statuto del 1969

«Nel decennio successivo al 1948 l'AC italiana ha registrato un'espansione organizzativa, di cui sono indice le cifre degli iscritti [...] e lo sviluppo delle opere da essa promosse»⁷⁰.

⁶⁵ *Ibid.*, pp. 229-230.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 231.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 496.

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ *Ibid.*, p. 498.

⁷⁰ V. BACHELET, «L'Azione Cattolica dal 1948 al 1960», in SE, p. 134.



Gli Statuti del 1946 prevedevano una consulta generale dell'ACI, proponevano la nomina del presidente della commissione per l'alta direzione dell'ACI; invece per il coordinamento dell'Apostolato dei laici la nomina era di libera scelta pontificia; così come lo era la nomina pontificia del presidente generale e dei presidenti centrali dell'ACI e dei relativi assistenti, a norma appunto degli Statuti del 1946⁷¹.

In questo periodo la Chiesa studia le forme dell'Apostolato dei laici e «mentre si è riaffermata l'importanza e in un certo modo la necessità dell'AC per il più efficace adempimento della missione della Chiesa [...], si è precisata la posizione dell'apostolato dei laici nei confronti della Gerarchia ecclesiastica»⁷².

Tuttavia, «agli esordi del Pontificato di Giovanni XXIII l'Azione Cattolica Italiana apparve caratterizzata da una condizione di ambivalenza, nella quale alla permanente potenza organizzativa e numerica si accompagnavano segnali sempre più vistosi di incertezza e tensione interna»⁷³. Parlando dell'ACI, «Giovanni XXIII si mantenne entro un quadro di riferimento ancora tradizionale, che gli faceva definire l'Azione Cattolica come *auditorium* del Clero, *speculum* di unione concorde e disciplinata e *signaculum* in faccia alle genti»⁷⁴. Per *il papa buono* «l'AC [...] doveva mostrare delicatezza e garbo, maturità di giudizio, prontezza di obbedienza, ardore e carità, sapendo altresì di essere presenza discreta, serena ed operante, che rifugge dall'accento polemico, espone giudizi cauti e meditati sui fatti e sulle persone, presenza che non allontana e non scoraggia i fratelli»⁷⁵.

Il Santo Padre, allo scadere del mandato del Presidente Gedda, nel 1959, nominò, alla direzione dell'ACI, il Presidente dell'Unione Uomini, Agostino Saltarello «che esprimeva una sensibilità a lui molto vicina. Vice presidente unitario divenne [...] il giovane Vittorio Bachelet, che proveniva da un'esperienza di lunga responsabilità nelle file della FUCI e dei Laureati»⁷⁶.

Ci si avvia così allo storico avvenimento del Concilio Vaticano II (11 ottobre 1962 – 8 dicembre 1965) e il domandarsi “cosa si aspettano i laici cattolici da questo evento” è naturale e scontato. «I laici cattolici si attendono [...] se non ciò che la Chiesa stessa ne attende, ne implora dallo Spirito Santo che esso sia una novella Pentecoste, che rinnovi la giovinezza perenne della Santa Chiesa, e la faccia sempre bella, senza macchia e senza ruga, immagine sempre più fedele alla Città Superna»⁷⁷.

I laici si attendono dal Concilio che la Chiesa sia «una presenza viva [...] in ogni fase della storia degli uomini, per illuminare con luce immutabile e sempre nuova i passi faticosi dell'umanità nella via dei secoli»⁷⁸.

⁷¹ *Ibid.*, p. 135.

⁷² *Ibid.*

⁷³ G. VECCHIO, «I laici nella vita della Chiesa», in E. GUERRIERO (cur.), *Il rinnovamento della vita cattolica - Storia del Cristianesimo 1878-2005*, vol. 6, p. 93.

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ GIOVANNI XXIII, «Discorso all'Assemblea Generale dell'ACI - 10 dicembre 1961», in *Discorsi, messaggi, colloqui del Santo Padre Giovanni XXIII*, Città del Vaticano 1960-64, vol. IV, pp. 77-78.

⁷⁶ G. FORMIGONI, *L'Azione Cattolica Italiana*, o. c., p. 100.

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ *Ibid.*, p. 140.



Così il Concilio radunò a Roma più di duemila vescovi provenienti da tutto il mondo, oltre ad un consistente numero di teologi consiglieri e alcuni laici per quattro sessioni di lavoro che si svolsero tra l'11 ottobre 1962 e l'8 dicembre 1965⁷⁹.

Ci si accorse, durante il cammino, che «[...] la logica conciliare superò ogni attesa, rivedendo i programmi prefissati e dimostrandosi capace di centrare i suoi lavori su un punto nodale: la Chiesa, il suo volto essenziale, le sue componenti, le sue relazioni»⁸⁰. Nella vasta documentazione prodotta dal Concilio vi erano «molti aspetti dell'autocomprensione ecclesiale, toccanti punti decisivi per la stessa AC: [...] basti accennare al ruolo decisivo delle due Costituzioni *Dei Verbum* [...] e *Sacrosanctum Concilium*»⁸¹.

Sotto le indicazioni conciliari «si muovevano le riforme previste, che andavano nel senso della valorizzazione e della riorganizzazione di un cammino di riscoperta del rapporto decisivo del credente con le fonti della vita di fede, assolutamente non estraneo alla tradizione dell'Azione Cattolica»⁸². Nei documenti conciliari si affronta anche «la questione specifica del significato e della revisione dell'Azione Cattolica»⁸³, nell'AA, già presa in esame.

Riepilogando, quindi, si può dire che nelle decisioni conciliari vi è un «recupero degli elementi tradizionali costitutivi della teologia dell'Azione Cattolica, sedimentato soprattutto negli ultimi quaranta anni, anche se la cornice ecclesiologica in cui erano inseriti li riqualifica in una direzione possibile di sviluppi innovativi»⁸⁴.

Poco prima della chiusura dell'evento conciliare, Paolo VI «provvide in tempi rapidi ad un ricambio dei massimi responsabili dell'AC, promuovendo nel 1964 Vittorio Bachelet alla Presidenza generale»⁸⁵, mentre aveva già richiamato «a Roma [...], nel novembre 1963, monsignor Franco Costa, già assistente centrale della FUCI e da pochissimi mesi insediato come Vescovo di Crema»⁸⁶.

Ancora in pieno svolgimento del Concilio, il neo Presidente Vittorio Bachelet, al convegno nazionale dei Presidenti Nazionali, tenutosi a Roma dal 26 al 29 giugno 1965, così si esprime: «Ecco la grande ora di Dio nella vita della Chiesa e nella storia del mondo: questa, amici, è la nostra ora di oggi [...]. Un'ora grande in cui Dio passa tra gli uomini, anche se non sempre gli uomini Lo riconoscono e qualche volta Lo rifiutano. Il nostro compito è vivere degnamente quest'ora, il nostro programma quello di collaborare al disegno e al cammino di Dio che passa: quello di percorrere nella sua Chiesa la via della salvezza del mondo»⁸⁷.

Maturano, quindi, i tempi, alla chiusura del Vaticano II, per una modifica degli statuti dell'AC che vanno rielaborati alla luce delle nuove indicazioni conciliari: la LG offriva

⁷⁹ Cf *ibid.*, p. 100.

⁸⁰ *Ibid.*

⁸¹ *Ibid.*, p. 101.

⁸² *Ibid.*, p. 101.

⁸³ *Ibid.*, pp. 102-103.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 103.

⁸⁵ G. VECCHIO, «I laici nella vita della Chiesa», in E. GUERRIERO (cur.), o. c., pp. 94-95.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 94.

⁸⁷ V. BACHELET, «Attuare il Concilio nel nostro tempo», in SE, p. 285.



della Chiesa un' «ampia visione misterico-comunionale, accanto ad una nuova valorizzazione del ruolo dei membri laici del popolo di Dio. Si affermava fondata la loro dignità sul Battesimo [...] e il cuore della loro vocazione era visto nell'animazione delle realtà terrene secondo il progetto divino»⁸⁸; mentre la GS «introduceva la categoria del “dialogo”, come logica essenziale dei rapporti da intessere con tale complessa realtà storica»⁸⁹.

C'è una comprensione tutta nuova della Chiesa, che nasce dal di dentro, dal suo desiderio di essere *Luce per le genti*, dalla sua rinnovata volontà di farsi carico delle gioie, delle speranze e delle attese di tutti gli uomini, per costruire, ben radicati nella storia, la nuova civiltà dell'Amore, ad immagine di quella Gerusalemme celeste, dove ogni essere trova pienezza e compimento.

Sono quindi, queste la basi, perché l'AC potesse ripartire per il suo rinnovamento e «Mons. Franco Costa [...] e il nuovo presidente generale [...] Vittorio Bachelet (furono) gli attori principali del processo di rinnovamento conciliare dell'Associazione, in stretto rapporto con il Pontefice. Alla loro decisione, ma anche alla pazienza e all'equilibrio dimostrato attraverso molte difficoltà, si deve la sostanziale riuscita della mediazione innovativa cui Papa Montini mirava»⁹⁰.

E così si arriva ad «una sostanziale riforma della struttura dell'ACI con un nuovo Statuto approvato il 10 ottobre 1969 da Paolo VI con una lettera a [...] mon. Franco Costa ed entrato in vigore il 1 novembre di quell'anno»⁹¹. Nella citata epistola, il Sommo Pontefice auspica che l'AC possa consolidare la sua originale vocazione spirituale – religiosa; tra l'altro scrive: «Amiamo [...] riattestare la Nostra speranza, fondata e fiduciosa, nei confronti di un'organizzazione che nel corso della sua lunga esistenza ha sempre saputo mantenersi identica a se stessa in talune note essenziali e insieme corrispondere alle particolari necessità del momento, opportunamente interpretando i segni dei tempi e trovando le soluzioni più adatte alle mutevoli istanze dell'evoluzione storica»⁹².

Si evidenzia che il nuovo Statuto dell'ACI «conteneva due scelte essenziali: quella “religiosa” e quella “associativa”. [...] l'ACI si proponeva come fine essenziale [...] l'evangelizzazione, la formazione cristiana delle coscienze, la realizzazione del Concilio nella Chiesa italiana»⁹³.

La riforma dello Statuto dona all'AC una nuova struttura interna con la relativa rinnovata organizzazione; infatti ci sono «due sole grandi branche (giovani e adulti); si sottolinea [...] che l'AC non vuole essere che una delle associazioni componenti la realtà ecclesiale [...]; impegna, infine, l'AC al compito di servizio e di stimolo alla costituzione

⁸⁸ G. FORMIGONI, *L'Azione Cattolica Italiana*, o. c., p. 102.

⁸⁹ *Ibid.*

⁹⁰ *Ibid.*, p. 106.

⁹¹ R. MORO, «Azione Cattolica Italiana (ACI)», in F. TRANIELLO - G. CAMPANINI (dirr.), *Dizionario Storico del Movimento Cattolico* vol. I/2, Ed. Marietti, Torino 1981, p. 189.

⁹² PRESIDENZA NAZIONALE DELL'AZIONE CATTOLICA ITALIANA (cur.), *L'A.C.I. nel Magistero di Paolo VI*, Editrice A.V.E., Roma 1980, p. 216.

⁹³ A. BERTANI, «L'Azione Cattolica Italiana», in AA.VV., *La Chiesa in Italia: 1975-1978*, Ed. Queriniana, Brescia 1978, p. 129.



degli organismi pastorali raccomandati dal Concilio a livello parrocchiale, diocesano, regionale e nazionale, con una rinnovata attenzione alla Chiesa locale»⁹⁴.

Nasce anche l'Azione Cattolica Ragazzi (ACR), «aperta ai fanciulli e ai pre-adolescenti dai 6 ai 14 anni che superava, da un lato, la vecchia assoluta differenziazione tra i soci e, dall'altro, lo stacco tra infanzia e adolescenza»⁹⁵.

Un'altra novità che il nuovo Statuto propone è che «il riferimento dell'ACI fosse stabilito con la CEI e non più con il Papa e la Segreteria di Stato (oltre che con la commissione cardinalizia, come era in precedenza)»⁹⁶.

E così il 1 novembre 1969, Festa di Tutti i Santi, è consegnato a tutta l'Associazione il nuovo Statuto. Il papa Paolo VI così scrive nella citata missiva: «E affinché la sua entrata in vigore segni l'inizio dell'auspicata vigorosa ripresa dell'Associazione tanto benemerita dalla Chiesa e dall'Italia, invochiamo abbondanti lumi del Signore su code-sta grande e operosa famiglia di cattolici attivi, ai quali tutti, come ai loro Assistenti ecclesiastici, inviamo di cuore la Nostra particolare Benedizione Apostolica»⁹⁷.

In questo giorno storico, «fuori per le strade, siamo in pieno "autunno caldo" e nessuno bada a quanto sta avvenendo tra il Palazzo Apostolico e via della Conciliazione; soltanto i diretti interessati percepiscono il 1 novembre 1969 quale data storica con l'entrata in vigore della riforma più incisiva che l'Azione Cattolica abbia ricevuto, proprio avviando un secondo ciclo secolare»⁹⁸.

Di fatto, questo Statuto «è rimasto in vigore fino ad oggi senza che si avvertisse una vera e propria necessità di modifiche sostanziali»⁹⁹.

3.2. I pilastri dello Statuto: comunione e formazione

«Gli anni del dopo Concilio sono anni fecondi, in cui si avverte l'esigenza profonda di delineare le intuizioni conciliari in prassi quotidiana. Alla luce di ciò è possibile leggere la maturazione della scelta religiosa»¹⁰⁰.

Per V. Bachelet, «attuare il Concilio è il programma di tutta la Chiesa e perciò dell'Azione Cattolica: [...] affinché i semi gettati durante il Concilio possano arrivare alla loro effettiva e benefica esplicazione»¹⁰¹.

Tuttavia, la crisi che ha colpito dopo il Concilio tutte le forme di associazionismo ha avuto ripercussioni anche sull'ACI: «ma tutto questo non ha che giovato all'ACI. Liberatasi da certe preoccupazioni che in passato hanno appesantito il suo cammino [...],

⁹⁴ R. MORO, «Azione Cattolica Italiana (ACI)», in F. TRANIELLO - G. CAMPANINI (dirr.), *Dizionario Storico del Movimento Cattolico* vol. I/2, o. c., p. 189.

⁹⁵ *Ibid.*

⁹⁶ A. BERTANI, «L'Azione Cattolica Italiana», o. c., p. 129.

⁹⁷ PRESIDENZA NAZIONALE DELL'AZIONE CATTOLICA ITALIANA (cur.), *L'A.C.I. nel Magistero di Paolo VI*, o. c., p. 218.

⁹⁸ G. DE ANTONELLIS, *Storia dell'Azione Cattolica*, o. c., p. 303.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 115.

¹⁰⁰ *Storia* in <http://www.azionecattolica.it/aci/chi/storia>, p. 1, consultato il 13/11/2012, alle ore 8,30.

¹⁰¹ V. BACHELET, «Attuare il Concilio nel nostro tempo», in SE, p. 288.



essa ha ora cominciato a percorrere una nuova strada: strada indicata dal Concilio oltre che dalla sua più genuina tradizione»¹⁰².

Nello Statuto del 1969 «risaltano queste scelte fondamentali: *la scelta religiosa, la scelta ecclesiale, la scelta formativa, la scelta associativa*»¹⁰³.

Nello Statuto approvato «l'espressione "scelta religiosa" fu presto coniata per definire sinteticamente questo rinnovamento. [...] si trattava cioè di essenzializzare la propria esperienza attorno al nucleo fondamentale della missione stessa della Chiesa: l'annuncio del Vangelo e la formazione cristiana delle coscienze»¹⁰⁴.

In questo senso la «*scelta religiosa* ribadisce il primato del Vangelo, il primato di Cristo nella vita del credente per dare senso e direzione alle scelte quotidiane. L'aggettivo 'religiosa' sta ad indicare apertura della persona a Dio, desiderio infinito che trova risposta nella presenza di Cristo nella storia e nella vita di ogni persona»¹⁰⁵.

Per il Presidente Nazionale, Vittorio Bachelet, la "scelta religiosa" dell'AC trova le sue radici nell'«essere *scuola di vita spirituale* e di *maturità cristiana*»¹⁰⁶, perché essa è

«scelta di Dio e dell'uomo, scelta di amare Cristo e di amare il mondo, perché mettere Cristo al primo posto comporta un servizio d'amore all'umanità, per la liberazione e lo sviluppo integrale di ogni essere umano. Scelta religiosa è "abbraccio tra umano e divino", di Vangelo e storia, di fede e ragione»¹⁰⁷. Ancora il Presidente Bachelet, deciso a fare dell'attuazione del Concilio il programma direttivo dell'ACI, in un discorso alla prima Assemblea AC, nel settembre 1970, dice ai partecipanti: «l'AC [...] ora ha ritenuto che fosse suo compito proprio puntare sui valori essenziali dell'annuncio evangelico e della vita cristiana, concorrendo col proprio apporto agli aspetti più sostanziali e profondi della costruzione e della missione della Chiesa»¹⁰⁸.

Sì, perché questa "scelta religiosa" «intende formare cittadini degni del Vangelo, discepoli del Signore che partecipano alle vicende del proprio tempo con quella passione evangelica che vuole trasformare il mondo e renderlo più bello»¹⁰⁹.

Altri temi sono legati alla "scelta religiosa"; in primo luogo «i laici di AC volevano ritrovarsi in un'esperienza chiaramente comune a tutto il popolo di Dio, pur offrendo un servizio preciso alla Chiesa, distinti da altre possibili forme di apostolato associato»¹¹⁰; ed ancora l'AC compì una lettura attenta e appassionata della situazione religiosa italiana e comprese che «il paese aveva ormai rapidamente perso le sue tradizionali caratteristiche cattoliche, e occorreva una nuova stagione di annuncio del Vangelo, effettuato da una Chiesa più libera ed essenziale, concentrata attorno alla Parola di Dio»¹¹¹.

¹⁰² M. CASELLA, *L'Azione Cattolica nel Novecento*, o. c., p. 116.

¹⁰³ V. CULOTTA, «L'Azione Cattolica - Una formazione per la trasformazione», o. c., p. 244.

¹⁰⁴ ST, p. 23.

¹⁰⁵ V. CULOTTA, «L'Azione Cattolica - Una formazione per la trasformazione», o. c., p. 244.

¹⁰⁶ V. BACHELET, «Rinnovare l'AC per attuare il Concilio», in SE, p. 179.

¹⁰⁷ V. CULOTTA, «L'Azione Cattolica - Una formazione per la trasformazione», o. c., p. 244.

¹⁰⁸ G. FORMIGONI, *L'Azione Cattolica Italiana*, o. c., p. 107.

¹⁰⁹ V. CULOTTA, «L'Azione Cattolica - Una formazione per la trasformazione», o. c., p. 244.

¹¹⁰ G. FORMIGONI, *L'Azione Cattolica Italiana*, o. c., p. 109.

¹¹¹ *Ibid.*



In qualche modo il “nuovo” laicato dell’AC voleva proporre il primato dello Spirito che «porta a plasmare la vita cristiana e a spingerla al servizio del bene comune; per questo i laici dell’AC [...] non sono indifferenti alla vita politica né tanto meno assenti, ma nutriti e formati di valori cristiani si impegnano nella vita sociale e politica»¹¹².

La *scelta ecclesiale* costituisce un altro elemento, un altro pilastro dello Statuto che all’art. 6 così recita: «L’esperienza associativa e l’attività apostolica dell’Azione Cattolica Italiana hanno come primo impegno la presenza e il servizio nella Chiesa locale e si svolgono in costante solidarietà con le sue esigenze e con le sue scelte pastorali. A tal fine l’ACI offre il suo contributo agli organismi pastorali della diocesi»¹¹³.

Abbiamo già visto, nell’itinerario di questo lavoro, quanto sia insito nella natura dell’AC il suo essere per la Chiesa, nella Chiesa e con la Chiesa; lo hanno ribadito in tanti modi i Sommi Pontefici che si sono susseguiti alla guida del popolo di Dio; lo ribadiscono altresì tanti documenti e interventi prodotti dagli stessi Presidenti Nazionali, lo testimonia ancora la gente comune, quella che attirata da questo carisma vive, offre e spera per la Sposa di Cristo che è la Chiesa.

La “scelta ecclesiale” dell’AC «si traduce nel credere, amare e servire la Chiesa; [...] essa educa ad una mentalità ecclesiale, stimola e promuove la partecipazione dei laici nella vita della Chiesa, crede nella corresponsabilità laicale come valore propulsivo per la costruzione di una Chiesa popolo, una Chiesa di comunione, una Chiesa missionaria»¹¹⁴.

Vi è un amore sconfinato per la Chiesa, una fiducia incondizionata nel suo essere *Mater et Magistra*, che si rivela in ogni intervento del Presidente Nazionale V. Bachelet; all’indomani del Concilio, egli così si esprime: «[...] abbiamo assunto come compito storico dell’Azione Cattolica [...] quello di meditare, diffondere, illustrare e collaborare ad attuare gli insegnamenti e gli indirizzi del Concilio nell’unità, nella gioia e nella pace»¹¹⁵. Ed ancora: «Noi riteniamo che il nostro compito, il nostro dovere sia quello [...] di presentarlo e farlo vivere e attuare nella sua realtà unitaria, nel suo insegnamento globale che parte dalle radici misteriose della Chiesa nel mistero trinitario di Dio, dall’intimità con Dio e dal religioso ascolto della sua Parola, per culminare nella perpetua rinnovazione e partecipazione al mistero pasquale»¹¹⁶.

Con questa forza interiore protratta negli anni, anzi potremmo dire nei secoli, l’AC ha portato sempre avanti la “scelta ecclesiale” che «si traduce in amore e dedizione alla propria chiesa locale nella quale si attualizza la Chiesa universale in quel territorio con quella sua storia, quella cultura, quella tradizione»¹¹⁷.

Giovanni Paolo II, puntando sul fondamento dell’ecclesialità dell’ACI, ai partecipanti della VI Assemblea Nazionale, il 25 aprile 1986, si rivolge così: «Così unita al proprio interno e spiritualmente alimentata, l’Azione Cattolica Italiana è chiamata ad essere una grande forza di comunione intraecclesiale. [...]. È un compito che vi caratte-

¹¹² V. CULOTTA, «L’Azione Cattolica - Una formazione per la trasformazione», o. c., p. 244.

¹¹³ ST, p. 24.

¹¹⁴ V. CULOTTA, «L’Azione Cattolica - Una formazione per la trasformazione», o. c., p. 245.

¹¹⁵ V. BACHELET, «L’AC per un’attiva e unitaria partecipazione», in SE, p. 463.

¹¹⁶ *Ibid.*

¹¹⁷ V. CULOTTA, «L’Azione Cattolica - Una formazione per la trasformazione», o. c., p. 245.



rizza e vi qualifica e per il quale già tanto avete operato»¹¹⁸;

Da sempre l'AC, quindi, ha voluto vivere nella Chiesa per difenderla e per salvarla da tutti gli attacchi che nel corso della storia si sono succeduti, non lasciando mai solo il Papa, in tutte le sue battaglie e le sue difficoltà. E a dirla con il papa Paolo VI: «L'ACI la vuole la Chiesa, perché essa si presenta piena di opere e di meriti»¹¹⁹.

In conseguenza della sua scelta ecclesiale, l'ACI si orienta verso una "scelta associativa". Tra le norme fondamentali dello Statuto, l'art. 4 così recita: «L'Azione Cattolica Italiana intende realizzare nella vita associativa un segno dell'unità della Chiesa in Cristo. Si organizza in modo da favorire la comunione tra i soci e con tutti i membri del popolo di Dio, e da rendere organico ed efficace il comune servizio apostolico»¹²⁰. Ancora all'art. 11 si scrive: «L'Azione Cattolica Italiana, riconosciuta dalla Chiesa come singolare forma di ministerialità laicale, attraverso la propria vita associativa, intende realizzare, nella comunità cristiana e nella società civile, una specifica esperienza ecclesiale e laicale, comunitaria e organica, popolare e democratica [...]»¹²¹.

Si specifica ulteriormente al comma 2 dello stesso articolo che: «La vita associativa dell'Azione Cattolica Italiana pone al centro la persona, che vuole servire nel suo concreto itinerario di formazione cristiana; è rivolta alla crescita della comunità cristiana nella comunione e nella testimonianza evangelica; è animata dalla tensione all'unità da costruire attraverso la valorizzazione dei doni che le provengono dalle diverse condizioni ed esperienze di quanti partecipano alla sua vita»¹²².

Per l'ACI «associarsi significa tendere insieme alla santità, camminare insieme, unire risorse e diversità nell'unico fine e nell'unica missione che è quella stessa della Chiesa: evangelizzazione, santificazione e formazione per la missione»¹²³.

Conseguenza della "scelta associativa" è, per l'ACI, la "scelta formativa"; infatti essa «per corrispondere a specifiche esigenze formative e pastorali, propone itinerari differenti secondo le età e le condizioni di vita. Riunisce i bambini e i ragazzi nell'Azione Cattolica Ragazzi e i giovani e gli adulti in due settori»¹²⁴. Ed è vero che la «scelta formativa è uno dei connotati tipici dell'associazione e consiste nell'educare le coscienze al senso cristiano della vita e dare forma secondo Cristo alla vita dei laici cristiani. Dare forma significa rendere sostanziosa e matura la fede, dare identità e fisionomia all'essere cristiani»¹²⁵.

L'AC offre allora dei mezzi perché tutto questo avvenga, che sono: «la cura dell'interiorità attraverso il silenzio, la preghiera, l'ascolto della Parola, l'Eucaristia, l'amore per i poveri. Una vera formazione trasforma la vita della persona e la rende capace di testimonianza adulta, di santità»¹²⁶.

¹¹⁸ P. TRIONFINI (cur.), *La Chiesa ha bisogno di voi*, o. c., p. 279.

¹¹⁹ PRESIDENZA NAZIONALE DELL'AZIONE CATTOLICA ITALIANA (cur.), *L'A.C.I. nel Magistero di Paolo VI*, o. c., p. 136.

¹²⁰ ST, p. 24.

¹²¹ *Ibid.*, p. 27.

¹²² *Ibid.*

¹²³ V. CULOTTA, «L'Azione Cattolica - Una formazione per la trasformazione», o. c., p. 246.

¹²⁴ ST, p. 28.

¹²⁵ V. CULOTTA, «L'Azione Cattolica - Una formazione per la trasformazione», o. c., p. 246.

¹²⁶ *Ibid.*



La “scelta formativa” rimanda a tutti gli itinerari di formazione che l’ACI propone, in modo diversificato, alle varie realtà in essa presenti; infatti «nell’unica associazione si cercano le diversità e le specificità di vita delle persone, offrendo itinerari specifici per ragazzi, giovani, per adulti, per famiglie, per le categorie specifiche di lavoro e di professionalità»¹²⁷. Sono quindi predisposti catechesi ed itinerari formativi per l’ACR, per giovani e per adulti, curati annualmente da un’attenta programmazione fatta a livello nazionale, diocesano e parrocchiale¹²⁸. Infatti, «l’Azione Cattolica Italiana attua il proprio servizio attraverso una specifica programmazione, che intende esprimere la partecipazione e la corresponsabilità dell’Associazione, ad ogni livello, nel complessivo cammino della comunità ecclesiale e offrire il suo impegno di animazione cristiana nella società civile»¹²⁹.

Si può quindi affermare che «la proposta formativa dell’AC mira a dare sostanza alla vita cristiana del laico, perché «la formazione impedisce l’essere informi o deformati, ma conduce ad una vera trasformazione, trovando la propria conformazione nel Signore Gesù»¹³⁰.

Oggi, i membri dell’ACI raccolgono «un’eredità, un tesoro prezioso consegnato da uomini e donne, testimoni del Vangelo, che hanno saputo fino in fondo essere interpreti dei segni dei tempi»¹³¹.

3.3. La Struttura dell’attuale Statuto e del Regolamento dell’ACI

«Lo Statuto si è ulteriormente aggiornato nel 2003 e di esso sono state sottolineate alcune caratteristiche che sono prolungamento delle scelte precedenti: la scelta religiosa come scelta missionaria; la scelta ecclesiale si concretizza come scelta della diocesanità; la scelta educativa come educazione della persona e formazione alla laicità cristiana; la scelta associativa come riscoperta del valore all’unitarietà»¹³².

Brevemente, mi sembra opportuno presentare l’intero impianto normativo dell’AC con il suo Statuto e Regolamento; una trattazione a parte la riservo al Progetto Formativo che fa comunque parte dello stesso testo.

La Premessa allo Statuto del 1969 così esordiva: «L’Azione Cattolica Italiana, sorta per iniziativa di un gruppo di giovani, benedetta poi e raccomandata dai Papi e dai Vescovi, ha avuto nella sua storia trasformazioni profonde, in correlazione con le vicende della Chiesa e della società italiana»¹³³; ed ancora: «Essa è stata, durante l’intero arco della sua vita, un annuncio di quella corresponsabilità dei laici nella costruzione e missione della Chiesa che il Concilio Vaticano II ha poi solennemente affermato. Il suo compito è oggi quello di contribuire a realizzare questa pienezza di corresponsabilità di tutti i membri del Popolo di Dio per l’attuazione del Concilio»¹³⁴.

¹²⁷ *Ibid.*

¹²⁸ Cf *ibid.*, pp. 248-251

¹²⁹ ST, p. 29.

¹³⁰ V. CULOTTA, «L’Azione Cattolica - Una formazione per la trasformazione», o. c., p. 252.

¹³¹ *Chi siamo*, in www.azionecattolica.it/aci/chi/, p. 1, consultato il 13/11/2012, alle ore 8,30.

¹³² V. CULOTTA, «L’Azione Cattolica - Una formazione per la trasformazione», o. c., p. 246.

¹³³ ST, p. 10.

¹³⁴ *Ibid.*



Dagli anni '70 in poi, l'AC ha fatto la sua parte, come abbiamo visto, per l'attuazione delle indicazioni conciliari e il suo cammino è stato un continuo rinnovarsi per vivere con autenticità il suo posto nella Chiesa, *Lumen Gentium* per l'umanità; un rinnovamento che le è stato, direi, connaturale, proprio per la sua natura fortemente ecclesiale e comunio-nale. Per questo motivo giunge all'ultima revisione dello Statuto richiesto dalla Chiesa ai sensi del can. 314 del Codice di Diritto Canonico, che così recita: «Gli statuti di ogni associazione pubblica, la loro revisione e il loro cambiamento necessitano l'approvazione dell'autorità ecclesiastica cui compete erigere l'Associazione a norma del can 312, § 1»¹³⁵.

Nella lettera alla presidente Nazionale dell'ACI, dott.ssa Paola Bignardi, il Cardinale Camillo Ruini, Presidente della CEI, l'8 dicembre 2003, così si esprime: «L'elaborazione della nuova carta, che sostituisce lo Statuto approvato da Sua Santità Paolo VI nel 1969 *ad experimentum* per un triennio, ha costituito un passaggio di fondamentale importanza nell'ambito di quella "rilettura", attenta all'eredità del passato e, insieme, coraggiosa nell'assumere forme rinnovate per il futuro»¹³⁶; il Cardinale continua nel presentare lo Statuto aggiornato, auspicando che in esso «si fondino sapientemente *nova et vetera*, a partire dall'intelligente opzione di mantenere intatti i primi dieci articoli del testo del 1969, qualificati ora come Norme fondamentali dell'Associazione»¹³⁷.

Il Progetto Formativo (PF) "*Perché sia formato Cristo in voi*", in vigore dal 2004, è l'ultimo documento redatto dall'ACI; ha uno stile normativo, ma anche narrativo della storia della formazione nella quale l'Associazione è sempre stata alacremente impegnata¹³⁸.

3.4. Il Progetto Formativo dell'ACI: "Perché sia formato Cristo in voi"

«La tradizione dell'Azione Cattolica è sempre stata caratterizzata da un impegno formativo qualificato ed originale nel comunicare il Vangelo; lo riconoscono i nostri Vescovi negli Orientamenti Pastorali per il decennio, in quel passaggio in cui ci chiedono di continuare ad offrire quella "esemplarità formativa" che è stata preziosa in passato e di cui la comunità cristiana anche oggi avverte l'esigenza»¹³⁹.

