

# MYSTERION

Rivista di Ricerca in Teologia Spirituale

ANNO 9 NUMERO 1 (2016)

JESÚS MANUEL GARCÍA GUTIÉRREZ

Il metodo «teologico esperienziale» della teologia spirituale

MARIA GIOVANNA MUZZI

Il mistero cristiano del colore

DANIELA DEL GAUDIO SFI

La dimensione femminile nella liturgia.  
*Prospettive teologico/spirituali e storiche  
a partire dal pensiero di Edith Stein*

GABRIELE QUINZI

“Dal luogo delle origini”: una ipotesi psico-spirituale

ROSSANO ZAS FRIZ DE COL S.I.

Il futuro della riflessione sul vissuto cristiano



BERNARD MCGINN

Il futuro delle tradizioni spirituali del passato

BRUCE H. LESCHER

La spiritualità nel mondo anglofono dal Vaticano II ad oggi.  
Una visione di insieme

ELISABETH HENSE

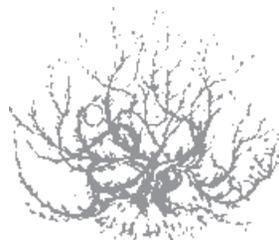
La spiritualità nel mondo germanofono,  
in Olanda e in Belgio, dopo il Concilio Vaticano II



## Sommario

---

- 3 *Presentazione*
- 5 JESÚS MANUEL GARCÍA GUTIÉRREZ, *Il metodo «teologico esperienziale» della teologia spirituale*
- 18 MARIA GIOVANNA MUZJ, *Il mistero cristiano del colore*
- 78 DANIELA DEL GAUDIO SFI, *La dimensione femminile nella liturgia. Prospettive teologico/spirituali e storiche a partire dal pensiero di Edith Stein*
- 87 GABRIELE QUINZI, *“Dal luogo delle origini”: una ipotesi psico-spirituale*
- 125 ROSSANO ZAS FRIZ DE COL S.I., *Il futuro della riflessione sul vissuto cristiano*
- 137 BERNARD MCGINN, *Il futuro delle tradizioni spirituali del passato*
- 152 BRUCE H. LESCHER, *La spiritualità nel mondo anglofono dal Vaticano II ad oggi. Una visione di insieme*
- 165 ELISABETH HENSE, *La spiritualità nel mondo germanofono, in Olanda e in Belgio, dopo il Concilio Vaticano II*
- 183 *Indice*



# Presentazione

Il primo numero di questo anno si apre con un articolo di Jesús Manuel García sul “metodo «teologico esperienziale» della teologia spirituale” nel quale l’autore, consapevole della “necessità di integrare in un unico metodo di lavoro le diverse componenti che delineano la complessa struttura dell’esperienza cristiana vissuta, senza offuscare il principio unitario della fede da cui traggono origine”, propone “un *progetto metodologico integrale e unitario*: il metodo «teologico-esperienziale”.

In seguito, Maria Giovanna Muzj sviluppa l’argomento del colore nella Scrittura e nell’esperienza spirituale. Ricercando in testi dell’Antico e del Nuovo Testamento, così come in alcuni scritti della grande tradizione spirituale, l’Autrice dona con la sua ricerca un senso cristiano al mistero della profusioni di colori con cui Dio si rivela.

“La dimensione femminile nella liturgia: prospettive teologico/spirituali e storiche a partire dal pensiero di Edith Stein” è il titolo dell’articolo di Daniela del Gaudio, motivato dalla domanda: “Si può parlare di una dimensione femminile nella liturgia?”. La sua risposta si basa sul pensiero di Edith Stein “che ha portato nella riflessione liturgica l’impronta del suo sguardo femminile in un contesto, quello tedesco della prima metà del XX secolo, molto importante per il movimento liturgico”.

Gabriele Quinzi, con uno studio che propone un’ipotesi psico-spirituale, esplora “la possibilità di poter accostare e far dialogare la vita spirituale con le scienze umane elaborando una originale nostra proposta”: prende lo spunto da “alcuni rilievi critici sulla visione freudiana dell’uomo e sull’interpretazione della dimensione religiosa da parte di Jung” per fare riferimento “al tema dell’inconscio spirituale partendo dal pensiero di Frankl”.

Conclude la prima sezione Rossano Zas Friz De Col con una riflessione sul futuro della spiritualità in occasione della celebrazione dei 25 anni di vita della rivista *Studies in Spirituality*, accennando, tra altri argomenti, all’importanza della nozione di trasformazione, della questione metodologica, nonché del fenomeno della globalizzazione per lo sviluppo della disciplina.

In questo numero si presenta una seconda sezione con tre traduzioni italiane di altrettanti originali inglesi. Il primo, di Bernard McGinn, tratta sul futuro delle tradizioni spirituali del passato. In merito, l’Autore afferma: “Il titolo che avevo previsto per questo articolo è enunciativo, ed è lì che voglio approdare. Il mio scopo, tuttavia, è quello di invitare tutti noi a presentarci la domanda chiaramente espressa dal titolo: ‘C’è un futuro per le tradizioni spirituali del passato?’ E se c’è un futuro, qual è il modo migliore per far sì che esse si manifestino e si sviluppino?”.

Le due traduzioni successive sono di Bruce H. Lescher (“La spiritualità nel mondo anglofono dal Vaticano II ad oggi. Una visione di insieme”) e di Elisabeth Hense (“La



spiritualità nel mondo germanofono, in Olanda e in Belgio dopo il Concilio Vaticano II”). Gli originali inglese sono apparsi su questa rivista, nel secondo numero dell’anno 2015; la loro traduzione italiana è stata pubblicata per la prima volta nel volume *Teologia spirituale e Concilio Vaticano II. Temi, problemi, prospettive*, LAS, Roma 2015 (pp. 219-237 e 239-264). Volendo offrire un servizio ai lettori di *Mysterion* si riportano qui le traduzioni dal citato volume.

Come si evince dagli articoli che compongono questo numero, è intenzione del comitato di redazione proseguire sulla scia di un sempre più mirato approfondimento epistemologico della teologia spirituale. Il chiarimento circa la natura ed il metodo della teologia spirituale risulta condizione necessaria per iniziare un dialogo proficuo con altre aree culturali. Oltre al mondo anglofono e germanofono, è auspicabile affacciarsi al mondo della teologia spirituale nel continente africano, in India, e anche nel lontano oriente... Solo una conoscenza partecipata permetterà di dare una risposta positiva al futuro della teologia spirituale.



# Il metodo «teologico esperienziale» della teologia spirituale

di Jesús Manuel García Gutiérrez\*

L'esperienza vissuta, nucleo centrale di studio della teologia spirituale, non si identifica con un cumulo di concetti astratti e neppure con una effusione di sentimenti vissuti, ma con un incontro nel quale il soggetto, che è coinvolto ed afferrato dal mistero divino, viene interamente trasformato: nell'intelletto e nella volontà, nel sentimento, nell'affetto, nella sensibilità, nel giudizio, nella decisione e nella operatività. Di fronte alla presenza del mistero divino trasformante, la persona infatti non soltanto percepisce la sua presenza, ma si sente responsabilizzata a dare una sua risposta.

Se si vuole dunque descrivere, nel suo sviluppo diacronico, l'esperienza vissuta nella sua totalità, cioè come vissuto umano integrale che si presenta come unità dinamica, composta di determinate coordinate fondamentali che si guardano e dialogano a vicenda in una tensione vitale,<sup>1</sup> il metodo della teologia spirituale dovrà essere articolato seguendo certi passi metodici distinti, ma non indipendenti.

La necessità di integrare in un unico metodo di lavoro le diverse componenti che delineano la complessa struttura dell'esperienza cristiana vissuta, senza offuscare il principio unitario della fede da cui traggono origine, ci porta a proporre un *progetto metodologico integrale e unitario*: il metodo «teologico-esperienziale», nel quale per «esperienziale» è considerata l'esperienza vissuta nella sua *transcendentalità*: Dio si comunica all'uomo generando in lui una conoscenza che non può essere compresa soltanto con soli strumenti empirici.<sup>2</sup>

## 1. Primo passo metodico: storico-fenomenologico

L'autenticità radicale dell'esperienza cristiana non dipende tanto dalla deliberazione umana ma piuttosto dall'iniziativa di Dio sulla vita dell'uomo. Al centro della vita cristiana non sta l'io, ma Dio: «Non siamo stati noi ad amare Dio, ma è Lui che ha amato

\* JESÚS MANUEL GARCÍA GUTIÉRREZ, s.d.b., docente di Teologia spirituale e Direttore dell'Istituto di Teologia spirituale presso l'Università Pontificia Salesiana, P.zza dell'Ateneo Salesiano, 1 - 00139 Roma, [garcia@unisal.it](mailto:garcia@unisal.it)

<sup>1</sup> Cf. R. GUARDINI, *L'opposizione polare. Saggio per una filosofia del concreto vivente*, Brescia, Morcelliana, 1997.

<sup>2</sup> Cf. K. RAHNER, *Teologia dall'esperienza dello Spirito*, «Nuovi saggi» 6, Roma, Paoline, 1978, 251-251; J. MOURoux, *Expérience chrétienne. Introduction à une théologie*, Paris, Aubier, 1952 (trad. it. *L'esperienza cristiana. Introduzione a una teologia*, Brescia, Morcelliana, 1956).



noi» (1 Gv 4,10). Prima ancora che l'uomo si ponga alla ricerca di Dio per incontrarlo, Dio per primo viene incontro all'uomo, e si prende cura di lui (cf. Dt 4,7; Is 8,10; 40,27; 49,14-16). È Dio che si dona per primo all'uomo rivelandosi a lui nel Cristo.<sup>3</sup> Dal fatto poi di essere stati trovati da Lui, prende vita il desiderio di cercarlo e di conoscerlo: «Tu non mi cercheresti se non mi avessi già trovato»,<sup>4</sup> oppure, con l'espressione di von Balthasar, «Dio è nell'io umano come sua più profonda radice e fondamento».<sup>5</sup> Si tratta dunque di cogliere «il soprannaturale nell'evento storico» oppure – come ci ricorda K. Rahner – studiare «l'esistenza storicizzata della grazia trascendentale».

Per descrivere la fenomenologia di «ciò che si è sperimentato» (dimensione oggettiva) e «come lo si è sperimentato» (dimensione soggettiva) è opportuno distinguere due momenti iniziali. Li descriverò, come sarà fatto per gli altri passi del metodo, partendo da una riflessione teorica per approdare poi all'applicazione metodologica.

### 1.1. Il momento fenomenico dell'esperienza cristiana

#### a) Quadro teorico

L'esperienza che l'uomo fa del fenomeno, cioè dell'incontro con il mistero, non è un prodotto della coscienza ma qualcosa che ci viene data. Si realizza tra due realtà asimmetriche: d'una parte l'ineffabilità del Mistero di Dio; dall'altra, l'assenso e l'obbedienza dell'uomo che subisce (*passività*) la presenza del Mistero. È interpretabile anche come il sentimento della «creaturalità» dell'uomo, a confronto con Dio creatore.

Previamente ad ogni concettualizzazione categoriale e prima ancora di essere compreso e di esprimersi in linguaggio, senza mediazioni né processi, il mistero si insinua nell'esperienza umana<sup>6</sup> come presenza della più assoluta trascendenza nel «più profondo centro» dell'anima:<sup>7</sup> è il livello fenomenico, inconsapevole e passivo che coincide con l'incisione diretta e originaria della trascendenza,<sup>8</sup> intesa come esperienza naturale indirizzata verso l'immediatezza con Dio attraverso l'autocomunicazione gratuita di Dio stesso.<sup>9</sup>

<sup>3</sup> Cf. L. BORRIELLO, *Esperienza mistica e teologia mistica*, Città del Vaticano, LEV, 2009, 75.

<sup>4</sup> «Tu enim prior excitasti me ut quaererem te» (*Imitazione di Cristo* III, 21, 22). «Consolati, tu non mi cercheresti se non mi avessi trovato» (B. PASCAL, *Pensieri*, Brunschvicg, 553; «Il mistero di Gesù» in B. PASCAL, *Pensieri e altri scritti di e su Pascal*, Cinisello Balsamo, Paoline, 1986, 311). Cf. L. van HECKE, *Le désir de Dieu dans l'expérience religieuse: L'homme réunié. Relecture de Saint Bernard*, «Recherches morales. Synthèses 15», Paris, Cerf, 1990.

<sup>5</sup> H.U. von BALTHASAR, *La oración contemplativa*, Madrid, Cristiandad, 1985, 16.

<sup>6</sup> Cf. *Struttura dell'esperienza*, in S. ROS GARCÍA, *Nel mezzo del cammino l'esperienza di Dio*, Bologna, EDB, 2011, 62.

<sup>7</sup> «O fiamma d'amor viva, che tenera ferisci dell'alma mia il più profondo centro!»: 1ª strofa del poema di GIOVANNI DELLA CROCE, *Fiamma d'amor viva*, in ID., *Opere complete*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2001, 770.

<sup>8</sup> Sulle modalità delle esperienze della trascendenza, si veda: J.M. VELASCO, *Il fenomeno mistico. Vol. 2: Struttura del fenomeno e contemporaneità*, Milano, Jaca Book, 2003, 184-185; L. ROY, *Le sentiment de transcendence. Expérience de Dieu?*, Cerf, Paris, 2000, 34-36.

<sup>9</sup> Cf. K. RAHNER, *Il problema dell'esperienza della trascendenza dal punto di vista della dogmatica cattolica*, in ID., *Visioni e profezie*, Milano, Vita e Pensiero, 1995, 146.



Il soggetto, posto davanti ad una Presenza reale indefinibile e infinita, ma sperimentata come vera anche se non verificabile empiricamente,<sup>10</sup> acquista la coscienza di ciò che non è finito:<sup>11</sup> è una presenza «che si dà», originante, che dà capacità di essere.<sup>12</sup> Questo livello è fondamentale e qualificante perché rappresenta ciò che immediatamente percepiamo dalla realtà, prima ancora di essere sottomesso all'analisi critica.