Il titolo scelto del PF è molto significativo e trae ispirazione da *Gal 4, 19*: "*Perché sia formato Cristo in voi*"; viene quindi spiegato che «nel redigere questo progetto, ci ha accompagnato l'invito alla lettera agli Ebrei, rivolto ai cristiani in un tempo di persecuzioni: vivere "con lo sguardo fisso su Gesù" (12, 2)»¹⁴⁰. Molto significativo e profondo il testo d'introduzione che dice ancora: «Il Suo volto è il continuo termine di riferimento della nostra vita associativa: volto da contemplare, volto da conoscere e da scrutare nel segreto che racchiude; volto in cui il nostro vero volto si riconosce e si definisce»¹⁴¹.

¹³⁵ *Codice di Diritto Canonico*, can. 314.

¹³⁶ «Lettera della CEI alla presidente dell'ACI», in ST, p. 8.

¹³⁷ *Ibid.*, pp. 8-9.

¹³⁸ Mi riferisco alla nuova edizione aggiornata del marzo 2010.

¹³⁹ IL CONSIGLIO NAZIONALE DELL'AZIONE CATTOLICA, *Presentazione al Progetto Formativo* - Loreto, 3 settembre 2004, (PF), p. 104.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 105.

¹⁴¹ *Ibid.*



In questo modo, nel Terzo Millennio, l'ACI vuole vivere la sua scelta religiosa, mostrando alla Chiesa di questo tempo il valore unico della sua esperienza. Infatti, «le idee forza che vorrebbero costituire la struttura (del PF) sono essenziali e qualificanti per formare oggi ad una “fede adulta e pensata”»¹⁴².

Alla domanda: “Perché proprio in questo tempo della Chiesa l'ACI ha sentito il bisogno di elaborare e stilare il PF?”, le risposte possono essere molteplici, ne evidenziamo soltanto alcune. «Per una ragione di *fedeltà* alla storia, al Vangelo, alla Chiesa, che richiede intelligenza aperta e cuore disponibile ai sempre nuovi bisogni formativi indotti da vorticosi cambiamenti sociali, culturali, religiosi in atto»¹⁴³.

Un'altra possibile risposta è data dal fatto che “l'ACI ritenga un caso serio la nuova evangelizzazione per cui il PF vuole promuovere laici associati con viva consapevolezza della sfida e delle opportunità della società attuale»¹⁴⁴.

Dal PF «emerge chiaramente che la formazione è un processo che mobilita la persona, la quale costruisce la sua vita sotto la guida dello Spirito Santo con l'aiuto di un educatore, con la vita di gruppo nella quale si esercita discernimento comunitario. L'educatore non plasma chi è educato, ma attiva e suscita le energie che sono presenti in ogni persona»¹⁴⁵.

È molto significativo vedere ribadire nel testo del PF che «il cuore della proposta formativa dell'AC è Gesù Cristo, che rivela l'Amore del Padre e rivela ad ogni uomo il suo vero volto. [...] Gli *obiettivi* per giungere a questa meta sono: interiorità, fraternità, responsabilità ed ecclesialità»¹⁴⁶.

Il PF punta ad un percorso di essenzialità, radicato nella scelta di Dio e della Chiesa; infatti, «l'AC testimonia la chiamata dei laici ad un'esistenza cristiana fondata sull'essenziale, punto di arrivo di un percorso di maturazione, in cui si è allenati a vivere ciò che è comune ad ogni battezzato»¹⁴⁷. A tal motivo «coloro che scelgono l'AC sono chiamati a vivere da laici radicati “semplicemente” nel Battesimo: questo è il cuore del nostro carisma. La fedeltà ad esso ci impegna a far nostro, con consapevolezza e radicalità, ciò che è comune ad ogni laico cristiano e a viverlo con serietà e con impegno, a coltivare la coscienza di appartenere alla Chiesa e a sceglierne la missione nella sua globalità»¹⁴⁸.

Dopo questa generale premessa sul PF, procedo alla presentazione della sua struttura. Esso è costituito da sette capitoli che hanno rispettivamente i seguenti titoli:

1. *Un progetto per pensare alla formazione*; un'esperienza che nasce dal desiderio di adattare la formazione ad ogni persona, colta nel dinamismo della sua vita interiore, per cui è un percorso essenzialmente dinamico nel suo proporsi¹⁴⁹.

¹⁴² *Ibid.*, pp. 104-105.

¹⁴³ L. CAIMI (cur.), *Presentazione testo-base del Progetto Formativo dell'Azione Cattolica Italiana*, Roma, 30 aprile - 2 maggio 2004, in [http://www.azionecattolica.it/aci/editoria/2004/progetto formativo](http://www.azionecattolica.it/aci/editoria/2004/progetto%20formativo), p. 1, consultato il 13/11/2012, alle ore 8,30.

¹⁴⁴ *Ibid.*

¹⁴⁵ V. CULOTTA, «L'Azione Cattolica - Una formazione per la trasformazione», o. c., p. 247.

¹⁴⁶ *Ibid.*

¹⁴⁷ «Azione Cattolica e scelte formative», in PF, p. 107.

¹⁴⁸ *Ibid.*

¹⁴⁹ PF, p. 117.



2. *Formati ad immagine di Gesù*; il cuore del PF è la fede in Gesù, bisogna attingere all'essenziale del Cristianesimo, che è il mistero di Cristo, senso, via e meta della formazione e della vita cristiana¹⁵⁰.
3. *Fedeli al Vangelo in questo tempo*, per «chiedere ai credenti un impegno missionario che passa attraverso un nuovo annuncio del Vangelo e la capacità di interpretare in chiave missionaria tutta la vita di fede»¹⁵¹.
4. *Nel mondo ma non del mondo*, per comprendere «il percorso verso quella vita piena e felice cui ciascuno tende e che Gesù ci ha rivelato attraverso la sua esistenza e la sua Parola»¹⁵².
5. *Gli itinerari formativi*, ivi «prende forma ordinaria la [...] proposta educativa [...]. L'intenzione è quella di disegnare percorsi definiti, indicandone i momenti qualificanti, le tappe, gli obiettivi concreti»¹⁵³.
6. *Nel cantiere della formazione*, dove sono mostrate «le scelte di metodo che designano la struttura di una formazione in cui si riflettono la natura ecclesiale dell'associazione e la vocazione laicale dei suoi aderenti»¹⁵⁴.
7. *A servizio del compito formativo*, ivi viene esplicitato che «il servizio formativo dell'Azione Cattolica ruota attorno a tre importanti figure: gli educatori, i responsabili e gli assistenti. Ciascuno di essi ha un compito tipico in ordine all'efficacia della formazione dell'AC»¹⁵⁵.

La conclusione riassume nelle sue prime battute il desiderio del PF: «far vivere la fecondità dell'esperienza dell'AC e la sua attualità per i laici cristiani di oggi e per il loro cammino di santità»¹⁵⁶.

È evidente che «il progetto formativo dell'AC non è pensato da qualcuno per qualche altro, ma chiede a tutti di mettersi in gioco, all'associazione nel suo insieme come alle persone singole»¹⁵⁷, perché «Gesù Cristo è il centro vivo della fede, il cuore della nostra proposta formativa»¹⁵⁸; solo afferrati da lui si può vivere l'interiorità, la fede e l'amore.

Possiamo concludere che se si guarda il mondo con gli occhi di Dio e si ama questa umanità con il suo cuore, la testimonianza dei laici cristiani renderà credibile il messaggio del Vangelo e ne farà intuire tutta la sua originalità e apprezzare il suo fascino. Tutto questo è possibile per l'ACI che continuamente è chiamata a *prendere il largo* nel mare della storia, avendo come àncora insostituibile l'amore per il Figlio di Dio e per la sua Chiesa.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 121.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 135.

¹⁵² *Ibid.*, p. 144.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 164.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 189.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 201.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 212.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 119.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 125.



La teologia spirituale e la ricerca della triplice unità: disciplinare, intradisciplinare e interdisciplinare

di Rossano Zas Friz De Col S.I.*

Il compito di questo articolo, come dimostra la suddivisione in tre paragrafi, è anche triplice. Il primo consiste nel proporre un orizzonte comune di riferimento all'interno della teologia spirituale/spiritualità, in modo da propiziare un accordo di base tra i teologi spirituali che serva a stabilire un punto di riferimento comune e condiviso sul quale sviluppare poi i punti di vista personali. Il secondo scopo è quello di rapportare la conclusione a cui si è arrivati nel primo punto con le discipline non teologiche e suggerire così un ponte di collegamento su cui stabilire un rapporto fondamentale con esse. Invece il terzo obiettivo da raggiungere consiste nel mettere a confronto il medesimo risultato del primo punto con il tradizionale metodo teologico in modo da precisare il senso, simultaneamente, dell'unità e pluralità della teologia.

1. Verso una definizione 'minima' della teologia spirituale/spiritualità

In un articolo recentemente pubblicato si è offerto uno studio sullo sviluppo della teologia spirituale dopo il Concilio Vaticano II (1965-2010)¹. Si è analizzato un lungo elenco di autori che mostrano chiaramente quale sia il ruolo dell'esperienza nell'articolazione della disciplina. Tuttavia rimangono ancora alcuni nodi da sciogliere.

1.1. Il problema con la nozione di esperienza

La nozione di esperienza si presenta come la nozione chiave della teologia spirituale/spiritualità. Ci sono da rilevare alcune eccezioni, come si vedrà più avanti. Adesso è importante domandarsi come è caratterizzata l'esperienza nella maggioranza degli autori.

* ROSSANO ZAS FRIZ DE COL S.I., docente di Teologia spirituale presso la Pontificia Università Gregoriana, piazza della Pilotta 4, 00187 Roma, zasfriz.r@gesuiti.it.

¹ Cfr. R. ZAS FRIZ DE COL, "La teologia spirituale dopo il Concilio Vaticano II (1965-2010). Interpretazione di uno sviluppo", in *Mysterion* (www.mysterion.it) 5 (2012/2) 158-192; anche in una versione più



Le risposte si possono sintetizzare nel modo seguente²: l'esperienza spirituale è la soggettivazione della fede, ed è diversa dal sapere della fede (Moioli³, Gozzelino⁴, Valli⁵, J.M. García⁶), perciò diventa punto critico per la dogmatica (Théobald⁷), poiché unisce gli opposti (Secondin⁸). Si tratta della vita cristiana di fatto (Sorrentino⁹), distinguendo tra 'esperienza' e 'vissuto' (Dienberg¹⁰), che in ogni caso si deve armonizzare con il progressivo processo di maturità cristiana (Moretti¹¹, Ruiz¹², Belda¹³), che è olistico (Pacho¹⁴), facendo attenzione ai suoi inizi e progressi (Queralt¹⁵), giacché ha come oggetto di studio il soggetto della vita nello Spirito (Ugarte¹⁶). Non si devono dimenticare gli

abbreviata: "Identità e missione della teologia spirituale. Bilancio e prospettiva dal Vaticano II ad oggi", in *La teologia spirituale oggi. Identità e missione*, a cura di P. Martinelli, Dehoniane, Bologna 2012, 16-34.

² Per uno sviluppo dettagliato di ogni autore si può vedere l'articolo citato nella nota precedente.

³ Cfr. G. MOIOLI, "Il problema della teologia spirituale", in *La Scuola Cattolica* (Suppl. Bibliografico) 94 (1966) 3*-26*; ID., "A proposito di «teologia spirituale» e del suo insegnamento", in *Scuola Cattolica* 102 (1974) 624-634; ID., "«Sapere teologico» e «sapere» proprio del cristiano. Note per un capitolo di storia della letteratura spirituale e della teologia", in *Scuola Cattolica* 106 (1978) 569-596; ID., "Teologia spirituale" in *Nuovo dizionario di spiritualità*, Paoline, Roma 1979; ID., "Esperienza cristiana", in *Nuovo dizionario di spiritualità*, Paoline, Roma 1979.

⁴ Cfr. G. GOZZELINO, *Al cospetto di Dio. Elementi di teologia della vita spirituale*, LDC, Leuman (TO) 1989.

⁵ Cfr. A. VALLI, "A proposito di esperienza in «Teologia spirituale»" in *Teologia* 17 (1992) 281-302.

⁶ Cfr. J.M. GARCÍA, "La teologia spirituale oggi. Verso una descrizione del suo statuto epistemologico", in *La teologia spirituale. Atti del Congresso Internazionale OCD. Edizioni OCD - Edizioni del Teresianum*, Roma 2001, 205-238.

⁷ Cfr. CHR. THEOBALD, "La «théologie spirituelle». Point critique pour la théologie dogmatique", in *Nouvelle Revue Théologique* 117 (1995) 178-198; lo stesso articolo in: ID., *Le christianisme comme style. Une manière de faire de la théologie en postmodernité*. I. Cerf, Paris 2007, 389-411.

⁸ Cfr. B. SECONDIN, "Tendenze e urgenze della spiritualità", in *Rivista di Pastorale* 37 (1999) 12-18; ID., *Per una fedeltà creativa*, Paoline, Roma 1995; ID., *La spiritualità nei ritmi del tempo*, Borla, Roma 1997; ID., *Spiritualità in dialogo*, Paoline, Roma 1997.

⁹ Cfr. D. SORRENTINO, "Sul rinnovamento della teologia spirituale", in *Asprenas* 41 (1995) 511-532; ID., *L'esperienza di Dio. Disegno di teologia spirituale*, Cittadella, Assisi 2007.

¹⁰ Cfr. TH. DIENBERG, "Vivere la vita spiritualmente", in ISTITUTO DI SPIRITUALITÀ DI MÜNSTER, *Corso fondamentale di spiritualità*, Queriniana, Brescia 2006, 13-101.

¹¹ Cfr. R. MORETTI, "Tempi maturi per un insegnamento scientifico della teologia spirituale", in *Seminarium* 18 (1966) 116-139; ID., "L'unità della conoscenza teologica e il compito della teologia spirituale", in *Seminarium* 26 (1974) 41-59; ID., "Natura e compito della teologia spirituale", in B. CALATI - B. SECONDIN - T. ZECCA (a cura di), *Spiritualità. Fisionomia e compiti*, LAS, Roma 1981 (I Congresso Nazionale dell'Associazione Italiana di Spiritualità), 15-36.

¹² Cfr. F. RUIZ SALVADOR, "Temática de la Teología Espiritual", in *Seminarium* 26 (1974) 191-202; ID., *Le vie dello Spirito. Sintesi di teologia spirituale*. EDB, Bologna 1999.

¹³ Cfr. M. BELDA, "Lo statuto epistemologico della teologia spirituale nei manuali recenti (1978-1989)", in *Annales teologici* 6 (1992) 431-457; ID., *Guidati dallo Spirito. Corso di teologia spirituale*, EDUSC, Roma 2009.

¹⁴ Cfr. E. PACHO, "Definición de la «espiritualidad». Respuestas y tratamientos", in *Burgense* 34 (1993) 281-302.

¹⁵ Cfr. A. QUERALT, "La «Espiritualidad» como disciplina teológica", in *Gregorianum* 60 (1979) 321-376.

¹⁶ Cfr. J.I. UGARTE, "Espiritualidad y teología espiritual", in *Revista Teológica Limense* 13 (1979) 133-142.



aspetti ecclesiali e culturali (Goffi e Secondin¹⁷), specialmente nei riguardi dei giovani, della cultura popolare, del mondo, dei poveri, ecc. (De Fiores¹⁸, De Pablo Maroto¹⁹, Castellano²⁰). Certamente l'esperienza implica la dimensione della trascendenza (Schneiders²¹) e della interdisciplinarietà (Matanić²²), distinguendo tra l'espressione del vissuto, 'spiritualità', e la riflessione su di esso, 'teologia spirituale' (Solignac-Dupuy²³). La dimensione trasformativa, quella mistica e quella amorosa dell'esperienza sono fondamentali, per non parlare della misterica (Bernard²⁴).

Il rapporto dell'esperienza 'spirituale' con l'esperienza 'mistica' (C. García²⁵, Borriello²⁶, Asti²⁷) e con il vissuto della vita cristiana (Zas Friz De Col²⁸) non presenta nessuna difficoltà per quanto riguarda il ruolo dell'esperienza o del vissuto nelle loro impostazioni. Invece, nel caso di alcuni autori tomisti la nozione di esperienza è più o meno tollerata (Giardini²⁹, Pinckaers³⁰ e Huerga³¹). Waaijman³², pur considerandola, la collo-

¹⁷ Cfr. T. GOFFI - B. SECONDIN (edd.), *Corso di spiritualità. Esperienza, sistematica, proiezioni*, Queriana, Brescia 1979.

¹⁸ Cfr. S. DE FIORES, "Conclusione: dati emergenti del 1° Congresso Nazionale di Spiritualità", in B. CALATI - B. SECONDIN - T. ZECCA (a cura di), *Spiritualità. Fisionomia e compiti*, cit., 247-252.

¹⁹ Cfr. D. DE PABLO MAROTO OCD, "La espiritualidad emergente del concilio Vaticano II", in *Analecta Calansiana* 31 (1989) 295-343; ID., "Evolución de la teología espiritual. Siglo XX. De la teología ascética y mística a la teología espiritual", in AA. VV., *La teología spirituale. Atti del Congresso Internazionale OCD*, Ed. OCD del *Teresianum*, Roma 2001, 113-140.

²⁰ Cfr. J. CASTELLANO OCD, "Linee emergenti della spiritualità oggi", in *Rivista di Vita Spirituale* 43 (1989) 5-31; ID., "La Teologia Spirituale nella Chiesa e nel mondo di oggi", in *La teologia spirituale*, cit., 811-869.

²¹ Cfr. S. SCHNEIDERS IHM, "Spirituality in the Academy", in *Theological Studies* 50 (1989) 676-697.

²² Cfr. A. MATANIĆ, *La spiritualità come scienza. Introduzione metodologica allo studio della vita spirituale cristiana*, Paoline, Alba-Roma 1990.

²³ Cfr. DUPUY, M., "La notion di spiritualité", in *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique*, Beauchesne, Paris 1988, col. 1169.

²⁴ Cfr. *La spiritualità come teologia*, Simposio organizzato dall'Istituto di Spiritualità dell'Università Gregoriana, Roma 25-28 aprile 1991, a cura di CH.-A. BERNARD. Paoline, Roma 1991; ID. *Teologia spirituale*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2002.

²⁵ Cfr. C. GARCÍA, "¿Qué es la «teología espiritual»? Intentos de nueva recalificación", in *Burgense* 34 (1993) 303-319; ID., "La Teología Espiritual. Autonomía e interdisciplinariedad", in *La teología spirituale*, cit., 459-487; ID., *Teología espiritual contemporánea. Corrientes y perspectivas*, Monte Carmelo, Burgos 2002; ID., *Escuelas místicas y principales corrientes*, in AA.VV., *Sentieri illuminati dallo Spirito. Atti del Congresso Internazionale di Mistica*. OCD, Roma 2006, 199-217; ID., *Mística, Misterio y Teología. Historiografía y criteriología de la mística*. Lección Inaugural del curso académico 2003-2004. Facultad de Teología del Norte de España (Sede de Burgos), Burgos 2003.

²⁶ Cfr. L. BORRIELLO, "L'esperienza", in *La teologia spirituale*. Atti del Congresso Internazionale OCD, Edizioni OCD -Edizioni del *Teresianum*, Roma 2001, 593-611; ID., *Esperienza mistica e teologia mistica*. LEV, Città del Vaticano 2009.

²⁷ Cfr. F. ASTI, *Spiritualità e mistica. Questioni metodologiche*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2003; ID., *Dalla Spiritualità alla mistica. Percorsi storici e nessi interdisciplinari*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2005; ID., *Teologia della vita mistica*. LEV, Città del Vaticano 2010.

²⁸ Cfr. R. ZAS FRIZ DE COL, *Teologia della vita cristiana*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2010.

²⁹ Cfr. F. GIARDINI, "La natura della teologia spirituale", in *Rivista di Ascetica e Mistica* 10 (1965) 363-415.

³⁰ Cfr. S. PINCKAERS OP, "Qu'est-ce que la spiritualité?", in *Nova et Vetera* 65 (1990/1) 7-19.

³¹ Cfr. A. HUERGA, "Il carattere scientifico della teologia spirituale", in *La spiritualità come teologia*, cit., 273-295; ID., "El carácter científico de la teología espiritual", in *Teología Espiritual* 36 (1992) 41-63



ca in secondo piano per la sua scelta di centrare l'idea di spiritualità sulla nozione di trasformazione. Nozione questa riconosciuta come centrale per la disciplina, anche se molte volte implicitamente, dal momento che si riconosce che la vita spirituale si 'sviluppa', 'progredisce' e 'matura' e, quindi, si trasforma.

In effetti, il problema della nozione di esperienza sta nel fatto che essa si protrae nel tempo; le esperienze si succedono e ogni esperienza modifica la precedente. Per questo motivo sembra che la nozione di trasformazione, di lunga tradizione nella teologia spirituale a partire di Giovanni della Croce, possa rendere conto di un'esperienza continuata nel tempo che assuma in modo progressivo il cambiamento che trasforma la persona, e che ciononostante mantiene, però, la sua identità. Tuttavia, prima di approfondire questo argomento è importante rispondere a una domanda: Esperienza e vissuto si identificano?

1.2. Esperienza o vissuto?

Thomas Dienberg, come si è già visto, distingue in tedesco tra *erfahrung* ed *erlebnis*, tradotti rispettivamente nella versione italiana come 'esperienza' e 'vissuto'³³. L'autore accenna all'esperienza (*erfahrung*) come a un processo percettivo e riflessivo il cui scopo è raggiungere la dimensione del senso: sull'esperienza si ragiona per trovare un senso. Con *erlebnis*, invece, l'autore si riferisce più semplicemente alla percezione che non si traduce in una riflessione esplicita. La distinzione è fondata sulla base di uno scritto di G.B. Langemeyer, nel quale l'autore riafferma quello che è di uso comune in ambito tedesco: il vissuto si ha, mentre un'esperienza si fa. Il primo è momentaneo, non si può condividere né trasmettere, è passivo, puntuale, 'cieco', invece le esperienze si possono condividere, trasmettere, fondare, implicano una riflessione per trovare consapevolmente il senso della vita³⁴. Non c'è esperienza senza vissuto, ma non è vero il contrario³⁵.

Nell'uso linguistico italiano, il lemma 'esperienza' si definisce come "ogni singolo atto o avvenimento, occasionale o deliberatamente cercato, da cui noi possiamo acquisire una conoscenza diretta di una cosa. [...] La conoscenza sensibile, non solo quella offertaci immediatamente dai sensi, ma anche quella rielaborata e strutturata attraverso la riflessione e il controllo dell'esperimento"³⁶. Il senso italiano concorda con il senso tedesco di *erfahrung*.

In realtà il concetto di 'esperienza' è analogico e ha una pluralità di sensi. Da un punto di vista più specialistico e per ciò che è rilevante in questo contesto, si possono

(traduzione spagnola dell'articolo precedente); Id., "El método de la teología espiritual", in *Seminarium* 26 (1974) 231-249.

³² Cfr. K. WAAIJMAN, *La spiritualità. Forme, fondamenti, metodi*. Queriniana, Brescia 2007.

³³ Cfr. TH. DIENBERG, "Vivere la vita spiritualmente. Trasformare la vita per vivere in pienezza", in *Corso fondamentale di Spiritualità*, Queriniana, Brescia 2006, 26-30.

³⁴ "Man hat Erlebnisse, aber man macht Erfahrungen", G.B. LANGEMEYER, "Gotteserfahrung und religiöses Erleben", in *Seminar für Spiritualität*, Bd. 1: *Geist wird Leib*, ed. A. Rotzetter, Benziger Verlag, Zürich-Einsiedeln-Köln 1979, 113-126, qui 113.

³⁵ "Bei genauer Analyse des Phänomens Erfahrung stellt sich heraus, dass es zwar Erlebnisse gibt, die nicht zur Erfahrung führen, aber keine Erfahrung ohne Erlebnis-Momente" *Ibidem*, 115.

³⁶ Voce "esperienza", in *Dizionario Garzanti della lingua italiana*, Garzanti, Milano ¹⁴1965, 628.



riconoscere secondo R. Martínez alcune caratteristiche comuni a tutte le esperienze, rintracciabili in ogni accezione che il termine ‘esperienza’ ha, sempre riferimento a una dimensione personale che non è condivisibile, frutto del contatto immediato, senza mediazioni, con qualcosa di concreto, singolare ed esterno che lascia alcun contenuto oggettivo³⁷. Da un punto di vista teologico i lavori di L. Borriello sull’esperienza sono sufficienti per evitare fraintendimenti riguardo l’argomento³⁸.

Tuttavia il problema si presenta con la traduzione italiana di *erlebnis* come ‘vissuto’, che solleva una questione importante. In italiano, con il termine ‘vissuto’ s’intende l’insieme delle esperienze, come quando parlando del vissuto di una vita si accenna al complesso delle esperienze vissute ed integrate in un’unità maggiore, quella della vita appunto. Non ha quindi il senso dell’*erlebnis* tedesco, cioè di un’esperienza su cui non si è riflettuto. Per questo motivo la traduzione in italiano di *erlebnis* come ‘vissuto’ (non riflettuto) non rende giustizia al termine. Si potrebbe piuttosto affermare che in italiano il termine vissuto raggruppa un insieme di esperienze in un orizzonte di senso condiviso. Così si può affermare che le esperienze religiose di una persona si possono esprimere nel suo vissuto religioso.

In effetti, ‘vissuto’ è il participio passato di vivere, ma si usa comunemente come aggettivo. Così, quando ad una persona si dice che è ‘vissuta’ s’intende che è esperta, consumata, in gamba, navigata, scaltra, smaliziata, svelta, è il contrario di una persona ingenua, inesperta, incompetente, sprovveduta. Nell’uso comune è sinonimo di esperienza, passato, vita³⁹. Un uomo vissuto è un uomo “che ha un’intensa e lunga esperienza di vita; che deriva dall’esperienza viva e diretta; [raccolglie] l’insieme degli eventi che rappresentano la storia di un individuo o di una collettività intesi nella loro immediatezza, senza condizionamenti di natura concettuale o morale; per estensione: ciò che si è sperimentato nel passato e conserva ancora una rilevanza importante nella memoria e nella coscienza”⁴⁰.

Per confermare questo uso comune, che smentisce il senso dell’*erlebnis* tedesco in un contesto teologico, si riportano due esempi: alla voce ‘esperienza’ del dizionario *Teologia*, N. Galantino utilizza la parola ‘vissuto’ come sinonimo di esperienza (*erfahrung*): “L’esperienza si configura, così, come «orizzonte assoluto di mediazione», dove la mediazione non è un processo tecnico-oggettivo, ma sempre un vissuto nel quale si passa dalle *impressioni* che generano sensazioni al *sapere organizzato*”⁴¹. Inoltre, F. Ruiz, nella sua sintesi di teologia spirituale, non solo menziona il vissuto come sinonimo di esperienza, ma anche come un lemma che esprime ancora meglio quanto si può significare con ‘esperienza’: “Esperienza significa realtà comunicata e personalmente accolta; il mistero

³⁷ Cfr. R. MARTÍNEZ, “Esperienza”, in *Dizionario Interdisciplinare di Scienza e Fede*, a cura di G. TANZELLA-NITTI e A. STRUMIA, Urbaniana University Press-Città Nuova, Roma 2002, vol. I, 536-537.

³⁸ L. BORRIELLO, “L’esperienza”, in *La teologia spirituale*, cit., 593-611; ID., *Esperienza mistica e teologia mistica*. LEV, Città del Vaticano 2009.

³⁹ Cfr. Voce “vissuto”, in *Grande Dizionario Italiano di Sinonimi e Contrari*, T. DE MAURO (dir.), vol. II, UTET, Torino 2010, 1451.

⁴⁰ Voce “vissuto”, in *De Mauro. Il dizionario della lingua italiana*, Paravia, Torino 2000, 2908.

⁴¹ N. GALANTINO, “Esperienza”, in *Teologia*, a cura di G. BARBAGLIO, G. BOF e S. CIANICH, San Paolo, Cinisello Balsamo 2002, 596.



vissuto, più che «esperienza» del mistero. La differenza è chiara. Prevala la realtà stessa, il contenuto di fede che si comunica e attraverso l'assimilazione produce la coscienza dell'incontro personale. Comunicazione di Dio e accoglienza vitale della persona con fede, amore e speranza, come radicamento e potenziamento della grazia e della vita"⁴².

La precisazione della traduzione è importante perché permette un uso più ampio in italiano del lemma 'vissuto' rispetto a quanto si può fare se si accetta la sinonimia con il tedesco *erlebnis*. Per esempio, con vissuto, in psicologia, si fa riferimento a "quanto si è sperimentato nel passato, che conserva una sua presenza attuale nella memoria e nella coscienza; in particolare, per suggestione della psicologia analitica, l'insieme degli eventi che costituiscono la storia di un individuo (ma anche di una collettività) in quanto suscettibili di emergere immediatamente alla coscienza, sotto forma di immagini concrete o di rappresentazioni simboliche, senza condizionamenti di natura concettuale o morale"⁴³. Un significato come questo sarebbe impossibile se il 'vissuto' italiano avesse le caratteristiche tedesche dell'*erlebnis*. La differenza, in italiano, tra 'esperienza' e 'vissuto' non sta nella consapevolezza della prima e nell'inconsapevolezza del secondo, ma nel fatto che l'«esperienza» fa riferimento a un fatto puntuale, mentre il 'vissuto' raccoglie una gamma di esperienze. Tale diversità si può constatare con l'aiuto di un semplice esempio: non è lo stesso dire "l'esperienza della vita" e "il vissuto della vita". Nel primo caso si fa riferimento all'esperienza dell'essere vivo, mentre nel secondo si raccolgono e si abbracciano tutte le esperienze fatte durante la vita. L'esperienza fa riferimento a singoli episodi, mentre il vissuto li racchiude tutti.

In conclusione, si può affermare che l'«esperienza» è la consapevolezza ragionata che si acquisisce nel singolo caso, mentre il 'vissuto' è la consapevolezza critica di un insieme di esperienze.

1.3. Il vissuto della trasformazione

Dopo aver chiarito il rapporto tra esperienza e vissuto nella lingua italiana, si può approfondire la discussione sulla trasformazione. Innanzitutto conviene soffermarci su un punto per congiungere due tendenze che si presentano negli studi recenti. Il primo orientamento è quello proprio dei teologi latino-europei che sottolineano l'identità della teologia spirituale per il suo approccio sull'esperienza. Il secondo, invece, è rappresentato in modo emblematico, e in un certo senso condiviso anche dall'area anglosassone, da K. Waaijman, secondo il quale l'identità della spiritualità si fonda sulla nozione di 'trasformazione'. L'autore olandese non priva d'importanza l'esperienza, anzi, riconosce gli sviluppi recenti all'interno della disciplina, ma nella sua definizione di spiritualità non ne fa menzione esplicita, anche se si può dare per scontato che non concepisce una trasformazione senza esperienza, o meglio ancora, senza vissuto.

⁴² F. RUIZ, *Le vie dello Spirito. Sintesi di teologia spirituale*, EDB, Bologna 1999, 20. Qui la traduzione dallo spagnolo rende giustizia al senso italiano di 'vissuto'.

⁴³ Voce "vissuto", in ENCICLOPEDIA TRECCANI, Vol. X, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2010, 730.



Tuttavia, di fatto sembrerebbe, per l'identità della teologia spirituale, che 'esperienza' e 'trasformazione', cioè i due orientamenti sopraindicati, procedano secondo vie parallele. Ciò che qui si propone è di identificare la teologia spirituale/spiritualità non con l' 'esperienza', ma con il vissuto, che raccoglie una costellazione di esperienze, e abbinare questo termine a quello di 'trasformazione'. In questo modo la teologia spirituale/spiritualità si può definire, in linea di massima, come il vissuto della trasformazione interiore.

1.4. Conclusioni

Lo scopo del paragrafo è cercare una definizione minima di teologia spirituale che non possa essere rifiutata da nessun teologo spirituale poiché contiene un nucleo irrinunciabile sul quale ogni teologo può aggiungere ciò che, a partire dalla sua personale prospettiva, considera imprescindibile. Questo nucleo è formato dai lemmi 'vissuto' e 'trasformazione interiore'. Si tratta della dinamica che si stabilisce tra il fedele e il Dio della rivelazione cristiana mediante la quale il fedele riconosce in modo riflesso che i cambiamenti di cui prende consapevolezza all'interno della sua coscienza personale sono da attribuirsi al suo rapporto con il Mistero santo e trascendente. Più semplicemente, il fedele prende coscienza della sua progressiva trasformazione interiore, attribuita al rapporto vissuto con Dio. Quindi, il nucleo della teologia spirituale/spiritualità è costituito dal vissuto della trasformazione interiore del fedele, come conseguenza del suo rapporto con il Mistero santo e trascendente rivelato nella tradizione giudeo-cristiana.