### *b) Applicazione metodologica*

In questa tappa iniziale lo studioso della teologia spirituale dovrà discernere in merito alla autenticità dell'esperienza del mistero trasformante. In prospettiva fenomenica, si propongono alcuni criteri che accreditano l'autenticità dell'esperienza divina:<sup>13</sup>

- a) carattere di discontinuità: il Tu divino appare sorprendente, misterioso e santo relativamente alle naturali attese e all'ordine delle realtà con cui l'uomo si relaziona nella vita quotidiana;
- b) carattere analogico esistenziale: l'esperienza del Tu divino avviene, nell'arco della storia della salvezza, in numerose persone molto diverse tra di loro, ma in modo simile. Ci domandiamo: Come hanno interpretato la stessa esperienza le persone che, nella storia cristiana, l'hanno vissuta?
- c) carattere relazionale: l'intenzionalità viene intesa come apertura all'incontro con il diverso da sé, e quindi, anche schiusa all'incontro con l'infinito.
- d) carattere benefico: l'intervento del Tu divino nella vita dell'uomo riporta sempre frutti di santità. Se una esperienza di trascendenza non riporta al soggetto frutti di conversione, può trattarsi di patologia psicologica.

## **1.2. La fenomenologia dell'evento storico**

### *a) Quadro teorico*

Non esiste l'esperienza vissuta atemporale: essa si presenta sempre come dato storico, inglobato in un'esperienza specifica e personale. Descrivere dunque il «contesto» dell'esperienza vissuta non vuol dire semplicemente mettere una cornice, o collocare una decorazione, ma riconoscere l'elemento dal quale l'esperienza riceve la sua forma e

<sup>10</sup> «La teologia come tale ha difatti a che fare con una realtà che contiene anche degli elementi a-categoriali ed ha perciò bisogno di uno strumentario sovrarazionale, in grado di esprimere e trasmettere l'esperienza categoriale»: V. TRUHLAR, *Concetti fondamentali della teologia spirituale*, Brescia, Queriniana, 1981, 36.

<sup>11</sup> «Per me – racconta l'attuale Papa Francesco – ogni esperienza religiosa che non abbia questa parte di stupore, di sorpresa per essere stati presi per mano nell'amore e nella misericordia è un'esperienza fredda, che non ci coinvolge per intero; è un'esperienza distante a cui manca ogni trascendenza»: J.M. BERGOGLIO/PAPA FRANCESCO, *Il nuovo Papa si racconta*. Conversazione con Sergio Rubin e Francesca Ambrogetti, Milano, Salani Editore, 2013, 46.

<sup>12</sup> Questo senso di gratuità non si trova soltanto nelle grandi religioni monoteiste, ma anche in filosofi come Plotino ed in alcuni testi indiani.

<sup>13</sup> Cf. D. SORRENTINO, *L'esperienza di Dio. Disegno di teologia spirituale*, Cittadella, Assisi 2007, 109-110.



la sua espressione.<sup>14</sup>

Ogni esperienza vissuta ha una sua *storia*. Una storia, quella del vissuto spirituale, che «consiste anzitutto in una storia dei testi, non solo perché i testi offrono una solida base documentaria alla storia e all'elaborazione teorica, ma anche perché rappresentano la traccia più consistente e più facilmente leggibile di ciò che chiamiamo esperienza spirituale».<sup>15</sup> Visto che risulta impossibile accedere direttamente all'esperienza eccellente del santo e/o del mistico, questa deve essere accolta a partire da una testimonianza, generalmente scritta.

#### b) Applicazione metodologica

Tra le esperienze vissute, il teologo della spiritualità privilegerà quelle la cui autenticità ed eccellenza è garantita dal discernimento ecclesiale: il vissuto di santità. In mancanza di pronunciamenti espliciti da parte del Magistero, di fronte a quelle esperienze che siano oggetto di un vasto apprezzamento della coscienza ecclesiale, converrà che il teologo eviti la considerazione di quelle che sono in aperto contrasto con la dottrina della Chiesa.

Verranno preferiti quei vissuti di santità riguardo ai quali si dispone di documenti diretti sul loro vissuto interiore: autobiografie, biografie redatte dai discepoli, scritti personali, relazioni e conferenze, diari... che rilevano tratti essenziali del profilo spirituale dei singoli vissuti di santità. Tra questi, un posto di rilievo va dato ai «dottori della Chiesa».

In questa tappa è importante la selezione e la lettura attenta dei testi spirituali della tradizione cristiana, tenendo conto dei generi letterari, dei linguaggi adoperati, del contesto culturale e sociale dell'autore, della continuità tra il passato e il presente del testo. Si deve inoltre prestare attenzione ai diversi livelli presenti nella descrizione di una forma spirituale. Ad esempio, in una *Biografia* si dovrebbero cogliere tre livelli: a) il profilo della vita del santo nel quale si manifesta una effettiva presenza ontologica; b) il contesto che permette di capire il fenomeno sullo sfondo dell'orizzonte esterno; c) il nucleo più interiore nella vita della figura in questione, in cui si svela l'orizzonte interno.

### 1.3. La risonanza affettiva e cognitiva nel soggetto che vive l'esperienza

#### a) Quadro teorico

È il passaggio dalla percezione alla coscienza piena, per arrivare al giudizio: all'incontro fenomenico segue l'incontro conoscitivo che coinvolge la conoscenza ed il sentimento. Sentimenti e pensieri sono in noi contemporanei e, tuttavia, distinti. Quando tutti e due si uniscono, stabiliscono un rapporto con la realtà più ricco rispetto al solo pensiero.<sup>16</sup>

L'esperienza cristiana implica una certa passività, di cui non si può fare a meno: è dovuta all'irruzione del mistero trascendente divino nella vita del soggetto. D'altro can-

<sup>14</sup> Cf. M. DE CERTEAU, *Culture e spiritualità*, in «Concilium» 2 (1966) 6, 66.

<sup>15</sup> A. MONTANARI, *Criteri e metodi di lettura dei testi spirituali dell'epoca patristica e medievale*, pro manuscripto, Milano, Facoltà di Teologia, 2008.

<sup>16</sup> Cf. L. ROY, *Le sentiment de transcendance. Expérience de Dieu?*, Paris, Cerf, 2000, 277.



to, la coscienza intuisce già, in qualche modo, il mistero divino, lo sente, lo gusta e percepisce. Solo allora parliamo di riappropriazione riflessa del proprio vissuto; oppure, della coscienza che il soggetto ha del proprio vissuto. Senza questa appropriazione nella coscienza del soggetto non possiamo avere esperienza cristiana vissuta. Tuttavia, questo modo affettivo e dinamico di conoscenza non è ancora tematizzato ma è molto più ricco di un semplice sapere nozionale, più duraturo anche di una vibrazione affettiva.<sup>17</sup>

I presupposti, di cui si serve la coscienza per descrivere ciò che si sperimenta e come lo si sperimenta, sono supposizioni assunte storicamente:<sup>18</sup> siamo di fronte alla componente empirica ed immediata del sapere.

### b) Applicazione metodologica

L'applicazione metodologica di questo livello richiede l'abilità del teologo per descrivere come vengono sperimentate le diverse manifestazioni della grazia (doni dello Spirito Santo, carismi, interventi speciali...) nell'individualità, nella relazionalità e concretezza storica del soggetto umano (dati bio-psicologici, culturali, contesto storico, vissuto familiare, sviluppo biografico...).

Il teologo che studia un testo di spiritualità deve rendersi conto che l'esperienza spirituale comunicata dall'autore, nel suo contesto culturale e tramite l'attività simbolica, è piuttosto il contenuto della sua coscienza, nella quale si intrecciano le attività della ragione, il suo inconscio, le sue emozioni... con l'agire della grazia. Sarà la scienza storica e fenomenologica a fornirci gli strumenti necessari per cogliere le costanti del vivere cristiano nella concretezza del vissuto storico.

## 2. Secondo passo metodico: ermeneutico teologico

L'esperienza che l'uomo acquista di Dio non è ineffabile o impossibile ad essere conosciuta ed interpretata, bensì una realtà offerta all'uomo per essere sperimentata e anche comunicata, attraverso un linguaggio ed una cultura determinata.<sup>19</sup> Il soggetto tematizza, organizza e modula, comprende ed interpreta l'impressione offerta dall'esperienza vissuta,<sup>20</sup> e si confronta con la realtà personale, ecclesiale, sociale, ecc. onde evitare il rischio di una ermeneutica fine a se stessa, oppure affrontata in contrasto con la realtà storica.

<sup>17</sup> Cf. BORRIELLO, *Esperienza mistica e teologia mistica*, 57-65.

<sup>18</sup> Il vocabolo tedesco *Erfahrung*, come l'olandese *ervaring*, collima con il francese *expérience*: significa percorrere (un paese, ad esempio), scoprire con il contatto diretto e conservare la conoscenza acquisita: cf. A. VERGOTE, *Psicologia religiosa*, Torino, Borla, 1967, 45.

<sup>19</sup> Dice Teresa di Gesù, nel c. 17, par. 5 del libro della *Vita*, parlando sui gradi dell'unione con Dio: «Una cosa è che il Signore ci dia la grazia, un'altra è intendere che favore e che grazia sia, un'altra ancora saper dire e far capire come sia. Sebbene sembri necessaria soltanto la prima di queste tre cose perché l'anima non proceda confusa e timorosa, [...] tuttavia è un gran vantaggio e una grazia intendere cosa si è ricevuto»: V 17,5.

<sup>20</sup> Cf. Ch.A. BERNARD, *Teologia spirituale*, Roma, Paoline, 1982, 71.



## 2.1. L'utilizzo di una corretta ermeneutica

### a) Quadro teorico

Come si è ricordato nella prima tappa, all'origine dell'esperienza vissuta non c'è un libro, ma il vissuto della persona. Lo stesso santo e/o mistico, raccontando, oralmente o per scritto, la propria esperienza, la interpreta.<sup>21</sup> Il teologo spirituale quindi interpreta una esperienza che riceve già mediata dall'autore stesso. Sarebbe impossibile comprendere la realtà in modo non pregiudiziale, cioè immettendosi in essa in modo aperto, perché lo stesso sperimentare diventa esperienza secondo una determinata precomprensione. La stessa fede cristiana si fonda in primo luogo sulla trasmissione storica delle testimonianze di coloro che hanno seguito Gesù.<sup>22</sup> L'ermeneutica si propone quindi come il normale sviluppo della componente fenomenologica dell'esperienza vissuta: «Non basta spiegare un fatto, bisogna comprenderlo; non basta determinare un'esperienza spirituale, bisogna anche interpretarla nella complessità della sua stessa esistenza».<sup>23</sup>

La difficoltà, nel caso della letteratura spirituale in genere, e soprattutto in quella mistica, si radica in ciò che gli stessi autori dichiarano, cioè nell'inadeguatezza della comunicazione delle loro testimonianze riguardo alla realtà sperimentata e alla conoscenza che ne hanno acquisito.<sup>24</sup> Questa situazione richiede da parte del teologo alcune attenzioni particolari circa l'individuazione del «registro» attraverso il quale viene comunicata l'esperienza<sup>25</sup> e soprattutto riguardo la correttezza dell'interpretazione e, di conseguenza, riguardo le regole ermeneutiche delle quali il teologo si deve servire.

<sup>21</sup> Nel prologo al suo libro, *Fiamma d'amor viva*, Giovanni della Croce scrive: «Si tratta, infatti, di cose talmente interiori e spirituali che comunemente non si possono esprimere a parole, perché ciò che è spirituale eccede i sensi. È difficile, quindi, dire qualcosa della sostanza di ciò che è spirituale, se non ne si è profondamente penetrati. Poiché ho poco spirito interiore, ho sempre rimandato la cosa, fino a questo momento, in cui mi sembra che il Signore abbia aperto un po' la mia intelligenza e mi abbia dato un po' di fervore. Egli ha agito così per rispondere al pio desiderio che Vostra Grazia nutre: Sua Maestà vuole, forse, che vi vengano spiegate strofe che per voi sono state composte» (*FB*, prologo, 1).

<sup>22</sup> Cf. H.-G. JANBEN, *Esperienza. Considerazioni di teologia fondamentale*, in P. MARTINELLI (ed.), *Esperienza, teologia e spiritualità*, in «Italia Francescana. Supplemento» (2009) 3, 41-47. Riguardo all'ermeneutica della testimonianza si veda: P. RICOEUR, *Ermeneutica della testimonianza*, in *Testimonianza, Parola e Rivelazione*, Roma, Dehoniane, 1997, 73-108.

<sup>23</sup> F. ASTI, *Spiritualità e mistica. Questioni metodologiche*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 228.

<sup>24</sup> Nel prologo al *Cantico spirituale*, Giovanni della Croce scrive: «Per questo, non intendo spiegare tutta l'ampiezza e la ricchezza che lo spirito fecondo d'amore ha riversato in queste strofe. Anzi sarebbe un errore credere che le parole d'amore riguardanti l'intelligenza mistica, come quelle delle presenti strofe, possano essere, in qualche modo, spiegate con parole semplici [...]. Chi può descrivere ciò che egli fa capire alle anime innamorate, nelle quali dimora? [...] Certo, nessuno, nemmeno quelle anime nelle quali si verificano questi favori celesti. Per questo motivo preferiscono far comprendere parte di ciò che sentono e rivelare qualcuno dei tanti misteri di cui conoscono il segreto attraverso figure, similitudini e immagini, anziché darne una spiegazione razionale» (*CB*, prologo, 1).

<sup>25</sup> Sorrentino elenca sei «registri»: narrativo, eucologico, estetico, affettivo, dialogico e pratico. Cf. SORRENTINO, *L'esperienza di Dio. Disegno di teologia spirituale*, 122-128.