Inoltre, e accennando *en passant* a uno sviluppo di questa linea di riflessione, è possibile applicare la medesima definizione allo studio di qualsiasi rapporto dell'uomo con ciò che lo trascende, come il Mistero, a prescindere se lo si concepisca o meno come un essere personale. In questo caso si tratterebbe dello studio del processo di trasformazione interiore dell'uomo come frutto del suo rapporto con il Mistero trascendente.

2. Il vissuto della trasformazione interiore e le discipline non teologiche

Identificato il nocciolo duro della teologia spirituale/spiritualità come 'vissuto della trasformazione interiore', e presupponendo il fatto che è 'conseguenza del rapporto con il Mistero santo e trascendente del Dio cristiano', a un secondo livello della ricerca risulta conveniente rapportare questa definizione di base con alcune scienze non teologiche. In questo modo si può articolare una visione interdisciplinare minima che faciliti un rapporto sostanziale tra il vissuto trasformativo interiore e le diverse discipline non teologiche.

In un esteso e articolato studio K. Waaijman presenta un'accurata ricerca sul modo in cui 12 discipline si occupano della 'spiritualità'. Le discipline sono, in ordine di trattazione: la teologia, gli studi religiosi, la filosofia, le scienze della letteratura, la storia, l'antropologia, la psicologia, la sociologia, l'educazione, le scienze del lavoro (*management*), la medicina e le scienze naturali, "ognuna di queste discipline definisce il fenomeno [della spiritualità] dalla propria prospettiva e sviluppa specifiche strategie di ri-



cerca”⁴⁴. Per mostrare ogni singola prospettiva Waaijman applica a ognuna dieci criteri di ricerca, evidenziando così il modo in cui si elabora il contenuto della ‘spiritualità’ secondo il particolare punto di vista. In concreto, si tratta di vedere con quali *parole* ogni disciplina si riferisce alla spiritualità, a quali *cose* accenna, quali *immagini* utilizza, a quali *testi* ricorre, quali *storie* racconta, come accenna ai *processi* di trasformazione e alle *relazioni* con gli altri, quali *professioni* si praticano, che rapporti *disciplinari* si stabiliscono, e, infine, quali *teorie* particolari formula sulla spiritualità⁴⁵.

L’autore arriva alla conclusione che bisogna passare da un approccio multidisciplinare della spiritualità, dove ogni singola disciplina elabora i suoi contenuti sulla spiritualità con metodi propri, indipendentemente l’una dall’altra, a una rete interdisciplinare (*interdisciplinary network*). Per Waaijman si tratta di configurare una rete nel cui centro è posizionata la teologia⁴⁶ che intrattiene rapporti con tre tipi di discipline⁴⁷. Il primo tipo include i rapporti della teologia con l’antropologia, la filosofia e gli studi religiosi, così, secondo l’autore, si assicura, simultaneamente, uno studio ampio e approfondito del rapporto tra l’uomo e il divino e un approccio sulle questioni epistemologiche fondamentali, tanto necessarie per gli studi interdisciplinari. Il secondo tipo di discipline include la teologia, gli studi religiosi, la storia e gli studi letterari che “sviluppano gli strumenti critici per descrivere, interpretare e comprendere i testi e le storie della spiritualità”⁴⁸. Il terzo ed ultimo tipo abbraccia invece la dimensione umana della spiritualità, mettendo in rapporto la teologia con l’antropologia e le scienze sociali, quali la psicologia e la sociologica, e, in modo più specifico, con la pedagogia, la medicina e il *management*. Waaijman non ha dimenticato le scienze naturali, alle quali comunque dedica la sua attenzione, ma non stabilisce nessun rapporto tra di esse e la teologia.

In un secondo articolo, apparso nel 2011, intitolato *Spirituality as Theology*, Waaijman fa un passo in avanti nella sua riflessione, identificando i tre tipi elencati precedentemente non soltanto in rapporto con la teologia, ma in quanto tre forme diverse della ‘spiritualità come teologia’: spiritualità fondamentale, biblica e pratica, che “insieme costituiscono un triangolo intradisciplinare: la spiritualità come teologia”⁴⁹.

In effetti, l’autore identifica il primo tipo come *fundamental spirituality*, la quale si rapporta con la filosofia, l’antropologia, la metafisica, l’etica e la cosmologia. Due sono le osservazioni da fare rispetto allo schema precedente: Waaijman include ora le scienze naturali, che nello schema precedente erano rimaste isolate, senza alcun rapporto con la teologia nella cosmologia; nel nuovo schema inoltre non riporta gli studi religiosi che precedentemente si relazionavano con il primo e il secondo tipo. La *biblical spirituality*, che prende la parte (Bibbia) per il tutto (la Rivelazione giudaico-cristiana), include le

⁴⁴ K. WAAIJMAN, “Spirituality - A Multifaceted Phenomenon. Interdisciplinary Explorations”, in *Studies in Spirituality*, 17 (2007) 1-113, qui 3 (traduzione mia).

⁴⁵ Per una presentazione dettagliata delle dieci dimensioni, cfr. K. WAAIJMAN, “SPIRIN Encyclopedia of Spirituality”, in *Studies in Spirituality* 16 (2006) 287-326.

⁴⁶ Come si vedrà più avanti, in un articolo successivo, ‘la’ teologia si converte nella ‘spiritualità come teologia’.

⁴⁷ Cfr. WAAIJMAN, *Spirituality*, cit., 103-104.

⁴⁸ *Ibidem*, 104 (traduzione mia).

⁴⁹ K. WAAIJMAN, “Spirituality as Theology”, in *Studies in Spirituality* 21 (2011) 1-43, qui 34.



scienze storico-letterarie e l'arte; rispetto alla proposta precedente non si menzionano le scienze religiose, ma è aggiunta l'arte. La terza dimensione della spiritualità come teologia è la *practical spirituality*, che corrisponde al terzo tipo dello schema precedente e che nella nuova formulazione mantiene le stesse discipline (psicologia, sociologia, pedagogia, medicina e *management*).

Con questo 'triangolo' fondamentale, biblico e pratico, l'autore vuole rispondere a quattro questioni, che propone a ognuna delle tre dimensioni della spiritualità: quella dell'epistemologia e della metodologia della spiritualità; quella dell'approccio interdisciplinare rispetto all'esperienza; quella della dimensione del senso; e quella del collegamento con la tradizione religiosa, tenendo presente il contesto individualista e anti-istituzionale attuale. Per rispondere a queste domande, secondo Waaijman, bisogna considerare il rapporto delle tre dimensioni della 'spiritualità come teologia', sia a livello intradisciplinare, come interdisciplinare con le diverse scienze non teologiche. Ciò significa che la 'spiritualità come teologia' si formula nella tradizione cristiana all'interno del dialogo intradisciplinare, arricchita frequentemente dal dialogo interdisciplinare con le discipline non teologiche. In ogni caso, la 'spiritualità come teologia' serve da punto di riferimento per tutte le discipline non teologiche elencate, riunendo le loro ricerche in un fondo comune che le assimila e le accomoda in una visione unitaria, evitando così la dispersione disarticolata del sapere, in questo caso del sapere sulla spiritualità⁵⁰.

Applicando al 'vissuto della trasformazione interiore' lo schema della 'teologia come spiritualità' di Waaijman, si può affermare che, sia dal punto di vista del dialogo intradisciplinare tra le tre dimensioni, sia da quello interdisciplinare, l'argomento non solo è di importanza essenziale per lo sviluppo della disciplina, ma può servire anche da punto di riferimento tematico concreto per il dialogo con le scienze non teologiche. Di fatto Waaijman parla della 'trasformazione' quando spiega i *processi* nel rapporto della teologia con le discipline non teologiche. Da qui si può evincere come il tema del vissuto della trasformazione interiore si possa studiare a livello interdisciplinare per arricchire la discussione intradisciplinare. Il fatto che Waaijman lo includa fra i dieci criteri, significa, per i nostri scopi, che può servire come criterio per una definizione 'minima' della teologia spirituale/spiritualità.

Inoltre, già Giardini nel 1965 proponeva tre dimensioni della teologia spirituale: l'esperimentale/descrittiva, la dottrinale/spiegativa e la prudenziale/comportamentale, che per Queralt (1979) erano tre aspetti della medesima realtà; non si dimentichi che anche la Schneiders (1989) proponeva una distinzione in tre dimensioni: descrittiva, analitico-critica e appropriativo-costruttiva. Si evince facilmente che le proposte appena accennate coincidono con la divisione di Waaijman, assimilando la dimensione fondamentale alla dottrinale/spiegativa e analitico-critica, la biblica all'esperimentale/descrittiva, e la pratica alla prudenziale/comportamentale e appropriativo-costruttiva.

Una sintonia che afferma ancora di più il progetto di una 'spiritualità come teologia', nella quale è importante cogliere due dimensioni a cui si dovrebbe prestare maggiore attenzione, e che saranno oggetto del paragrafo successivo: quella dell'unità della teologia e quella del pluralismo teologico.

⁵⁰ Cfr. *Ibidem*, 37.



3. La 'spiritualità come teologia', l'unità della teologia e il pluralismo teologico

Ragione della controversia tra i teologi spirituali (latino-europei) e gli spirituali (anglofoni) è questione della posizione che deve occupare la teologia nella loro disciplina. I teologi spirituali propendono per la posizione tradizionale, anche se con diverse sfumature, adducendo come motivazione che lo studio del vissuto cristiano è teologico, cioè si compie alla luce della tradizione della rivelazione cristiana, come presupposto fondamentale. Gli spirituali non negano in partenza la dimensione teologica tradizionale, semplicemente si avvicinano al fenomeno della trasformazione interiore con il bagaglio delle scienze non teologiche. Il caso di Waaijman appena visto ne è un chiaro esempio.

Per non dare l'impressione di essere dinanzi a due vie parallele, bisogna sottolineare che lo studioso cristiano non può prescindere dalla fede personale quando analizza il fenomeno della trasformazione interiore. Come è ovvio, una 'neutralità scientifica' è impossibile, meglio riconoscere metodologicamente il proprio punto di partenza che implica la consapevolezza dei propri presupposti, situazione che può contribuire non poco a un controllo metodologico delle procedure e, in special modo, delle conclusioni. Certamente bisogna considerare il fatto che non è la stessa cosa partire dalla fede per comprendere la trasformazione interiore con un aiuto interdisciplinare, in uno schema di 'spiritualità come teologia', e studiare il medesimo argomento dal punto di vista della teologia sistematica o della teologia morale. Tuttavia non è comunque auspicabile tagliare i rapporti con le discipline teologiche. Allora, come trattare il vissuto della trasformazione interiore in rapporto alla teologia, *tout court*?

3.1. La spiritualità come teologia

La proposta di Waaijman ha subito una trasformazione dalla sua prima formulazione alla seconda. In effetti, nel primo articolo egli pone la teologia al centro del dialogo interdisciplinare, nel secondo invece formula la sua 'spiritualità come teologia'. Ma le tre dimensioni della 'spiritualità come teologia' del secondo articolo corrispondono alle tre aree con cui si rapportava la teologia nel primo articolo citato. La tripartizione che applica alla spiritualità come teologia può essere applicata anche alla teologia *tout court*? In altre parole, dire spiritualità come teologia e teologia come spiritualità è dire la stessa cosa?

3.1.1. La triplice forma della teologia secondo Dionigi Areopagita nell'interpretazione di Ch.-A. Bernard

Per spiegare il senso del pluralismo dionisiano Ch.-A. Bernard sostiene che bisogna interpretare il senso di Dio di Dionigi a partire dalla sua spiritualità, cioè "bisogna riconoscere al linguaggio di Dionigi di essere, nel senso comune del termine, un linguaggio spirituale"⁵¹. Ciò significa che il cuore della sua teologia risiede nella contemplazione

⁵¹ Cfr. CH.-A. BERNARD, "Les formes de la Theologie chez Denys l'Areopagite", in *Gregorianum* 50 (1978) 39-69, qui 44.



che si alimenta con la Scrittura e con la liturgia⁵². In quella contemplazione Dionigi scopre un triplice movimento del fedele, circolare, elicoidale e rettilineo, che lo porta al suo oggetto, Dio. In questo modo stabilisce una corrispondenza tra il triplice movimento di ascesa a Dio e la teologia, differenziando tre vie:

“Il moto dell’anima è circolare quando essa, dall’esterno rientra in sé, ed è il raccoglimento uniforme delle sue facoltà intellettuali che dona a lei l’impossibilità di errare come entro un cerchio e la converte dalla moltitudine degli oggetti esteriori e in un primo momento la raccoglie in sé, poi unisce lei già uniforme alle potenti unite singolarmente, e in tal modo la guida verso il Bello e il Buono che è situato oltre tutti gli esseri e rimane uno e medesimo senza principio e senza fine.

L’anima, poi, si muove in movimento elicoidale in quanto è illuminata riguardo alle divine conoscenze in modo conforme a lei, non intellettualmente e immediatamente, ma razionalmente e discorsivamente e come in seguito ad attività successive e mescolate. Ed è mossa secondo una via dritta quando, non entrando in se stessa e muovendosi per un semplice atto intellettuale (questo, infatti, come io ho detto, è il movimento circolare), ma, procedendo verso le cose che le stanno intorno e partendo da quelle esterne come da simboli svariati e innumerevoli, si eleva verso contemplazioni semplici e unite”⁵³.

La teologia mistica viene rappresentata dal movimento circolare perché ha un moto di trascendenza illimitato, mentre la teologia simbolica lo è dal movimento rettilineo poiché parte dalle molteplici cose esterne che stanno intorno per elevarsi a partire da esse verso la contemplazione dell’unità. Infine, la teologia discorsiva s’identifica con il movimento elicoidale perché conosce razionalmente e in modo discorsivo, non intuitivo, a partire dai concetti, come i nomi di Dio.

Secondo Bernard le tre vie hanno lo stesso oggetto, la Tearchia, e lo stesso punto di partenza, la realtà sensibile, ma si differenziano nel metodo⁵⁴. La teologia simbolica va dalla sensazione direttamente alla percezione intelligibile; quella discorsiva parte dalla sensazione, ma passa al concetto e in un secondo momento alla realtà significata; la

⁵² “Le centre de gravité de la doctrine dionysienne se situe dans cette activité contemplative. Denys est une âme sacerdotale; double est la source de son inspiration l’Ecriture, lue dans l’Eglise, et le monde liturgique auquel il participe et qui lui fait rejoindre Dieu”, cfr. *Ibidem*.

⁵³ *Nomi Divini* 705 AB; seguiamo la traduzione italiana in: DIONIGI AREOPAGITA, *Tutte le opere*, a cura di P. Scazzoso ed E. Bellini, introduzione di G. Reale, saggio introduttivo di C.M. Mazzucchi, testo greco a fronte, Bompiani, Milano 2009.

⁵⁴ Cfr. BERNARD, “Les formes de la Théologie...”, cit., 47. Cfr. BERNARD, “Les formes de la Théologie...”, cit., 57. “La matérialité des symboles et la fragmentation du discours dans le temps sont pour Denys comme pour ses émules néoplatoniciens des moyens de mettre l’Un à la portée de nos intelligences limitées: l’inexprimable est exprimé; celui qui échappe à toute forme prend une forme sensible; l’éternel entre dans le temps. Par cette condescendance, le Transcendant nous devient accessible, mais à la condition que, dans un mouvement inverse, nos intelligences se convertissent en se haussant du plan spatio-temporel de la connaissance discursive à la contemplation purement intelligible et à l’union parfaite. *L’anagogie* de notre hiérarchie humaine ne s’opère pas dans une durée purement spirituelle. Elle doit vaincre les résistances de l’espace inhérent au «schématisation» symbolique et les résistances d’un temps spatialisé inséparable de la fragmentation successive du discours” R. ROQUES *L’Univers Dyonisien*, Cerf, Paris 1983, 337-338 (il corsivo è dell’autore).



teologia mistica, invece, si esercita nella negazione⁵⁵ ed è aperta all'esperienza, nel senso dello sperimentare le cose divine⁵⁶.

In conclusione, la contemplazione è la fonte della teologia che si alimenta, positivamente con concetti (teologia discorsiva) e simboli (teologia simbolica), oltre a rimanere in santo digiuno nella negazione di entrambe (teologia mistica). Utilizzando le parole di P. Scazzoso: "Il merito incontestabile della teologia areopagitica consiste nell'indefettibile coerenza con la quale i due temi complementari del catabatico e dell'apofatico procedono verso una convergenza altrettanto ineffabile che lascia alla fede, senza per questo deprimere la ragione, il suo terreno fecondo ed il suo infinito spazio creativo"⁵⁷. Secondo Bernard la formulazione dell'Areopagita è un invito, soprattutto oggi che si sente il bisogno dell'unità della teologia e della vita cristiana, "a integrare tutte le dimensioni della teologia, tenendo conto delle forme diverse che può assumere"⁵⁸.

Un tentativo simile lo fa anche K. Waaijman, come si vedrà in seguito.

3.1.2. La *Teologia tripartita* dell'Antichità classica nell'interpretazione di K. Waaijman

Il triplice approccio che Waaijman applica alla teologia si fonda sul modo in cui l'antichità classica si rapportava alla divinità, cioè attraverso i poeti, gli uomini pii, e i filosofi: "Si distinguono d'accordo con la via in cui si sviluppano nel *mythos*, nella *praxis*, o nel *logos*. Sono uno, nella misura in cui sono diretti verso la realtà divina"⁵⁹. Hanno inoltre un rapporto continuo e ininterrotto: "la *prassi* pia si nutre attraverso i miti; i *mythoi* cercano il loro pubblico nelle città-stato; e senza il linguaggio dei poeti i filosofi sono incapaci di seguire la prassi pia che criticano. In effetti, le tre forme dipendono mutuamente"⁶⁰.

L'analisi che Waaijman fa del discorso di Paolo ad Atene (Atti 17, 22-31) va in quella direzione e conferma l'autore nella sua triplice prospettiva: si menzionano gli uomini pii (v.22-24: "Allora Paolo, alzatosi in mezzo all'Areòpago, disse: «Cittadini ateniesi, vedo che in tutto siete molto timorati degli dei. Passando infatti e osservando i monumenti del vostro culto, ho trovato anche un'ara con l'iscrizione: Al Dio ignoto. Quello che voi adorate senza conoscere, io ve lo annunzio.»"), i filosofi (vv. 25-27: «Il Dio che ha fatto il mondo e tutto ciò che contiene, che è signore del cielo e della terra, non dimora in templi costruiti dalle mani dell'uomo né dalle mani dell'uomo si lascia servire come se avesse bisogno di qualche cosa, essendo lui che dà a tutti la vita e il respiro e ogni cosa. Egli creò

⁵⁵ "Tu, o caro Timoteo, con un esercizio attentissimo nei riguardi delle contemplazioni mistiche, abbandona i sensi e le operazioni intellettuali, tutte le cose sensibili e intelligibili, tutte le cose che non sono e quelle che sono; e in piena ignoranza protenditi, per quanto è possibile, verso l'unione con colui che supera ogni essere e conoscenza. Infatti, mediante questa tensione irrefrenabile e assolutamente sciolto da te stesso e da tutte le cose, togliendo di mezzo tutto e liberato da tutto, potrai essere elevato verso il raggio soprastanziale della divina tenebra" *Theologia Mystica*, 997 B, DIONIGI AREOPAGITA, *Tutte le opere*, cit.

⁵⁶ Cfr. *Nomi Divini*, 648 B, in *Ibidem*.

⁵⁷ P. SCAZZOSO, "La teologia antinomica dello Pseudo Dionigi (II)", *Aevum* 50 (1976) 234.

⁵⁸ BERNARD, "Les formes de la Théologie...", cit., 68.

⁵⁹ WAAIJMAN, "Spirituality as Theology", cit., 5.

⁶⁰ WAAIJMAN, "Spirituality as Theology", cit., 8.



da uno solo tutte le nazioni degli uomini, perché abitassero su tutta la faccia della terra. Per essi ha stabilito l'ordine dei tempi e i confini del loro spazio, perché cercassero Dio, se mai arrivino a trovarlo andando come a tentoni, benché non sia lontano da ciascuno di noi», e i poeti (vv. 28-29: «In lui infatti viviamo, ci muoviamo ed esistiamo, come anche alcuni dei vostri poeti hanno detto: *Poiché di lui stirpe noi siamo*. Essendo noi dunque stirpe di Dio, non dobbiamo pensare che la divinità sia simile all'oro, all'argento e alla pietra, che porti l'impronta dell'arte e dell'immaginazione umana»).

Secondo Waaijman l'armonia tra la teologia classica e l'argomentazione paolina indica che il cristianesimo primitivo utilizzava il triplice schema classico come approccio missionario per rapportare l'antica sapienza greca con la rivelazione cristiana seguendo così un metodo, familiare agli ascoltatori. L'importanza di applicare alla rivelazione cristiana lo schema 'pagano' della conoscenza di Dio indica che tale schema 'funzionava' per esprimere il vissuto cristiano, anche se l'annuncio della risurrezione del Signore rimane inascoltato. Questa divisione in tre parti Waaijman la applica alla sua comprensione della spiritualità come teologia, come già accennato.

3.1.3. Convergenze e divergenze dei due approcci

La differenza si trova nel contenuto, mentre la convergenza nel metodo. In effetti, il punto di partenza della *teologia tripartita* è l'esperienza antropologica della trascendenza, mentre quello di Dionigi è la Tearchia, cioè la contemplazione, nella fede, della rivelazione cristiana, che fa la differenza, come dimostra il rifiuto della risurrezione di Gesù nell'Areopago. Ma il fatto che lo schema classico si ritrovi in Paolo, il quale lo utilizza per presentare la sua esperienza del Risorto, e senza operare forzature in entrambe le posizioni, rende possibile relazionare i poeti con la teologia simbolica, i filosofi con la teologia discorsiva e gli uomini pii con la teologia mistica. In effetti, ciò è possibile in quanto si tratta di tre modi di esprimere il rapporto con Dio. Anzi, si può anche presupporre che in entrambi i casi si parta da un'esperienza condivisa, quella del mistero, ma a livelli diversi. Per il momento è sufficiente affermare che le due posizioni, quella di Bernard e quella di Waaijman, convergono. In altre parole, la *teologia tripartita classica* e il *triplice modo dionigiano di fare teologia*, anche se corrispondono a due esperienze diverse, condividono il medesimo modo di espressione.

3.1.4. Conclusione

Partendo da quest'ultima distinzione tra sapienza antica e rivelazione cristiana, si può rispondere alla domanda iniziale se sia possibile identificare la spiritualità come teologia e la teologia come spiritualità. La differenza tra l'esperienza di Paolo e quella dei suoi ascoltatori nell'Areopago risiede nel fatto che Paolo parte dal vissuto della fede e riflette su di esso, mentre chi lo ascolta parte da un vissuto non condiviso con Paolo. In questo senso il passo compiuto da Waaijman dallo schema classico alla spiritualità come teologia è pertinente in quanto effettivamente si può esprimere il vissuto della fede in quelle tre dimensioni, ma il contenuto è diverso. Non esiste nessuna difficoltà nell'accettare la proposta di Waaijman di passare dalla triplice teologia classica alla triplice distinzione in fondamentale (*logos*), biblica (*mythoi*) e pratica (*pietas*) della spiritualità



come teologia. In realtà, c'è una corrispondenza con la trilogia dionisiana, infatti abbiamo rispettivamente sistematica, poetica e mistica.

Tuttavia, sembra ancora pertinente ritornare alla distinzione accennata. Il punto di partenza cristiano non può essere mai la riflessione razionale dello schema classico dell'Antichità, anche se è frutto di un atteggiamento contemplativo verso la realtà. Cristianamente si parte dal vissuto della contemplazione della Tearchia, nel senso dionisiaco, che implica la fede. In questo modo il vissuto della fede su cui si riflette diventa teologia spirituale.

Ciononostante, esiste una certa confusione tra i teologi che, oramai, si è consolidata: quella di prendere la riflessione pia sui contenuti della fede come 'spiritualità'. L'equivoco è proprio qui: non si distingue tra la riflessione che prende come oggetto i contenuti della rivelazione e la riflessione sul suo vissuto. Nel primo caso si tratta dell'approccio della teologia sistematico/dogmatica che propone le verità della fede alla considerazione dei fedeli. Senza dubbio, tali formulazioni alimentano il vissuto della fede, ma non si può identificare il vissuto della rivelazione con le sue formulazioni discorsive. Non si può identificare il vissuto di Paolo, in cammino verso Damasco, a partire dalla formulazione dogmatica della doppia natura di Cristo in una sola persona. Le formulazioni alimentano il vissuto, ma hanno senso solo in riferimento al vissuto, che le fonda.

In altre parole, la riflessione teologica sul vissuto della fede, cioè la 'spiritualità come teologia', non s'identifica con la riflessione sui contenuti del vissuto, che potrebbe denominarsi la 'teologia come spiritualità'. I teologi sistematici chiamano 'teologia spirituale' ciò che in realtà non è altro che una considerazione pia sui contenuti discorsivi della rivelazione. Fanno 'spiritualità' dalle formulazioni teologiche, confondendo così il vissuto della fede con il vissuto delle loro formulazioni. Sono di fatto due dinamiche diverse che si necessitano a vicenda, ma che non si possono identificare nella dinamica dell'espressione della rivelazione cristiana.

Inoltre si può affermare con San Tommaso, come già lo faceva Mouroux, che il concetto rimanda al significato, ma questo tuttavia non invalida quanto si è detto prima. È lo stesso il pio rimando trascendente di cui è occasione il concetto, con la rivelazione immediata di Dio al cuore del fedele del contenuto di tale concetto, che in questo caso non viene formulato? È la stessa esperienza la pia considerazione razionale del concetto della paternità di Dio e l'esperienza con cui il fedele può affermare che Dio è il suo padre?

Nell'attuale contesto 'postmoderno' e 'postcristiano' si potrebbe affermare che il punto di partenza paolino/dionisiano per una 'spiritualità come teologia' è il vissuto della trasformazione che opera la contemplazione della rivelazione cristiana, considerata a partire da un approccio interdisciplinare. Se l'apertura trascendentale dell'atteggiamento pio dell'Antichità classica si manifesta nell'essere "timorati di Dio" e "adorare coloro che non conoscono" (Atti 17, 22-23), un atteggiamento che alimenta i poeti e i filosofi, tuttavia non è paragonabile a quello di Paolo e Dionigi. Nel caso cristiano, l'oggetto contemplato e gli effetti soggettivi di tale contemplazione sono diversi, una diversità che nasce dall'oggetto contemplato, non dalla condizione antropologica comune, anche se bisogna considerare il fatto che in ambito cristiano si conta sull'assistenza dello Spirito Santo (la grazia della fede) che funge da facilitatore soggettivo per accogliere la rivelazione divina oggettiva e trascendente alla condizione umana. Al di fuori del cristianesimo questo schema non si riproduce esplicitamente, perché si manifesta soltanto dove



si annuncia il messaggio cristiano che rivela il modo in cui Dio si rapporta con l'uomo nella tradizione giudaico-cristiana. Perciò la felice tripartizione della teologia (Bernard e Waaijman), abbinata al punto di partenza stabilito, il vissuto della trasformazione interiore come effetto della contemplazione, offre l'opportunità di una rinnovata concezione 'minima' della spiritualità/teologia spirituale all'interno della sua recente tradizione.

Tuttavia, affinché questa 'rinnovata concezione minima' possa avere una base più salda, è necessario confrontarla con due questioni, quella dell'unità della teologia e quella del pluralismo teologico.

3.2. *L'unità della teologia procede dalla fede*

In un testo divenuto un classico sul come si fa teologia, Z. Alszeghy e M. Flick affermano che la teologia (dogmatica) è un'attività della fede: "Nell'opinione comune, una persona che studia la religione cristiana, è «teologo» solamente *se ha la fede*, e studia la religione cristiana partendo dalla pre-intelligenza della fede [...]. Registriamo solo un postulato della coscienza ecclesiale, per comprendere la realtà, che nella Chiesa viene considerata «teologia»: *la teologia è una attività della fede*, il teologo è un credente, uno che ha la fede, o meglio, è posseduto dalla fede"⁶¹. Gli autori avvertono contro una deformazione intellettualistica che consiste nel pensare che credere significa accettare una serie di affermazioni per l'autorità divina: "Senza negare l'aspetto intellettuale della fede, dobbiamo ricordare che la fede è un atteggiamento esistenziale e dialogico, che si radica in una opzione fondamentale, e pervade tutta l'esistenza del credente, di fronte all'appello di un essere personale"⁶². Tuttavia l'aspetto intellettuale non è l'unico, né il principale, ma "è indispensabile per l'esistenza cristiana, ed è l'orizzonte di ogni studio teologico"⁶³, senza isolarlo però da un contesto più ampio, quello della vita cristiana.

Come comprendere il presupposto della fede da questa prospettiva? Con l'ascolto e l'adesione a un messaggio proveniente da Dio stesso: "un tale riconoscimento immediato e intuitivo, pur non essendo *frutto di un ragionamento* esplicito, può essere risolto e *giustificato per mezzo di un ragionamento*"⁶⁴, ma non è assolutamente il risultato di una ricerca scientifica. Con questo 'pre-giudizio' la teologia si esercita come attività della medesima fede che vuole comprendere, ma la fede stessa non è un sapere, né una visione, ma un trasporto al di là della realtà sensibile e delle evidenze razionali⁶⁵. La teologia, in quanto attività della fede, è fonte di sapere, cerca di comprendere Colui in cui crede: "lo studio della teologia è giustificato non dal desiderio di conoscere qualche oggetto (sia pure nella luce della parola di Dio), ma dall'aspirazione ad ascoltare il messaggio divino della salvezza (sia pure in base all'ambiente culturale empiricamente conosciuto, in cui l'uomo deve operare)"⁶⁶.

⁶¹ Z. ALSZEGHY - M. FLICK, *Come si fa la teologia. Introduzione allo studio della teologia dogmatica*, Paoline, Alba 1974, 15 (corsivo dell'autore).

⁶² *Ibidem*, 16.

⁶³ *Ibidem*, 18.

⁶⁴ *Ibidem*, 19 (corsivo dell'autore).

⁶⁵ Cfr. *Ibidem*, 21.

⁶⁶ *Ibidem*, 23.



R. Fisichella, da parte sua, definisce la teologia, in un primo tentativo generale, come la “comprensione dell’insegnamento cristiano per una vita significativa”⁶⁷, infatti “da un evento iniziale, si sviluppa un movimento ulteriore, già presente in esso, che permette una sua comprensione storica, passata e attuale, che apre alla scoperta ed esplicitazione di verità anche per il futuro. La comprensione che si ha dell’evento deve riferirsi a esso come al suo principio formale e causale, perché non vi è altra possibilità di conoscenza del fondamento al di fuori del fondamento stesso”⁶⁸. L’evento iniziale deve essere un componente pre-critico, nuovo, non dedotto previamente, ma fondamento di ogni deduzione e cioè la rivelazione approciata dalla fede, che è la forma adeguata di conoscenza teologica⁶⁹. La rivelazione è il fondamento, ma anche l’orizzonte e il fine della riflessione della fede, nonché il centro della riflessione: “Per evidenziare, anzitutto, che il principio formale unitario delle diverse discipline che compongono il sapere teologico è uno solo; la complementarità delle prospettive, infatti, non può offuscare il principio unitario da cui traggono origine. Per permettere, inoltre, la comunicazione e intelligibilità dei contenuti della propria indagine all’interno delle scienze. È necessario, infatti, per una scienza essere composta come un sapere strutturato che organizza le proprie conoscenze intorno a un centro riconoscibile e definito”⁷⁰.

Inoltre, se la fede è il presupposto del teologo, essa però non basta per ‘fare’ teologia, c’è bisogno di un metodo. Cercando di evitare le polemiche intorno a nozioni come ‘disciplina’ e ‘scienza’ è sufficiente affermare qui che si tratta di uno ‘studio’ che “deve, secondo Alzseghy e Flick, riferirsi a *determinate fonti*, deve adoperare un *metodo di esatta comunicabilità*, e deve presentare *criteri di verificabilità* in ordine alle proprie affermazioni”⁷¹. Criteri in sintonia con le “quattro esigenze minime” di W. Kern e F.-J. Niemann: assenza di contraddizioni, deduzione corretta, precisione linguistica, intelligibilità a livello intersoggettivo⁷².

Coerentemente con quanto affermato, secondo Fisichella la nozione comune di scienza implica un sistema di conoscenze generali organizzate coerentemente in forma logica. Conoscenze che formano un’unità non frammentaria, non contraddittoria e, perciò, intelligibile e comunicabile, che hanno un metodo proprio per analizzare l’oggetto della ricerca e ottenere risultati certi e sicuri. Senza assolutismo, ma neanche con una pretesa di neutralità scientifica. Se tale nozione si applica alla teologia, allora “si tratta di stabilire le condizioni di possibilità, le forme di procedimento e le esigenze di verifica del processo teologico nel suo esprimere concetti e linguaggi nell’orizzonte della scienza. [...] Su di esso, infatti, si costruisce il corretto pensiero che organizza i conte-

⁶⁷ R. FISICHELLA - G. POZZO - G. LAFONT, *La teologia tra rivelazione e storia. Introduzione alla teologia sistematica*, Corso di teologia sistematica 1, Dehoniane, Bologna 1977, 41.

⁶⁸ R. FISICHELLA - G. POZZO - G. LAFONT, *La teologia tra rivelazione e storia*, cit., 45.

⁶⁹ “Il contenuto rivelato che fa sorgere la teologia è già da questa considerato e creduto come verità che non va dimostrata, ma solo intellettivamente compresa e resa comunicabile” R. FISICHELLA - G. POZZO - G. LAFONT, *La teologia tra rivelazione e storia*, cit., 51.

⁷⁰ R. FISICHELLA - G. POZZO - G. LAFONT, *La teologia tra rivelazione e storia*, cit., 46.

⁷¹ Z. ALSZEGHY - M. FLICK, *Come si fa la teologia*, cit., 24.

⁷² Cfr. W. KERN - F.-J. NIEMANN, *Gnoseologia teologica*, Queriniana, Brescia 1984, 28.



nuti teologici e detta il metodo appropriato perché questi siano conosciuti e comunicati in maniera coerente⁷³.

La teologia non può essere una conoscenza critica secondo lo stile della filosofia, che cerca una certezza razionale, perché ha come fonte la rivelazione e come oggetto il mistero di Dio⁷⁴. Al contrario, sostiene Fisichella, la fede non si esprime in un solo modo, ma in diverse forme. Supponendo il primato della grazia, che agisce nel credente e abilita alla fede, è possibile identificare una triplice struttura in essa: l'intelligenza del mistero, la liturgia e la testimonianza⁷⁵. Nell'ambito del mistero, il credere della fede e nella fede è un modo di conoscere determinato dal suo oggetto, il mistero di Dio, che porta oltre la conoscenza critica: *actus credendi non terminator ad enunciabile, sed a rem* (S.Th. II, II, 1, 2 ad 2).

Come conclusione la fede dà unità al sapere che da essa e con essa si raggiunge, un sapere che ha una triplice struttura, come sostiene lo stesso Fisichella: l'intelligenza del mistero, la liturgia e la testimonianza. Su questa scia è possibile introdurre l'argomento della pluralità della teologia.

3.3. Il pluralismo teologico e la teologia spirituale/spiritualità

La proposta di Waaijman, che suddivide la 'spiritualità come teologia' in fondamentale, biblica e pratica sulla base della teologia classica tripartita (*logos, mythoi e pietas*), si armonizza con la triplice prospettiva della teologia dionisiana, anch'essa divisa in tre forme: sistematica, poetica e mistica. Perciò non sorprende che anche Fisichella proponga una triplice struttura della fede: intelligenza del mistero, liturgia e testimonianza.

La fede vive della fede, ma si esprime in modi diversi che non hanno tutti la stessa mediazione. Nella fondamentale/sistematica lo fa tramite il discorso (*logos*) che è intelligenza del Mistero, nella poetica/liturgica mediante il simbolo (*mythoi*), e nella mistica mediante il silenzio adorante dell'anagogia trascendente (*pietas*). È molto interessante osservare che nella triple classifica di Fisichella appare la testimonianza, ma non la mistica né la *pietas*. Questo è dovuto al suo approccio sistematico che esclude il vissuto (mistico) perché rimane nei contenuti (la testimonianza). Così si evidenzia perché la teologia spirituale/spiritualità si autocomprende come erede della dimensione mistica/pia della teologia e staccata dalle sue sorelle, allo stesso modo della speranza che si comprende in rapporto alla fede e alla carità, ma con una sua specificità.

In effetti, se la teologia si definisce non come la deduzione da premesse "ma piuttosto la tendenza a «spiegare» la fede implicitamente e globalmente accettata, nel senso etimologico di aprire le pieghe nascoste. [E se] L'esistenza cristiana non è una premessa della teologia, ma la teologia in germe. [E] Il teologo di professione esprime in modo chiaro ed esamina in modo riflesso un insieme di asserti preconsiamente presenti in

⁷³ R. FISICHELLA - G. POZZO - G. LAFONT, *La teologia tra rivelazione e storia*, cit., 57.

⁷⁴ "Critico, infatti, è quel sapere che valuta la relazione tra il contenuto della conoscenza personale e l'oggetto conosciuto, raggiunto mediante il giudizio conclusivo. [...] Ciò significa che un reale giudizio critico diventa possibile solo nella misura in cui si raggiunge l'essenza dell'oggetto conosciuto e non una sua personale rappresentazione" R. FISICHELLA - G. POZZO - G. LAFONT, *La teologia tra rivelazione e storia*, cit., 66 (corsivo dell'autore).

⁷⁵ Cf R. FISICHELLA - G. POZZO - G. LAFONT, *La teologia tra rivelazione e storia*, cit., 68.



ogni vita cristiana”⁷⁶, allora segue che la teologia spirituale/spiritualità ‘spiega’ il vissuto della trasformazione interiore nella prospettiva di un’esistenza cristiana che progredisce verso la sua maturità, l’unione a Dio, cioè la santità. Ma, un discorso teologico sulla santità equivale a un discorso sull’esperienza della santità concretamente vissuta?

Studiare il vissuto della trasformazione interiore del fedele alla luce della tradizione della rivelazione cristiana presuppone la fede, che illumina l’intelligenza che interpreta il vissuto. Un vissuto che si presenta, generalmente, in una fonte scritta, nella quale si stabiliscono i diversi passaggi della trasformazione interiore, che poi sono comunicati in un linguaggio condiviso dalla comunità di studiosi, in modo che i risultati possano essere giudicati dall’esterno e verificati affinché non siano presenti contraddizioni interne e le deduzioni siano logicamente corrette e ben fondate.

Ricordando, a questo punto, la definizione che Fisichella dà della teologia⁷⁷, applicandola alla teologia spirituale/spiritualità, la si può parafrasare in questo modo: è la comprensione del vissuto cristiano per una vita cristiana matura. In questo caso, l’evento iniziale, dal quale tutto si sviluppa, è l’azione dello Spirito Santo che agisce come memoria santificatrice verso il futuro escatologico, simultaneamente personale ed ecclesiale. L’azione trasformatrice dello Spirito sui fedeli è il fondamento non-fondato. Conoscendo il suo agire santificante si conosce la terza persona della Santissima Trinità che, come evento iniziale, pre-critico e non dedotto, è il fondamento di ogni affermazione nella fede che constata il suo agire trasformante nella vita dei fedeli.

Trattando lo stesso argomento da un’altra angolatura, c’è da considerare il fatto che normalmente ‘il’ teologo viene identificato come uno specialista sui contenuti della rivelazione. Il paradosso è che tra i contenuti non figura di norma il vissuto della trasformazione interiore, dal momento che è lasciato alla spiritualità, estromessa dalla teologia *tout court*. Come il caso della tripartizione di Fisichella ha evidenziato esemplarmente.

Invece quando si parla di azione dello Spirito Santo, in genere, il teologo sistematico diventa ‘spirituale’, perché si occupa dei contenuti teologici negli scritti (diari spirituali, autobiografie, lettere, ecc.) di credenti riconosciuti, come martiri, santi, fondatori, ecc. Se da una parte teoricamente si riconosce la specificità dello ‘spirituale’ come studioso del vissuto cristiano, dall’altra, nella pratica, la si nega, poiché si considera il suo approccio pari a quello del teologo sistematico, che prende il vissuto come un contenuto su cui riflettere, e non come una riflessione sulla fenomenologia dell’azione dello Spirito. La specificità del vissuto trasformativo della fede viene trattata in questo modo al pari di un dato teologico estatico, che non rende giustizia alla sua dinamica interna.

In altre parole, la differenza tra il teologo spirituale e quello dogmatico presupposto da Alzseghy e Flick, ma anche da Fisichella, è che il primo studia il vissuto della trasformazione interiore che lo Spirito produce nel fedele, che recepisce e custodisce quel

⁷⁶ Z. ALSZEGHY - M. FLICK, *Come si fa la teologia*, cit., 29-30.

⁷⁷ Cioè come “comprensione dell’insegnamento cristiano per una vita significativa”, nella quale “da un evento iniziale, si sviluppa un movimento ulteriore, già presente in esso, che permette una sua comprensione storica, passata e attuale, che apre alla scoperta ed esplicitazione di verità anche per il futuro”, una comprensione che deve riferirsi all’evento iniziale “come al suo principio formale e causale, perché non vi è altra possibilità di conoscenza del fondamento al di fuori del fondamento stesso”.



messaggio della Rivelazione, mentre il secondo studia il contenuto del messaggio della salvezza. Per questo motivo le fonti di entrambi gli approcci non possono essere esattamente le stesse, anche se si condivide la medesima fede. Risiede qui la ragione per la quale è lecito parlare di pluralismo teologico, nel senso che l'approccio della teologia spirituale/spiritualità non è quello della teologia sistematica. In effetti, il teologo spirituale studia il vissuto concreto della vita cristiana, nella ricerca di un rapporto sempre più maturo con Dio. È una ricerca che si compie a partire dai singoli casi che, messi a confronto in un secondo momento, permettono la ricerca delle costanti che aiutano a comprendere meglio il rapporto concreto che si stabilisce tra lo Spirito Santo e i fedeli. Da un lato è bene notare che si tratta di 'costanti' e non di 'leggi', giacché queste hanno una regolarità che ancora non si riscontra nello sviluppo della trasformazione della vita interiore, mentre dall'altro lato è sempre preferibile parlare di 'regole' e non di 'norme' o 'leggi', che si possono seguire, sullo stile di Ignazio di Loyola (regole per il discernimento, per il mangiare, per gli scrupoli, ecc. come negli *Esercizi Spirituali*).

3.4. La teologia spirituale/spiritualità: specializzazione o frammento della teologia sistematica?

La teologia spirituale/spiritualità studia il vissuto della trasformazione interiore a partire da una fonte che la teologia sistematica non riconosce: quella del vissuto della vita cristiana. Essa si avvicina al vissuto seguendo le regole dell'ermeneutica e dell'interpretazione dei testi, cercando di evitare le contraddizioni interne, assicurandosi della correttezza delle sue asserzioni con un linguaggio chiaro per comunicare alla comunità credente e scientifica i suoi risultati.

Il ricorso al vissuto della trasformazione interiore, come fonte dello studio dello svolgimento concreto della vita cristiana, suscita un problema serio. Non è un segreto che nella mentalità teologica imperante nell'Occidente cristiano e cattolico domina l'approccio teologico/sistematico. Ed è altrettanto noto che quando si parla oggi di frammentazione della teologia ci si riferisce, in realtà, alla frammentazione della teologia sistematica in diverse 'teologie'. E si considera, spensieratamente, sempre dalla prospettiva sistematica, la teologia spirituale/spiritualità come una parte frammentata della teologia, *tout court*. Ma appartiene la teologia spirituale/spiritualità a quella tipologia di teologia?

L'esperienza come fonte della riflessione e dello studio sembrerebbe indicare che non è così. Si solleva in questo modo non il problema dell'unità della teologia sistematica, dinanzi alla sua frammentazione, ma piuttosto la questione del pluralismo teologico, che è diversa, in quanto si tratta di riconoscere una riflessione, non alternativa, ma diversa dalla teologia sistematica, dove il 'vissuto' fa la differenza. E certamente, per la medesima ragione, non si tratta neanche di un problema di specializzazione, infatti la teologia spirituale/spiritualità non è una specializzazione della teologia sistematica, è un altro modo di concepire la teologia e di fare teologia⁷⁸.

⁷⁸ Cfr. G. FERRETTI, "La frammentazione della Teologia all'interno dell'attuale situazione di frammentazione del sapere", in G. LORIZIO - S. MURATORE (ed.), *La frammentazione del sapere teologico*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1998, 15-51, qui 15-16.



Christoph Théobald sembra essere dello stesso parere quando afferma: “Quando poniamo la questione centrale di ogni teologia: «Chi è Dio?», la «dogmatica» risponderà: «È Dio stesso che noi diciamo», e essa si riferirà alla Rivelazione del «nome» nell’Esodo e nel Nuovo Testamento, facendo della recezione di questo nome dal Cristo e nello Spirito il criterio ultimo di un’autentica esperienza di Dio. Adesso, mi sembra che la «teologia spirituale» segua esattamente il percorso inverso: data la sua coscienza acuta dell’impossibilità di nominare Dio, essa partirà piuttosto, (se posso dirlo) dall’esperienza del soggetto e del suo «sentimento oceanico» per dare senso al medesimo lemma di Dio e per riconoscere nel linguaggio spirituale la fatica di quello che la sorpassa infinitamente”⁷⁹.

Ancora una volta, ci si può chiedere, nello sviluppo teorico di Waaijman, se le tre dimensioni della ‘spiritualità come teologia’ da lui sviluppate, fondamentale, biblica e pratica, coincidano con la triplice divisione del rapporto interdisciplinare della teologia: epistemologico (antropologia, filosofia, studi religiosi), biblico (studi religiosi, storia e studi letterari) e umano (antropologia, psicologia, sociologia, pedagogia, medicina e *management*), sviluppato sempre dallo stesso autore. Se questo è il caso, la teologia può essere divisa in tre orientamenti: fondamentale/sistemico, biblico/esegetico e morale/pastorale/canonic. Ma è possibile paragonare ‘la’ teologia con la ‘spiritualità come teologia’? Non sembra il caso, perché non si vede come il ‘vissuto della trasformazione interiore’ possa inserirsi nello schema metodologico della teologia sistematica, giacché il suo punto di partenza, il vissuto, non è considerato tra i suoi *loci theologici*. Per questo motivo si evince che la teologia spirituale/spiritualità, nel senso della ‘spiritualità come teologia’, non può identificarsi con la ‘teologia come spiritualità’.

Il dato non esplicitato è che con *teologia* s’intende normalmente la teologia e il metodo teologico della riflessione contenutistica/sistematica della fede. Tuttavia, la ‘spiritualità come teologia’ non cessa di essere teologia, è, semplicemente, teologia in un altro modo. Non è nemmeno una specializzazione o un frammento della sistematica, ma un modo di riflettere sulla rivelazione cristiana che necessita di un quadro di riferimento diverso. Qui la riflessione sul vissuto della trasformazione interiore del fedele fa tutta la differenza. Perciò, dal punto di vista sviluppato, è possibile parlare di pluralismo teologico come quello sostenuto da Paolo nell’Areopago e da Dionigi Areopagita, che mantengono un triplice approccio rispetto all’unica teologia, approccio modernamente difeso da Bernard e Waaijman, e, si può aggiungere, dal senso comune della fede.

4. Conclusione

In questo articolo si è proposto un orizzonte comune ‘minimo’ di riferimento per i teologi spirituali che consiste nel considerare la teologica spirituale/spiritualità come lo studio del vissuto della trasformazione interiore; un ‘orizzonte minimo’ comune e irrinunciabile sul quale poi aggiungere altre dimensioni o dinamiche che il singolo teologo consideri necessarie per il suo personale punto di vista. Anche qui, come nel rapporto

⁷⁹ CHR. THÉOBALD, “La «théologie spirituelle»”, cit., 186.



della teologia spirituale/spiritualità con la teologia sistematica, è auspicabile un pluralismo, come si verifica nelle diverse tradizioni spirituali degli istituti religiosi o nei particolari carismi delle chiese particolari.

Il tanto cercato 'accordo minimo' si è messo, prima, in rapporto con le diverse discipline non teologiche, con lo scopo di incorporare la trasformazione interiore, con il loro contributo. In questo modo è più facile fare confluire i risultati delle loro ricerche a beneficio della teologia spirituale/spiritualità. In un secondo momento, lo si è messo in rapporto anche con la teologia, specialmente con la teologia sistematica, con il fine di precisare meglio la base comune che li unisce, la fede, ma evidenziando la loro differenza fondamentale, il vissuto della trasformazione interiore. Come conseguenza, si consideri la convenienza di accennare a un pluralismo teologico, piuttosto che alla specializzazione della teologia sistematica o alla sua frammentazione.



Le dinamiche del sé nella società liquido-moderna

di Marcelo Azeredo L.L. Rodrigo*

*“In tutto ciò c’è, naturalmente, il quesito importante e storicamente interessante relativo alla possibilità di un cambiamento nel tipo di psicopatologia che si sviluppa in un certo gruppo sociale, quesito al quale sto dedicando una particolare attenzione negli ultimi anni. Anche se questo non appartiene chiaramente al nostro campo varrebbe certamente la pena di occuparsene. E a coloro che hanno l’inclinazione a una certa conoscenza di questo settore, si dovrebbe porre questa domanda: quali potrebbero essere le **circostanze esterne non intra-psichiche** che hanno portato a uno spostamento del trauma base dell’infanzia, il quale ha poi portato a uno spostamento della forma principale successiva di formazione del carattere e della psicopatologia correlata, sempre che questo spostamento ci sia effettivamente stato?”*

Kohut (1996, 145) durante una lezione tenuta in data 11/10/74

L’articolo intende offrire uno spunto di riflessione sulle ricadute psicologiche dello stile di vita occidentale.

Nonostante la crescente offerta di forme di aiuto psicologico, vari studi stanno invece indicando un aggravamento delle condizioni di salute mentale. Ricercare le cause di questo malessere psichico esclusivamente nelle storie di vita personali può essere riduttivo mentre, a mio avviso, per interpretare tale complesso fenomeno si richiedono spiegazioni a livello sistemico (che tengano conto delle relazioni tra individuo e macro-ambiente).

Nell’articolo vengono, quindi, delineate le *dinamiche del sé* maggiormente rafforzate dall’attuale modello di società, e collegate ai disturbi mentali più diffusi. Verranno, infine, discusse le implicazioni per la psicoterapia e l’educazione e suggerite nuove piste di ricerca per approfondire l’argomento e verificare tale ipotesi.

Introduzione

L’interesse, espresso qui, per il rapporto individuo-società, patologia psichica e dinamiche sociali, nasce dalla spinta a comprendere quanto possiamo essere influenzati da

* MARCELO AZEREDO L.L. RODRIGO, psicoterapeuta e dottorando in Pedagogia Sociale presso l’Università Pontificia Salesiana. Per contattarlo: www.psicologiaevitasostenibile.com, az_rodrigo@virgilio.it



dettami sociali e culturali senza nulla togliere alla capacità intrinseca a ciascuno di decidere e adattarsi a contesti e eventi. La “crescente gravità” del problema rappresentato dalle malattie mentali (Commissione delle Comunità Europee 2005, 4), richiede a maggior ragione di interessarci a capire quali aspetti della vita comune i singoli individui stanno affrontando e con quali effetti per il Sé.

L'articolo è così impostato: presenteremo l'idea d'uomo a cui facciamo riferimento e dei suoi relativi bisogni e definiremo la società attuale secondo vari parametri. Successivamente analizzeremo dati statistici rilevanti sulla salute mentale, integrandoli con autorevoli riflessioni cliniche all'interno della letteratura psicologica. Avendo un quadro completo, ipotizzeremo delle relazioni tra le tendenze socio-culturali individuate e il Sé. Queste ipotesi ci saranno d'aiuto per impostare una pratica psicologica ed educativa più aderente ai bisogni dell'uomo.

1. L'individuo: presupposti teorici

In questo paragrafo specificheremo i concetti a cui faremo riferimento in questo articolo: i bisogni secondo Reiss (2000) e i concetti di Sé e di copione di vita.

1.1. I bisogni umani fondamentali

Rappresentiamo l'uomo come un essere complesso in cui mente e corpo non sono divisibili.

António Damásio (1995) ha mostrato esaurientemente che contrariamente alla convinzione di Descartes, il comportamento razionale è strettamente legato alle emozioni e ai sentimenti¹. Egli riporta i casi di “Phineas Gage” e di “Elliot” che, dopo aver subito lesioni prefrontali al cervello, hanno perso la capacità di autoorganizzarsi.

Le suddette aree del cervello sono alla base del “marcatore somatico”: si intende la capacità di provare emozioni spiacevoli o piacevoli di fronte a stimoli differenti. Gage e Elliot dimostrano tragicamente, in questo senso, che l'intelligenza e la memoria, senza il feed-back del corpo, sono insufficienti al fine di operare scelte “razionali”, nel senso di vantaggiose per sé (Damásio 1995, 23-39; 54-70; 2003, 171-174).

L'uomo necessita dell'ambiente sociale per esprimere le sue emozioni, sentimenti, istinti e appetiti, pulsioni, e vivere il meccanismo sociale del “dare” e del “prendere”; anche se porta con sé una carica genetica unica, aggiunge a questa un universo di ap-

¹ Per Damásio le emozioni e i sentimenti, sebbene profondamente legate in un continuum, differiscono tra di loro: l'emozione (di fondo, primaria o sociale) è la risposta dell'organismo a uno stimolo capace di provocarla, a livello presenziale o in archivio di memoria, per cui quello stimolo non si limita a quanto ereditato durante il processo d'evoluzione, ma sarà anche frutto dell'esperienza individuale, avvenuta certamente in ambiente sociale (Damásio 2003, 44; 60; 70). Il sentimento, a sua volta, si sviluppa dall'emozione ed è un atto di percezione, ossia una presa di coscienza di sé nell'atto di reagire per cui, d'accordo a quanto sopra descritto, “io non mi penso felice” ma “io mi sento felice” giacché il sentimento è l'ultimo anello, incorporato in quanto immagine mentale, della catena: stimolo => emozione => sentimento (Damásio 2003, 105).



prendimenti acquisito in contesto sociale. Anzi, come illustrato da Siegel (2001) che introduce il concetto di neurobiologia interpersonale, non esiste una mente separata dal contesto: “nello sviluppo del cervello del bambino, il mondo sociale rappresenta la fonte principale delle esperienze che influenzano l’espressione genetica e quindi i processi che portano alla maturazione dei collegamenti neuronali su cui si basano le attività della mente” (Siegel 2001, 19)

L’uomo è tale soltanto nel contesto sociale, soprattutto nella più tenera età. Sopravvive, vive e si riproduce con l’altro, in gruppo potendo privilegiare, in questo modo, le cooperazioni complementari o la dimensione più individuale e competitiva (Jervis 2002, 167). Tuttavia, l’unità fondamentale non è mai il gruppo, ma l’individuo (Jervis 2002, 171) che, in ultima istanza, è un centro decisore di sé; l’uomo è autodeterminato ma dipendente, ossia, l’uomo vive e decide condizionato.

Inoltre, è importante anche sottolineare che l’uomo è un costruttore di significati che si muove, nel dare senso alla propria esistenza, tra il visibile e il trascendente. Tale ricerca potrà essere più rilevante in una condizione di solitudine: “forse il carattere sacro di quell’istante si deve al fatto che l’uomo s’incontra in quel momento di fronte alla divinità o, almeno, di fronte, alla propria e implacabile coscienza” (Sabato 2005, 78).

Dentro questa cornice d’uomo – complesso, indivisibile, socialmente dipendente, con potere decisionale, costruttore di simboli e aperto al trascendente –, ci sembra importante scegliere una teoria della motivazione umana.

Riteniamo molto significativa la ricerca realizzata da Steven Reiss (2000, 17-18) riguardo le necessità basilari dell’individuo. Questo psicologo constatò, analizzando un totale di 6.000 individui di differenti culture, che esistono prevalentemente 16 bisogni di base² nell’uomo. Rispetto ad altre teorie sulla motivazione umana (un esempio tipico è quella di Maslow), questa è scientificamente verificata, ragion per cui l’abbiamo scelta. Seguendo gli esiti della ricerca di Reiss, i bisogni umani prevalenti³ sono i seguenti (la scelta dell’ordine fatta dall’autore non è gerarchica).

Bisogno di:

- influenza sull’altro (potere);
- essere autonomo (indipendenza);
- sapere (curiosità);
- integrazione (accettazione);
- organizzazione (ordine);
- accumulazione (risparmio);
- fedeltà ai genitori e ai patrimoni ereditati (onere);
- giustizia sociale (idealismo);
- compagine (contatto sociale);
- educare i propri figli;

² Per coerenza concettuale, preferiremo parlare di bisogni di base in alternativa all’espressione desideri di base usata dall’autore.

³ Il trascendente non è una motivazione elencata da Reiss. L’autore specifica che la sua analisi è limitata all’ambito della psicologia per cui, riferendosi alla religione, dice che è “un’esperienza psicologica completa che può andare all’incontro dei nostri più intimi e importanti desideri” (2000, 240).



stato sociale (status);
esercitare rappresaglia (vendetta);
relazione sessuale e bellezza (erotismo);
consumare cibo (mangiare);
esercitare il corpo (attività fisica);
stabilità emozionale (tranquillità).

L'autore ci dice nella stessa opera che questi bisogni, comuni alle varie culture e ai diversi individui, anche se con intensità differenti, sono stati importanti nel processo evolutivo della specie e di questo è prova il fatto che molte delle motivazioni che abbiamo precedentemente enumerato sono comuni a altri animali (Reiss 2000, 19). Ne è un esempio il bisogno di potere, che è ben visibile quando l'animale dominante tenta di allontanare altri dal suo cibo.

La soddisfazione delle necessità non corrisponde necessariamente a uno stato di felicità, il quale è duraturo e a volte si basa su piccoli piaceri come la contemplazione di un tramonto o il rivisitare un piacevole archivio di memorie (Reiss 2000, 124-125); cioè, l'individuo per attingere la felicità dovrà, come centro decisore di sé, affermare i suoi valori e ciò va al di là della momentanea soddisfazione delle elencate necessità basilari.

1.2. I concetti di Sé e di copione

D'ora in avanti, per riferirci all'esperienza che l'uomo man mano fa dei propri stati interni e esterni parleremo di Sé; l'uso del termine in psicologia risale a Jung (1997; 2001) e segnala un approccio totale alla persona, oggi ampiamente condiviso in questa disciplina.

Sono di particolare rilevanza, nel filone psicanalitico, le innovazioni apportate da Kohut (1978; 1986; 1997). L'autore fa notare come stiano diventando prevalenti quelle esperienze traumatiche infantili dove la mancanza di riconoscimento e di una adeguata stimolazione da parte degli adulti comporta discontinuità nell'identità e scarso senso di orientamento e direzione nella propria vita (Kohut 1997, 14). Traendo spunto dalle sue osservazioni cliniche, che segnalano una crescita dei problemi narcisistici, e dai metodi che ha sperimentato come efficaci nel trattamento e nella relazione con questo tipo di paziente, l'autore difende l'ampliamento del modello strutturale della mente (Freud 1999) a uno che metta al centro l'esperienza del Sé. Non cambiano essenzialmente gli strumenti clinici⁴ - dall'analisi dei sogni alle libere associazioni -, non vengono aboliti concetti più tipici di un approccio centrato sui conflitti inconsci, cambia la visione globale di trattamento⁵.

⁴ Kohut li vede, infatti, come ausiliari rispetto alla capacità dell'analista d'empatizzare i bisogni inattesi del passato del paziente man mano che affiorano nel rapporto tra i due; l'autore sottolinea l'importanza di essere un'empatia attenuata in cui sperimentiamo ciò che sperimenta l'altro, in una "versione più debole" (Kohut 1986, 113-114).

⁵ Essa è tuttavia esaltata da Kohut quando afferma "che l'introduzione della più ampia cornice teorica di riferimento della psicologia del sé (...) è confrontabile al progresso dell'approccio che ha formulato le situazioni originali di conflitto in termini di sistema della mente conscio, preconsciouso e inconscio" (151).



Nella psicologia del Sé, nuovo stadio evolutivo in quella disciplina che prima ha assistito all'enfaticizzazione dei contenuti inconsci e al bisogno di esplorarli, poi focalizzata sul ruolo adattivo dell'Io (A. Freud 1978; Hartmann 1966), è importante la restituzione al paziente di quel senso di coesione personale necessariamente calibrato dai bisogni evolutivi inattesi con cui l'analista deve empatizzare.

La scelta di parlare qui di Sé si inserisce, così, in una tendenza generale in psicologia a interpretare l'individuo come unità intenzionale, bisognoso di relazioni che lo sostengano⁶.

La definizione di Sé che proponiamo, quindi, integra il pensiero di più autori (Arieti 1969; Jung 2001; Kohut 1986; Mead 1966; Sullivan 1972; Wolfe 2003) così da evidenziarne il carattere autoriflessivo, intrapsichico, interpersonale, finalistico e senza perdere di vista anche i dati di ricerca che tanto hanno inciso tra gli anni Settanta e Ottanta sulla comprensione dello sviluppo infantile (Chess & Thomas 1984; Lichtenberg 1983; McFarlane 1975; McGurk & McDonald 1976; Peterfreund 1978).

Come lo vedremo, il Sé è la soggettività mentre la esperiamo attivamente nei pensieri, nei sentimenti, negli impulsi, nelle azioni verbali e non-verbali, nel rapporto con gli altri, in un presente e uno spazio dilatati dalla memoria passata e dalla progettualità futura. Il Sé è più prominente nei bambini, dopo aver raggiunto alcune tappe dello sviluppo emotivo e cognitivo, e nelle età successive, ma si suppone esista già a livello rudimentale nel neonato (il quale, ad esempio, come ampiamente dimostrato dagli psicologi dell'età evolutiva anche su base sperimentale, già discerne tra stimoli differenti, esprime preferenze e interagisce in modo attivo col care-giver al punto di influenzarlo⁷). Tra ricerca introspettiva, che non preclude materiale inconscio emerso alla coscienza, ed esperienze esterne, il Sé può arricchirsi di nuovi significati e modelli di relazione. Mete come queste possono assumere l'aspetto differente di un ritorno a uno "stato primitivo di benessere psichico" (Jung 2001, 34-35), di un processo di ristrutturazione della propria immagine, permettendo nuove percezioni dell'esperienza (Rogers 1997, 73), e di un "senso di continuità del sé nel tempo" (Kohut 1986, 94).

⁶ L'uso di tale concetto può riflettere anche l'aumento delle patologie legate a difficoltà relazionali e di identità. Stando a Kohut (1997), viviamo più frequentemente problemi di coesione personale cosicché che "l'uomo colpevole", attraversato da conflitti interiori, dà luogo a un "uomo tragico" come generica configurazione di patologia. Più recentemente, Scilligo (2005, 63) sottolinea come problemi di spicco dell'attualità "l'alienazione legata alla sensazione di avere perduto i rapporti significativi con le persone e con Dio, è un problema l'individuazione e la gestione delle separazioni dovute alla grave caduta dei contatti sociali significativi e alla scarsa capacità di creare significato a causa della perdita della memoria del passato, della difficoltà di proiettarsi verso il futuro, vicino e lontano, e della difficoltà di vivere il presente in termini esperienziali e riflessivi".

⁷ Traendo spunto da una mole di ricerche sullo sviluppo infantile, Stern (2000, 42) arriva a concepire quest'ultimo come "l'emergere discontinuo di differenti sensi di sé"; vale a dire che per quest'autore il sé è presente dalla nascita e evolve insieme alle capacità psicomotorie del bambino e che, verificandosi esperienze di unione, essi possono essere soltanto il "risultato positivo dell'attività di organizzazione dell'esperienza del 'Sé che sta con l'altro', anziché il prodotto passivo di un fallimento della capacità di differenziarsi dall'altro" (Stern 2000, 27). La percezione di essere un agente distinto, con propri diversi dall'interagente avviene intorno ai due, tre mesi, età a partire dalla quale sarebbero possibili appunto esperienze di fusione.



Ci interesseremo ora al concetto di copione di vita, che ci sembra idoneo per concepire come il Sé si sviluppi in un'intensa trama di relazioni e decisioni.

Il concetto di copione è stato ampiamente discusso in *Analisi Transazionale*. Secondo Berne l'uomo conduce la propria esistenza in modo conforme a come l'ha pianificata; tale pianificazione avviene in età precoce, a livello inconscio: sulla base di potenti messaggi genitoriali (ingiunzioni e controingiunzioni), il bambino prende una decisione di copione che lo porterà a confermare da adulto l'idea di sé, dell'altro e della vita interiorizzata nei primi anni di vita (Berne 1979).