### b) Applicazione metodologica

Una corretta ermeneutica richiede anzitutto che lo studioso capisca bene il testo, ne determini il contesto; ne colga gli elementi costitutivi più importanti e infine riesca a spiegare a fondo, in un contesto culturale diverso, il messaggio fondamentale.

Una prima interpretazione nasce dalla lettura attenta del testo nella sua situazione complessiva. L'interpretazione è una congettura, un tentativo di capire ciò che il testo dice. Il teologo in realtà non riesce a cogliere l'autore che, in questo caso, è occasionale: si coglie l'autore attraverso il testo. Ed è per questo che il testo può essere interpretato meglio da uno studioso che non è l'autore. Ecco l'importanza delle fonti critiche e la necessità di capirle bene.

I processi fondamentali della competenza nella lettura e comprensione dei testi sono:<sup>26</sup>

- a) Individuare informazioni ricavate direttamente dal testo ed interpretare il testo: comprendere il significato generale del testo e sviluppare un'interpretazione.
- b) Attingere, riflettere e valutare le conoscenze extratestuali: riflettere sul contenuto del testo e valutarlo e riflettere sulla forma del testo e valutarla.

## 2.2. Confrontarsi con una criteriologia teologica

### a) Quadro teorico

Il metodo della teologia spirituale non si può ridurre a semplice istanza ermeneutica: esso implica una insopprimibile istanza veritativa. La tematizzazione critica dell'esperienza si mette a confronto con la propria tradizione religiosa e, sulla base di una teologia cristiana ampiamente concepita,<sup>27</sup> si colloca in consonanza con la struttura fondamentale del dato rivelato.<sup>28</sup>

Lo stesso Gadamer quando parla dell'approccio ermeneutico riconosce l'importanza della tradizione e il ruolo dell'autorità come elementi decisivi dell'interpretazione dell'esperienza.<sup>29</sup> Quando leggo un diario, un poema mistico, una regola di vita scritta da un fondatore, "riconosco" in modo nuovo, ciò che già conosco teologicamente.<sup>30</sup> Per questa ragione vale anche qui il principio in forza del quale la giusta interpretazione di un testo della letteratura teologico-spirituale è accessibile solo a colui che ha un'affinità

<sup>26</sup> Libri utili per una lettura della letteratura della tradizione cristiana: H.U. von BALTHASAR, *Vedere, ascoltare, leggere nell'ambito della Chiesa*, in ID., *Sponsa Verbi. Saggi teologici*, vol. II, Brescia, Morcelliana, 1969; L. COCO (ed.), *L'atto del leggere. Il mondo dei libri e l'esperienza della lettura nelle parole dei Padri della Chiesa*, Magnano, Qiqajon, 2004.

<sup>27</sup> Cf. W.H. PRINCE, *Spiritualità cristiana*, in L. BORRIELLO (ed.), *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, Città del Vaticano, LEV, 2003, 792-799.

<sup>28</sup> Cf. M. LAGUË, *La spiritualité chrétienne: sa raison d'être dans une faculté de théologie. Sept thèses*, in «Theoforum» 33 (2002) 61-75. La Laguë giustifica la pretesa della teologia di essere una scienza interpretativa dell'esistenza umana e di farlo a partire dai dati della fede cristiana.

<sup>29</sup> Cf. H.G. GADAMER, *Verità e metodo*, Milano, Bompiani, 1997.

<sup>30</sup> Motivo per cui la teologia dogmatica e la teologia spirituale non possono essere estranee ma complementari: cf. P. MARTINELLI, *Teologia spirituale ed esperienza* in ID. (ed.), *Esperienza, Teologia e Spiritualità*, in «Italia Francescana. Supplemento» (2009) 3, 52.



vissuta con ciò di cui parla il testo.<sup>31</sup> Si richiederà, come dice Bernard, l'atteggiamento del discepolo capace di andare oltre la lettura prettamente storica dei testi e del vissuto, per leggerli «dal di dentro». Quanto più profondo è questo atteggiamento, tanto più ci si avvicina al significato oggettivo del testo considerato.

Elenco alcuni criteri teologici che avvalorano l'autenticità dell'esperienza cristiana:

- *Cristologico*: il criterio ultimo di verifica dell'esperienza cristiana è fondato sul mistero pasquale di Cristo e sul suo significato.
- *Ecclesiologico*: perché l'esperienza vissuta dal singolo credente non può essere giudicata isolata dalla comunità credente, visto che esprime la fede della comunità e arricchisce l'unità e la fede di essa: «Perché io possa credere, ho bisogno di testimoni che hanno incontrato Dio e me lo rendono accessibile».<sup>32</sup>
- *Escatologico*: in quanto attesta in modo particolarmente convincente che la dimora del cristiano non è quaggiù ma deve essere cercata nell'eternità; il cristiano vive come estraniato dalla terra nella prospettiva futura dell'unione con Cristo.
- *Simbolico*: la decisione di tanti uomini e donne che vivono in modo esemplare la loro fede depone fortemente in favore della serietà delle loro convinzioni e costituisce un importante segno di credibilità per la comunità, diventando paradigma della vita cristiana.
- *Sociale*: l'esperienza vissuta cristiana dà senso all'esistenza materiale, al mondo della scienza e in modo generale alla storia.

#### b) Applicazione metodologica

In questa tappa il teologo spirituale oltre che della corretta applicazione della teoria ermeneutica, si dovrà preoccupare di giungere alla verità della fede, confrontandosi con il dato oggettivo della rivelazione trasmessa nella Sacra Scrittura, veicolata dalla Tradizione e garantita dal Magistero.

Il codice per decifrare l'autenticità e la ricchezza originale di una determinata esperienza cristiana è capire come Dio si è manifestato, nell'arco della storia della salvezza, nella vita della comunità.

Sulla base della verifica dei nodi dinamici che descrivono l'autenticità dell'esperienza cristiana (Cristo, Parola, Sacramento, Chiesa, senso della «creaturalità» e paradossalità dell'esistenza) il teologo potrà poi mettere in evidenza i tratti caratteristici ed originali di una singolare esperienza vissuta.

<sup>31</sup> Cf. PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1993, II, A,1.

<sup>32</sup> BENEDETTO XVI, *Cos'è la fede? L'intervista inedita del teologo Jacques Servais a Benedetto XVI*, 16 marzo 2016.



### 2.3. Comunicare, in modo proprio, ciò che si sperimenta

#### a) Quadro teorico

Ogni esperienza del mistero è una storia vissuta che può essere raccontata attraverso azioni, simboli e parole. L'esperienza dell'evento diventa possibile grazie al linguaggio. Oltre alla testimonianza raccontata dell'esperienza vissuta, oppure dall'approfondimento di essa a scopo dottrinale, la teologia spirituale privilegia il ricorso al linguaggio simbolico, soprattutto quando si tratta di raccontare l'esperienza mistica, la quale fa ricorso alla forza evocatrice dei segni e delle immagini. Il simbolo infatti non racchiude in sé la totalità del senso, ma solamente rimanda ad essa, avvertendo contemporaneamente che non può essere mai raggiunta. Per questo motivo, il teologo della spiritualità deve saper ricostruire il movimento che ha generato il simbolo riportato dal mistico: il contenuto figurato che appartiene all'ordine della rappresentazione, e la situazione affettiva che ne spiega il dinamismo e il senso.

Un altro linguaggio, al quale la teologia spirituale presta particolare attenzione è quello liturgico, custodito nei molteplici testi dei diversi riti della Chiesa in Occidente e in Oriente.

#### b) Applicazione metodologica

Attraverso la documentazione oggetto di studio (storia della spiritualità, esperienze personali, esposizioni dottrinali), il teologo fa emergere il messaggio caratteristico e individuale dell'esperienza vissuta, come affiora nella narrazione biografica, nelle confessioni, nella riflessione sistematica oppure nella prassi pastorale.

Nel processo di comunicazione attraverso l'espressione simbolica, il teologo dovrà valutare, volta per volta, la complessità degli elementi che confluiscono nel linguaggio simbolico per cogliere ciò che vi è di esprimibile nell'esperienza della realtà trascendente e, in secondo luogo, l'atteggiamento spirituale dell'uomo.

## 3. Terzo passo metodico: pratico-mistagogico

È il momento metodologico di correlazionarsi alla vita del credente per costruire una identità personale matura e significativa.<sup>33</sup> Ogni riflessione deve portare ad una decisione e ad una scelta. È un'operazione complessa, perché suppone il conciliare l'esperienza di fede con i compiti e le esigenze dell'esistenza quotidiana: lavoro, economia, convivenza, cultura, linguaggio...

Il dato empirico, studiato a livello fenomenologico e criticamente vagliato, esige dal soggetto una decisione ed un progetto di vita. Costituisce la finalità del percorso metodologico per arrivare all'incontro dell'uomo con Dio nella vita concreta del credente. Ci

<sup>33</sup> Cf. E. SALMANN, *Passi e passaggi del cristianesimo. Piccola mistagogia verso il mondo della fede*, Assisi, Cittadella, 2009.



domandiamo: «Che senso ha questa esperienza vissuta per la mia vita e per la vita delle persone che camminano accanto a me?».

Si tratta della funzione pratica della teologia spirituale: quella capacità di promuovere negli altri quella cima della vita spirituale scoperta e vagliata nel vissuto esemplare di santità. Compito dunque della teologia spirituale non è soltanto l'elaborazione teorica del vivere cristiano ma anche quello della sua progettualità pratica.

Questa componente pratico-mistagogica si propone come confine della teologia, poiché la stimola a tradursi in percorso proponibile ad altri, a discernere un orizzonte che ispiri la direzione del cammino, a confrontarsi con la vita e con la possibilità di vivere la vita virtuosa del cristiano nell'esistenza quotidiana, attraverso passi concreti e progressivi.<sup>34</sup> La teologia spirituale dovrà quindi essere aperta al contributo che, in questo ambito, possono offrire le scienze umane come la psicologia, la pedagogia, la sociologia, la letteratura, la scienza delle religioni, ecc.

In questa tappa metodologica, il teologo della spiritualità tende facilmente alle «attualizzazioni», cioè al rapporto con la realtà di colui che legge il testo, con le sue domande, con il significato che il testo può avere oggi per noi. Anche se questa operazione è legittima, converrà mettere in guardia il ricercatore per evitare banali semplificazioni oppure di far dire al testo ciò che l'autore non ha l'intenzione di comunicare.

È utile ricordare qui le parole di Ancilli: «Il teologo spirituale deve essere veramente ferrato in tutta la dogmatica e in tutta la morale; deve conoscere bene la psicologia umana, giacché questa vita è innestata in un soggetto composto di anima e corpo con tutte le sue leggi che non vengono abolite dalla grazia [...]. Inoltre questa vita non si attua isolatamente, ma nel tessuto vivo del corpo mistico, con tutte le illazioni incluse in questo aspetto sociale del suo esistere».<sup>35</sup>

### **3.1. La reazione-decisione del soggetto che fa esperienza**

#### *a) Quadro teorico*

La struttura costitutiva dell'esperienza cristiana racchiude anche la reazione a ciò che si sperimenta: il soggetto può accettare o rifiutare, fare scelte concrete in armonia con ciò che sente ed sperimenta. È il momento in cui si plasma la personale risposta al trascendente divino sperimentato. A questo punto, è fondamentale la disposizione di apertura interiore della persona alla comunione con Dio, in un modo rinnovato, grazie al vissuto eccellente della vita teologale.

Alcune caratteristiche di questo nuovo atteggiamento teologale sono: la docilità allo Spirito Santo, la contemplazione accompagnata dall'illuminazione interiore delle verità di fede, la forza nell'affrontare situazioni avverse e sfavorevoli, l'intensificazione delle cosiddette "energie passive" della persona.<sup>36</sup>

<sup>34</sup> Cf. B. SECONDIN, *Inquieti desideri di spiritualità. Esperienze, linguaggi, stile*, Bologna, EDB, 2012, 259-272.

<sup>35</sup> I. COLOSIO, *Come insegnare la teologia spirituale*, in «Rivista di Ascetica e Mistica» 10 (1965) 481.

<sup>36</sup> Cf. F. RUIZ SALVADOR, *L'uomo adulto in Cristo*, in B. MORICONI (ed.), *Antropologia cristiana*, Roma, Città Nuova, 2001, 541.



La sincera ricerca della volontà di Dio implica, quindi, la coerenza tra ciò che si è sperimentato, giudicato autentico, e le scelte di vita personale: il vissuto dell'esperienza cristiana è credibile nella misura in cui la si accoglie come stile di vita.

#### *b) Applicazione metodologica*

Per giudicare l'eccellenza di una vita cristiana, il teologo della spiritualità presta speciale attenzione al vissuto delle virtù teologali e alla trasformazione interiore della persona.

### **3.2. Mistagogia**

#### *a) Quadro teorico*

La funzione pedagogica e direttiva è connaturale con la teologia spirituale. "Mistagogo"<sup>37</sup> è colui che, avendo fatto l'esperienza di Dio, è in grado di comunicarla ed accompagnare gli altri nel cammino spirituale di immersione e trasformazione nel mistero della fede, verso il destino ultimo della vita. Il mistagogo che non è persona «ricca di esperienza», dovrà attingere da coloro che lo sono (i santi, i mistici).<sup>38</sup> La figura del santo/mistico/martire diventa autentica catechesi vivente che illustra una determinata gerarchia ed ordine di valori per i quali, in determinate condizioni, si può, anzi vale la pena o addirittura si deve dare la vita. Con l'autorevolezza della sua esperienza, il mistagogo deve insegnare in modo concreto ad essere capaci di restare vicini a *questo* Dio, e a dargli del «tu», ad avere il coraggio di entrare nel suo "mistero" e non temere che lo si possa perdere chiamandolo per nome... Tale mistagogia cristiana non può ignorare il posto centrale che in essa ha Gesù di Nazaret, crocifisso e risorto.<sup>39</sup>

#### *b) Applicazione metodologica*

In questa tappa del lavoro, il teologo della spiritualità diventa anche mistagogo, cioè colui che, essendosi avvicinato all'esperienza di Dio tramite lo studio di figure eccellenti di vita cristiana, non soltanto riesce a trasmettere l'importanza di comprendere la vita in un'ottica spirituale e mistica, ma offre anche linee operative concrete per introdurre ed accompagnare la persona nell'immersione del mistero divino trasformante.

Nell'esercizio di discernimento è indispensabile non soltanto il riferimento ad una buona e rinnovata teologia, ma anche ad un equilibrato uso delle «scienze umane», soprattutto della pedagogia e della psicologia, per verificare i risultati raggiunti dalla

<sup>37</sup> «Una prima definizione della mistagogia nella teologia spirituale si potrebbe formulare in questi termini: iniziazione graduale del credente ai misteri della fede, trasmessa e assimilata per via di esperienza interiore e di prassi impegnata, con l'aiuto di un maestro esperto»: F. RUIZ SALVADOR, *Le vie dello Spirito. Sintesi di teologia spirituale*, Bologna, EDB, 1999, 37.

<sup>38</sup> Santa Teresa distingue tra il sentire, capire e comunicare la grazia divina: «Per ognuna di tale grazie è doveroso che chi le ha ne lodi molto il Signore; e anche chi non le ha, avendone Sua maestà fatto dono a qualcuno dei viventi, affinché potesse esserci di aiuto»: V 17,5.

<sup>39</sup> Cf. K. RAHNER, *Pietà in passato e oggi*, in «Nuovi Saggi II», Roma, Paoline, 1968, 23-25.



teologia e confrontarli costantemente con la stessa esperienza che esse intendono interpretare ed arricchire.

## Conclusione

Lo studio sul metodo dell'esperienza vissuta è ciò che dà alla teologia spirituale la sua specificità. Come si evince da queste pagine, il campo di analisi è talmente vasto che, per soddisfare le esigenze di un serio studio analitico dei singoli componenti ed arrivare ad una visione sintetica, non è ipotizzabile affidare il lavoro ad un singolo teologo. Il lavoro in équipe permetterà di mettere insieme competenze e conoscenze diverse e necessarie, richieste dalla complessa natura della scienza teologico spirituale. Si dovrà entrare dunque nell'ottica della promozione di una maggiore collaborazione e coordinamento tra le diverse ricerche specializzate del teologo, dello storico della spiritualità, dello psicologo, del pedagogo... che consentano di risalire progressivamente al momento sistematico ed abbracciare l'intero orizzonte dell'esperienza cristiana vissuta.

Il voler capire se il metodo della teologia spirituale è un metodo esperienziale<sup>40</sup> oppure interdisciplinare,<sup>41</sup> o misto, o integrale, o fenomenologico-teologico,<sup>42</sup> o cognitivo-fenomenologico<sup>43</sup> ed altro ancora, non credo rivesta una importanza capitale. L'importante è che si tratti di un metodo unitario che rispetti sia le esigenze di una *critica storica* del fenomeno, sia il bisogno di una *ermeneutica teologica* seria, sia una sua *corretta applicazione alla vita del credente*.

<sup>40</sup> Il metodo esperienziale «contiene i ruoli dell'induttivo e deduttivo insieme; il suo vantaggio è di unità terminologica e di vicinanza contenutistica all'oggetto proprio della teologia spirituale: l'esperienza cristiana in quanto luogo, modo, mezzi e la conoscenza della verità teologica»: J. MAMIĆ, *Il metodo induttivo è deduttivo nella teologia spirituale*, in *La teologia spirituale*. Atti del Congresso internazionale OCD, Roma, Edizioni del Teresianum/OCD, 2001, 623.

<sup>41</sup> Cf. O. STEGGINK, *Lo studio della spiritualità e della mistica: metodo deduttivo, metodo induttivo e interdisciplinarietà*, in Ch. A. BERNARD (ed.), *La spiritualità come teologia*. Simposio organizzato dall'Istituto di Spiritualità dell'Università Gregoriana, Roma, 25-28 aprile 1991, Cinisello Balsamo, Paoline, 1993, 296-310.

<sup>42</sup> Termine scelto dal p. Bernard nel suo manuale, *Teologia spirituale* e riproposto poi da F. ASTI, *Spiritualità e mistica. Questioni metodologiche*, Città del Vaticano, LEV, 2003; ID., *Teologia della vita mistica. Fondamenti dinamiche mezzi*, Città del Vaticano, LEV, 2009, 56-98.

<sup>43</sup> Si veda: R. ZAS FRIZ DE COL, *Un metodo fenomenico-cognitivo per comprendere la vita cristiana e il suo sviluppo*, in ID., *La presenza trasformante del mistero. Prospettiva di teologia spirituale*, Roma, Gregorian & Biblical Press, 117-157.



## Bibliografia (in ordine cronologico, a partire dal 2000)

- MAMIĆ J., *Il metodo induttivo è deduttivo nella teologia spirituale*, in *La teologia spirituale*. Atti del Congresso internazionale OCD, Roma, Edizioni del Teresianum/OCD, 2001, 623-638.
- ASTI F., *Spiritualità e mistica. Questioni metodologiche*, Città del Vaticano, LEV, 2003.
- DUNNE T., *Spiritualità e metodo: un'introduzione a Bernard Lonergan*, Padova, Messaggero, 2003.
- COCO L. (ed.), *L'atto del leggere. Il mondo dei libri e l'esperienza della lettura nelle parole dei Padri della Chiesa*, Magnano, Qiqajon, 2004.
- VAIANI C., *Teologia e fonti francescane. Indicazioni di metodo*, Milano, Edizioni Biblioteca Francescana, 2006.
- SORRENTINO D., *Principi e fondamenti della teologia del vissuto*, in ID., *L'esperienza di Dio. Disegno di teologia spirituale*, Assisi, Cittadella Editrice, 2007, 23-135.
- WAAIJMAN K., *Metodi di ricerca in spiritualità*, in ID., *La Spiritualità: Forme, Fondamenti, Metodi*, Brescia, Queriniana, 2007, 691-1103.
- GARCÍA C., *Il metodo fenomenologico della Teologia spirituale*, in «Mysterion» 6 (2013) 2, 172-186.
- GARCÍA GUTIÉRREZ J.M., *Il metodo «esperienziale» della teologia spirituale*, in ID., *Teologia spirituale. Epistemologia e interdisciplinarietà*, Roma, LAS, 2013, 237-250.
- ZAS FRIZ DE COL R., *Un metodo fenomenico-cognitivo per comprendere la vita cristiana e il suo sviluppo*, in ID., *La presenza trasformante del mistero. Prospettiva di teologia spirituale*, Roma, Gregorian & Biblical Press, 2015, 117-157.



# Il mistero cristiano del colore

di Maria Giovanna Muzj\*

Nelle esperienze teofaniche che punteggiano la storia d'Israele, dai patriarchi a Mosè ai profeti, sono sempre coinvolti i due sensi della vista e dell'udito. È vero che non si potrebbe dare teo-fania senza tale coinvolgimento, ma ciò che colpisce è la ricchezza e la complessità che, nel loro insieme, caratterizza queste percezioni. L'udito non è colpito solo dalla voce di colui che appare e parla, ma da suoni di varia natura: il boato del terremoto, il rimbombo del tuono, lo scrosciare delle grandi acque, il soffiare del vento, il grido possente del canto degli angeli. La vista spazia a sua volta dal cielo notturno brulicante di stelle, ai cieli che si aprono su visioni più abbaglianti del sole, all'orizzonte terrestre contro il quale giganteggia la vetta della montagna avvolta nel fuoco; tra cielo e terra c'è poi l'arco celeste, splendore di luce variopinta, che suggella l'alleanza di pace del Signore e le grandi apparizioni divine. Indicati esplicitamente o evocati dal contesto stesso della visione, i colori fanno parte delle teofanie scritturistiche: il blu profondo del cielo notturno, l'oro e l'argento delle stelle, il cespuglio verdeggianti avvolto nella fiamma, la montagna incendiata, la lastra di zaffiro sotto il trono, i colori della Tenda dell'alleanza...

## 1. Visione e audizione nelle teofanie scritturistiche

“Nulla è vuoto, né senza significato presso di Lui”, dice Ireneo<sup>1</sup>. Si può dunque cercare di guardare con occhio nuovo alla presenza del colore nella Sacra Scrittura e nell'esperienza spirituale cristiana, e lo si può fare incominciando da Abramo. Il padre dei credenti è infatti beneficiario di una duplice teofania, legata alla sua duplice interrogazione al Signore: come mi darai la numerosa discendenza che mi prometti? Come posso essere certo che mi darai la terra che mi prometti? In entrambi i casi la risposta viene attraverso una teofania notturna. Alla prima risponde l'invito a guardare il cielo

\* MARIA GIOVANNA MUZJ, docente di Teologia simbolica e Iconografia cristiana presso la Pontificia Università Gregoriana e il Pontificio Istituto Orientale di Roma, [muzj@unigre.it](mailto:muzj@unigre.it); [muzj@pontificio-orientale.it](mailto:muzj@pontificio-orientale.it). Gli autori delle immagini, se non diversamente indicato, sono stati abbreviati con: MM=Maurizio Marchini (Italia); PM=Pasquale Magagnini (Italia); RMS=Ruberval Monteiro da Silva (Brasile); RR=Ricardo Ramos (Uruguay); SM=Sidney Machado (Brasile); dove non è segnalata la fonte sono state tratte da siti Internet che non ne indicavano la provenienza: qualora il loro uso fosse soggetto a diritto d'autore, preghiamo di comunicarlo al direttore di *Mysterion* ([direttore@mysterion.it](mailto:direttore@mysterion.it)) e provvederemo alla loro pronta rimozione.

<sup>1</sup> IRENEO, AH 4, 18,2; IV, 16,1; IV, 21, 3.





Fig. 1 Rotazione delle stelle circumpolari

notturmo illuminato dalle stelle e a riconoscerlo come teofania (Fig. 1): “Rispose Abram: «Mio Signore Dio, che mi darai? Io me ne vado senza figli [...] Poi lo condusse fuori e gli disse: «Guarda in cielo e conta le stelle, se riesci a contarle» e soggiunse: «Tale sarà la tua discendenza»” (Gn 15,2.4-5). Anche la seconda è ambientata nella notte e si svolge in due tempi: c’è prima un’esperienza misteriosa, in cui il buio fitto, carico di angoscia, viene improvvisamente squarciato da una massa splendente di fumo e di fuoco in movimento; segue la proclamazione del dono della terra da parte del Signore:

Andò a prendere tutti questi animali, li divise in due e collocò ogni metà di fronte all’altra. [...] Mentre il sole stava per tramontare, un torpore cadde su Abram, ed ecco un oscuro terrore lo assalì. Quando, tramontato il sole, si era fatto buio fitto, ecco un forno fumante e una fiaccola ardente passarono in mezzo agli animali divisi. In quel giorno il Signore concluse questa alleanza con Abram: «Alla tua discendenza io do questo paese dal fiume d’Egitto al grande fiume, il fiume Eufrate [...]» (Gn 15,10.12.17-18).

Invariabilmente colui che ascolta o legge il racconto di queste due “risposte” divine rimane colpito dal loro contesto naturale, indissociabile dall’ambiente cromatico<sup>2</sup>.

Anche le teofanie di cui è beneficiato Mosè sono connotate dalla presenza del colore: la prima, quella del rovetto ardente, è inaugurata dal contrasto cromatico tra il cespuglio verdeggiante e il rosso della fiamma che lo avvolge senza distruggerlo (Es 3,1-6) e solo dopo inizia a risuonare la Parola. Nella seconda, in cui Mosè si trova insieme a tutto il popolo ai piedi del monte Horeb, si incontrano di nuovo la fiamma del fuoco e la fornace fumante della teofania ad Abramo, ma accompagnati qui dal fragore del tuono e del terremoto, come pure dal bagliore pericoloso del lampo. Il fatto poi che questa

<sup>2</sup> Anche la legatura di Isacco (*aqedab*) sull’altare sacrificale con la teofania dell’angelo che ferma la mano di Abramo viene ambientata nella notte dalla spiritualità giudaica.



teofania avvenga allo spuntare del giorno suggerisce per contrasto che la luce del sole sia stata oscurata dalla tempesta e dallo sconvolgimento di tutti gli elementi:

Appunto, al terzo giorno, sul far del mattino, vi furono tuoni, lampi, una nube densa sul monte e un suono fortissimo di tromba: tutto il popolo che era nell'accampamento fu scosso da tremore... Il monte Sinai era tutto fumante, perché su di esso era sceso il Signore nel fuoco e il suo fumo saliva come il fumo di una fornace: tutto il monte tremava molto. Il suono della tromba diveniva sempre più intenso: Mosè parlava a Dio e Dio gli rispondeva con voce di tuono (Es 19,16-19).

Nella terza teofania a Mosè e ai settanta anziani d'Israele, l'affermazione straordinaria che essi "videro Dio" è accompagnata dall'indicazione di un colore, l'azzurro dello zaffiro: "Poi Mosè salì con Aronne, Nadab, Abiu e i settanta anziani di Israele. Essi videro il Dio d'Israele: sotto i suoi piedi vi era come un pavimento in lastre di zaffiro, simile in purezza al cielo stesso" (Es 24,11). Il riferimento al colore tramite la pietra preziosa ne significa la natura splendente: non è un colore fermo, piatto, ma un colore fatto di luce, una luce colorata che vibra. E non si può passare sotto silenzio, solo perché sembra in totale contrasto con il rumore assordante e informe del terremoto e dei tuoni, il duplice riferimento al suono della tromba<sup>3</sup>. "Lacerante, impressionante, anche se povero nella sua gamma, ma di grande tensione per il tipo di onda che emette", il suo timbro, percepibile a volte anche fisicamente, ha una risonanza viscerale. E la tromba continua a risuonare, testimonianza della presenza del Signore che parla e agisce, mentre Mosè riceve le dieci parole dell'Alleanza: "Tutto il popolo percepiva i tuoni e i lampi, il suono del corno e il monte fumante. Il popolo vide, fu preso da tremore e si tenne lontano" (Es 20,18).