Nonostante l'idea di copione di Berne nasca da una valida intuizione sul ruolo svolto dalla narrazione nel funzionamento umano, presenta tuttavia molti aspetti critici. Gli autori che cito in seguito ne hanno sottolineato alcuni, approdando ad una visione più aperta di copione e in linea con la letteratura psicologica recente (Thomas e Chess 1984; Stern 1985).

Sono i Goulding (1983) che mettono maggiormente in luce il processo decisionale che il bambino mette in atto, in accordo con il suo livello evolutivo, nell'accogliere i messaggi restrittivi genitoriali: il copione è da loro considerato quindi come l'espressione di scelte attive dell'individuo, impegnato in questo senso a ottenere dal suo ambiente le risposte ai propri bisogni. La English (1977) attribuisce una valenza positiva al copione. Esso soddisfa il nostro bisogno innato di strutturare il tempo, lo spazio e le relazioni e, anche se può risultare per alcuni aspetti disfunzionale, è soprattutto un fattore di crescita. Cornell, facendo riferimento alla letteratura AT sul copione e ai risultati ottenuti nella ricerca in ambito evolutivo (Thomas e Chess 1984; Stern 1985), lo definisce un "un processo continuo di costruzione della realtà" (Cornell 2006, 109).

Apprezzo le proposte di questi autori di considerare il copione in termini di flessibilità. Il nostro piano di vita può e deve riadattarsi al flusso delle nostre esperienze, sebbene non vogliamo definire che, in quest'opera di costruzione, l'infanzia non abbia un'importanza innegabile. Il rischio sarebbe infatti quello di pensare che tutto è "costruibile".

2. La modernità liquida: la proposta di Bauman

Questa parte dell'articolo servirà a collocare la società attuale nella storia dell'evoluzione sociale; la descriveremo, infatti, come una fase avanzata⁸ della modernità, visibile soprattutto a partire dall'inizio degli anni Ottanta. Come teoria di riferimento useremo quella di Bauman⁹ (2006).

L'autore ritiene che siamo passati da una modernità solida, con un formato sociale stabile e definito, a una liquida, in cui prevalgono modelli di carattere transitorio. Il filo

⁸ Non accenneremo al dibattito che sta occupando i teorici delle scienze sociali intorno alla natura della società contemporanea, se moderna o postmoderna (Baudrillard 1991; Beck 2005; Giddens 1994; Jameson 1998; Lyotard 1981; Meštrović 1997). La nostra scelta sarà quella di continuare a parlare di modernità, sebbene essa sia connotata da fenomeni nuovi. Oltre a Bauman, condividono questa linea di pensiero, Giddens (1994) e Beck (2005).

⁹ Ci riferiamo alla bibliografia più recente dell'autore. Prima di parlare di modernità liquida adottava il concetto di postmodernità (Bauman 1998).



conduttore che non segnala un cambiamento epocale è la comune spinta al progresso in entrambi i momenti storici (Bauman 2006b, 18-19).

Questa teoria, tra quelle elencate, ci sembra la più plausibile per due motivi. Innanzitutto coglie, con la metafora della “liquefazione”, una dinamica diffusa in tutte le sfere della realtà sociale, le quali stanno assumendo un carattere sempre più flessibile e incerto. Questo fenomeno abbraccia sia aspetti strutturali, come la dimensione economica, sia aspetti individuali: si pensi all’identità e ai rapporti emotivi sempre più volatili. Infatti, rispetto ad altri autori, nel connotare la modernità liquida dà maggiore attenzione all’esperienza umana e culturale. Questo punto è essenziale ai fini del nostro lavoro, il cui obiettivo è creare un ponte tra le dinamiche sociali e le ripercussioni sul sé.

Qui in seguito rifletteremo in modo più approfondito sulla modernità liquida analizzandola da vari punti di vista¹⁰ (politico, lavorativo, ideologico, della comunicazione, geopolitico, ecc). Con questo approccio, si vuole ottenere una panoramica dei cambiamenti in atto, in ambiti diversi, e allo stesso tempo una percezione del loro impatto globale, di quell’effetto irriducibile ad una sola causa ma frutto di una inestricabile sinergia di più elementi che contribuisce a definire lo *Zeitgeist*.

Metteremo in relazione concetti teorici, di natura speculativa, con elementi quantitativi e osservabili per limitare i rischi di un approccio meramente interpretativo.

2.1. Variabili politiche, economiche e lavorative

Il periodo liquido-moderno inizia, orientativamente, negli anni Ottanta. Tra i suoi aspetti più salienti, va ricordato il processo di liberalizzazione economica senza precedenti. Lo Stato, distogliendosi dalla sua funzione di garante dei diritti sociali dei cittadini, acconsente a una maggiore mobilità del capitale e, soprattutto, permette alle aziende di controllare istituzioni tradizionalmente di dominio pubblico: esempi eclatanti sono le scuole, gli ospedali e le fonti energetiche (Bakan 2004, 147-150; Hobsbawm 2008, 103¹¹, Toso 1997, 1061-1062).

Il calo della partecipazione alla vita politica può essere letta, in questo quadro, nel senso di solitudine dei cittadini, dinanzi ad uno Stato che si indebolisce¹² e rinuncia all’impegno sociale (Druker 1989, 15-20).

¹⁰ Nel lavoro di tesi da cui traggio spunto per fare questo articolo ho organizzato l’analisi della società secondo vari parametri. Per ragioni di spazio, in questo paragrafo essi vengono affrontati insieme in modo sintetico. Per lo stesso motivo, accenneremo alla modernità solida solo quando strettamente necessario, trattandosi di una categoria che include momenti storici che vanno dalla scoperte marittime, all’illuminismo, alla rivoluzione industriale e, infine al fordismo. Per una conoscenza più approfondita dell’argomento, suggeriamo la lettura dei testi di Bauman (2000, 2004, 2006).

¹¹ Nell’optare per una globalizzazione “laissez-faire”, i governanti si sono accostati al parere di figure di culto tra gli economisti (Hobsbawm 2008, 103). Un fautore della privatizzazione, noto per aver vinto il Premio Nobel per l’Economia, è Milton Friedman. La sua posizione si riassume in un allargamento dell’area privata gestita dalle imprese per i loro propri interessi privati.

¹² Così come esiste uno Stato economico, c’è anche uno “stato guscio” (Napoleone, 2005, 189) dove i gruppi armati si sostituiscono all’autorità centrale nella gestione dell’economia.



Come conseguenza della privatizzazione della società, la ricerca del profitto diventa spietata, onnipresente; aumentano i livelli di concorrenza e di speculazione finanziaria, tutto ciò contribuisce a rendere il mercato estremamente instabile¹³.

L'affermazione delle aziende multinazionali è molto rappresentativa di un altro fenomeno: quanto l'economia, da un formato "locale", all'interno dei limiti nazionali e territoriali, ne assume uno globale (France 2005, 13-24).

In questo scenario, la disoccupazione diventa un fenomeno intrinseco al sistema economico¹⁴: sia perché il progresso elettronico permette una riduzione dei quadri aziendali e quindi dei costi di manodopera, senza pregiudicare i livelli produttivi e l'erogazione di servizi; sia perché il licenziamento dall'inizio dagli anni Ottanta diventa uno strumento legittimo nella politica aziendale, nel tentativo di accrescere i profitti o di sanare l'azienda (Beck 2005, 207).

Anche il lavoro dipendente assume connotati nuovi. La cernita di lavori precari (senza contratto o con contratto a tempo determinato) si diffonde¹⁵ in alternativa a forme di lavoro assicurate e durature, con il grande vantaggio per le aziende di diminuire le spese del personale inerenti a promozioni ed aumenti salariali tipici della carriera aziendale. Oltre a questo, la flessibilizzazione degli orari di lavoro (di cui sono espressione le forme di lavoro part-time) acconsente ad alcuni strati della popolazione (madri, studenti, ecc.), previamente esclusi dal mercato del lavoro, di svolgere attività lavorative a basso costo (Beck 2005, 208; Sennett 2005, 56).

Un'altra caratteristica del contesto liquido è il privilegiare il modello aziendale in rete a quello piramidale (Auteri 2004; Beck 2005, 209; Sennett 2005, 70-85). Tale modello prevede che una singola azienda si divida in più sedi, interne ed esterne, indipendenti tra loro, ognuna con un grado di specializzazione diverso. Tutto ciò ha delle conseguenze sui lavoratori e sulle dinamiche lavorative.

Secondo Sennett (2005, 91-111), tali aziende sono espressione di un capitalismo "flessibile", connotate dall'ambiguità delle regole di promozione, che avvolgono la carriera professionale in una grande incertezza¹⁶, e dal privilegiare il lavoro di gruppo al modello di leadership forte e direttiva.

Una peculiarità di tali gruppi di lavoro è che sono basati su "legami deboli": il sostegno collettivo viene intrinsecamente minacciato dal continuo rinnovo dei membri che

¹³ La crisi economica che stiamo vivendo dal 2010 può essere stata originata da questa deregolamentazione e dalla speculazione conseguente.

¹⁴ Bauman (2005b) fa notare come l'idea di disoccupazione richiami a un distacco dalla norma (regime di occupazione totale), e inoltre, a una condizione transitoria nell'attesa di essere nuovamente assunti. L'autore ritiene, pertanto, più appropriata quella di esubero: essere "in esubero", attualmente, significa "essere in soprannumero, non necessari, inutili, indipendentemente dai bisogni e dagli usi che fissano lo standard di ciò che è utile e indispensabile" (Bauman 2005b, 16)

¹⁵ L'aumento della precarietà non è un fenomeno circoscritto e locale; si estende a tutte le regioni del pianeta, inclusa l'Europa ricca e, significativamente, la Germania, dove secondo i dati molto recenti pubblicati sulla rivista "The Economist" del 20 Agosto del 2006, i cosiddetti lavori "one-euro job" (stipendio di un euro all'ora) raggiungono i 200.000 lavoratori.

¹⁶ Secondo questo autore, in questi ambienti è diffusa la mentalità per cui l'esperienza accumulata in anni di lavoro sia più una difficoltà e un ostacolo che una vera risorsa al servizio dell'azienda (Sennett 2005, 91-211).



formano l'équipe e dal continuo cambiamento di mansioni all'interno del gruppo stesso (Granovetter 1973, 1360-1380).

2.2. Variabili di riproduzione sociale

Nel passaggio alla modernità liquida, i contesti che si occupavano della trasmissione delle regole e dei valori sul modo di stare in società (famiglia¹⁷, classe sociale, comunità¹⁸) sono andati incontro alla frammentazione e il tessuto sociale ha perso gradualmente potere di influenza su quello individuale. Dall'abbattimento di orientamenti collettivi è derivata una maggiore capacità di autodeterminarsi ed essere autonomi nella percezione di sé e della realtà.

La diffusione della pratica del divorzio, la relativizzazione del valore del matrimonio per porre maggiore enfasi sui propri bisogni da realizzare come priorità, l'inserimento delle donne nel mercato di lavoro come parte di un processo più ampio di emancipazione sono fattori importanti, innanzitutto, per capire l'evoluzione recente della famiglia¹⁹.

Le sue basi sono diventate incerte, ledendone la stabilità e la coesione interna. La realizzazione personale, elevata a grande priorità e criterio di vita per la donna e per l'uomo pone l'aggregato familiare, con tutti i compiti e le mansioni che comporta, su un piano estremamente precario²⁰: esso, cioè, dura o resta unito finché la coppia in termini di attrazione sessuale e amore romantico si sente abbastanza gratificata.

Si è assistito, poi, ad un'attenuazione dei legami e della cultura di classe, ma non perché siano state soppresse le disuguaglianze sociali. Nel corso della ricostruzione economica iniziata durante gli anni Cinquanta e Sessanta, larghi settori della popolazione hanno sperimentato un innalzamento del tenore di vita. In questo contesto, dove la disparità sociale non era più causa di privazioni rilevanti, è venuta meno la spinta all'aggrega-

¹⁷ È utile precisare come il matrimonio, dopo la seconda guerra mondiale, passi ad essere fondato sull'ideale dell'amore romantico; nonostante questo, i ruoli genitoriali e di genere continuano intatti fino agli anni Settanta quali saldi fondamentali della famiglia (Giddens 2000, 69-75)

¹⁸ Nel periodo solido della modernità, l'esodo in massa di popolazione dal mondo rurale alla città, dettato dall'intensificazione della produzione industriale, aveva interferito con abitudini, rituali, tempi radicati che rispecchiavano una vita densa di significato: alcune tra le sue caratteristiche erano la coerenza, la continuità e la sequenzialità. Nel contesto urbano, invece, l'individuo venne assunto in un processo lavorativo intensivo, razionalizzato, strutturato, altamente orientato al profitto, che presto diventò "l'asse intorno al quale ruotava tutto il resto della vita e in base al quale si programmavano gli svaghi" (Bauman 2004, 45). L'esperienza di comunità veniva vissuta in questo caso nel luogo lavorativo e nel quartiere di residenza.

¹⁹ A proposito delle nuove tipologie di famiglia, Togliatti e Lavadera (2002, 50-55) distinguono tra famiglie di fatto, monogenitoriali, unipersonali e ricostituite. Andolfi (2006, 55-76) fa una distinzione simile dando anche attenzione al fenomeno delle famiglie omosessuali, a quelle fondate su matrimoni misti (altrimenti detti interetnici), immigrate e adottive.

²⁰ Possiamo notare a questo riguardo come la durata media dei matrimoni sia calata in modo significativo negli ultimi anni e si siano diffusi nuclei familiari di tipo monoparentali, o di tipo informale (ovvero senza riconoscimento legale o consacrazione del vincolo), e basati unicamente sul legame di coppia che non prevedono né desiderano avere figli (Giddens 2000, 75-78). Nel caso italiano, ad esempio, solo nel decennio 1996-2006 si è avuto un incremento del 39,7% delle separazioni e del 51,4% dei divorzi (Istat 2008).



zione intorno a forme di convivenza standard e a spazi comuni. Nella nuova società consumistica, infatti, i cittadini si differenziano per stili di consumo piuttosto che per attributi di classe (Beck 2005, 119-122).

Infine, vanno notati cambiamenti nell'esperienza di comunità²¹. Liberandosi da ogni forma di costringimento collettivo che possa porre limiti alla propria libertà di movimento, l'individuo avverte comunque il bisogno di aderire a comunità il cui fondamento è però artificiale. Derivano, in effetti, da rapporti fugaci tra persone sconosciute affette dallo stesso male di solitudine. Esse possono provare nell'incontrarsi un senso liberatorio nell'incontrarsi che però è destinato a sfumare quando rientrano nella solitaria quotidianità (Bauman 2004, 17; 2006, 236-238). L'adesione alle community chat, i giochi multigiocatori on-line e i rituali consumistici possono aver questo significato se l'individuo non scorge altri modi di socializzare ed approfondire i rapporti.

Il dare priorità al proprio benessere soggettivo rispetto a quello familiare e comunitario ha come conseguenza l'adesione a nuove norme di comportamento che sono, la flessibilità e la prontezza.

L'individuo fa in modo di garantire che nella sua vita possa continuare ad operare scelte libere emancipandosi da ogni sorta di costringimenti e di vincoli di lunga durata. La condizione di prontezza riguarda, invece, l'atteggiamento di attenzione diffusa per tutte le opportunità che ci troviamo di fronte. Siamo ultrastimolati e ciò ci rende ossessionati dalla domanda "ho utilizzato i mezzi a mia disposizione nel migliore dei modi?" (Bauman 2006b, 62).

Il modello del "bravo consumatore"²², estremamente radicato nella cultura attuale, rinforza ulteriormente queste norme.

2.3. Variabili di comunicazione e ideologiche

Negli anni Settanta, il panorama dei mass-media è cambiato drasticamente con la diffusione della televisione a colori; essa ha superato, in popolarità, la radio e il cinema diventando una presenza abituale nelle case al di là del reddito economico (Anderson 1999, 104-105).

In tempi più recenti la comparsa di Internet e di nuovi potenti mezzi di comunicazione individuale²³ ha ridimensionato profondamente il rapporto tempo-spazio: la pro-

²¹ Ad esempio, una ricerca ha valutato il grado di fiducia sperimentato nei confronti del vicinato. È emerso, nel 1993, come negli Stati Uniti solo il 37% valutava come affidabile il proprio vicinato, rispetto al 38% registrato nel 1960 (Putman 1995, 65-78).

²² Si può parlare, con Zamagnini (2003, 113-116), d'iperconsumo manipolato, basato cioè sulla generazione di bisogni superflui.

²³ L'uso di questi strumenti è aumentato esponenzialmente negli ultimi anni e oggi è diffuso presso una buona percentuale della popolazione, non solo tra le nuove generazioni. Stiamo parlando, infatti, di un mondo virtuale diverso da quello a cui si accede in Tv: ci fornisce stimoli e percezioni per lo più artificiali e che possiamo in certa misura alterare a nostra immagine (Callieri 2001, 3-4). Questa possibilità può spiegare in parte il successo di Internet e del perché si stia imponendo alla Tv (Griswold 1997, 211). In una ricerca-sondaggio del 2007, è emerso come gran parte dei minori preferisca Internet e gli dedichi più di un'ora al giorno, e questo nonostante la Tv offra una scelta più facile, immediata ed economica. Usando le parole dell'autore, "la curiosità nei confronti delle nuove tecnologie ed il loro



gettazione temporale in vista di un raggiungimento di una meta nello spazio, espressa nel motto “il tempo è denaro”, perde d’importanza quando si possono fare più esperienze in contemporanea. La preoccupazione diventa quella di riuscire a realizzarle tutte, effettuandone un consumo rapido²⁴.

Il nuovo panorama della comunicazione, oltre alle implicazioni economiche²⁵, ha favorito l’egemonia di una cultura prevalente che si contrappone alle tradizioni locali. Anche se la nuova cultura emergente tiene conto di tali prospettive essa rimane frammentaria e sregolata, poiché mancano progetti e orizzonti di pensiero capaci di plasmarne una vita culturale coerente e finalizzata. Per questa ragione, se prima la cultura era elitaria e antagonista, quella liquida è di massa e omologata (Anderson 1999, 140).

Insieme alla cultura di massa, nella modernità liquida diventa predominante l’ideologia relativista. Infatti è possibile la nascita di tale contesto ideologico sotto l’influenza di alcuni eventi significativi: l’insuccesso dell’azione collettiva, la guerra del Vietnam nell’ambito della disputa tra gli Usa e l’Urss per il dominio strategico del mondo, l’aumento della povertà e della fame; e il clima d’insicurezza dettato dalla diffusione del Virus HIV, delle minacce terroristiche e di quelle ambientali²⁶. Inoltre, una forte influenza deriva anche dalle nuove generazioni vissute dopo gli anni sessanta: hanno vissuto da subito i benefici dell’innalzamento del livello di vita; presi dalle abitudini consumistiche, la percezione del destino di classe, il senso strategico di lotta per diritti comuni sono venuti a deteriorarsi²⁷.

È in risposta a questo clima di delusione e insieme d’indignazione, sospetto, rischio, scetticismo, disimpegno che l’ideologia si trasforma, impossessandosi di un modo di pensare relativistico per cui la realtà diventa varia, apprezzabile nelle sue specificità; la verità è soggettiva col risultato che le opinioni sono viste come equivalenti; e l’azione viene slegata dalle responsabilità sociali.

I mass-media sono un tramite privilegiato di questo sapere deregolamentato, a cui non sempre è possibile associare un ideatore e capirne l’argomentazione: le idee si limitano a circolare favorendo un clima che trae forza proprio dalla possibilità d’esplorarne nuovi orizzonti. Il fatto che il relativismo, nelle sue manifestazioni, non abbia un centro e non sia mai in un luogo preciso rivela appunto che non è una filosofia ma una ideologia a carattere diffuso (Jervis 2005, 54).

reale utilizzo sembrano essere per tanto un fattore che si aggiunge e si avvia a sostituire la più consolidata presenza della televisione” (Gambella 2007, 73).

²⁴ Possiamo sperimentare questo stato d’animo, ad esempio, quando navighiamo su Internet e utilizziamo la chat spesso sviluppando conversazioni in parallelo, mentre allo stesso tempo sono occupato a fare ricerche in rete che spesso si ampliano ben oltre i miei desideri iniziali.

²⁵ Sfruttando le nuove tecnologie di comunicazione, si sono andate affermando nuove modalità di gestione aziendale diverse dal modello di concentrazione aziendale; i capitali si trasferiscono *on line* con grande facilità, dotando il denaro di un carattere virtuale (Giddens (2005, 22).

²⁶ Mentre per le altre minacce possiamo trovare paralleli nella storia umana, si pensi alla Peste o alla Pirateria, è stato sottolineato con Beck (2005) e Giddens (2000) come i pericoli ambientali sono inediti per come sono stati determinati, cioè dall’uomo e dalla sua azione inquinante.

²⁷ Come sintetizza la Rosenau (1992, 11), “una generazione preoccupata della libertà piuttosto che della necessità, dell’individuale invece che del collettivo”.



Questo ultimo aspetto lascia intendere che il contesto ideologico attuale sia, come abbiamo detto, in parte una reazione a quanto non si è fatto rispetto alle enormi potenzialità attribuite al progresso, in parte il risultato di un'azione di rinforzo del mercato sui consumatori.

Nel passaggio alla modernità liquida, va sottolineato come l'interesse intellettuale di plasmare come propria immagine il modo di pensare collettivo, tipico di quella solida, si è invertito in un atteggiamento distaccato.

Per capire i fattori implicati in questa scelta non basta citare il clima di disappunto per come stava evolvendo la società ma dobbiamo risalire agli anni della mobilitazione: presi dalla voglia di smascherare il potere istituito, gli studenti hanno accusato persino l'élite intellettuale di essere invischiata nel sistema, pronta a difenderlo e a proteggere i propri interessi privati (Jervis 2002, 133; 2005, 70).

Come conseguenze, sul piano sociale, oggi si avverte una mancanza di criteri esterni, d'origine colta, con cui selezionare l'informazione, mentre sono abbondanti quelli soggettivi.

Il ritiro dall'impegno sociale da parte della classe intellettuale comporta anche la percezione di una perdita di senso dei presupposti stessi della loro funzione, diventando l'occasione per molti autori di criticare aspetti del pensiero teorico convenzionale: si rivalutano la visione dell'uomo come razionale, integro, in grado di rappresentare la realtà, essa stessa vista come oggettiva; la possibilità di conoscerla, incidere su di essa, di disporre perciò di un metodo infallibile, la scienza, d'elaborare teorie che siano generalizzabili a vari contesti; e la fiducia nella capacità della Stato Democratico di rappresentare i suoi cittadini. Appartengono a questo clima intellettuale autori come Lyotard (1981), che annuncia la fine delle grandi narrative, e Fukuyama (2003) secondo il quale la storia sarebbe giunta alla sua fine.

Nel campo delle scienze sociali, il costruzionismo sociale e il costruttivismo²⁸ concepiscono, rispettivamente, la conoscenza come un risultato di sistemi di linguaggio predominanti nel contesto di appartenenza, oppure come il risultato di una costruzione della mente individuale (Rosen e Kuehlwein 1997, 2-3; 12-13).

2.4. Variabili spaziali

Il mondo rurale continua a rimpicciolirsi dal Secolo XIX in contemporanea all'ascesa di società prevalentemente urbane, in particolare le ipercittà, con popolazioni intorno ai vari milioni (Hobsbawn 2008, 36-37).

Di fatto, la città si sta progressivamente trasformando in un territorio più disumanizzato, caratterizzati da ritmi allucinanti di vita, competizioni sfrenate, livelli elevati di persistente inquinamento acustico e atmosferico, onnipresenti stimoli visivi, aumento dell'insicurezza e della paura; anche l'architettura, per ironia, contribuisce alla disumanizzazione della città, progettando spesso in altezza (La Cleca 2008, 112).

²⁸ Rosen (1997, 2-9) distingue tra costruttivismo radicale, critico, evolutivo.



La problematica dell'identità dei luoghi, o della sua assenza, è molto pertinente e Marc Augé gli dedica larga attenzione in varie sue opere (Augé 1993, 71-105; 2002, 83-90; 2006, 114-120)

Usando le categorie dell'antropologo Augé (1993), questo significa che nella nostra società i luoghi vanno diminuendo e, al contrario, diventano prevalenti i non-luoghi.

Il non-luogo (un centro commerciale, un aeroporto, una stazione, ecc) è propizio all'anonimato e alla solitudine; non è inter-relazionale in quanto qui passiamo l'uno accanto all'altro ignorandoci²⁹; è astorico perché investe costantemente sul presente, soprattutto su un presente idealizzato attraverso la pubblicità (sulla Tv, sui grandi e colorati pannelli, nelle riviste, alla radio...), la quale ci predispone alla necessità di consumo immediato e in dialogo con le macchine che prescrivono e informano come procedere (Augé, 1993, 88-89).

2.5. Variabili geo-politiche

Possiamo completare la nostra comprensione del periodo storico attuale indagando, infine, sui rapporti tra Stati e macrozone del mondo e, più precisamente, sulla distribuzione della ricchezza, la gestione dei flussi migratori, la localizzazione e nuove tipologie di conflitto armato.

Gli sviluppi tecnologici hanno aumentato esponenzialmente i livelli di produzione rispetto al periodo solido con conseguenze opposte, però, alla fondazione di una società mondiale equa, visto che la distanza tra paesi ricchi e poveri è aumentata negli ultimi decenni e si è accentuata la dicotomia del pianeta: segni di ricchezza e prosperità al Nord contrastano, sempre di più, con segni di povertà endemica e arresto dello sviluppo al Sud.

Un'altra differenza rispetto al periodo solido è il restringimento delle destinazioni per l'emigrazione di massa³⁰. Le soluzioni a questo problema, nei paesi più sottosviluppati, sono le guerre, i massacri tribali, la proliferazione di eserciti guerriglieri. Come specificato da Bauman (2005b, 91): "il colonialismo di quartiere o l'imperialismo dei poveri".

La popolazione civile, che è più colpita infatti da questi conflitti che non i combattenti stessi, viaggia e si sposta in situazioni disumane ed è esposta ad ogni rischio priva di qualsiasi assistenza (Hobsbawn 2008, 55).

Un altro aspetto della emigrazione, che non sia quella di massa, sono i movimenti temporanei della popolazione. Nel contesto attuale, la frequenza con cui l'abitante della società globale si sposta, spesso con l'aereo, è senza precedenti. Questo ha riflessi sul

²⁹ Augé si riferisce, ad esempio, a un non-luogo come l'aeroporto relativamente ai passeggeri che sono molti miliardi, diariamente, e non personale di terra o altri che lì fanno il suo quotidiano di lavoro o vanno a mangiare e in cerca d'alcun riposo.

³⁰ Il mondo ricco passa anche a denunciare, in modo perverso, il problema della sovrappopolazione in alcune aree del pianeta quando, in realtà, ha un bisogno crescente di emigranti in modo da mantenere i propri livelli di vita e per far effettuare i lavori meno considerati. Ciò denota un uso strategico della tematica dell'emigrazione e in generale, come ci dice Crawford (2002, 32), della criminalità, dell'inciviltà e del disordine: innanzitutto allo scopo di suscitare nella popolazione il desiderio di sicurezza, e mostrare un'immagine d'efficacia e d'adequata rappresentazione politica dei cittadini quando la loro vita è messa a rischio.



fenomeno dell'emigrazione, specie quando parliamo delle conseguenze di tale scelta: lontananza definitiva o prolungata dal paese di provenienza. Oggi ci si sposta con più facilità e si è in più posti in un spazio di tempo breve, mettendo in crisi il concetto stesso di nazionalismo. Le nuove tecnologie di comunicazione aiutano poi a rompere il silenzio e la mancanza di contatto con cui spesso l'emigrante e la sua famiglia dovevano fare i conti (Hobsbawn 2008, 84-83).

Sul piano dei conflitti armati, alcune tendenze successive al termine della guerra fredda³¹ confermano a posteriori la sua funzione stabilizzante³²: la disintegrazione dell'URSS e dei regimi comunisti dei Balcani trasforma il Sudest Europeo all'interno dal punto di vista politico, con un forte incremento di Stati nella regione; in concomitanza, aumentano gli scenari di crisi dello Stato che rischiano di precipitare in situazioni di conflitto diffuso. Questo avviene in varie zone dell'Africa, in modo più circoscritto nell'America latina e in paesi ex-comunisti (Hobsbawn 2008, 80-81).

Al contempo, diminuiscono gli scontri tra Stati (alcune eccezioni riguardano India-Pakistan; Iraq-Iran; Usa-Iraq): stando a questo elemento possiamo descrivere la guerra, oggi, come un fenomeno endemico, deregolamentizzato, tipico di regioni con deficit governativi. La sofferenza che il conflitto arreca ai civili, inoltre, è di gran lunga superiore a quelli del passato perché non vengono differenziati dai combattenti (Bauman 2005b, 94).

La facilità con cui entità non statali possono acquisire, per via illegale, materiale bellico è un'altra eredità della Guerra Fredda. Lo Stato passa a non detenere il monopolio sull'armamento, condizione per un controllo efficace del territorio, e i conflitti interni si fanno più devastanti (Hobsbawn 2008, 41).

Gli anni Novanta, fino ad oggi, sono caratterizzati, oltretutto, dal terrorismo di gruppi come al-Fatah, Hamas, Hezbollah, Al-Qaeda, ecc: qui, il fervore religioso e l'odio etnico istiga a fare violenza indiscriminata su una popolazione percepita come minaccia, per cui eliminarla equivale a salvarsi. Tale modalità d'attentato evoca un clima di crociata che non è in genere riscontrabile in modo generale tra gli anni Sessanta e Novanta, un periodo d'intensa attività terrorista con obiettivi e bersagli però specifici: s'attentava contro la vita d'esponenti politici (Allende, Aldo Moro, Martin Luther King, J.F. Kennedy) e religiosi (Papa Giovanni Paolo II, Gandhi).

Il terrorismo estremo, e la sua giustificazione teologica, è recente, e Al Qaeda³³ ne è un esempio. La Fatwa in cui s'ammette l'uccisione d'innocenti, documento centrale per il movimento di Bin Laden, viene pubblicata soltanto nel 1992 (Wright 2006, 123-1124,

³¹ La caduta del muro di Berlino segnala la fine della rivalità tra gli USA e l'URSS; segue, fino ad oggi, un ciclo d'egemonia americana con ripercussioni sui scenari mondiali di guerra. L'emergere di potenze come la Cina e l'India e la rimonta della Russia prospetta la possibilità di cambiamenti nello scenario mondiale.

³² Questo è stato valido per i paesi capitalisti sviluppati e per le regioni sovietiche e meno per il terzo mondo, benché la violenza abbia continuato come dimostra l'apparizione di vari regimi militari nel Sudamerica e nel Mediterraneo e l'uso ufficiale di metodi di tortura (Hobsbawn 2008, 118).

³³ Al-Qaeda si distingue da altre organizzazioni terroristiche di matrice islamica, in quanto operante in modo decentralizzato pur avendo una dimensione internazionale e, seguendo ancora Gambetta (2005, 260-270) per il suo agire in piccole unità composte da membri con un livello di istruzione e statuto sociale elevate rispetto alle comunità di provenienza.



174-175); da lì a un anno è stato organizzato il primo attentato al World Trade Center, senza l'effetto previsto, ritentato con successo però nel 2001 e, infine, quello di Madrid nel 2003 (Napoleone 2008, 27-36).

L'attentato dell'11 Settembre concretizza a quanto pare il piano di Bin Laden di colpire il nemico dentro il suo territorio e nei luoghi che lo rappresentano di più: tra questi, il World Trade Center e il Pentagono: il primo, centro del Capitalismo mondiale, il secondo, l'immagine del potere militare statunitense.

Dopo aver dato un quadro della società, ci riferiremo all'impatto dinamico che essa esercita sul sé in termini di tendenze. Partiremo dall'analisi dei dati statistici sulla salute mentale (facendo soprattutto riferimento al contesto europeo e a una popolazione adulta) e problematiche relative ad essa che emergono da riflessioni cliniche.

3. Il degrado della salute mentale alla luce dei dati statistici

Nel 2005, la commissione delle comunità europee ha pubblicato un Libro Verde³⁴ dal titolo significativo: "Migliorare la salute mentale della popolazione. Verso una strategia sulla salute mentale per l'Unione Europea". Al suo interno, vengono commentati studi che confermano lo stato allarmante della salute mentale della popolazione europea.

Wittchen e Jacobi (2005) hanno cercato di verificare tale situazione in Europa conducendo una meta-analisi su 27 studi relativi al periodo 1990-2004). Hanno in questo modo cercato di colmare una lacuna della ricerca, in quanto esistevano fino a quel momento solo studi epidemiologici nazionali e regionali su alcuni disturbi e/o gruppi di disturbi. Il totale della popolazione esaminata, proveniente da paesi appartenenti alla Comunità Europea ma anche dalla Islanda, Svizzera e Norvegia, ammonta a circa 150.000 soggetti.