La cornice cosmica accompagna tutte le teofanie scritturistiche, salvo quelle che si svolgono nel Tempio, accomunato però al cosmo per essere anch'esso "casa" di Dio. Il Signore si manifesta sempre in un quadro di cui gli elementi appartengono al mondo naturale: la notte, la montagna, il fuoco, il terremoto, la pietra di zaffiro... Tutti i profeti beneficiari di teofanie lo annunciano esplicitamente: «I cieli si aprirono ed ebbi visioni divine» scrive Ezechiele (1,1) e Daniele: «Io Daniele guardavo nella mia visione notturna» (Dn 7,2). Ma la visione inaugurale di Ezechiele, che avviene anch'essa nella notte, è senza dubbio quella che in modo più impressionante traduce il simbolismo cosmico celeste:

Io guardavo ed ecco un uragano avanzare dal settentrione, una grande nube e un turbino di fuoco, che splendeva tutto intorno, e in mezzo si scorgeva come un balenare di elettro incandescente. Al centro apparve la figura di quattro esseri animati, dei quali questo era l'aspetto: avevano una sembianza umana e avevano ciascuno quattro facce e quattro ali. [...] Tra quegli esseri si vedevano come carboni ardenti simili a torce che si muovevano in mezzo a loro. Il fuoco risplendeva e dal fuoco si sprigionavano bagliori. Gli esseri andavano e venivano come un baleno. Io guardavo quegli esseri ed ecco sul terreno una ruota al loro fianco, di tutti e quattro. Le ruote avevano l'aspetto e la struttura come di topazio. Quando

<sup>3</sup> Nel Primo Testamento viene indicato anche come "corno". Inizialmente corno di animale utilizzato come segnale di guerra era diventato poi lo strumento liturgico per eccellenza per la potenza e la chiarezza del suono. Collegato nell'immaginario cristiano con il giudizio universale è in realtà un suono che annuncia un cambiamento repentino e vittorioso come avviene per esempio per l'annuncio del giubileo ebraico oppure in relazione alla Risurrezione di Cristo. Nelle teofanie annuncia l'opera di Dio in atto.



quegli esseri viventi si muovevano, anche le ruote si muovevano accanto a loro e, quando gli esseri si alzavano da terra, anche le ruote si alzavano. [...] Al di sopra delle teste degli esseri viventi vi era una specie di firmamento, simile a un cristallo splendente, disteso sopra le loro teste [...] Quando essi si muovevano, io udivo il rombo delle ali, simile al rumore di grandi acque, come il tuono dell'Onnipotente, come il fragore della tempesta, come il tumulto d'un accampamento (Ez 1,4-24 *passim*).

Colpisce in questa testimonianza il coinvolgimento potente di visione e di audizione. Ci sono per così dire due tempi e due spazi: il primo tempo è caratterizzato dal suono fragoroso prodotto dal movimento delle ali dei Viventi<sup>4</sup> e da luci e colori in tumultuoso movimento. C'è l'uragano, la nube, il fuoco che sprigiona bagliori, lo splendore giallo del topazio delle ruote, il rosso materico della fiamma unito al chiarore della luce ("carboni ardenti simili a fiaccole"). Sul blu profondo della notte si staglia in elevazione il rosso della fiamma libera (le fiaccole) e quello pulsante dei carboni ardenti. Lo spazio è il cielo che circonda la terra. Tutto è in movimento. E questo movimento – come appare ben chiaro nella visione di Ezechiele – non riguarda ciò che avviene sulla terra, ma ciò che avviene nel cielo. Infatti, se per l'uomo del XXI secolo non è facile fare l'esperienza del cielo, per il pastore, il viandante o il marinaio dell'Antichità la contemplazione del cielo notturno offre da ogni tramonto a ogni alba lo spettacolo grandioso del duplice movimento dell'universo: la ronda incessante delle stelle intorno al polo celeste e l'altra ronda delle costellazioni che percorrendo la via del sole da est a ovest intorno alla terra segnano nell'arco dell'anno i grandi tempi dalla vita dell'uomo (fascia delle costellazioni zodiacali) (Figg. 2 e 3). Entrambi diventano parte dell'esperienza teofanica, la ronda

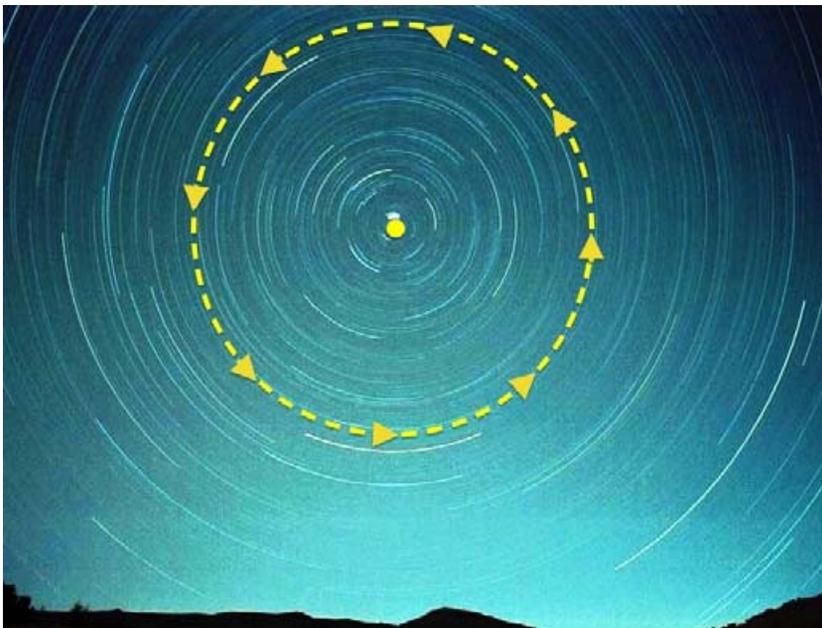


Fig. 2 Rotazione delle stelle circumpolari (con movimento levogiro o antiorario)

<sup>4</sup> Di questo fragore indistinto il profeta, in una teofania successiva, distinguerà il contenuto: "Lo Spirito mi portò in alto, e io udii dietro a me il suono d'un gran fragore che diceva: «Benedetta sia la gloria del Signore dal suo luogo!»" (Ez 3, 12-13).



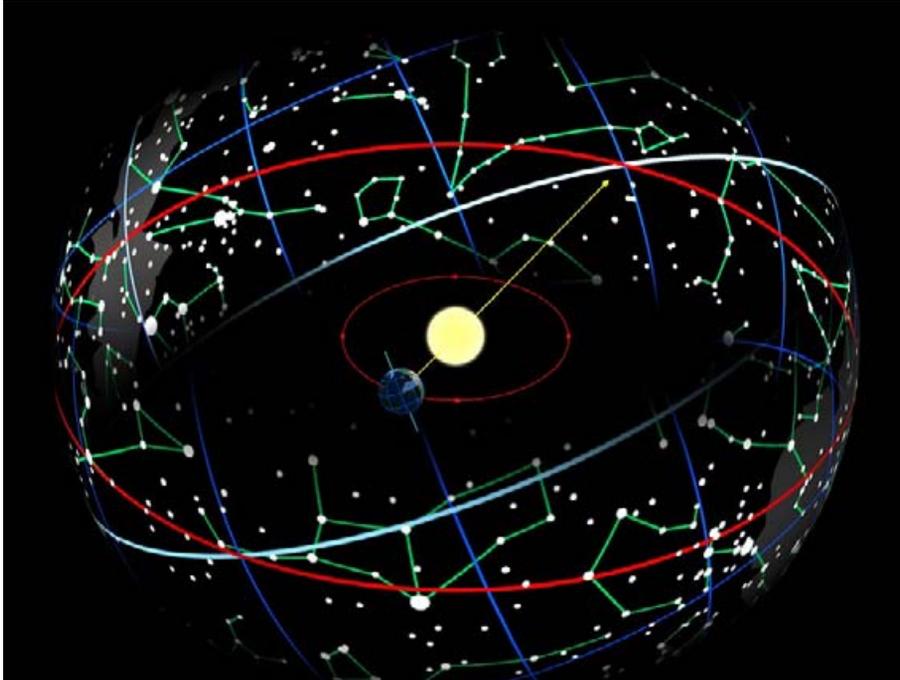


Fig. 3 Fascia zodiacale sull'eclittica (ricostruzione di Tau'olunga/CC-BY-SA-3.0 )

delle costellazioni zodiacali venendo compresa da Ezechiele come gigantesco carro che trasporta la presenza di Colui che “in alto”, al di là del cristallo risplendente del firmamento, siede su un trono di zaffiro, vero polo celeste divino (Figg. 4, 5, 6, 7, 8).



Fig. 4 Giostra siderale, Boher, Irlanda  
(da G. de Champeaux, *Simboli del Medioevo*, Milano 1997, 15)





Fig. 5 *Oculus con tetramorfo*, Saint-Gabriel, Bouches-du-Rhône, II metà XIIs



Fig. 6 *Tetramorfo*, atrio, S. Sofia, Trebisonda, XIIIs



Fig. 7 *Cristo Signore con tetramorfo*, cenotafio dei Santi Fratelli Martiri, S. Vincente, Avila, II metà XIIs

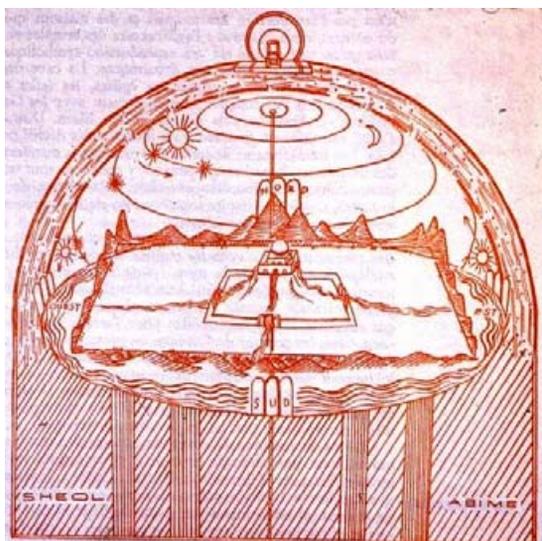


Fig. 8 *Struttura del cosmo* (Champeaux, 15)

Il secondo tempo è introdotto dall'interruzione spaziale rappresentata dalla volta cristallina del firmamento. Al di là, cessa il fragore e cessa il movimento, anche la notte deve essere scomparsa: tutto è splendore chiarissimo e tutto è polarizzato dal trono color zaffiro e dalla figura dalle sembianze umane che lo occupa, splendente come l'eletto<sup>5</sup> e come il fuoco e avvolta dai colori radiosi dell'arco celeste. Questa straordinaria pausa precede la voce del Signore:

Sopra il firmamento che era sulle loro teste apparve come pietra di zaffiro in forma di trono e su questa specie di trono, in alto, una figura dalle sembianze umane. Da ciò che sembrava essere dai fianchi in su, mi apparve splendido come l'eletto e da ciò che sembrava dai fianchi in giù, mi apparve come di fuoco. Era circondato da uno splendore il cui aspetto era simile a quello dell'arcobaleno nelle nubi in un giorno di pioggia. Tale mi apparve l'aspetto della gloria del Signore. Quando la vidi, caddi con la faccia a terra e udii la voce di uno che parlava. Mi disse: «Figlio dell'uomo, alzati, ti voglio parlare». [...] Mi disse: «Figlio dell'uomo, io ti mando agli Israeliti, [...]» (Ez 1, 26- 2,3 *passim*).

<sup>5</sup> Nell'Antichità l'eletto è una lega preziosa di oro e argento.



E non cessano nel Nuovo Testamento le esperienze teofaniche in cui sono coinvolti vista e udito: nella notte della Natività squarciata dalla “grande luce” risuona il canto degli angeli; sulle acque del Giordano nel quale il Cristo è immerso, i cieli si aprono e risuona la voce del Padre<sup>6</sup>. Una luce più splendida del sole, cui sopravviene la caligine di una nube che vela tutto, accompagna la teofania della Trasfigurazione, allora si ode voce del Padre; all’Ascensione di nuovo una nube nasconde agli apostoli la visione del *Kyrios* glorioso, mentre la parola degli angeli li riporta alla loro missione; il suono di un vento impetuoso e fiammelle di fuoco segnano il compiersi del Dono dall’alto.

Nel libro dell’Apocalisse, che riprende le grandi teofanie del Primo Testamento, la ricchezza percettiva di cui gode il destinatario della Rivelazione (*Apokalypsis*) giunge all’apice: ai suoni degli strumenti e dei canti, si aggiungono i colori variopinti delle mura preziose della città celeste e le vesti candide dei martiri, il bianco del cavallo del Logos e il rosso fiamma dei suoi occhi, insieme a tinte e odori che significano la malvagità degli uomini e il castigo divino in azione (in particolare lo zolfo che è al contempo un colore e un odore). Il coinvolgimento dei sensi è totale: all’udito e alla vista si aggiunge infatti l’olfatto. Di nuovo risuona il timbro della tromba: “Rapito in estasi, nel giorno del Signore, udii dietro di me una voce potente, come di tromba, che diceva” (Ap 1,10) e poco più avanti viene la conferma della natura divina di quella voce: “Dopo ciò ebbi una visione: una porta era aperta nel cielo. La voce che prima avevo udito parlarmi come una tromba diceva: Sali quassù, ti mostrerò le cose che devono accadere in seguito” (Ap 4,1).