Di seguito riportiamo una tabella con le stime sul numero di abitanti di età compresa tra i 18 e i 65 anni³⁵ affetto da disturbi mentali, calcolati in termini di percentuale.

³⁴ Si tratta di pubblicazioni di cui vengono citati gli autori, reperibili via Internet e di consultazione gratuita. Il documento in questione si trova su Internet in varie lingue per facilitare la sua divulgazione presso i cittadini dei vari paesi europei.

³⁵ Gli autori fanno notare che queste stime sarebbero più elevate nel caso fosse stata presa in considerazione la popolazione al di sotto dei 18 anni e al di sopra dei 65 (Wittchen e Jacobi 2005, 371).



Tab. 1 - Stima del numero di soggetti affetti da disturbi mentali in Europa calcolata nell'arco di 12 mesi (adattato da Commissione delle Comunità Europee 2005, 16)

Diagnosi (DSM IV)	Stima relativa a periodo di 12 mesi (%)	Stima relativa a periodo di 12 mesi (milioni di soggetti)
Dipendenza da alcool	2,4	7,2
Dipendenza da sostanze Illecite	0,7	2,0
Disturbi psicotici	1,2	3,7
Depressione Maggiore	6,1	18,4
Disturbo bipolare	0,8	2,4
Disturbo di panico	1,8	5,3
Agorafobia	1,3	4,0
Fobia Sociale	2,2	6,7
Disturbo d'ansia generalizzata (GAD)	2,0	5,9
Fobie specifiche	6,1	18,5
Disturbo ossessivo-compulsivo (OCD)	0,9	2,7
Disturbi somatoformi	6,3	18,9
Disturbi alimentari	0,4	1,2
Tot. popol. con dist. Psicici	27,4	82,7

Tra i risultati più eclatanti, si stima che 82 milioni di cittadini europei (27%) siano stati afflitti almeno da un disturbo psichico nel corso della loro vita; che i disturbi più frequenti sono la depressione maggiore, disturbi somatoformi³⁶e d'ansia. La depressione presenta percentuali intorno al 6% per un totale di 18 milioni di cittadini circa. La percentuale d'incidenza dei secondi è leggermente superiore affettando quasi 19 milioni di persone. I disturbi ansiogeni vengono trattati separatamente, le fobie specifiche presentando la percentuale più alta (6,1%), seguite dalla Fobia sociale (2,2%), ansia generalizzata (2%), disturbo di panico (1,3%), agorafobia (1,2%) e disturbo ossessivo-compulsivo (0,9%). La popolazione complessiva colpita da disturbi d'ansia amonterebbe perciò all'incirca a 43 milioni. A questo vanno aggiunti alti livelli di comorbidità tra ansia e depressione. Infatti, dalle persone affette da disturbi d'ansia circa il 30-40% avevano già sofferto di un disturbo di depressione e viceversa (Wittchen e Jacobi 2005, 371).

La metaanalisi riporta anche significative variazioni nell'incidenza dei disturbi per genere. Nel caso delle dipendenze, con una popolazione affetta stimata all'incirca in dodici milioni di persone, è il sesso maschile a presentare percentuali più elevate, con una differenza di 4.1 % nella dipendenza dall'alcool. Nel caso dei disturbi dell'umore, dell'ansia, alimentari e somatoformi, avviene il contrario. Le disparità nei risultati si manifestano in modo particolare, ad esempio, nella depressione maggiore (la differenza è di 5.7%), fobie specifiche (la differenza è di 6.3%) altri disturbi dell'umore diversi da quelli prevalenti (la differenza è di 5.9%), nei disturbi somatoformi (la differenza è di 7.9%).

³⁶ Interessante notare che la Commissione, nel commentare i risultati, non menzioni questo di tipo di disturbo tra i più incidenti nonostante, secondo questo studio, abbia la tra le percentuali più elevate (18,9%) (Commissione delle Comunità Europee 2005, 4).



Questa ricerca, nonostante alcuni limiti³⁷, risulta molto significativa giacché è emersa una grande convergenza nei risultati ricavati da fonti diverse attinenti allo stesso periodo di tempo. Inoltre, altri studi comparativi internazionali (Andrade et al., 2000; Merikangas et al., 1998; Weissman et al., 1996, 1997; Wittchen, 1994) sono in linea con questi risultati sulla prevalenza e l'incidenza tra la popolazione di alcune malattie psichiche.

Circa il problema della depressione, viene riportata dalla Commissione la previsione del World Health Report (2001, 11) per cui, entro il 2020, diventerà la causa di malattia più comune nei paesi industrializzati.

La Commissione (2005, 4) stima, sulla base di dati dell'Eurostat e del World Health Organization, che il numero annuo di cittadini che muoiono per suicidi – 580.000 – è addirittura superiore a quello causato da incidenti stradali, omicidi o AIDS.

Al pari di queste informazioni, sono citate altre relative ai costi economici delle patologie mentali: un calcolo dell'ILO dimostra che costano all'UE circa 3-4% del PIL, in gran parte per la perdita di produttività che implicano; il progetto Mental Wealth Economics European Network conferma questo quando dichiara che la malattia psichica è tra le principali cause di pensionamento anticipato e di pensioni d'invalidità (Commissione delle Comunità Europee 2005, 5).

Viene citato anche uno studio di Henderson, Knapp, Maughan e Scott (2001) sui costi a lungo termine di bambini con/senza problemi o disturbi di condotta. La conclusione a cui si giunge riflette una spesa per il sistema giudiziario, penale, educativo, sociale di gran lunga superiore nel caso di bambini che soffrono di disturbi di condotta o problematiche di questo genere.

Appare evidente che l'aumento della spesa relativa alla salute mentale è una conferma ulteriore della gravità del problema; allo stesso modo va inteso l'interesse della Commissione delle Comunità Europee di pubblicare un libro su come prevenire tali forme di disagio.

Menzioneremo ora altri dati e studi che possono confermare questa tendenza. Alcuni sono studi internazionali, altri sono relativi a specifiche regioni o paesi industrializzati.

Seligman (1990) concludeva, dalla meta-analisi di vari studi condotti in più paesi fino a quel momento sull'argomento, tra cui alcuni longitudinali, che la depressione è circa dieci volte più frequenti rispetto a cinquanta anni prima. Hagnell e coll., nel 1982 erano giunti a risultati simili applicando tale modalità di ricerca alla lettura degli anni precedenti.

Le variazioni nell'incidenza dei disturbi per genere sono confermate, in parte, dal Manuale Diagnostico e Statistico dei Disturbi Mentali (APA 2001, 403, 629, 635) che specifica nelle sue stime come ad esempio: la prevalenza nel corso della vita dell'anorexia nervosa e della bulimia nervosa fra i maschi sia circa un decimo di quella fra le femmine e l'incidenza di depressione maggiore e del disturbo depressivo, presso una popolazione adulta in campioni di comunità, vari nel primo caso dal 10% al 25% per le donne e dal 5% al 12% per gli uomini e nel secondo dal 10% al 25% per le donne e dal 5% al 12% per gli uomini.

³⁷ Gli autori riconoscono delle difficoltà, che hanno tentato d'attenuare, relative al dover integrare studi impostati in modo differente negli scopi diagnostici, strumenti, metodi di campionamento, fascia d'età, modalità di rilevazione, ecc. Inoltre per alcuni paesi europei non vi erano studi disponibili: quindi resta in questo modo fuori circa il 17.5% della popolazione europea (Wittchen e Jacobi 2005, 370).



La situazione nel Regno Unito, ad esempio, mostra convergenze con quelle rilevate nell'intero spazio europeo. Secondo la World Health Foundation (Halliwell 2007, 20-25), infatti, ogni anno almeno un quarto della popolazione soffre di un qualsiasi problema mentale e 10% di depressione. Vale la pena citare, qui, il rapporto della Joseph Rowntree Foundation (Bynner et al. 2002, 45) sul cambiamento nella percezione del proprio stato di salute mentale tra giovani britannici di differenti generazioni, quella del 1958 e quella del 1970, sebbene sia da interpretare più in termini di sintomo depressivo che non di disturbo vero e proprio. Nel 1981, quando fu chiesto ai giovani nati negli anni cinquanta di compilare un questionario a quello scopo, è emerso che il 7% aveva una tendenza alla depressione non clinica. Nel 1996, l'interviste alla classe del 1970 hanno evidenziato numeri ben diversi giacché il 14% mostrava sintomi di depressione; quindi nello spazio di dodici anni la gioventù maschile e femminile affetta da sintomi depressivi era raddoppiata. Un dato significativo, di quelli emersi, riguarda la popolazione femminile: nel 1996, una donna su sette all'età di ventisei anni dava segni di depressione.

Negli Stati Uniti questi dati vengono confermati da un punto di vista economico, visto il costo totale per lo Stato della malattia psichica. Essa amonterebbe, seconda la stima di Keyes e Lopez (2002), a 60 miliardi di dollari nel 1999, rappresentando la terza principale voce di spesa; soltanto alla depressione maggiore, sono stati attribuiti costi intorno ai 40 miliardi (Greenberg et al., 1993).

Riguardo questo disturbo, sempre nel contesto statunitense, è emerso come all'età di 18 anni circa il 20% dei giovani hanno già sperimentato un caso di depressione clinica (Lewinshn et al., 1993); altri studi (Burke et al., 1991; Cross National Collaborative Group, 1992; Wickramaratne et al., 1989) mettono in evidenza come l'età media del primo esordio dei disturbi dell'umore e dell'ansia sia diminuita.

Alcuni punti lasciati in sospeso dalle ricerche epidemiologiche sono i disturbi di personalità, su cui però i clinici come vedremo avanzano delle ipotesi. Oltre a questo, un aspetto che abbiamo volutamente trascurato è la comparsa di nuovi quadri sintomatici, in gran parte imputabile alla diffusione di nuove tecnologie. Ci stiamo riferendo alle forme di dipendenza da internet e da videogiochi, che hanno portato Caretti (2000), ad esempio, a parlare di Trance Dissociativa da Videoterminale³⁸. Esse assumono le caratteristiche di altre dipendenze con differenze di tipo comportamentale e, perciò, non assumono rilevanza nella nostra analisi che mira a capire, invece, cambiamenti di incidenza delle diverse patologie mentali.

4. Analisi della letteratura psicologica

Esiste concordanza tra i dati di ricerca e l'opinione di clinici che operano sul campo; si mostrano allarmati per l'aumento del disagio e della malattia psichica e per spiegarlo tengono conto del contesto storico, sociale e culturale del soggetto. Quando sono impli-

³⁸ In Italia i volumi curati da Caretti e La Barbera (2001; 2005) trattano con profondità questo argomento su cui tuttavia è necessario effettuare altre ricerche.



cate tante storie personali, questi autori riflettono sul fatto che possa essere la società e non il singolo individuo il fattore determinante.

In *Cento anni di psicoterapia e il mondo va sempre peggio*, ad esempio, Hillman³⁹ (1998, 5) osserva: “Quello che è là fuori è un mondo che si va deriorando (...). Rimuovendo l’anima dal mondo e non riconoscendo che l’anima è anche nel mondo, la psicoterapia non può più fare il proprio lavoro. Gli edifici sono malati, le istituzioni sono malate, il sistema bancario è malato, e così la scuola, il traffico – la malattia è là fuori”. Mette, dunque, l’accento sull’inadeguatezza della psicoterapia per risolvere problemi che non hanno origine nell’individuo. Si chiede: “Perché la gente intelligente - almeno fra la classe media bianca - adesso è così passiva? Perché?” dandosi la seguente risposta: “Perché la gente sensibile, intelligente, è in terapia!” (Hillman e Ventura 1998, 7).

E questo, aggiungiamo noi, nonostante la varietà di proposte terapeutiche. Verso la fine degli anni Ottanta, Kazdin (1986) Karasu (1986) calcolavano tra 400 e 500 indirizzi diversi; numero che presupponiamo sia andato crescendo, ma non verso un effettivo miglioramento della salute mentale. Secondo Hillman (1998), anzi, la salute mentale si sta deteriorando ma ciò va di pari passo col deterioramento della società.

Riccioli (2007, 117), commentando come la velocità del mondo presente sia accompagnata da altrettanta voracità, afferma che “diventiamo famelici, dobbiamo ingurgitare più mondo possibile, e lo possiamo fare solo correndo. Chiediamoci quanta ansia porti tutto ciò, ben segnalata da un dato incontrovertibile; ovvero di quanti pazienti ultimamente, arrivino nei nostri studi con l’ansia da prestazione e gli attacchi di panico”.

Altri autori fanno riferimento al disagio in età giovanile come espressione di un disagio più diffuso. Siccome quella età rappresenta anche, in un certo senso, la capacità di una società di autogenerarsi accenniamo brevemente al parere di alcuni autori.

Benasayag e Schmit (2007, 14) segnalano una situazione analoga in alcuni paesi: “migliaia di giovani, accompagnati dalle famiglie, vagano letteralmente da un’istituzione all’altra, da un consultorio all’altro, trasportando un pesante fardello di sofferenza e di patologia. Sicuramente incontrano sulla loro strada buoni aiuti e buoni servizi, ma è difficile che trovino un’accoglienza capace davvero di rispondere alle loro richieste d’aiuto”. Gli autori riflettono sui giovani, frustati dalle scarse prospettive di futuro che la società gli offre e dall’assenza di guide autorevoli. Per queste ragioni, nel lavoro che fanno, si definiscono “tecnici della crisi (...) poiché le crisi di cui ci occupiamo avvengono in effetti – e questa è la novità – in una società essa stessa in crisi” (2007, 13).

Anche per Galimberti (2007, 11), il disagio giovanile ha un’origine culturale. Usando le sue stesse parole: “le famiglie si allarmano, la scuola non sa più cosa fare, solo il mercato si interessa di loro per condurli sulle vie del divertimento e del consumo, dove ciò che si consuma non sono tanto gli oggetti che di anno in anno diventano obsoleti, ma la loro stessa vita, che più non riesce a proiettarsi in un futuro capace di far intravedere una qualche promessa”.

Jervis (2005, 72) fa un’analisi di cosa sia stata la gioventù negli ultimi decenni in termini di paragone: “Se nel ’68 i giovani parlavano moltissimo, e spesso in modo bril-

³⁹ Questo libro è stato scritto da Hillman e Ventura; tuttavia si farà riferimento al pensiero di Hillman.



lante, vent'anni dopo sembravano divenuti affetti da qualche difficoltà a esprimersi. Il disagio giovanile si scopriva privo di idee strutturanti". La libertà di pensiero e d'azione ha portato ad un sovrainvestimento personale con conseguente calo del livello di partecipazione sociale. La consapevolezza dei propri diritti non è accompagnata da un'altrettanta consapevolezza dei doveri e progetti realizzabili solo insieme.

Molti autori come Stone (1989), Paris (2000), Schumacker (2001) e Garlanti (2007) segnalano l'incremento o la prevalenza dei disturbi di personalità narcisistico e borderline, una tendenza notata prima ancora da Kohut (1976) quando commentava la crescente difficoltà dell'uomo a costruirsi una identità, in contrasto con l'altra rilevata, ai tempi di Freud, a staccarsi dalla comunità senza soccombere ai sensi di colpa.

Seguendo questi autori, potremmo definire come tratti di personalità tipici nella presente società la grandiosità del sé e l'instabilità emozionale. Schumacker (2001, 101-102) sostiene questo punto di vista facendo notare come siano diffusi, nel contesto statunitense e in alcune città in particolare, gli omicidi che sono una tra le principali cause di morte. A questi dati e osservazioni non possiamo, tuttavia, accostare dati di ricerca consistenti riguardo una effettiva prevalenza e aggravarsi di tali problematiche rispetto ad altre.

Questi sono alcuni autori per i quali le manifestazioni attuali di disagio psichico hanno caratteristiche distintive e sono comprensibili, in parte, alla luce di fattori culturali e sociologici. La loro opinione è significativa quanto i dati statistici giacché deriva dalla pratica e dalle osservazioni cliniche.

Ciò che faremo in seguito è approfondire in che modo questi fattori possano influire sull'individuo, e sviluppare ipotesi di correlazione con il degrado della salute mentale.

5. Dinamiche del Sé nella società contemporanea

Distingueremo tra cinque tendenze, proprie della società e della cultura attuali, capaci d'influenzare il Sé nell'umore, nell'identità, nel rapporto con i suoi simili, con il contesto e con il proprio corpo.

5.1. *Tendenza consumistica e vuoto del Sé*

In una società basata sull'averne, diventare avidi consumatori nel mondo attuale è una meta socialmente importante (Fromm 1991, 19-36). Aggiudicarsi un oggetto alla moda può giovare alla nostra immagine finché il mercato lo pubblicizzerà; l'atto d'acquistare e farlo in modo celere diventa, in questo contesto, un criterio fondamentale per mantenere l'identità sociale.

Si prescinde dall'attribuire un significato personale agli oggetti purché siano fonte di piacere immediato. Guidati da capricci, siamo più propensi a fare acquisti casuali senza alcuna forma di premeditazione (Bauman 2006b, 78)⁴⁰.

⁴⁰ Il capriccio è ancora più versatile del desiderio che, a sua volta, aveva già sostituito il bisogno come unità di motivazione al consumo. Il primo, infatti, "completa la liberazione del 'principio di piacere', eliminando i residui impedimenti del 'principio di realtà'" (Bauman 2006b, 78-79).



La pubblicità si affida a immagini seducenti, promesse di benessere istantaneo per accattivare i consumatori. L'insistenza su aspetti potenziali di sé è strategica: provoca un senso di lacuna personale capace di trasformare l'opinione sul prodotto dell'annuncio. Da superfluo, secondario, diventa pertinente ed essenziale.

Pubblicizzare è manipolare i bisogni individuali per rendere gli oggetti di consumo desiderabili. Possiamo definirli, infatti, interiorizzazioni di suggestioni esterne le quali, specifica Codeluppi (2003, 46), o sfruttano "i significati già esistenti nell'immaginario collettivo" o procedono "ad una costruzione in proprio di tali significati". Ma il consumo è ormai diventato uno stile di vita consolidato: esibire fantastici acquisti, oggetti, viaggi, stabilisce la positività di questo comportamento e la negatività di quello opposto: non partecipare ai riti del consumo. Chi è in questa situazione, come i poveri e i malati, è considerato un membro "estraneo" della società (Bauman 1997, 22-26).

Le emozioni che possiamo provare al momento dell'acquisto sono altalenanti. L'aspettativa sui benefici per sé di un oggetto provoca uno stato d'euforia iniziale: ci crediamo più forti, più liberi. Una volta abituati al nuovo oggetto, constatiamo che esso non ha la proprietà di generare stati di felicità e benessere duraturi. La sensazione suscitata, a quel punto, è negativa e opposta alla prima; direbbe Jameson (1998, 317), si cade nel "vuoto nichilista più profondo del nostro essere" come conseguenza di aver portato avanti l'esistenza in modo frivolo.

Il consumo, però, continua appena ci convinciamo per suggestione esterna che la felicità è là fuori e la possiamo ottenere con poco sforzo. Il Sé vive il consumo disperatamente, da un lato, per elevare il livello d'autostima, dall'altro per non crollare e sentirsi svuotato. Difatto, come ci spiega Hillman (1998, 47; 51-52) vivere in modo eccessivo per un consumo che non conosce soste, può essere una difesa maniacale messa in atto da persone contro la depressione.

5.2. Tendenza competitiva e Sé ansiogeno

Avere un'età e una formazione adeguati non assicura, di per sé, l'entrata nel mercato del lavoro. In un contesto di concorrenza, come quello attuale, si scelgono spesso i candidati migliori: quello che altri fanno, loro fanno "fare al meglio" traendo il massimo profitto dal lavoro.

È questo che spinge i genitori a investire in percorsi di formazione che possono condurre i figli a esiti lavorativi più stabili o, chi è già impiegato, ad un continuo aggiornamento settoriale (Binetti 2009, 41-82). Accaparrarsi opportunità che possono rappresentare un futuro vantaggio alimenta la speranza di controllare la propria situazione lavorativa. Ma questa mentalità ha un lato penalizzante giacché, come affermano Benasayag e Schmit (2007, 44), "ogni sapere deve essere utile" e tutto ciò che non lo è passa per irrilevante.

Se, come stiamo dicendo, il nostro successo è dipendente dalla quantità di master, corsi di aggiornamento, specializzazioni, stage, esperienze all'estero, lingue conosciute, ecc, allora ogni momento è un'occasione per confermare uno status di perdente o vincitore. Accogliere opportunità ci tiene in "gara", mancare di sfruttarle anche solo per un attimo pone le basi per il fallimento.



Molto spesso, poi, la sensazione d'essere arrivato è legata ad una gamma ristretta di lavori. Citando di nuovo Benasayag e Schimt (2007, 45), si è creata una “tacita gerarchia di mestieri” per cui occupare una posizione in basso, in una società in teoria egualitaria, significa non essere stato in grado di salire e fare un salto di qualità.

Nell'esempio riportato da Sennett (2005, 63-70), i direttori di una panetteria si lamentavano che i lavoratori si licenziavano dopo poco tempo nonostante l'organizzazione di attività nell'azienda per aumentare il loro livello di motivazione. Una tra esse consisteva nell'illustrare come si è evoluta la tecnica di fare del pane. Ma per i dipendenti si trattava di un'occupazione temporanea in vista di un impiego socialmente più desiderabile.

Questo introduce il grave problema dell'instabilità nel mercato del lavoro. Mancando alternative valide, gli impiegati accettano contratti precari e di prestazione che li tengono a continua prova. La giornata lavorativa acquisisce un significato particolare: assicura, tramite prestazioni ottimali, l'accesso a quella successiva.

Il riflesso per il Sé di una competizione così sfrenata è la difficoltà ad alternare momenti produttivi e momenti ludici e a interagire con l'altro senza scopi strumentali e paure di essere superato.

Rallentare dal ritmo del lavoro e dalla spinta ad arrivare in cima, per assecondare bisogni più ampi, risulta ancora più arduo se, come sostiene Schumacker (2001, 75), il modo di trascorrere il tempo libero e i passatempi è visto come una grande opportunità per “disseminare messaggi circa la nostra competenza come creature di lavoro”. Scegliendo, ad esempio, di trascorrere le vacanze in una continua ricerca di luoghi rinomati e esotici. Il capitale accumulato è sequenziale, perciò, a uno stile di vita dove le pause dal lavoro si consumano come prove di bravura e di *status quo*; perdendo la funzione di rilassamento e ritorno a sé, possono essere una causa ulteriore di stress che non permette di rompere i ritmi a cui le persone sono abituate nei posti di lavoro.

Richiamandoci alla lista di bisogni di Reiss, potremmo parlare di un'eccessiva ricerca dello status sociale che si concretizza nell'adesione a capricci di consumo e partecipazione a ritmi elevati di competizione. Vediamo quindi come le tendenze consumistiche e competitiva appaiono in stretta relazione.

5.3. Tendenza edonistica e Sé autocentrato/apolitico

Nel film “The Beach” (2000), una produzione cinematografica diretta da Danny Boyle⁴¹, la ricerca del nuovo spinge il personaggio principale a un lungo viaggio con destinazione Bangkok. Al suo arrivo, ascoltiamo un suo monologo interiore:

“Mi chiamo Richard. Allora? Cosa altro volete sapere, qualcosa sulla mia famiglia e da dove provengo? Tutto questo non importa. Avessi almeno una volta attraversato l'oceano, spezzato le catene in cerca di qualcosa di più bello, di qualcosa di più eccitante. E sì, l'ammetto, anche di qualcosa di più pericoloso” (The Beach 2000). Un estraneo conosciuto all'albergo gli rivela l'esistenza di un'isola paradisiaca dove segretamente una comunità vive. Intraprende così un nuovo viaggio in compagnia stavolta di due

⁴¹ La storia è tratta dal romanzo di Alex Garland (2000). I riferimenti che faremo sono, tuttavia, alla pellicola e non al testo scritto.



coetanei francesi come lui in vacanza. Superati tanti imprevisti e pericoli, trovano finalmente la comunità. Scoprono che si tratta di turisti come loro che hanno deciso di fondare un piccolo villaggio: con un leader, compiti assegnati individualmente, passatempo e un dialetto proprio.

Durante un incontro, a Richard venne chiesto di comporre una frase usando il nuovo linguaggio. Prosegue poi in forma di monologo: “questo diviene il nostro motto. E questa gente la nostra famiglia. Alla casa che avevamo lasciato non ci pensavamo per niente. Mi ambientai. Trovai la mia vocazione... la ricerca del piacere” (The beach, 2000).

In questo film e nella storia di Richard è ben raffigurata la tensione edonistica dell'uomo contemporaneo: prima di tutto, attento agli stati interni teso ad ottenere dall'esperienza il massimo delle emozioni e dell'eccitamento.

Teme ogni sorta di vincolo e situazione che possa sfociare nell'abitudine che è l'antitesi, in fondo, del modello di vita interiorizzato per cui quello che non viene fatto appare come un'irrimediabile perdita. Alla sua ricerca di piacere non possono esserci limiti, bisognando accontentare continuamente altri e nuovi desideri.

L'essere autocentrato si rivela anche nello sfogo delle emozioni. Attualmente, è agguadato come positivo esprimerle mentre modalità di reazione più controllate e riservate vengono sottoposte a critica severa. Prende così il sopravvento la modalità tipicamente femminile di rapportarsi agli affetti, che s'impone rispetto a quella maschile⁴².

Questo giudizio di valore si è allargato dall'individuo alla società ridimensionando, ad esempio, l'opinione sul crimine e su chi lo commette, descritto spesso come vittima dell'infanzia e del contesto familiare; del politico a cui viene richiesto di mostrare il lato umano oltre che al volto di stato, fatto che è stato puntualmente strumentalizzato ai fini del voto. Citando Furedi (2008, 177), esprimere le emozioni non è scelta indifferente, nemmeno solo un comportamento apprezzabile; si tratta di un atto di “responsabilità civica”.

Incentrati su se stessi, si è convinti che sia importante mantenere un margine d'isolamento: rispetto agli altri, che diventano un semplice tramite di piacere; e rispetto alla società e alla politica. Gli individui sono convinti che un eventuale impegno sociale non sarà mai abbastanza gratificante dopo i fallimenti e le tragedie cui hanno assistito o sono venuti a conoscenza attraverso i genitori che li hanno vissuti prima di loro.

Quello che importa è la realizzazione personale, il resto acquisisce una dimensione di sacrificio inutile o quanto meno di un valore accessorio. Con Hobsbwan (2008, 41) ci domandiamo “se un qualsiasi Stato nei nostri giorni potrebbe coinvolgersi in grandi guerre con eserciti di coscritti pronti a combattere e a morire ‘per il loro paese’ fino alle ultime conseguenze”.

⁴² Anni indietro, in una trasmissione radiofonica del 1971, Fromm preannuncia questa tendenza quando fa riferimento alla crisi dell'ordine patriarcale, dove la figura del padre dominante era in grado d'imporre comportamenti d'obbedienza e rinuncia (Fromm 1991, 36-42). Tale tendenza all'orizzontalità è molto presente, come sottolinea Riccioli, in generale nei rapporti interpersonali, anche in quelli che si instaurano nell'azienda: “se facciamo attenzione al nostro modo di esprimerci, non possiamo non accorgerci di come in questi ultimi anni esso sia caratterizzato, sempre più, da termini afferenti alla sfera intima e personale (...). Il rivolgersi all'interlocutore chiamandolo per nome o dandogli del tu già dalle prime interazioni, sono altri segni di costumi relazionali che si stanno modificando verso un clima di vicinanza” (Riccioli, 2005, 182-183).



Il calo dei livelli di partecipazione elettorale⁴³ in diversi paesi del mondo occidentale dà credito all'idea che la società si stia sempre più riducendo ad un agglomerato di individui i quali osservano gli eventi della società senza partecipare attivamente ad essi. Assomigliano, in questo senso, ad atomi o particelle separate che condividono poco più di uno spazio.

L'adozione a problematica di una logica strettamente personale è proprio il carattere peculiare della vita umana nel contesto attuale. La ricerca disperata d'autonomia può finire per compromettere l'obiettivo dell'autorealizzazione qualora non si consideri fino in fondo la nostra complessa natura.

Furedi (2008, 100-101) osserva come la cultura delle emozioni sia complementare a quella terapeutica. Un individuo, orgoglioso di essere autosufficiente, può sentirsi solo e vulnerabile nell'affrontare la realtà. A quel punto necessita di un aiuto esterno che può essere fornito dall'esperto di salute mentale, o da "counselor" o da un terapeuta. La conquista dell'autonomia gli ha procurato una solitudine che per essere curata, ora necessita la dipendenza da un operatore esterno.

Possiamo ben dire che il Sé è diventato troppo ingombrante rispetto all'altro da sé e rispetto alla società e spinge a usare gli altri come oggetti di culto personale. In questo modo, il Sé ha messo in discussione importanti fonti di significato e protezione, come il vicinato e il contesto familiare allargato, scontrandosi a un certo punto con la necessità di ritornare a forme di convivialità. Diventano membri improvvisati di comunità, che Bauman (2006b, 235) giustamente chiama "comunità guardaroba" per il fatto che nascono in modo artificiale e servono ad un preciso scopo: convincersi anche solo per un attimo di essere membri di qualcosa, che appartengono e non sono soltanto atomi isolati nello spazio.

Ci sembra opportuno concludere con le parole di Richard di ritorno dell'isola, che in un certo senso rappresenta l'illusione di poter bastare a se stessi. "Io credo ancora nel paradiso. Ma almeno ora so che non è un posto da cercare fuori. Perché non è dove vai. Lo trovi dentro quando senti nella tua vita di far parte di qualcosa"⁴⁴ (The Beach, 2000).

⁴³ Lo storico Hobsbawm (2008, 97) commenta, in questo modo, il calo della partecipazione elettorale in quasi tutti i paesi liberi democratici: "se l'elezione popolare è il principale criterio della democrazia rappresentativa, allora da dove arriva la legittimità democratica di un'autorità eletta da un terzo del suo elettorato potenziale (la Camera dei Rappresentanti degli Stati Uniti della America) o, come nel caso del recente governo locale britannico e delle elezioni parlamentari europee, da qualcosa come il 10 o 20 per cento dell'elettorato? O, in verità, di un presidente nordamericano eletto per poco più della metà del 50 per cento degli americani con diritto di voto?".

Furedi (2008, 66-67) riporta due dati significativi a questo proposito: nel caso degli Stati Uniti, quando furono le elezioni del 1996, solo il 49% della popolazione americana andò a votare, la percentuale più bassa dal 1924. Nel 2000, la percentuale di votanti è rimasta pressoché inalterata con un aumento di valore decimale. Nel caso dell'Inghilterra, durante le elezioni del 1997 si è registrata l'affluenza alle urne più basse dal 1945.

⁴⁴ Dalle parole del personaggio si evince come possibile via di uscita dall'edonismo l'apertura all'altro. Inoltre, per diventare un uomo ancora più completo, quest'apertura potrebbe essere estesa al Trascendente. Tuttavia in questa tesi, nonostante si riconosca il valore della trascendenza, abbiamo deciso di non approfondirlo per la complessità che essa sottende.



Sottesi a questa tendenza possiamo notare, tra i bisogni già visti in Reiss, un'eccessiva attenzione ai bisogni d'autonomia e di erotismo.

5.4. Dal non-luogo, paradigma degli eccessi d'immagine, rumore e movimento, al sé anonimo/fluido: il caso della stazione Termini di Roma



Foto 1.1

La diffusione di spazi e infrastrutture che abbiamo, con Augé, denominati non-luoghi, può essere analizzato dal punto di vista dell'impatto sul Sé. Utilizzeremo come esempio paradigmatico dei non-luoghi la Stazione Termini di Roma, che si trova significativamente nella zona centrale della città, non distante dalle Terme di Diocleziano e dalla Piazza della Repubblica.

Si calcola che questo terminale serva circa 40.000 utenti giornalmente, copra un totale di 225.000 m², distribuiti per piano; il piano di superficie è quello da dove partono 29 binari, i quali collegano la capitale con l'Aeroporto Internazionale di Fiumicino, con l'Italia continentale e insulare e con l'estero, e con alcuni destini nella città capitale. Sopra questo piano terra il terminale presenta un piano superiore aperto ai passeggeri e tre piani inferiori: quello del Centro Commerciale con annesso Supermercato e, nei due piani inferiori, due linee di metropolitana (GrandiStazioni 2008, 2).

Il citato terminale, come mostra bene la fotografia aerea (Foto 1.1⁴⁵), ha un grande numero di binari, come detto, ed il piazzale antistante svolge la funzione di stazione di autobus (servizio urbano) e di taxi.

Il terminale di Roma, in seguito ai lavori mirati alla riqualificazione di quella struttura, oltre ad essere un Centro servizi (prima poco sicuro e poco piacevole), si è trasformato in una grande piazza urbana pulita, vitale, colorita, che risponde a necessità molto diverse arrivando addirittura a costituirsi come un polo di attrazione anche durante il fine settimana) (GrandiStazioni 2008, 5).

In questo modo, continuando a seguire lo studio pubblicato sul sito (dal titolo "Roma Termini: un caso di successo"), in seguito alla riqualificazione della Stazione Termini, essa, oltre ad essere un centro servizi, funzionale e concreto, si è trasformato in un'area di aggregazione. Ebbene, ora essa, secondo il sito non è più una "stazione simulacro" (utiliz-

⁴⁵ Questa foto e la foto 1.2, senza copyright, provengono da un sito Internet dedicato alla città di Roma. Per le restanti, mi sono rivolto personalmente alla stazione per effettuare una copertura fotografica il più ampia possibile di quello spazio.



zazione passiva da parte dell'utilizzatore, emotivamente non impegnato) e la propensione al consumo – il grande obiettivo di GrandiStazioni – è passata dal 5% al 12% dato probabilmente favorito dall'aumento della permanenza media che è passata da 15 a 45 minuti. La succitata propensione al consumo è comprovata, seguendo il sito, dal fatto che la media della spesa per ricevuta è aumentata da 3 a 10 euro (GrandiStazioni 2008, 13).

Detto questo, diremo che il Terminale di Roma rispecchia bene il suo tempo, che è quello di modernità liquida. Mira al consumismo attraverso la cura di ogni particolare, compresi 320 schermi in posizione strategica che bombardano gli individui riflettendo sempre le stesse immagini (Foto 1.2, 1.6 e 1.7). Qui, alla superficie, troviamo ad ogni passo, tra tanti altri, i volti e i corpi magri di giovani, ragazze e ragazzi del tutto glabri, dalla pelle liscia, priva persino di segni d'espressione seminascosti spesso dagli immancabili occhiali da sole in grandi pannelli (Foto 1.2), subito accanto al tabellone degli orari delle partenze e degli arrivi che è punto di consultazione quasi obbligatorio per chi viaggia o per chi aspetta qualcuno. Questa enorme carica di immagini, aggiunta ad altre in movimento accompagnate da una musica persistente e ripetitiva – è in azione dalle 08:00 alle 22:00.



Foto 1.2

Quella immagine avvolgente appare sdoppiarsi in piccoli, medi e grandi schermi collocati strategicamente, in colonne. In alto (Foto 1.3 e 1.4) sopra i grandi numeri indicatori dei binari, sono collocati vari schermi di pubblicità la quale, già nella stazione, era ripetuta negli schermi rivolti ai viaggiatori.



Foto 1.3



Foto 1.4



Alla superficie, oltre a quanto già detto, relativamente alla propensione e all'aumento della propensione al consumo, esistono vari negozi di differenti articoli (abbigliamento, libri, decorazione, ristoranti, bevande, giornali e altri). Ma le offerte di articoli per il consumo non si limitano alla superficie giacché, come detto, scendendo al piano inferiore, abbiamo accesso alla zona commerciale dove si troveranno altri negozi e un supermercato e inoltre l'onnipresente immagine pubblicitaria, la stessa che abbiamo già visto al piano superiore (Foto 1.5 e 1.6).



Foto 1.5



Foto 1.6

Sotto ancora, al Piano -2 e Piano -3, dove passa la Metropolitana, continuiamo a trovare numerose immagini (pubblicitarie) tendenti ad accentuare la propensione al consumo.

Posto tutto ciò, è indubitabile che siamo in un locale dove il pretesto dell'immagine è avvolto in una rete che favorisce la propensione al consumo fino al suo attivarsi qui e altrove; e, così, siamo di fatto di fronte a un enorme aumento d'aggregazione (dove non manca la pulizia e la sicurezza) ma quello che manca è la congregazione, che presupporrebbe lo stare ed essere con l'altro e qui stiamo soprattutto con l'immagine (Foto 1.6 e 1.7). Ebbene, così, davanti a questo scenario di culto del consumo, siamo portati ad affermare che siamo in una stazione simulacro – non nel senso d'aggregazione che gli attribuisce, nel suo sito, GrandiStazioni – ma nella concezione di Baudrillard (1991): stiamo camminando verso un mondo iperreale in cui l'astratto e il virtuale si sovrappongono al concreto.



Foto 1.7



Foto 1.8

La Stazione è, nonostante le attrazioni e le attività culturali, soprattutto mostre temporanee e permanenti, un paradigmatico non-luogo, per estensione e per intensità, nella Roma attuale. Ma non sono solo le grandi città e le grandi strutture che utilizzano così



l'immagine. In Italia, in viaggio, abbiamo visto ad esempio la captazione dell'attenzione tramite l'immagine in una città-porto, al Sud, in una farmacia ristrutturata recentemente, che contava su una serie di sei televisori, il più imponente dei quali subito in vetrina, e tutto ciò accompagnato da musica (Foto 2.1, 2.2, 2.3 e 2.4).



Foto 2.1



Foto 2.2



Foto 2.3



Foto 2.4

Nel titolo dato a questo paragrafo, abbiamo parlato di eccessi, d'eccessi di suono, d'immagine e di movimento. Ebbene, la misura della festa sono gli eccessi e questa festa deve essere costante, deve essere giovane e frenetica. È una continua e alienante festa del consumismo in un continuo non-luogo.

E la dimensione alienante del virtuale si mostra quando, sottomessi all'intensa frenesia, senza pausa, perdiamo la percezione del nostro sé che si pone in una imprescindibile e dinamica prospettiva storica. Ciò è comune in uno scenario di non-luogo.

Solo che tutto ciò assume preminenza in una grande interfaccia come la Stazione Termini di Roma dove, oltre alla rapidità generalizzata del tempo e della società presente, si somma l'altra che proviene dal fatto di essere in un posto di rapidità per eccellenza: rapidità nell'imbarco, rapidità in ciò che visualizziamo accanto, rapidità nell'acquisto del biglietto, rapidità nelle file di consumo dei diversi prodotti.

Pressato e frettoloso, l'utente di Termini diventa più propenso a decidere in fretta, e a decidere ciò che "lui vuole essere". Così, senza risposta strategica – possibile soltanto possibile conoscendo la propria identità e lui non sa "chi è" –, l'utente, seguendo il gioco del prestigio sociale, a dare risposte puntuali, ossia, applica tattiche che sono però slegate da un reale copione di vita. Senza questo senso di realtà, di permanenza, di costruzione, e riaggiustamento del copione, l'identità diventa tenue e l'uomo vulnerabile apparendo incapace di interporre una barriera tra il sé e lo stimolo, stimolo che fa sempre più parte di un mondo iperreale.

In linea con quanto esposto, consideriamo l'individuo del tempo presente, come dice Bauman (2005a, 55), un puzzle difettoso e incompleto⁴⁶ di un numero imprecisato

⁴⁶ Facendo il paragone tra i puzzle che compriamo nel negozio e la formazione dell'identità in un periodo come quello attuale, Bauman (2005a, 55) afferma che la soluzione dei primi, metafora dell'identità in tempo di modernità solida, è "orientata all'obiettivo" e si parte "dal punto di arrivo, dall'immagine finale" il che significa essere sicuri in partenza che i singoli pezzi incasteranno. Applicando la metafora del puzzle all'identità, stavolta in tempo di modernità liquida, "l'impresa è orientata ai mezzi. Tu non parti dall'immagine finale, ma da una certa quantità di pezzi di cui sei già entrato in possesso o che ti sembra valga la pena di possedere, e quindi cerchi di scoprire come ordinarli e riordinarli per ottenere un certo numero (quante?) d'immagini soddisfacenti. Fai esperimenti con ciò che hai. Il problema è (...) quali sono i punti che puoi raggiungere sulla base delle risorse già in tuo possesso o di quelle per ottenere le quali vale la pena che tu profonda il tuo impegno" (Bauman 2005a, 55-56). Gergen (2000, 150), in



di pezzi, ma è ciò che l'individuo desidera giacché è autocentrato e apolitico, cioè non vuole più essere partecipativo e non pretende modificare la *polis*. E ciò può essere tragico per l'individuo perché ha esaurito il capitale di speranza e deifica un mercato che ingrassa grazie a lui. Questo sarà tanto più grave quanto più è vero che la modificazione della *polis* non potrà essere solo realizzata a livello individuale, come mera aggregazione, ma a livello sociale, il che presuppone identità forgiate in una comunità.

Così, l'uomo della modernità liquida è, in termini di identità, fragile e sottomesso; è in sé un essere fluido e spesso solo e anonimo nonostante picchi di momentanea soddisfazione.

In contesti come quello che abbiamo descritto, tra i bisogni elencati da Reiss, il bisogno d'autonomia assume un peso rilevante, sfociando nel mare dell'anonimato.

5.5. Rischio diffuso e atteggiamento reattivo del Sé

Abbiamo trattato sopra varie tematiche tra loro correlate che riguardano la situazione dell'individuo nel complesso tempo presente. Inoltre, è importante anche sottolineare che l'uomo è un costruttore di significati che si muove, nel dare senso alla propria esistenza, tra il visibile e il trascendente. Tale ricerca potrà essere più rilevante in una condizione di solitudine: un senso generalizzato di precarietà, rispetto all'ambiente, alla pace, al lavoro, alla salute fisica e psichica, all'accesso non distribuito delle risorse (ad es. alimentari).

Questa precarietà colpisce profondamente l'individuo e gli arreca insicurezza, in una situazione in cui, inoltre, anche lo Stato e le altre istituzioni sono fragili, come fragili sono le convinzioni e i valori.

In questo contesto di rischio diffuso, l'uomo tende a sentirsi a repentaglio. Furedi a tal proposito afferma che “il soggetto autonomo che agisce sul mondo si trasforma in oggetto che subisce” (Furedi 2004, 161).

In questa situazione, l'individuo vive in una logica di sopravvivenza e di “manutenzione” del suo habitat più ristretto: la casa, i beni materiali e il suo corpo, nella preoccupazione di “scoprire i sette sintomi del cancro, i cinque indizi della depressione, o il tentativo impossibile che mira a scongiurare il fantasma dell'ipertensione e del colesterolo alto, dello stress o della obesità” (Bauman 2006a, 50).

La pressione è lì fuori, ad ogni momento; e per vincere, si veste il profilo snello e magro del corpo giovane – solo questo può essere vincente; cioè, si è soli, insoddisfatti, svuotati d'autostima e in lotta con il nostro corpo per fare in modo che sia conforme alle immagini degli esigenti slogan pubblicitari. Bisogna “essere in forma”, sempre, ma è così perché di fatto ci sentiamo profondamente fragili, come detto. Il corpo – che si desidera simile a quello che ci mostra la pubblicità – ci dà un'immagine di solidità e forza, dove c'è vuoto e incertezza, in un mondo anch'esso incerto.

“Saturated self”, descrive in termini simili l'uomo come un “camaleonte sociale”. Un altro autore che affronta questo tema è Lifton (1999, 1-6) il quale preferisce parlare di “sé proteano”, d'identità instabile e riluttante ad ogni vincolo. È interessante notare che Lifton, come Bauman, ricorre alla metafora del “liquido” nel risalire a una figura mitologica, Proteo, il dio greco del mare.



In fondo, il corpo si presenta come un ultimo “rifugio e santuario di continuità e durata” (Bauman 2006b, 215); mostra muraglie intere e imponenti, mentre interiormente è privo di provviste e di munizioni.

Diventa prioritario, così, mantenere il continuo supplizio della ricerca di bellezza e perfezione con cui pretende riempire la mancanza di un senso nella vita.

La convinzione dell'individuo d'essere in perenne rischio è potenziato sicuramente dai media, soprattutto dalla Tv, che entra nelle nostre case (a volte attraverso più televisori) e nei luoghi pubblici, con notizie molto spesso terrificanti (confronti etnici, guerre, incidenti, genocidi, fame, miserie, calamità naturali, epidemie) che vengono ripetute nell'arco della giornata. Questa volgarizzazione della sofferenza contribuisce alla succitata chiusura dell'individuo che può tradursi in una perdita di sensibilità di fronte a continui terribili avvenimenti, in relazione ai quali ci si aspetterebbe empatia e impegno civico. La coscienza si svuota, perciò, del contenuto delle ripetute immagini e forti stimoli perdono la connotazione della gravità. Seguendo Benasayag e Schmit, questi ci dicono che l'obiettivo di una “politica costante di rimozione” è diminuire il contatto con la realtà per renderla minimamente sopportabile (Benasayag e Schmit 2007, 51-52).

Il riferito bombardamento di immagini relative a gravi avvenimenti avvenuti nel mondo, può contribuire al fatto che l'individuo ritorni, ancora di più, al rifugio del suo corpo giacché l'ambiente circostante è difficilmente sopportabile e trasformabile.

6. Un Sé in tempo di modernità liquida: un tentativo di sintesi

Perciò, in breve, diremo che il Sé, oggi, può presentare forti sbalzi d'umore che vanno dall'euforico al vuoto depressivo (il tempo che va dall'acquisto del prodotto all'annoiarsi dello stesso). Potrà presentare anche, conseguentemente, una nitida inclinazione alla ricerca del piacere tramite esperienze estreme con tendenza a superare sempre nuovi limiti, in quanto nel superarli, l'individuo è estremamente autocentrato e privo di preoccupazioni civiche. Questi è indotto a soddisfare le sue necessità reali o artificiali in spazi consumistici (culto del consumo), pensati fino al minimo dettaglio, che lo catturano al livello dei sensi, appena superata la soglia di quegli spazi (dove gli individui in genere si incrociano, ma non s'incontrano⁴⁷). Infine, come già detto siamo di fronte a un sé passivo, devitalizzato, incapace di solidarietà e d'empatia e, conseguentemente, incapace di proattività limitandosi, in una sorta di ritirata, ad un atteggiamento reattivo che lo conduce a confinarsi nel suo corpo, quale ultimo nascondiglio di sopravvivenza che dovrà mantenere per quanto possibile vicino al mito del sempre bello.

Questo è un Sé già molto “amputato” perché gli manca fortemente la concreta dimensione sociale in relazione al suo gruppo: è un sé, solitario, senza nessun interlocutore dinanzi al mercato uniformante.

⁴⁷ Come puntualizzato da Riccioli (2007, 112), “l'incrocio, la traiettoria, la sequenza di atti dovuti al movimento diventano il valore a cui votare la propria esistenza”.



7. Verso una ipotesi interpretativa del malessere psichico attuale

Prima abbiamo presentato alcuni dati statistici significativi relativi alla salute mentale, soprattutto nel mondo occidentale. Successivamente abbiamo esposto alcune possibili cause che spiegassero quei dati.

Ciò detto, intendendo già indicare una possibile interpretazione, torneremo alle statistiche certi dell'importanza che i vari aspetti culturali, sociali e politici hanno sull'individuo.

Così, in termini molto concreti, l'alta percentuale in continuo aumento della depressione e anche dei suicidi, appare derivante dalla competitività senza requie dove le mete del successo non sono mai raggiunte; e da questo non raggiungimento deriva un sentimento di incompletezza. Ciò porta ad uno stato di tristezza, basato sulla convinzione d'essere incompetenti e inadeguati. Si sta male e il malessere è doppio perché in termini sociali sono squalificanti sia la tristezza sia la melanconia. Questo perché esse, in tempo di modernità liquida, sono proprie dei perdenti, perché potrebbero rimandare a un passato, a una storia nella quale è possibile per l'individuo andare a cercare l'*humus* fortificatore della sua identità; nella modernità liquida nella quale l'identità si pone nell'eterno presente che è sempre giovane, sorridente, sempre trionfante.

Nella cultura liquida non c'è spazio per la tristezza perché ci è "proibito" essere tristi. Essa però è necessaria (come del resto la gioia) per contribuire allo sviluppo psico-affettivo della persona con un relativo ampliamento del copione di vita.

Ma la modernità liquida, oltre alla proibizione della tristezza, proibisce anche la paura che però è necessaria in termini di sopravvivenza. Se la funzione di tali stati di animo è di riportarci al passato e di trovare una chiave di adattamento, la modernità liquida rappresenta un paradosso visto che il tempo presente è un tempo di ansietà costanti, continue, senza pausa, che conducono all'interiorizzazione dell'idea che ciascuno di noi deve dare il massimo ad ogni istante; e, in questo soffocamento, nella successione interminabile delle prove a cui ciascuno è sottomesso, può succedere di avere "paura della paura"⁴⁸ perché accettare l'esistenza della paura oggi è una vulnerabilità per alcuni versi suicida. In questa maniera non si supera la paura, non ci adattiamo allo stimolo che ci arriva confuso, si condensano le paure e l'ambiente sociale è visto come una minaccia. Siamo qui a un passo dalle fobie e dagli attacchi di panico.

Nel caso della fobia, se generalizzata, porterà alla chiusura patologica dell'individuo, il che contraddice la sua dimensione d'essere sociale, limitando la potenziale ricchezza del dare e prendere dall'altro, ovvero diminuisce così la capacità di un ricco contatto con la differenza e conseguentemente la crescita non avviene.

Chiuso, amputato socialmente e emotivamente, l'individuo rischia di ritirarsi, come detto, in uno dei suoi ultimi rifugi – il corpo –, il luogo espiatorio di tutte le costrizioni che la coscienza non riesce a visualizzare ma ai quali il corpo dà espressione. Da questo

⁴⁸ Questa espressione ben eloquente è abituale in alcuni scritti sulla tematica in questione. Si veda, ad esempio, Garlanti (2007, 103), che affronta il tema sia del rapporto con la paura che con la tristezza in una cornice educativa, e Pio Abreu (2006, 29).



si può arrivare alla somatizzazione del dolore. Il corpo in questo caso è anche un luogo di tortura e, nonostante il dato non abbia un alto rilievo statistico, la somatizzazione è più comune nelle donne il che suggerisce un'interpretazione, dati i molteplici ruoli che le sono attribuiti oggi e data l'inerente maggiore carica d'ansietà.

La risposta a queste ansietà può tradursi spesso in una sfida col proprio corpo che, se portata all'estremo, può condurre all'auto-distruzione (magrezza estrema, denutrizione, diete inappropriate, ecc...) e, così, quello che lei ha preso per tavola di salvezza, condizionata a vari livelli (uno è certamente la famiglia con le sue dinamiche), diventa un pericoloso strumento di tortura.

Ancora, a livello del corpo, un altro squilibrio, ben visibile a livello statistico, è la dipendenza da alcool e stupefacenti che possono permettere momentaneamente la fuga da una realtà scomoda o insopportabile.

Abbiamo interpretato fin qui le varie tematiche in materia di disagio psichico, prendendo in considerazione il contesto sociale.

Questa lettura ci ha dato indicazioni molto pertinenti che, in caso di approfondimento e d'analisi clinica, dovranno essere sicuramente considerati assieme alla problematica specifica di ciascun individuo, a livello intrapsichico e a livello a interpersonale, di maggiori o minori fattori di rischio, che vanno dal legame di attaccamento alle cure ricevute dai *care-givers*, non dimenticando l'inquadramento sociale e tanti altri fattori.

La società contemporanea lascia poco margine per le esperienze della tristezza e della paura, per l'incontro che contribuisce al distacco dell'individuo da un mondo narcisistico, e per la sicurezza e stabilità⁴⁹.

Possiamo dire, infine, che la società presente funziona come un grande fattore di rischio per l'individuo. È certo che costui si adatta nel tentativo di sopravvivere. Lo fa, però, ad una velocità vertiginosa con necessità e ritmi imposti, soluzioni prescritte, manipolazione del "sentire" spontaneo, perdendo la sua straordinaria ricchezza di potenziale di adattamento. In questo modo, egli parcellizza e non esercita la sua capacità di apprendimento sulla base delle esperienze.

8. Nuovi scenari di ricerca

L'argomento trattato, il rapporto tra contesto socio-culturale e salute psichica, si mostra di grande complessità. Oltre alle ricerche citate, vanno infatti condotte altre per approfondire l'argomento.

⁴⁹ Lo studio effettuato da Helena Nogueira (2008, 13-14), pubblicato in articolo della "Revista di Estudos Demográficos", edita dall'Istituto Nazionale di Statistica del Portogallo, ha riscontrato per quanto riguarda la situazione lavorativa della popolazione urbana di Lisbona che essere impiegato migliora lo stato di salute e che addirittura la probabilità di considerarsi in buona salute aumenta del 68% in soggetti impiegati laddove altre variabili prese in considerazione rimangono costanti. Questo studio, nella sequenza di altri di recente pubblicazione (Cummins et al. 2005; Wilson et al. 2004; Barry e Breen 2005; Stafford et al. 2005; Subramanian et al. 2005) mette in evidenza come fattori ambientali – attinenti a dimensioni varie, dallo sport, all'intrattenimento, sicurezza, lavoro, educazione, sanità, ecc – influiscono negativamente sullo stato di salute dei cittadini che vivono situazioni a rischio.



Vanno raccolti, abbiamo detto, dati epidemiologici più consistenti sulla diffusione di disturbi di personalità nelle popolazioni dei paesi occidentali. Ci si potrebbe avvalere di una batteria di test di personalità strutturati per studiare campioni rappresentativi dei vari paesi e realizzare delle meta-analisi come quella citata di Witchen e Jacobi.

Per quanto riguarda gli effetti psicosociali delle variabili socio-culturali, le possibilità di ricerche sono varie. Prendiamo come esempio le variabili lavorative. Esiste già un numero cospicuo di ricerche sullo stress indotto dall'insicurezza nel lavoro che confermano le ricadute negative, psichiche e fisiche, della disoccupazione e della precarietà. Tali ricerche, però, vanno approfondite studiando campioni più consistenti, usando gruppi di controllo e concentrandosi anche sulla famiglia della persona che subisce lo stress lavorativo (Sarchielli et al. 2006, Sverke et al. 2006).

Ci appare molto significativo portare avanti questa linea di approfondimento poiché permetterebbe di confermare o smentire quanto il clima culturale possa essere un potente fattore stressogeno sull'individuo, al di là della situazione lavorativa.

Altrettanto significativo potrebbe essere studiare la sensibilità di educatori, psicologi e psicoterapeuti verso tematiche e valori diffusi nella nostra società seguendo la pista di Mazzetti (2010) (vedi pgg. 43-44 di quest'articolo).

Un'altra possibilità, infine, è quella di effettuare una ricerca-azione in cui coinvolgere un gruppo di persone con il quale affrontare periodicamente tematiche legate al consumismo, all'individualismo. Al termine di alcuni mesi, andrebbero valutate eventuali differenze nel modo in cui queste persone, ad esempio, strutturano il loro tempo al di là dei rituali di consumo. Come metodologia da adottare nelle dinamiche di gruppo, potrebbe essere molto utile il modello della Drego (2009) (vedi pg. 44 di quest'articolo).

9. Nuove implicazioni per la psicoterapia

Se la ricerca confermerà un sostanziale nesso tra variabili socio-culturali e disagio psichico, questi dati avranno anche delle implicazioni per le forme con cui si cura tale disagio: la Psicoterapia e/o il Counseling.

Già Hillman, psicoanalista junghiano, ha messo in luce alcuni limiti di questi interventi di cura basati sulla concezione di Cartesio "cogito, ergo sum".

Secondo l'autore è necessaria una visione dell'uomo che consideri anche il contesto in cui vive; in alternativa alla convinzione cartesiana, Hillman afferma dunque "io sono perché partecipo" (1998, 47).

In modo provocatorio, l'autore in *Cent'anni di psicoterapia e il mondo va sempre peggio* si interroga sul rapporto tra psicologia e valori dominanti: "Non potrebbe essere che la psicologia, il lavorare sul sé, faccia parte della malattia e non della cura?" (Hillman e Ventura 1998,15).

Rispetto a questa questione, Hillman si concentra su alcune idee fisse, a volte esistenti in psicologia, come quella del "bambino interiore", che si traduce in un esercizio incessante di ritorno all'infanzia, e quell'altra che si traduce in una "romantica e armoniosa fantasia che la persona è sempre in evoluzione" (Hillman e Ventura 1998, 8-11). Ciò non significa che la psicoterapia non sia essenziale (e per l'autore essa è fonamen-



tale per l'ottenimento di quella che chiama "abilità del sentimento"), ma lo potrà essere in forma efficace solo dando attenzione al contesto, interessandosi, ad esempio, di come il paziente occupa il suo tempo libero (Hillman e Ventura 1998, 8).

Allo stesso modo, l'immagine della crescita come un processo senza fine può condurre all'anomalia di considerarci speciali, di non accettare la nostra finitezza, ossia, di cadere in un eccesso di individualismo (Hillman e Ventura 1998, 12). In tale concezione del lavoro terapeutico, l'uomo avrà difficoltà a passare da una posizione di mera introspezione a una che sia trasformativa.

Questa posizione è l'autocritica che Hillman fa ad una certa concezione dell'analisi, molto più orientata all'introspezione e all'insight⁵⁰. A mio avviso vi sono altre correnti psicologiche che danno maggiore attenzione alla trasformazione e al cambiamento con le relative implicazioni sul contesto ambientale del soggetto, come ad esempio l'Analisi Transazionale. Tuttavia, anch'esse devono fare attenzione a non diventare pratiche "cieche", che promuovano un cambiamento in linea con i modelli culturali predominanti.

A tal riguardo, Mazzetti (2010), Analista Transazionale, ritiene che i copioni culturali influenzino non solo i copioni individuali, ma anche il processo terapeutico. Trattandosi di copioni intrinseci nella cultura, essi sono di difficile individuazione e i terapeuti e pazienti non sempre sono consapevoli del loro impatto. Il rischio è che la terapia si svolga all'insaputa di questi pregiudizi culturali e vada a rinforzare l'adeguamento sociale, non tanto l'autonomia. Perciò, Mazzetti sostiene che i terapeuti possano trarre vantaggio esercitandosi a rispondere ad alcune domande:

- "Che cosa si aspetta la società da una persona come me? (...)
- Se ci fosse un sondaggio per stabilire le caratteristiche di un "vincitore" nella società in cui vivo, che tipi di personalità emergerebbero? Quanto tenterei di adattarmi a questo profilo? Fino a che punto questo profilo coincide con il mio modo personale di concepire un vincitore? (...)
- Nella società in cui vivo, quale è il comportamento considerato appropriato per un uomo e una donna? Fino a che punto mi adeguo a queste idee? (...)
- Quali sono le aspettative della società rispetto a uomini e donne che svolgono la mia professione? Fino a che punto esse coincidono con il mio modo di intendere il lavoro (...)?" (Mazzetti 2010, 193).

Questi interrogativi sono ottimi spunti di riflessione per chi si prepara a diventare un operatore della salute mentale.

Si spinge ancora oltre l'analista transazionale indiana Drego (2009), che lavora a stretto contatto con comunità locali ed oppresse (ad esempio, i *paria* in India) per permettere il superamento di copioni culturali restrittivi e promuovere, al loro posto, una

⁵⁰ Non abbiamo menzionato, fin qui, gli approcci di psicoterapia postmoderni. Alcuni tra questi (Epston e White 1990, Parry e Doan 1994) lavorano con gli individui e con i sistemi coppia e famiglia secondo una prospettiva costruzionista, secondo la quale i blocchi psicologici nascono dalla difficoltà degli individui a scagionarsi dalle narrative di potere socialmente accettate come verità oggettive. Tali approcci a mio avviso hanno dei limiti perché rischiano di estremizzare l'impatto socio-culturale sull'individuo il quale diventa una "pedina" nelle reti di significato sociale.



cultura di uguaglianza, d'altruismo, la difesa dell'economia locale e il rispetto dell'ambiente. Questa autrice ha una visione attivista dell'Analisi Transazionale in quanto ritiene che il cambiamento sociale sia possibile nella misura in cui esso coinvolge l'individuo e i gruppi di appartenenza.

10. Implicazioni educative

Saranno necessarie nuove politiche socio-educative che prendano atto dei cambiamenti socio-culturali trattati in precedenza.

La Commissione Europea pare si stia muovendo in questa direzione. Dopo il libro verde "Migliorare la salute mentale della popolazione" del 2005, ha diffuso nuovi documenti sull'argomento con una componente più applicativa: sono le "Conclusioni del Consiglio sul patto europeo per la salute e il benessere mentale: risultati e azioni future" del 2011 e la "Relazione del parlamento europeo sulla salute mentale in tempo di crisi economica" del 2012. Rimando a questi testi, entrambi reperibili su Internet, per una maggiore conoscenza del dibattito sulle politiche sociali riguardanti la salute mentale.

La presa di consapevolezza del problema incita anche a riflettere ai compiti dell'educazione. Gli enti educativi, in modo sinergico, hanno soprattutto da ripristinare un equilibrio tra la soddisfazione dei bisogni di indipendenza, status, influenza sull'altro e quelli di integrazione, tranquillità emozionale, onore, contatto sociale e ordine, questi ultimi sottovalutati nella cultura liquida.

In breve, alcune linee che propongo sono: la difesa di un consumo ponderato e critico che non sfoci nell'alienazione, la promozione di spazi di riflessione ed introspezione che curi quello che Quinzi (2011) definisce il "tempo dell'anima" in contro tendenza all'"horror pleni"⁵¹ (Dorfles 2008), l'educazione all'impegno in modo complementare allo sviluppo personale (Delors 2000, 58), la creazione di un senso di convivenza civile onde evitare di sentirsi sradicati e, infine, l'ascolto della sofferenza nel suo valore di adattamento alla realtà.

Conclusione

In quest'articolo ho dato un'interpretazione alla situazione della salute mentale attuale cercando di cogliere l'impatto della società sul complesso fenomeno della patogenesi. La prevalenza di alcune patologie su altre è testimonianza di come le variabili prese

⁵¹ Nell'"orrore del troppo pieno", come lo definisce Dorfles (2008), evadiamo dalla realtà e lo facciamo così totalmente che, a ritorno alla dimensione del concreto, siamo più che mai confusi, alienati e impreparati. Rischiamo, cioè, di vivere in un presente fuori da un progetto di vita consapevole. L'autore, questo riguardo, nota una trasformazione nell'uso del tempo verbale in più lingue europee: "un progressivo abbandono dell'autentico futuro, dunque un passato che si vuol "presentificare" e un futuro che si vuole ammettere solo parzialmente, forse perché non si verificherà mai (o perché si teme che non si debba presentare)" (Dorfles 2008, 90).



in considerazione possano essere dei fattori di rischio che predispongono all'insorgenza di alcune patologie psichiche.

Sebbene il contesto attuale presenti aspetti di criticità, non vogliamo affermare che la soluzione sia ripristinare il periodo precedente. Così come per i protagonisti di *The Village*⁵² non è possibile non ritornare alle loro città, nello stesso modo non è possibile non entrare in contatto con la società liquida ed i suoi valori predominanti. È necessario comprendere fino in fondo il nostro tempo se vogliamo trasformarlo efficacemente e noi, professionisti delle scienze umane, non possiamo esimerci da questo arduo compito.

⁵² In questo film, M. Night Shyamalan racconta la storia di un gruppo di persone colpite dalla droga, dal crimine, dalla violenza e dalla competizione sfrenata. Unito da queste esperienze, aveva deciso di fondare un villaggio in mezzo ad una foresta senza contatto con l'esterno, giurando di non tornare mai più in città. Però, ciò si rivela insostenibile. Anni dopo, essendosi ingrandito il gruppo, un crimine è commesso al suo interno. Questo episodio costringe a cercare medicine e rompe il giuramento di non più tornare "alle città" (*The Village* 2004).