Sorge allora una domanda imperativa: perché nella Scrittura tutto questo dispendio di riferimenti ad esperienze sensibili, non solo suoni, ma anche forme, colori, profumi? D’altra parte la domanda non interessa soltanto la Parola rivelata, perché è ben noto che i riferimenti a percezioni visive, e in particolare di colore, non sono circoscritti alle esperienze teofaniche scritturistiche ma si ritrovano nelle teofanie personali di cui godettero i martiri prima di affrontare il martirio e nelle grandi esperienze spirituali di cui è ricca la storia del cristianesimo. Tre esempi appartenenti a periodi molto diversi basteranno. Il più antico è il resoconto della visione avuta da Saturo, martirizzato a Cartagine all’inizio del IV secolo insieme a Perpetua e ad altri:

Usciti dal mondo inferiore, fummo avvolti da un’immensa luce. Io dissi a Perpetua, che mi stava al fianco: «Ecco quello che il Signore ci prometteva; siamo giunti ormai al promesso bene». Mentre eravamo portati da quei quattro angeli, ci si offerse alla vista una grande spianata che aveva l’aspetto di un giardino, con cespugli di rose e fiori d’ogni genere. Vi erano alberi che si ergevano all’altezza di un cipresso, e il canto delle loro foglie era continuo. [...] Ci appressammo a un recinto le cui mura parevano fatte di luce; sull’entrata di esso stavano quattro angeli. Questi entrarono e indossarono candide vesti. Entrammo noi pure e udimmo voci in coro che cantavano: «Santo, Santo, Santo», e non cessavano di ripeterlo. [...] Vedemmo quivi la figura di un uomo tutto bianco, dalle chiome color di neve, dal volto d’adolescente. Non vedevamo i suoi piedi<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> Per la tradizione giudaico-cristiana la teofania del Battesimo avviene nella notte e dalle acque nella quali il Cristo è immerso sale una fiamma (cfr. D. VIGNE, *Le Christ au Jourdain, Le Baptême de Jésus dans la tradition judéo-chrétienne*, Gabalda, Paris 1972, p. 269).

<sup>7</sup> P. VANNUTELLI (ed.), *Atti dei Martiri 1*, Città del Vaticano, ristampa 1962, 14-57. Seguiamo la traduzione di J. Amat secondo il quale non bisogna leggere “cadebant” ma “canebant”, in quanto si tratta del



La nota dominante di questa visione anticipatrice dell'arrivo nel giardino del Paradiso è lo splendore della luce. L'ambiente del giardino è variopinto a causa delle rose e dei fiori diversi; tra i colori distinti sono indicati il verde dei cespugli e degli alberi e il bianco delle vesti degli angeli. Anche la nota musicale è molto ricca: il canto delicatissimo delle foglie rappresenta una sorta di preludio in sordina al canto incessante del *Sanctus* da parte dei cori celesti.

Il secondo esempio è quello di una visione singolarissima riferita da Giuliana di Norwich. Si tratta di una visione simbolica<sup>8</sup> che risponde a uno stato di profonda afflizione e sconcerto della beata davanti alla Passione e alla morte di Cristo. A caratterizzarla è la sua localizzazione nel mare, non però un mare visto dall'esterno bensì vissuto come ambiente all'interno del quale ella si trova:

Il mio intelletto fu portato in un certo momento fino in fondo al mare. Vidi colline e vallate verdegianti; si sarebbe detto che fra la ghiaia e le alghe cresceva del muschio. Capii allora che se qualche uomo – o donna – si trovasse sotto quell'acqua profonda e vedesse come Dio è continuamente con noi, si sentirebbe sicuro nell'anima e nel corpo e non soffrirebbe di niente<sup>9</sup>.

Pur trovandosi “in fondo al mare”, Giuliana riesce a vedere il verde delle vallate e del muschio. Una simile annotazione implica la presenza di una luce abbondante che, penetrando in un'acqua trasparentissima, lo fa risplendere. Di fatto, commentando questa visione Charles André Bernard ne mette in evidenza l'aspetto primaverile, gioioso: “colline e valli verdegianti ci trasportano in un'atmosfera di rinascita primaverile; il muschio al posto della ghiaia e delle alghe suggerisce il benessere”<sup>10</sup>. Il verde della vegetazione primaverile è il carattere distintivo della rinascita, della nuova creazione; lo stesso verde che nel racconto del libro della Sapienza segnala la nascita del Popolo d'Israele dopo il passaggio del Mar Rosso: “Tutta la creazione assumeva da capo, nel suo genere, nuova forma [...] Si vide [...] una strada libera aprirsi nel Mar Rosso e una verdeggiante pianura in luogo dei flutti violenti; per essa passò tutto il tuo popolo, [...] Come cavalli alla pastura, come agnelli esultanti, cantavano inni a te, Signore, che li avevi liberati (Sap 19, 6-9 passim)”<sup>11</sup>.

Ruota invece tutta intorno all'elemento fuoco l'esperienza che segna la conversione di Blaise Pascal, come egli stesso l'ha fermata nel suo *Memoriale*:

tema letterario del canto delle foglie nel vento (J. AMAT, “L'authenticité des songes de la passion de Perpétue et Félicité”, *Augustinianum* 29, 1989, 177-191; qui 188).

<sup>8</sup> Come scrive Charles André Bernard commentando questa visione: “Giuliana fa appello a una percezione puramente simbolica nel senso che essa non può avere agganci con una situazione intramondana” (CH.A. BERNARD, *Il Dio dei mistici. II La conformazione a Cristo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2000, p. 196).

<sup>9</sup> GIULIANA DI NORWICH, *A Book of Showings (Il libro delle rivelazioni)*, II, 328, trad. Maisonneuve, X, 67, citato in CH.A. BERNARD, *Il Dio dei mistici. II*, p. 196.

<sup>10</sup> *Ibid.*

<sup>11</sup> G. RAVASI segnala il ricorso al verde della vegetazione per dire la nuova creazione (*Il canto della rana*, p. 93).



Lunedì, 23 novembre, giorno di san Clemente papa e martire e di altri nel martirologio,  
vigilia di san Crisogono martire e di altri,  
dalle dieci e mezzo di sera sino a circa mezzanotte e mezzo

FUOCO

‘Dio di Abramo, Dio di Isacco, Dio di Giacobbe’, non dei filosofi e dei dotti.

Certezza. Certezza. Sentimento. Gioia. Pace.

Dio di Gesù Cristo. Lo si trova soltanto per le vie insegnate dal Vangelo<sup>12</sup>.

Ci si limiterà qui a prendere atto di come lo stesso protagonista trasponga in un unico termine che appartiene al mondo sensibile la sua esperienza prettamente spirituale: tutto è contenuto in quella parola “fuoco” scritta in lettere maiuscole. Il fuoco arde, è luminoso, è rosseggiante; la sua fiamma, sempre in movimento, si eleva; il fuoco trasforma ogni cosa in sé. Tutto questo viene sintetizzato dall’esperienza umana universale nell’affermazione che la fiamma è “viva”. Ed è probabilmente questo il motivo per cui l’esperienza di quella notte che ha illuminato il resto della vita di Pascal ha potuto essere tradotta in quell’unica parola: FUOCO. Perché “la vita spirituale è una *vita* che è spirituale”<sup>13</sup>.

## 2. Il ruolo di conferma della visione

Le percezioni sensibili sono dunque comuni sia nelle teofanie scritturistiche che nelle esperienze spirituali; tuttavia, all’interno della Rivelazione ebraica e cristiana non si può fare a meno di interrogarsi sul senso della loro presenza in rapporto agli interventi provvidenziali divini di cui fanno parte. Uno studio di Giovanni Helewa, specificamente dedicato a illuminare il ruolo della componente visiva nelle teofanie di cui hanno beneficiato i profeti, sarà di grande aiuto per dare una risposta teologica<sup>14</sup>.

Un primo dato è che la “visione” divina non è fine a se stessa. Se si pensa all’esordio della visione di Isaia – “Nell’anno in cui morì il re Ozia, io vidi il Signore seduto su un trono alto ed elevato” (Is 16,1a) –, si rimane stupefatti dal suo carattere assertivo. Senza alcuna attenuazione e senza giri di parole Isaia afferma che “vide” il Signore stesso, il Santo d’Israele, e lo ribadisce ancora: “I miei occhi hanno visto il Re, Jahvè degli eserciti” (v. 5). Quasi verrebbe da scartare tale ricordo come quello di un visionario allucinato, se il profeta non precisasse che in realtà la “visione” non andò oltre i lembi del manto del Signore e che pertanto il volto del Dio Santo rimase nel suo trascendente e inaccessibile mistero. “Questa dialettica dell’affermazione e della negazione – osserva Helewa –, conferisce al racconto il valore di una testimonianza insieme straordinaria e lucida”, per poi aggiungere che tuttavia, esaminando più da vicino il racconto, ci si rende conto che nel ricordo di Isaia l’elemento primario non è la visione bensì l’audizione. Il canto degli angeli è tanto possente da suonare come un grido che scuote le fondamenta del Tempio:

<sup>12</sup> È stata conservata la distribuzione grafica che Pascal stesso ha dato a questo testo scritto su un foglietto che portava cucito nel suo giubbotto ed è stato trovato solo dopo la sua morte.

<sup>13</sup> G. GALLOIS, *La vita del piccolo san Placido*, Gribaudi, Milano 1993, p. 29.

<sup>14</sup> G. HELEWA, “L’esperienza di Dio nell’Antico Testamento”, in E. ANCILLI (ed.), *La mistica. Fenomenologia e riflessione teologica*, Città Nuova, 1984, vol. I; le citazioni che seguono sono tratte dalle pp. 125-129.



L'uno gridava all'altro e diceva: «Santo, santo, santo è il Signore delle schiere celesti! Tutta la terra è piena della sua gloria!» Le porte furono scosse fin dalle loro fondamenta dalla voce di loro che gridavano, e la casa fu piena di fumo [...] Poi udii la voce del Signore che diceva: «Chi manderò e chi andrà per noi?». Io risposi: «Eccomi, manda me!» (Is 6, 1-4.8).

Particolarmente significativo il passaggio dal grido musicale degli angeli al fumo che riempie il Tempio: in sé, infatti, non vi è né vi può essere alcuna connessione tra di essi, ma è lo stesso contenuto teofanico di quel canto a evocare l'immagine-presenza del fumo (equivalente della nube) che impedisce di scorgere i contorni della visione stessa.

La medesima indeterminatezza caratterizza la parte finale della teofania inaugurale di cui è beneficiato Ezechiele. Dopo avere esordito affermando la componente visiva della sua esperienza: "I cieli si aprirono ed ebbi visioni divine" (Ez 1,1) e aver cercato di rendere con la maggior precisione possibile quanto gli è dato di "vedere", nel momento in cui dovrebbe passare a descrivere l'oggetto divino della "visione", vale a dire quando si sposta per così dire dalla cornice al quadro stesso, le espressioni, come nel caso di Isaia, diventano vaghe: "sul trono", "in alto", ha visto qualcosa che "rassomigliava all'aspetto di un uomo". Lo splendore è tale da rendere indistinguibili i contorni. Anche per Ezechiele tutto è finalizzato alla parola che il Signore gli rivolge e alla missione che riceve: "Egli mi disse: «Figlio d'uomo, io ti mando ai figli d'Israele [...]»" (Ez 2,3).

Il primo punto messo in evidenza da Giovanni Helewa è dunque che, pur non essendo né autonoma né fine a se stessa, la visione costituisce un elemento importante nella dinamica della chiamata profetica. Anzi, "proprio perché trapassa immediatamente in una 'audizione' e culmina sempre in un appello udito e in una rivelazione ascoltata, la 'visione' si trova a convalidare l'autenticità di un'esperienza di Dio concretamente vissuta". Egli insiste sul fatto che non si può mai insistere abbastanza sull'orientamento "ministeriale" della visione: esso da una parte segna il primato dell'"audizione" nell'avvenimento vocazionale, dall'altra, e simultaneamente, chiarisce il senso della "visione" stessa che, proprio per essere stata "concretamente vissuta", rimane impressa nella memoria del profeta. A suo parere, la ripercussione psicologica, affettiva della "visione" si manifesta con insuperata chiarezza nella vocazione di Isaia: l'incontro visivo con il Santo d'Israele, ha fatto percepire di rimbalzo al profeta "con la forza di un'esperienza sacrale sconvolgente, la propria umanità fatta di indegnità e di peccato".

In sintesi, si potrebbe dire che nei profeti si manifesta la consapevolezza che nel momento della chiamata è stato dato loro insieme di "udire" e di "vedere", e che ciò che hanno "visto", lo hanno percepito e compreso come una rivelazione divina che rientrava nella dinamica dell'appello ministeriale ricevuto. Questo significa che la visione "non è autonoma, come se fosse concessa per stimolare nel profeta qualche conoscenza o contemplazione di mondi ultraterreni e metastorici. Al contrario, essa è finalizzata alla Parola "udita" come un complemento di rivelazione teso a consolidare nell'eletto un'auto-comprensione ministeriale e confermare una conoscenza personale dei disegni di Dio"; svolge dunque un ruolo affettivo di conferma. Giovanni Helewa non si ferma a esplicitare il motivo per il quale la visione "conferma", dandolo per scontato. Esso è infatti basato su un dato umano universale, l'equivalenza tra visione e presenza: per ogni uomo/donna, ciò che vede con i propri occhi è *presente* e in quanto presente mette in moto il suo affetto, cioè il suo desiderio di vita. Così, il vedere può provocare contentezza nella



misura in cui ciò che è visto presente corrisponde al desiderio del riguardante, o timore se è riconosciuto come lesivo o minaccioso nei confronti di quel medesimo desiderio. Ed è il motivo per cui il vedere mette in moto invariabilmente una reazione affettiva.