Bibliografia

- AINSWORTH M.D.S. - BLEHAR M.C. - WATERS E. - WALL S., *Patterns of attachment*, Hillsdale, Erlbaum, 1978.
- ANDERSON P., *As Origens da Pós-modernidade*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1999.
- ANDOLFI M., *Manuale di psicologia relazionale. La dimensione familiare*, Roma, Accademia di Psicoterapia della Famiglia, 2006.
- ANDRADE L. - CARAVEO-ANDUANGA J.J. - BERGLUD P. - BIJL R. - KESSLER R.C. - DEMLER O. - WALTERS E.E. - KYLYC C. - OFFORD D. - ÜSTÜN T.B. - WITTCHEN H.U., *Cross-national comparisons of the prevalences and correlates of mental disorders*, in "World Health Organ" 78 (2000) 413-426.
- APA, *DSM-IV-TR. Manuale diagnostico e statistico dei disturbi mentali. Text revision*, Milano, Masson, 2001.
- ARIETI S., *Il sé intrapsichico. Affettività, cognizione e creatività nella salute e nella malattia mentale*, Torino, Bollati Boringhieri, 1969.
- AUGÉ M., *Nonluoghi. Introduzione a una antropologia della surmodernità*, Milano, Elèuthera, 1993.
- AUGÉ M., *Disneyland e altri nonluoghi*, Torino, Bollati Boringhieri, 1999.
- AUGÉ M., *Diario di guerra*, Torino, Bollati Boringhieri, 2002.
- AUGÉ M., *Para que vivemos?*, Lisboa, 90 Graus Editora, 2006.
- AUTERI E., *Management delle risorse umane. Fondamenti professionali*, Milano, Guerini Studio, 2004.
- BABCOCK D. - KEEPERS T., *Raising kids ok*, New York, Groove Press, 1976.
- BAKAN J., *The Corporation. La patologica ricerca del profitto e del potere*, Roma, Fandango, 2004.
- BARRY J. - N. BREEN, *The Importance of Place of Residence in Predicting Late-Stage Diagnosis of Breast or Cervical Cancer*, in "Health & Place" 11 (2005) 15-29.
- BAUDRILLARD J., *Simulacros e simulação*, Santa Maria da Feira, Relógio d'Água, 1991.
- BAUMAN Z., *O mal-estar da pós-modernidade*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1997.
- BAUMAN Z., *Em busca da política*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2000.
- BAUMAN Z., *Voglia di comunità*, Bari, Editori Laterza, 2004.
- BAUMAN Z., *Intervista sull'identità, a cura di Benedetto Vecchi*, Bari, Editori Laterza, 2005.
- BAUMAN Z., *Vite da scarto*, Bari, Editori Laterza, 2005.
- BAUMAN Z., *Confiança e medo na cidade*, Lisboa, Relógio d'Água, 2006.
- BAUMAN Z., *Modernità liquida*, Bari, Editori Laterza, 2006.
- BAUMAN Z., *Amore liquido*, Bari, Editori Laterza, 2007.
- BECK U., *La società del rischio: verso una seconda modernità*, Roma, Carrocci, 2005.
- BELLOC N.B. - BRESLOW L.Y., *Relationship of physical health status and health practices*, in "Preventive Medicine" 5 (1970) 409-421.
- BELLOC N.B., *Relationship of health practices to mortality*, in "Preventive Medicine" 2 (1973) 67-81.
- BENASAYAG M. - SCHMIT G., *L'epoca delle passioni tristi*, Milano, Feltrinelli, 2007.
- BERKMAN L.F. - SYME S.L., *Social networks, host resistance and mortality. A nine year follow up study of Alameda county residents*, in "American Journal of Epidemiology" 109 (1979) 186-204.



- BERNARDI L. - PORTA C. - SLEIGHT P., *Cardiovascular, cerebrovascular, and respiratory changes induced by different types of music in musicians and non-musicians. The importance of silence*, in "Heart" 92 (2006) 445-452.
- BINETTI P., *La famiglia tra tradizione e innovazione*, Roma, Magi, 2009.
- BONAZZI F. - PUSCEDDU D., *Giovani per sempre. La figura dell'adulto nella postmodernità*, Milano, FrancoAngeli, 2008.
- BOWLBY J., *Attaccamento e perdita*, Torino, Bollati Boringhieri, 1972.
- BURKE K.C. - BURKE J.D. - RAE D.S. - REGIER D.A., *Comparing age at outset of major depression and other psychiatry disorders by birth cohorts in five U. S. community populations*, in "Archives of General Psychiatric" 48 (1991) 789-795.
- BYRNNE J. - ELIAS P. - MCKNIGHT A. - PAN H. - PIERRE G., *Young people's changing routes to independence*, York, Joseph Rowntree, 2002.
- CALLIERI B., *La Comunicazione nella Cultura dell'Elletronica: sfida e opportunità – fra scommessa e rischio*, in V. CARETTI - D. LA BARBERA (a cura di), *Psicopatologia delle Realtà Virtuali*, Milano, Masson, 2001.
- CAPUZZI G. - CINALLI D. - FALABELLA G. - PALOMBELLA M., *Fotogrammi di società. Incontri di formazione e cultura. Strumenti di un percorso formativo. Anno accademico 2004-2005*, Roma, Nuova Cultura, 2007.
- CARETTI V. - LA BARBERA D. (a cura di), *Le dipendenze patologiche. Clinica e psicopatologia*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2005.
- CARETTI V. - LA BARBERA D. (a cura di), *Psicopatologia delle realtà virtuali*, Milano, Masson, 2001.
- CARETTI V., *Psicodinamica della trance dissociativa da videoterminale*, in CANTELMIS T. - D'ANDREA A. - DEL MIGLIO C. - TALLI M., *La mente in internet. Psicopatologia delle condotte on-line*, Padova, Piccin Editore, 2000.
- CASELLA F., *Storia contemporanea. Antologia di documenti*, Roma, LAS, 2008.
- CHESS S. - THOMAS A., *Origins and evaluation of behavior disorder. From infancy to early adult life*, New York, Brunner/Mazel Press, 1984.
- CHIESA G. - VILLARI M., *Superclan*, Milano, Feltrinelli, 2003.
- CICOGNANI E. - ZANI B., *Psicologia della salute*, Bologna, il Mulino, 2000.
- COMMISSIONE DELLE COMUNITÀ EUROPEE, *Migliorare la salute mentale della popolazione – verso una strategia sulla salute mentale per l'Unione Europea*, in http://ec.europa.eu/health/ph_determinants/life_style/mental/green_paper/mental_gp_it.pdf#search=%22libro%20verde%20salute%20mentale%22, (14/10/05), 1-25.
- CONSIGLIO DELL'UNIONE EUROPEA, *Conclusioni del Consiglio sul patto europeo per la salute e il benessere mentale: risultati e azioni future*, in "Gazzetta Ufficiale dell'Unione Europea", vol. 202, <http://eur-lex.europa.eu/LexUriServ/LexUriServ.do?uri=OJ:C:2011:202:0001:0003:IT:PDF> (08/07/2011), 1-3.
- CORNELL W.F., *La teoria del copione di vita*, in DE NITTO C. (a cura di), *L'arte della psicoterapia. Itinerari di formazione alla psicoterapia secondo un'ottica analitico-transazionale "integrata"*, Roma, LAS, 2006.
- CRAWFORD A., *Crime and insecurity. The governance of safety in Europe*, Devon, Willan Publishing, 2002.
- CROCKENBERG S.B - SMITH P., *Antecedents of mother infant interaction and infant irritability in the first three months of life*, in "Infant behaviour and development" 5 (1982) 105-119.
- CROCKENBERG S. - LYONS-RUTH K. - DICKESTEIN S., *Il contesto familiare della salute mentale infantile: II. Sviluppo infantile nelle relazioni familiari multiple*, in ZEANAH C.H. Jr. (a cura di), *Manuale di salute mentale infantile*, Milano, Masson, 2002.



- CROSETTI M., *La vita self-service*, in "La Repubblica" (25.03.08) 33-35.
- CROSS-NATIONAL COLLABORATIVE GROUP, *The changing rate of major depression. Cross-national comparisons*, in "Journal of American Medical Association" 268 (1992) 3098-3105.
- CUMMINS S. - MACINTYRE S. - DAVIDSON S. - ELLAWAY A., *Measuring Neighbourhood Social and Material Context: Generation and Interpretation of Ecological Data from Routine and Non-Routine Sources*, in "Health &Place" 11/3 (2005) 249-260.
- DAMÁSIO A.R., *Ao encontro de Espinhosa. As emoções sociais e a neurobiologia do sentir*, Mem Martins, Publicações Europa-América, 2003.
- DAMÁSIO A.R., *O erro de Descartes. Emoção, razão e cérebro humano*, Mem Martins, Publicações Europa-América, 1995.
- DELORS J., *Nell'educazione un tesoro. Rapporto all'Unesco della commissione internazionale per il ventunesimo secolo*, Roma, Armando Editore, 2000.
- DIRECTORATE GENERAL FOR INTERNAL POLICIES, *Workshop: mental Health in times of economic crisis*, in <http://www.europarl.europa.eu/document/activities/cont/201208/20120827ATT49942/20120827ATT49942EN.pdf>, (19/06/2012), 1-68.
- DORFLES G., *Horror pleni*, Roma, Castelvecchi, 2008.
- DREGO P., *Bonding the ethnic child with the universal parent*, in "Transactional Analysis Journal" 3 (2009) 193-206.
- DRUKER P., *The new realities*, London, Transaction Publishers, 1989.
- EAGLETON T., *As ilusões do pós-modernismo*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1996.
- ENGLISH F., *What shall I do tomorrow? Reconceptualizing transactional analysis*, in G. BARNES (a cura di), *Transactional analysis after Eric Berne*, New York, Harper's College Press, 1977.
- FEYERABEND P.K., *Contro il metodo. Abbozzo di una teoria anarchica della conoscenza*, Milano, Feltrinelli, 2002.
- FOUCAULT M., *Sorvegliare e punire*, Torino, Einaudi, 1993.
- FRANCE A., *Inchiesta al cuore delle multinazionali*, in S.A., *The corporation. La borsa o la vita*, Milano, Feltrinelli, 2005.
- FRANKL V., *Senso e valori per l'esistenza. La risposta della logoterapia*, Roma, Città Nuova, 1998.
- DALLE FRATTE G. (a cura di), *Postmodernità e problematiche pedagogiche. Volume I. Modernità e postmodernità tra discontinuità, crisi e ipotesi di superamento*, Roma, Armando Editore, 2003.
- EPSTON D. - WHITE M., *Narrative means to therapeutic ends*, New York, W.W. Norton & Company, 1990.
- FREUD A., *L'Io e i meccanismi di difesa*, in FREUD A., *Opere*, Torino, Bollati Boringhieri, 1978.
- FREUD S., *Compendio di psicoanalisi*, Torino, Bollati Boringhieri, 1999.
- FUKUYAMA F., *La fine della storia e l'ultimo uomo*, Milano, Rizzoli, 2003.
- FUREDI F., *Il nuovo conformismo. Troppa psicologia nella vita quotidiana*, Milano, Feltrinelli, 2008.
- Galimberti U. *Psicologia*, Milano, Garzanti, 1999.
- GALIMBERTI U., *L'ospite inquietante. Il nichilismo e i giovani*, Milano, Feltrinelli, 2007.
- GALLINO L., *Il lavoro non è una merce. Contro la flessibilità*, Bari, Laterza, 2007.
- GAMBELLA A., *Una ricerca-sondaggio su famiglia e Tv*, in "la Parabola. Rivista di Studi e Ricerche Sulla Comunicazione" 9 (2007) 55-81.
- GAMBETTA D. (a cura di), *Making sense of suicide missions*, New York, Oxford University Press, 2005.
- GARLAND A., *L'ultima spiaggia. The beach*, Bologna, Bompiani, 2000.



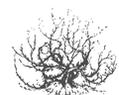
- GARLANTI M.A., *Sofferenza psichica e pedagogia. Educare all'ansia, alla fragilità e alla solitudine*, Roma, Carocci, 2007.
- GERGEN K.J., *The satured self*, New York, Basic Books, 2000.
- GIDDENS A., *Le conseguenze della modernità. Fiducia e rischio, sicurezza e pericolo*, Bologna, Il Mulino, 1994.
- GIDDENS A., *Il mondo che cambia. Come la globalizzazione ridisegna la propria vita*, Bologna, Il Mulino, 2000.
- GOULDING R.L. - GOULDING M.M., *The power is in the patient: a TA/ Gestalt approach to psychotherapy*, San Francisco, TA Press, 1978.
- GRANDISTAZIONI, *Roma termini: un caso di successo*, in "L'azienda", http://www.grandistazioni.it/client_html/ilcasoromatermini.pdf, (12/07/08), 1-14.
- GRANOVETTER M., *The Strength of Weak Ties*, in "American Journal of Sociology" 78 (1973) 1360-1380.
- GREENBERG P.E. - STIGLIN L.E. - FINKELSTEIN S.N. - BRENDT E.R., *The economic burden of depression in 1990*, in "Journal of Clinical Psychiatry" 54 (1993) 405-418.
- GRISWOLD W., *Sociologia della cultura*, Bologna, Il Mulino, 1997.
- HAGNELL O. - LANKE J. - RORSMAN B. - OJESJO L., *Are we entering an age of melancholy? Depressive illness in a prospective epidemiological study over 25 years*, in "Psychological Medicine" 12 (1982) 279-289.
- HALLIWELL E., *The fundamental facts. The latest facts and figures on mental health*, Mental Health Foundation, London, 2007.
- HARDT M., *Impero*, in ZANINI A. - FADINI U. (a cura di), *Lessico postfordista*, Milano, Feltrinelli, 2001, 167-171.
- HARTMANN H., *Psicologia dell'Io e problema dell'adattamento*, Torino, Bollati Boringhieri, 1966.
- HARVEY D., *The condition of postmodernity*, Oxford, Blackwell, 1989.
- HASSAN I., *The culture of postmodernism*, in "Theory, Culture and Society" 2/3 (1985) 119-131.
- HEDETOFT U., *The global turn. National encounters with the world*, Aalborg, Aalborg University Press, 2003.
- HENDERSON J. - KNAPP M. - MAUGHAN B. - SCOTT S., *Finantial costs of social exclusion: follow-up study of antisocial children into adulthood*, in "British Medical Journal" 323 (2001) 191-196.
- HILLMAN J. - VENTURA M., *Cento anni di psicoterapia e il mondo va sempre peggio*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 1998.
- HOBBSAWN E., *Globalizzazione, democrazia e terrorismo*, Barcarena, Editorial Presença, 2008.
- ISTAT, *Separazioni e divorzi in Italia*, 2008.
- JAMESON F., *The cultural turn: Selected Writings on the Postmodern, 1893-1998*, London-New York, Verso, 1998.
- JERVIS G., *Individualismo e cooperazione*, Bari, Editori Laterza, 2002.
- JERVIS G., *Contro il relativismo*, Bari, Editori Laterza, 2005.
- JUNG C.G., *Gli archetipi e l'inconscio collettivo*, Torino, Bollati Boringhieri, 1997.
- JUNG C.G., *Commento europeo di C.G. Jung*, in JUNG C.G. - WILHELM R., *Il segreto del fiore d'oro. Un libro di vita cinese*, Torino, Bollati Boringhieri, 2001.
- KARASU T.B., *The specificity versus non specificity dilemma: Towards identifying therapeutic change events*, in "American Journal of Psychiatric" 147 (1986) 687-695.
- KAZDIN A.E., *Comparative outcome studies of psychotherapy. Methodological issues and strategies*, in "Journal of Consulting and Clinical Psychology" 54 (1986) 95-105.



- KEYES C.L. - LOPEZ S.J., *Toward a science of mental health. Positive directions in diagnosis and interventions*, in SNYDER C.R. - LOPEZ S.J. (a cura di), *Handbook of positive psychology*, New York, Oxford University Press, 2002.
- KHUN T.S., *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Torino, Einaudi, 1993.
- KOHUT H., *Narcisismo e analisi del Sé*, Torino, Bollati Boringhieri, 1976.
- KOHUT H., *La guarigione del Sé*, Torino, Bollati Boringhieri, 1988.
- KOHUT H., *Lezioni di tecnica psicanalitica. Le conferenze dell'Istituto di Chicago*, Roma, Astrolabio, 1997.
- LICHTENBERG J.D., *La psicoanalisi e l'osservazione del bambino*, Roma, Astrolabio, 1988.
- LEATHER P. - BEALE D. - SULLIVAN L., *Noise, psychological stress and their interaction in the workplace*, in "Journal of Environmental Psychology" 23/2 (2003) 213-22.
- LEWINSOLM P.M., HOPS H., ROBERTS R. & SEELEY J., *Adolescent psychopathology. Prevalence and incidence of depression and other DSM-III-R disorders in high school students*, in "Journal of Abnormal Psychology" 102 (1993) 110-120.
- LIFTON R.J., *The protean self*, New York, Basic Books, 1999.
- LYOTARD J.F., *La condizione postmoderna*, Milano, Garzanti, 1981.
- LYOTARD J.F., *O pós-moderno explicado às crianças*, Lisboa, Dom Quixote, 1993.
- MADISON A., *The world economy: a millennial perspective*, Parigi, Centro di Sviluppo dell'OCDE, 2001.
- MALAGOLI TOGLIATTI M. - LUBRANO LAVADERA A., *Dinamiche relazionali e ciclo di vita della famiglia*, Bologna, il Mulino, 2002.
- MANNHEIM K., *Ideologia e utopia*, Bologna, il Mulino, 1957.
- MARCUSE H., *Exigir o impossível*, Lisboa, Editorial Teorema, 1974.
- MARX K. - ENGELS F., *L'ideologia tedesca*, Roma, Editori Riuniti, 1958.
- MATARAZZO J.D., *Behavioral health and behavioral medicine. Frontiers for a new health psychology*, in "American Psychologist" 35 (1990) 807-817.
- MAZZETTI M., *Eric Berne and cultural script*, in "Transactional Analysis Journal" 3-4 (2010) 187-195.
- MEAD G., *Mente, sé e società*, Firenze, Giunti, 1966.
- MERIKANGAS K.R., MEHTA R.L., MOLNAR B.E., WALTERS E.E., SWENDSEN J.D., AGUILAR-GAXIOLA S., BIJL R., BORGES G., CARAVEO-ANDUAGA J.J., DEWITT D.J., KOLODY B., VEGA W.A., WITTCHEN H.U. & KESSLER R.C., *Comorbidity of substance use disorders with mood and anxiety disorders. Results of the international consortium of psychiatric epidemiology*, in "Addictive Behaviors" 23/6 (1998) 893-907.
- MEŠTROVIČ S.G., *Postemotional Society*, London, SAGE, 1997.
- MICELA F., *Il reato minorile oggi. Aspetti quantitative, caratteristiche qualitative e tendenze*, in "Minorigiustizia" 4 (2005) 74.
- MURPHY H.B., *Blood pressure and culture*, in "Psychotherapy and Psychosomatics" 38 (1982) 244-255.
- NANNI C., *Il bene comune nella società globalizzata. Come educare?*, in QUINZI G. - MONTISCI U. - TOSO M. (a cura di), *Alla ricerca del bene comune. Prospettive teoriche e implicazioni pedagogiche per una nuova solidarietà*, Roma, LAS, 2008.
- NAPOLEONE L., *Terrorismo S.p.A.*, Milano, il Saggiatore, 2008.
- NOGUEIRA H., *Vulnerabilidades do ambiente local – impactes no estado de saude auto-avaliado da população residente na área metropolitana de lisboa*, in "Revista de Estudos Demográficos" 43 (2008) 5-18.



- PARIS J., *Cultural risk factors in personality disorders*, in SCHUMACKER J.F. - WARD T. (a cura di), *Cultural cognition and psychopathology*, Westport, Praeger, 2000.
- PARRY A. - DOAN R.E., *Story re-visions. Narrative therapy in the postmodern world*, New York, The Guilford Press, 1994.
- PETERFREUND E., *Some critical comments on psychoanalytic conceptualization on infancy*, in "International Journal of Psycho-Analysis" 59 (1978) 427-441.
- PIO ABREU J. L., *Como tornar-se doente mental*, Lisboa, Dom Quixote, 2006.
- PORCHEDU A., *Zygmunt Bauman. Intervista sull'Educazione, Sfide pedagogiche e modernità liquida*, Roma, Anicia, 2005.
- PUTMAN R., *Bowling alone. America's declining social capital*, in "Journal of Social Democracy" 6 (1995) 65-78.
- QUINZI G., *Recuperare il tempo dell'anima: considerazioni psicopedagogiche per educare al futuro in famiglia*, in "Orientamenti pedagogici" 2 (2011) 283-295.
- RATO H., *A integração de Portugal na globalização da imigração*, in FERNANDES J.M. (a cura di), *Janus 2007. Anuário de relações exteriores*, Lisboa, Público e Universidade Autónoma de Lisboa, 2007.
- REISS S., *Who am I?: the 16 basic desires that motivate our behaviour and define our personality*, New York, Tarcher/Putnam, 2000.
- RICCIOLI E., *La dimensione affettiva nelle organizzazioni*, in "Psicologia, Psicoterapia e Salute" 1 (2005) 177-198.
- RICCIOLI E., *L'inconscio tra memoria e oblio nella cultura contemporanea*, in "Psicologia, Psicoterapia e Salute" 1 (2007) 97-121.
- ROSEN H. - KUEHLWEIN K., *Le narrazioni che attribuiscono significato*, in SCILLIGO P. (a cura di), *Orizzonti costruttivisti. Letture scelte*, Roma, IFREP, 1997.
- ROSENAU P.M., *Post-modern and the social sciences. Insights, in roads, and intrusions*, New Jersey, Princeton University Press, 1992.
- S.A., *Germany's economy. Ready to motor?*, in *The Economist*, 8440/376 (2005) 54-56.
- SABATO E., *Resistir*, Lisboa, Dom Quixote, 2005.
- SALONIA G., *Cambiamenti sociali e disagi psichici. Gli attacchi di panico nella postmodernità*, in FRANCESETTI G. (a cura di), *Attacchi di panico e postmodernità. La psicoterapia della Gestalt fra clinica e società*, Milano, Franco Angeli, 2005.
- SARCHIELLI G. - MANDRIOLI E. - PALMONARI A. - VECCHIATO T. (a cura di), *Lavorare da precari. Effetti psicosociali della flessibilità occupazionale*, Rovigo, Fondazione Emanuela Zancan, 2006.
- SCHUMAKER J.F., *The age of insanity. Modernity and mental health*, Westport, Praeger, 2001.
- SEATTLE, *Por fim, talvez sejamos irmãos!*, Lisboa, Secretaria de Estado do Ordenamento e Ambiente – Comissão Nacional do Ambiente, 1981.
- SELIGMAN M.E.P., *Why is there so much depression today?*, in INGRAM R.E. (a cura di), *Contemporary approaches to depression*, New York, Plenum Press, 1990.
- SENNETT R., *L'uomo flessibile. Le nuove conseguenze del nuovo capitalismo sulla vita personale*, Milano, Feltrinelli, 2005.
- SIM S., *Manifesto per il silenzio*, Milano, Feltrinelli, 2008.
- STAFFORD M. - CUMMINS S. - MACINTYRE S. - ELLAWAY A. - MARMOT M., *Gender Differences in the Association between Health and Neighbourhood Environment*, "Social Science and Medicine" 60 (2005) 1681-1692.
- STAGI L., *La società bulimica. Le trasformazioni simboliche del corpo tra edonismo e autocontrollo*, Milano, Franco Angeli, 2008.



- STONE B.L., *Modernity and the narcissistic self. Taking "character" disorders seriously*, in "Studies in Symbolic Interaction" 10 (1989) 89-107.
- SUBRAMANIAN S. - ACEVEDO-GARCIA D. - OSYPUK, T., *Racial Segregation and the Geographic Heterogeneity in Black/White Disparity in Poor Self-Rated Health in the US: A Multilevel Statistical Analysis*, "Social Science and Medicine" 60 (2005) 1667-1679.
- SULLIVAN H.S., *Teoria interpersonale della psichiatria*, Milano, Feltrinelli, 1972.
- SVERKE M. - HELLGREN J. - NÄSWALL K. (a cura di), *Report No 1: 2006. Job insecurity. A literature review*, Stockholm, National Institute for Working Life and authors, 2006.
- The Beach. L'innocenza non dura per sempre* (DVD), MACDONALD Andrew (produttore), BOYLE Danny (direttore), [Stati Uniti], Twentieth Century Fox, 2000.
- TOSO M., *Stato sociale*, in PRELLEZO J.M. (coord.) - NANNI C. - MALIZIA G. (a cura di), *Dizionario di Scienze dell'Educazione*, Leumann (TO)-Roma-Torino, ElleDiCi-Las-S.E.I., 1997, 1061-1062.
- UNISAL, *Strategie di addomesticamento nella giungla dei media*, in <http://www.unisal.it/index.php?method-news&action=zoom&id=56>, (12/01/06).
- WEISSMAN M.M. - BLAND R.C. - CANINO G.J. - FARAVELLI C. - GREENWALD S. - HWU H.G. - JOYCE P.R. - KARAM E.G. - LEE C.K. - LELLOUCH J. - LÉPINE J.P. - NEWMAN S.C. - RUBIO-STIPEC M. - WELLS J.E. - WICKRAMARATNE P.J. - WITTCHEN H.U. - YEH E.K., *Cross-national epidemiology of major depression and bipolar disorder*, in "Journal of American Medical Association" 276 (1996) 293-299.
- WEISSMAN M.M. - BLAND R.C. - CANINO G.J. - FARAVELLI C. - GREENWALD S. - HWU H.G. - JOYCE P.R. - KARAM E.G. - LEE C.K. - LELLOUCH J. - LÉPINE J.P. - NEWMAN S.C. - RUBIO-STIPEC M. - WELLS J.E. - WICKRAMARATNE P.J. - WITTCHEN H.U. - YEH E.K., *Cross-national epidemiology of panic disorder*, in "Archives of General Psychiatry" 54 (1997) 305-309.
- WHO, *World health report*, in <http://www.who.int/whr/2001> (15/05/07).
- WICKRAMARATNE P.J. - WEISSMAN M.M. - LEAF P.J. - HOLFORD T.R., *Age, period and cohort effects on the risk of major depression. Results from five United States communities*, in "Journal of Clinical Epidemiology" 42 (1989) 333-343.
- WILSON K. - ELLIOT S. - LAW M. - EYLES J. - JERRET M.E - KELLER-OLAMAN S., *Linking Perceptions of Neighbourhood to Health in Hamilton, Canada*, in "Journal of Epidemiology. Community Health", 58 (2004) 192-198.
- WITTCHEN H.U., *Reliability and validity studies of the WHO-composite international international diagnostic interview (CIDI). A critical review*, in "Journal of Psychiatric Research" 28 (1994) 57-84.
- WITTCHEN H.U. - JACOBI F., *Size and burden of mental disorders in Europe: a critical review and appraisal of 27 studies*, in "European Neuropsychopharmacology" 15/4 (2005) 357-376.
- WOLFE B.E., *Knowing the self. Building a bridge from basic research to clinical practice*, in "Journal of Psychotherapy Integration", 13 (2003) 83-95.
- WRIGHT L., *The looming tower. Al Qaeda and the road to 9/11*, London, Vintage, 2006.
- ZAMAGNI S., *Consumo e tempo libero nell'epoca della postmodernità*, in G. DALLE FRATTE (a cura di), *Postmodernità e problematiche pedagogiche. Volume I. Modernità e postmodernità tra discontinuità, crisi e ipotesi di superamento*, Roma, Armando Editore, 2003.
- ZANI B. - CICOGNANI E., *Psicologia della salute*, Bologna, Il Mulino, 2000.



Indice

Presentazione	2
Studio della teologia: trasformazione della mente e conversione del cuore	
di <i>Jesús Manuel García</i>	3
1. La dimensione spirituale della teologia	4
1.1. Complementarietà dell'intelligenza e dell'amore nello studio della teologia	6
1.2. La conoscenza teologica trova il suo compimento nell'apertura alla sapienza divina	7
1.3. La «sapiencia cordis» dei santi e «l'intellectus fidei» dei teologi	9
1.4. Spiritualità e teologia	11
2. Il profilo del teologo	12
2.1. Amante della verità	13
2.2. Umile nella ricerca intellettuale	14
2.3. Gioioso e fiducioso nello studio	15
2.4. Maestro «dotto» e «spirituale»	16
2.5. Uditore della Parola e impegnato nella comunione ecclesiale	17
2.6. Buon comunicatore	18
3. Lo studio della teologia: tra grazia e dottrina	18
4. A modo di conclusione: «Insegnami a cercarti, e mostrati a me che ti cerco» ..	19
Gli scritti calabresi di Bruno il certosino. Note spirituali	
di <i>Emma Caroleo</i>	21
1. Il contesto storico-geografico	22
2. La contemplazione di Dio: solo con il Solo	24
3. La Liturgia quotidiana nella vita comune	26
4. La quies	28
5. La "divina filosofia"	32
6. La spiritualità del più grande desiderio: Dio	34
Appendice 1	37
Appendice 2	40



L'Azione Cattolica Italiana e il suo contributo alla santità della Chiesa

di <i>Anna Napolitano</i>	42
1. Nel cuore della Chiesa	42
1.1. L'Azione Cattolica Italiana: una via del Vangelo nella Chiesa conciliare	43
1.2. La scelta religiosa	44
1.3. La scelta ecclesiale	45
1.4. L'Azione Cattolica e l'evento del Concilio Vaticano II	46
1.5. Oggi come ieri... ..	47
2. L'azione cattolica: una ricchezza per la storia della chiesa	48
2.1. Ripercorrendo il passato	49
2.2. I primi passi della Società della Gioventù Cattolica Italiana	50
2.3. Il Sentire Ecclesiam	51
3. L'azione cattolica: una proposta di vita e di fede	53
3.1. L'Azione Cattolica verso il nuovo Statuto del 1969	53
3.2. I pilastri dello Statuto: comunione e formazione	57
3.3. La Struttura dell'attuale Statuto e del Regolamento dell'ACI	61
3.4. Il Progetto Formativo dell'ACI: "Perché sia formato Cristo in voi"	62

La teologia spirituale e la ricerca della triplice unità: disciplinare, intradisciplinare e interdisciplinare

di <i>Rossano Zas Friz De Col</i>	65
1. Verso una definizione 'minima' della teologia spirituale/spiritualità	65
1.1. Il problema con la nozione di esperienza	65
1.2. Esperienza o vissuto?	68
1.3. Il vissuto della trasformazione	70
1.4. Conclusione	71
2. Il vissuto della trasformazione interiore e le discipline non teologiche	71
3. La 'spiritualità come teologia', l'unità della teologia e il pluralismo teologico ..	74
3.1. La spiritualità come teologia	74
3.1.1. La triplice forma della teologia secondo Dionigi Areopagita nell'interpretazione di Ch.-A. Bernard	74
3.1.2. La Teologia tripartita dell'Antichità classica nell'interpretazione di K. Waaijman	76
3.1.3. Convergenze e divergenze dei due approcci	77
3.1.4. Conclusione	77
3.2. L'unità della teologia procede dalla fede	79
3.3. Il pluralismo teologico e la teologia spirituale/spiritualità	81
3.4. La teologia spirituale/spiritualità: specializzazione o frammento della teologia sistematica?	83
4. Conclusione	84



Le dinamiche del sé nella società liquido-moderna

di <i>Marcelo Azevedo L.L. Rodrigo</i>	86
Introduzione	86
1. L'individuo: presupposti teorici	87
1.1. I bisogni umani fondamentali	87
1.2. I concetti di Sé e di copione	89
2. La modernità liquida: la proposta di Bauman	91
2.1. Variabili politiche, economiche e lavorative	92
2.2. Variabili di riproduzione sociale	94
2.3. Variabili di comunicazione e ideologiche	95
2.4. Variabili spaziali	97
2.5. Variabili geo-politiche	98
3. Il degrado della salute mentale alla luce dei dati statistici	100
4. Analisi della letteratura psicologica	103
5. Dinamiche del Sé nella società contemporanea	105
5.1. Tendenza consumistica e vuoto del Sé	105
5.2. Tendenza competitiva e Sé ansiogeno	106
5.3. Tendenza edonistica e Sé autocentrato/apolitico	107
5.4. Dal non-luogo, paradigma degli eccessi d'immagine, rumore e movimento, al sé anonimo/fluido: il caso della stazione Termini di Roma	110
5.5. Rischio diffuso e atteggiamento reattivo del Sé	114
6. Un Sé in tempo di modernità liquida: un tentativo di sintesi	115
7. Verso una ipotesi interpretativa del malessere psichico attuale	116
8. Nuovi scenari di ricerca	117
9. Nuove implicazioni per la psicoterapia	118
10. Implicazioni educative	120
Conclusione	120
Bibliografia	122
Indice	129

www.mysterion.it

ANNO 6 NUMERO 1 (2013)

Rivista web semestrale di Ricerca in Teologia Spirituale

Direttore responsabile: Rossano Zas Friz De Col S.I.

Caporedattore: Francesco Asti

Piazza della Pilotta 4 - 00187 Roma - *e-mail:* info@mysterion.it