La risposta teologica consiste dunque nell'affermare che la visione profetica possiede un ruolo affettivo di conferma provvisto di una finalità ministeriale. Ora lo stesso si può dire delle grandi esperienze teofaniche di cui hanno beneficiato i Patriarchi e Mosè, come pure di quelle dei testimoni storici della vita di Gesù, nella quale la fede cristiana riconosce la teofania per eccellenza, teofania di Dio che "si è verificata per noi nella carne"<sup>15</sup>. Testimoni che sono la Vergine Madre Maria, i pastori e i magi nei misteri della Nascita-Epifania, gli apostoli nella Trasfigurazione, al momento dell'ingresso di Cristo nella Passione, nella sua morte sul Golgotha, nella sua Ascensione, nella Pentecoste. È quanto attesta d'altronde la dichiarazione di Pietro al momento dell'elezione di Mattia: "Bisogna dunque che tra coloro che ci furono compagni per tutto il tempo in cui il Signore Gesù ha vissuto in mezzo a noi, incominciando dal battesimo di Giovanni fino al giorno in cui è stato di tra noi assunto in cielo, uno divenga, insieme a noi, testimone della sua risurrezione" (At 1,21-22).

Per ritornare al tema specifico delle notazioni cromatiche all'interno delle visioni non è determinante che nel suo studio Helewa, cui preme indicare il senso del ruolo della "visione" nelle esperienze teofaniche dei profeti e la sua subordinazione alla Parola, sorvoli i particolari relativi al colore. Il dato cromatico è infatti insito nell'atto stesso della visione, poiché non esiste una visione umana in bianco e nero, se non quella ottenuta con mezzi tecnici (la fotografia per esempio) o dovuta a una patologia nella percezione. L'essere umano vive in un mondo nel quale la luce fa apparire le cose nei loro colori<sup>16</sup>. In tal senso l'affermazione del grande studioso giapponese Toshihiko Izutsu esprime un'evidenza universale: "La sensazione cromatica è la forma più primitiva della nostra conoscenza delle cose esterne"<sup>17</sup>.

### ***Il colore è percepito nella durata***

Il colore compare sempre legato alla forma. Tuttavia, mentre la percezione della forma, che è definita e interessa prima di tutto l'intelletto e solo in seconda istanza

<sup>15</sup> GREGORIO DI NISSA, *Omelia XIII sul Cantico dei Cantici* (PG 44, 1149-1151).

<sup>16</sup> Nello stadio iniziale della vita questa percezione si limita a luce e ombra: "Per il neonato che sta sviluppando la sua capacità di vedere, ciò che appare immediatamente riconoscibile è l'opposizione tra oscurità e luminosità; la distinzione del contrasto rimane quindi la forma visiva più primitiva. È possibile correlare questa percezione del neonato con quella che probabilmente caratterizzava l'uomo primitivo, la cui vita era regolata dall'oscurità e dalla luce. Il bianco e il nero sono infatti i colori riconosciuti da tutte le culture, anche da quelle più primitive, come dimostrano gli studi linguistici. Ma in un primo momento il bianco non ha un nome a sé, è la luce, la luminosità, e lo stesso vale per il nero che è il buio, l'oscurità. Il terzo colore che viene immediatamente aggiunto, quando inizia ad ampliarsi la discriminazione dei colori, è il rosso, il colore del sangue e dell'energia vitale. Bianco, nero, rosso, giallo, blu e verde si trovano in tutte le antiche culture" (A. CAROTENUTO, "Il colore delle emozioni", in *I colori della vita*, La Stampa, Torino 1995, 74).

<sup>17</sup> TOSHIHIKO IZUTSU, "The Elimination of Color in Far Eastern Art and Philosophy", *Eranos Jahrbuch* 1972, vol. 41, 435.



l'affettività, avviene nello spazio e nell'istante, la percezione del colore avviene nello spazio e nella durata, andando perciò a trovare posto nella memoria: "Il colore agisce in noi, occupando una successione di momenti scaglionati nel tempo, che vanno dalla sensazione all'inizio, poi dall'eccitazione dei nervi, alle emozioni consecutive a stati affettivi, i quali si realizzano progressivamente, si dispiegano e occupano dunque la durata interiore"<sup>18</sup>. Risulta allora più chiara anche l'affinità della percezione dei colori con quella delle note musicali; un'affinità di natura, visto che in entrambi i casi si tratta di onde. "I colori sono la musica degli occhi. Essi si combinano come le note. Alcune armonie di colori producono delle sensazioni che la musica stessa non riesce a raggiungere" dice Delacroix e Gauguin spiega a sua volta: "Il colore che è vibrazione come la musica [...] è in grado di attingere ciò che nella natura vi è di più generale eppure di più vago: la sua forza interiore"<sup>19</sup>. Ed è proprio la "risonanza", cioè il prolungarsi nella durata interiore dell'effetto dell'onda sonora come pure dell'onda cromatica, a spiegarne l'impatto emotivo e la permanenza nella memoria vissuta. Ecco perché, sempre secondo Delacroix: "Il colore, è una forza molto più misteriosa della linea"<sup>20</sup>.

### 3. Come la visione "a colori" coinvolge l'affettività

La nuova domanda sarà allora: che cosa aggiunge il fatto di essere colorata all'impatto affettivo della visione e perché la Parola rivelata ricorre a specifiche notazioni di colore? Per poter rispondere è necessario cercare di precisare un poco il perché e il come, diventando così un elemento significativo dell'esperienza spirituale, la percezione del colore coinvolge l'affettività di colui-che-guarda (il riguardante). "I colori sono radiazioni, energie che operano su di noi positivamente o negativamente, pur se non ne abbiamo coscienza": tale è la descrizione essenziale che ne dà Johannes Itten<sup>21</sup>. I colori sono radiazioni luminose che producono nel cervello una reazione elettrochimica; questa di per sé è soggettiva, in quanto destinata comunque ad essere collegata con il bagaglio affettivo, culturale, sociale della persona. Ciò non toglie però che il loro effetto sull'uomo possieda anche una base fisiologica, oggettiva: il rosso accresce il tono muscolare, la pressione del sangue, il ritmo respiratorio; il verde diminuisce la pressione ma dilata i capillari; il blu diminuisce la pressione, la frequenza cardiaca e il ritmo respiratorio. E ancora: il rosso è più ricco di raggi calorici, il viola di raggi elettrochimici; il blu, al contrario, è sprovvisto sia degli uni che degli altri. La dimostrazione limite di tale effetto fisiologico è rappresentato dal fatto che i colori agiscono anche sui ciechi; naturalmente non come percezione del colore in sé ma per il fatto di provocare le stesse conseguenze fisiologiche: aumento o diminuzione della pressione, ecc. Un effetto che

<sup>18</sup> Cfr. R. HUYGHE, "La couleur et l'expression de la durée intérieure en Occident", in *Eranos Jahrbuch* 1972, vol 41 (HUYGHE), 218-219.

<sup>19</sup> Entrambe le citazioni sono tratte da HUYGHE, 255 e 258.

<sup>20</sup> Citato in HUYGHE, 254.

<sup>21</sup> J. ITTEN, *Kunst der Farbe*, Otto Maier Verlag, Ravensburg 1961 (ITTEN). Per le pagine viene indicata la numerazione della traduzione italiana (*Arte del colore*, Il Saggiatore, Milano 1983<sup>3</sup>).



si esplica d'altronde anche sugli animali e sulle piante<sup>22</sup>.

### ***Oggettività o soggettività della percezione del colore. I nomi dei colori***

Si è detto della base fisiologica dell'effetto dei colori: ora l'aspetto fisiologico è inseparabile da quello psichico: il colore produce e veicola un'emozione, la quale si traduce nell'attribuzione di un senso, che lo si voglia definire simbolico o spirituale, al colore stesso. Le prime testimonianze di tale fenomeno sono anteriori alle culture storiche. Il rosso è il primo colore associato a un significato spirituale, come attesta il ritrovamento di ossa umane tinte di rosso risalenti alla preistoria<sup>23</sup>. Riguardo all'attribuzione di significato ai singoli colori esistono due diverse correnti di pensiero, peraltro molto sfumate al loro interno: quanti ritengono che si tratti di un fenomeno prevalentemente soggettivo e culturale e quanti invece gli riconoscono un ampio raggio di oggettività. A questo proposito, e senza entrare in contrasto con gli studi sempre più sofisticati sulla percezione dei colori da parte del cervello umano, è di grande utilità ricordare il legame remoto tra le denominazioni dei colori e le realtà o le sostanze naturali cui si riferiscono. È qui infatti che si può trovare il livello originario delle equivalenze affettive tra i colori e le realtà naturali cui si riferiscono: il bianco (o il giallo) della luce, il nero dell'oscurità; il rosso del sangue e della fiamma; il verde della vegetazione<sup>24</sup>. Vi sono poi quei nomi che si identificano con i diversi colori delle pietre preziose e dei metalli splendenti: l'oro, l'argento, il rame. E ancora le assimilazioni a materiali prodotti dall'uomo: i nomi delle terre, delle rocce, delle conchiglie ridotte in polvere e usate per ottenere pigmenti e tinte, oppure il bisso prezioso per il bianco e il vino "che allietta il cuore dell'uomo" (Sal 103,15) per il rosso<sup>25</sup>. Lo stesso corpo umano con i suoi occhi splendenti racchiude un'intera tavolozza: in salute è percepito come rosso (le labbra, le guance), la malattia lo ingiallisce o lo inverdisce, la morte lo oscura. Il nome stesso di Adamo contiene il rosso del sangue:

Nella terminologia dell'ebraico troviamo una serie di espressioni che sono dei derivati della parola "sangue" (*dbam*). Ora, nel pensiero degli ebrei, "sangue" è equivalente di "vita". [...] I diversi termini del "rosso sangue" sono usati per descrivere il colore delle gote del giovane, delle vesti, degli scudi, ma anche quello dei capelli, degli animali e delle pelli colorate<sup>26</sup>.

Dalla genesi della sua terminologia balza agli occhi lo stretto legame del colore con la sfera vitale<sup>27</sup>: un aspetto determinante per intendere il fondo comune delle valenze sim-

<sup>22</sup> L'esperimento condotto dal dottor Ponza (Italia) e riportato da HUYGHE, 230 fu condotto immettendo individui non-vedenti in ambienti diversi interamente tinteggiati di un unico colore (anche i vetri delle finestre era tinti del medesimo colore) e registrando le loro reazioni.

<sup>23</sup> Cfr. HUYGHE, 229-230.

<sup>24</sup> Questo consente di capire che sia il blu scuro che il verde scuro, in assenza di luminosità, possano essere considerati equivalenti al "nero" e dunque in una descrizione non venire nominati, il che non significa che il gruppo umano in questione non percepisse la differenza di tonalità.

<sup>25</sup> Cfr. A. BRENNER, *Colour terms in the Old Testament*, JSOT Press, University of Sheffield, 1982.

<sup>26</sup> E. SENDLER, *L'icona immagine dell'invisibile*, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo 2007, p. 151.

<sup>27</sup> Questo aspetto emerge con altrettanta forza dagli studi sul colore condotti sulle culture africane: cfr. D. ZAHAN, "White, Red and Black: Colour Symbolism in Black Africa", *Eranos Jahrbuch* 1972, 365-



boliche che gli vengono attribuite. Ad esempio, non ci si stupisce più che il rosso sia stato il primo colore associato a un significato spirituale. Tale anteriorità dell'abbinamento dei colori con la vita e il mondo naturale costituisce poi allo stesso tempo una prova indiretta del fatto che, precedendo l'attribuzione di un significato spirituale, simbolico, al colore, l'abbinamento stesso è indipendente da una presa di coscienza riflessa della forza espressiva del singolo colore e dunque anche da un suo eventuale uso strumentale<sup>28</sup>. In tal senso appare indubbio che non si possa sostenere un'origine né primariamente né esclusivamente culturale dei significati attribuiti al colore, senza pertanto negare i casi di un uso di determinate tinte o materiali colorati dettato da motivi sociali o di potere<sup>29</sup>. D'altronde, non si può fare a meno di prendere atto di una certa univocità a livello universale riguardo al senso riconosciuto ai colori fondamentali come il bianco, il nero, il rosso, il verde, il blu. Né si spiegherebbe altrimenti il sostanziale accordo tra la teologia del colore di Dionigi Areopagita, che vive alla fine del V secolo, e quanto scrive un Kandinsky all'inizio del XX secolo.

Come rileva Aldo Carotenuto, il fatto che un determinato colore riceva interpretazioni opposte, non significa necessariamente che la sua valenza di fondo non sia la stessa<sup>30</sup>. Un esempio è quello della valutazione opposta del colore bianco come colore di vita o di morte a seconda della visione del mondo di dato gruppo umano<sup>31</sup>: il senso opposto riconosciuto al bianco e al nero non rappresenta automaticamente una contraddizione, ma corrisponde spesso a una diversa interpretazione della medesima valenza di fondo attribuita a questi colori, oppure, come si vedrà subito, alla presenza o all'assenza di luce. Che il bianco inteso come tinta della luce sia riservato alle divinità e ai sacerdoti è un dato che percorre trasversalmente tutte le culture tradizionali (Fig. 9):

Il mondo pagano aveva già inteso il bianco come un colore consacrato alla divinità. Pitagora ordina ai discepoli di portare vesti bianche per cantare gli inni sacri. Le vittime dei sacrifici nell'antica Grecia dovevano pure essere bianche e l'altare doveva essere ugualmente di marmo bianco. Fin dalla più lontana antichità, si seppellivano i morti avvolti in lenzuoli

395; P. KORSE, "Le fard rouge et le kaolin blanc chez les Mongo de Basankoso et de Befale (Zaire)", *Annales Aequatoria* 10 (1989), 10-39.

<sup>28</sup> HUYGHE, 219-220.

<sup>29</sup> Re, principi, condottieri, gruppi sacerdotali, mecenati hanno cercato di mettere in risalto il proprio ruolo anche tramite l'uso di colori particolarmente dispendiosi, perché rari e preziosi. Esempi ben noti dell'Antichità sono l'uso del colore estratto dalle conchiglie della porpora, della foglia d'oro e d'argento, della madreperla. In Francia, l'importazione del lapislazzuli afgano apre all'invasione del *bleu roi*, dal nome più che eloquente, che dal XII secolo diventa il colore della monarchia. Ci sono state anche delle mode, sempre legate a strati sociali più elevati, come quella che per un certo tempo riempie tutto di rosa. Tuttavia questi usi di origine socio-culturale non mutano né contraddicono in modo decisivo la percezione comune del colore (cfr. M. PASTOUREAU, *Blu. Storia di un colore*, Milano 2011, pp. 57-71).

<sup>30</sup> Carotenuto fa riferimento al test dei colori di Max Lüscher, che si basa appunto sull'oggettività e sull'universalità del significato attribuito a ogni singola tinta (A. CAROTENUTO, "Il colore delle emozioni", 80).

<sup>31</sup> "Nella nostra cultura è il nero il colore del lutto e della morte, in altre è invece il bianco. Poiché il nero per Lüscher indica distruzione e annientamento radicali, il suo uso funerario rivela l'atteggiamento che la cultura occidentale ha nei confronti della morte. L'utilizzo del bianco testimonia invece una diversa concezione, diffusa soprattutto in Oriente, dove la morte è considerata liberazione, purificazione, nuovo inizio" (A. CAROTENUTO, "Il colore delle emozioni", 80).





Fig. 9 *Sacrificio dell'incenso*, tempio degli dei Palmireni, Dura Europos, fine Is

bianchi: Omero lo dice quando muore Patroclo (Iliade canto XVIII). Pitagora lo raccomanda come felice presagio di immortalità e Plutarco afferma: «Non vi è che il bianco che sia tutto puro, non mescolato, né imbrattato da alcuna tintura, senza che lo si possa imitare e perciò più adatto e conveniente a coloro che vengono sepolti, poiché il defunto è divenuto semplice, puro, privo di ogni mescolanza e del corpo che non è altro che una macchia e una sozzura che si può togliere. Nella città di Argo, quando portano il lutto, rivestono abiti bianchi lavati in acqua chiara, come dice Socrate». Questi pochi esempi mostrano che l'antichità vedeva nel bianco un simbolo della divinità<sup>32</sup>.

Una simile valenza si incontra anche in Africa. Il bianco è il colore che indica il cielo nella luce del mezzogiorno; per questo il bambino, che viene dal mondo celeste, nasce bianco e ancora “tenero”: come un vaso di argilla tenera deve ancora essere “cotto” nel forno; allora verrà prima arrossato dal fuoco e poi si annerirà con l'uso<sup>33</sup>.

È un fatto che la percezione di un colore cambia in modo sostanziale a seconda del suo grado di luminosità o di illuminazione. La lingua latina aveva per il nero addirittura due diversi nomi: *ater* era il nero dell'oscurità opaca, *niger*, il nero lucido, splendente. Qualche esempio banale: si pensi alla differenza qualitativa tra il nero di una stoffa di lana, il nero inafferrabile di un cunicolo sotterraneo nel quale viene improvvisamente a mancare la luce e il nero di una scatola di lacca o delle piume di un corvo, del pelo di un gatto o di una zolla di terra appena rivoltata. Naturalmente questa differenza percettiva si ripercuote sulla valutazione stessa del colore.

<sup>32</sup> E. SENDLER, *L'icona immagine dell'invisibile*, pp. 144-145.

<sup>33</sup> Cfr. D. ZAHAN, “White, Red and Black: Colour Symbolism in Black Africa”, 385-388.



### ***La percezione della qualità del colore è inseparabile dalla luce***

Proprio il discorso sul ruolo della luminosità nella percezione del colore, e dunque sulla presenza di motivi oggettivi che influiscono sulle valenze attribuite ai singoli colori, chiede di ricordare in che modo le culture tradizionali e l'Antichità "vedono" i colori: per loro infatti la percezione del colore è prima di tutto legata a una differenziazione di fondo tra la gamma della luminosità con tutte le sue sfumature e quella dello "scuro". Prima che dalla tinta del colore essi sono colpiti dalla sua saturazione, cioè dal suo grado di purezza, dalla sua luminosità. In tal senso è di grande interesse lo studio di Schwarzenberg sull'antichità, in greco, per indicare i colori delle forme verbali rispetto ai sostantivi:

Lo stesso oggetto può apparire bianco a un dato momento e tutto fuor che bianco in un altro momento. Ora, il termine *poikilia* usato per descrivere la variabilità nel colore deriva dal verbo *poikillo*, il sinonimo Omerico è *aiollo* o *aioleo*. Significava spostarsi rapidamente avanti e indietro, alternando dall'oscurità alla luce. Omero definisce le vespe *meson aioloi* a causa dell'impressione di velocità e agilità data dalle strisce nere e gialle del loro addome. Egli descrive un elmo dalla criniera ondeggiante come *korythaiolos*, perché un attimo catturava la luce e l'attimo dopo era vinto dall'ombra delle sue piume. [...]. Pronunciando il nome [di Eolo] la voce sale e scende lungo la scala delle vocali. Quando si pronuncia *ion*, ci si tuffa da una nota alta a una nota bassa. Il termine che originariamente descriveva un movimento discendente arrivò a significare scuro, un attributo condiviso dalla violetta e dal mare. Così, con l'espressione *Ioidea ponton*, Omero non ci sta dicendo che in quel dato giorno il mare aveva il colore di un determinato fiore<sup>34</sup>.

Per lo stesso motivo gli Antichi sono anche particolarmente sensibili a tutti i fenomeni caratterizzati dal mutare dei colori: in particolare la cangianza e l'iridescenza. Osserva in proposito Alessandra Tarabochia Canavero che

[...] mentre noi nei colori siamo molto attenti alla *tonalità*, e i termini con cui li indichiamo si riferiscono appunto a questo aspetto, piuttosto che al grado di *luminosità* o *chiarezza* e di *saturazione* o *purezza*, gli antichi greci erano assai più di noi sensibili a questi ultimi due aspetti, in particolare al primo di essi e così l'aggettivo "purpureo", che per noi indica un colore di tonalità compresa tra il rosso e il blu, per gli antichi greci indicava piuttosto la cangianza, la luminescenza screziata propria dell'acqua in movimento. Tanto è vero che, ancora nell'*Iliade*, il mare è "colore del vino" (V 771) o, appunto, "di porpora" (I, 482)<sup>35</sup>.

Un fenomeno di cangianza si dà per esempio quando, cambiando il riflesso della luce sull'acqua, il vento ne fa mutare il colore. L'iridescenza consiste invece nella comparsa dei colori della luce diffranta, quei piccoli arcobaleni che si creano quando un velo di acqua viene colpito dalla luce oppure i riflessi naturali della madreperla (Fig. 10).

<sup>34</sup> E. SCHWARZENBERG, "Colour, Light and Transparency in the Greek World", in *Medieval Mosaics. Light, color, materials*, The Harvard University Center for Italian Renaissance Studies at Villa Tatti, Silvana Editoriale, Cinisello Balsamo 2000, 18. Per quanto riguarda l'oggettività della percezione non ha importanza che l'origine verbale sia stata dimenticata e che, per esempio in Omero, i nomi dei colori vengano uniti agli oggetti che più li caratterizzano.

<sup>35</sup> A. TARABOCHIA CANAVERO, "I colori dell'arcobaleno nel Medioevo (dal IV al XIII secolo)", in C. MARTELLO (ed.), *Cosmogonie e cosmologie nel Medioevo*, Louvain-la-Neuve 2008, 445. A questo Schwarzenberg aggiunge che *porphyreos* significa scuro ("Colour, Light and Transparency...", 23-24).





Fig. 10 Madreperla

C'è poi il carattere della trasparenza: nel mondo antico il suo eccezionale valore è legato alla convinzione che la luce bianca appartiene al mondo divino e che la trasparenza sia dunque il veicolo attraverso il quale il divino si può manifestare. Tale è il motivo per cui i materiali che hanno questa qualità sono considerati i più preziosi: l'agata, l'alabastro, il cristallo di rocca, stimato ancor più prezioso delle pietre preziose colorate precisamente a causa della sua trasparenza<sup>36</sup>.

Non vi è alcun dubbio: con la loro sensibilità acuta al rapporto del colore con la luce, gli antichi, e con loro tutti i grandi creatori nel campo plastico e figurativo, appaiono molto più vicini alla realtà esperienziale di quanto non lo sia una valutazione oggettuale, statica, del colore, indotta dalla consuetudine della tecnica, come quella che fa dire che per scegliere un colore, basta prendere il pantone<sup>37</sup>. Un simile approccio che "cosifica" il colore immobilizzandolo non corrisponde alla sua percezione viva: il colore infatti viene sempre e comunque percepito insieme alla luce di cui è portatore, o che riflette, e viene anche valutato in base ad essa. I ricordi dell'infanzia ne sono un'attestazione: *prima* viene l'ambientazione generale, luminosa o oscura, opprimente o gioiosa, e *dopo* il colore. Prendere coscienza del fatto che colore e luce sono inseparabili aiuta a comprendere meglio l'impatto affettivo del colore: entrambi sono inseparabili dalla sfera vitale. Ecco perché l'ambiente cromatico di una descrizione verbale, e in modo ancora più immediato quello di un'immagine sensibile (naturale o prodotta dall'uomo), suscita reazioni affettive primarie, indipendenti dalla volontà: data immagine viene percepita immediatamente come piacevole o spiacevole, opprimente o euforizzante, eccitante o rasserenante, sensuale o spirituale. Come scrive Itten:

Il colore è vita, poiché un mondo senza colori sarebbe un mondo senza vita. I colori sono idee primordiali, generate dall'incolore luce originaria e dal suo contrario, l'oscurità senza tinta. Come la fiamma produce la luce, la luce genera i colori. I colori sono creature della luce e la luce è la madre dei colori. La luce, il fenomeno primo dell'universo, ci rivela nei colori lo spirito e l'anima vitale del nostro mondo<sup>38</sup>.

<sup>36</sup> Cfr. E. SCHWARZENBERG, "Colour, Light and Transparency...", 28-29.

<sup>37</sup> Il pantone è un sistema di codifica dei colori adottato in tipografia e in editoria come campionario; deriva dal nome dell'azienda statunitense che lo ha messo a punto.

<sup>38</sup> ITTEN, p. 12.



## Colore e memoria

Il caso di un pittore che a seguito di una lesione cerebrale non vedeva più i colori, fornisce una dimostrazione della centralità del colore nell'esperienza umana. La totale incapacità di vedere i colori non solo aveva assestato un gravissimo colpo al suo lavoro, ma aveva modificato radicalmente la sua lettura del mondo. Il colore era infatti scomparso oltre che dalla sua percezione anche dai suoi sogni, dalla sua immaginazione e dalla sua memoria, lasciandolo immerso in un mondo popolato solo da grigi; pur ricordandone l'esistenza nominale, non aveva più alcuna conoscenza dei colori. Prigioniero di questo strano universo incomunicabile agli altri, aveva sperimentato una totale perdita di senso ed era caduto in depressione. Lentamente era poi riuscito ad abituarsi al suo mondo in bianco e nero per intraprendere una produzione artistica totalmente rinnovata dalla sua nuova condizione. Riassumendo la portata generale del caso Carotenuto scrive:

La percezione del colore, pur partendo dalla percezione della luce da parte della retina, avviene grazie al concorso di numerosi centri cerebrali. L'integrazione di queste aree fa sì che la visione del colore sia un tutt'uno con il ricordo, le associazioni, le aspettative e i desideri. Intorno alla visione del colore ruota quindi un mondo complesso, ricco di risonanze e di significati dalle valenze in parte culturali e in parte individuali<sup>39</sup>.

Il caso è interessante anche perché viene a confermare il fatto che, ricollegandosi alla totalità dell'esperienza, la percezione del colore si connette con la memoria e l'affettività della persona. Gli esempi sono senza numero; qui ne vengono scelti due. Nel ricordo di Marc Chagall la presenza della donna amata, connessa con l'immagine del volo, porta con sé l'intera tavolozza dei colori dell'artista: "Io aprivo soltanto la finestra della stanza e l'aria azzurra, l'amore e i fiori entravano con lei. Tutta vestita di bianco o tutta in nero lei vola da molto tempo attraverso le mie tele, guidando la mia arte"<sup>40</sup>. Ecco l'azzurro, il bianco, il nero e i colori puri dei fiori... Van Gogh dal canto suo scrive al fratello Théo la sua certezza che con i colori si possano esprimere i sentimenti più profondi:

Esprimere l'amore di due innamorati con un matrimonio di due complementari, la loro mescolanza e i loro contrasti, le vibrazioni misteriose dei toni accostati. Esprimere il pensiero di una fronte con la radiosità di un tono chiaro su uno sfondo scuro. Esprimere la speranza con qualche stella. L'ardore di un essere con un'irradiazione di sole calante. Esprimere con il rosso e il verde le terribili passioni umane. Non ha certo a che vedere con il 'trompe-l'œil' realistico, ma non è forse qualcosa che possiede un'esistenza reale?<sup>41</sup>

"In linea generale, il colore si riferisce alla vita affettiva", afferma sinteticamente Charles André Bernard. Per lo stesso motivo, se applicati alla descrizione della vita interiore, i colori possono significare sia "l'intensità e la liberazione della vita affettiva", sia uno stato di angoscia o di disgregazione<sup>42</sup>. Le esperienze del martire Saturo, di Giuliana di Norwich, di Blaise Pascal parlavano in questo senso. L'interpenetrazione del lessico

<sup>39</sup> A. CAROTENUTO, "Il colore delle emozioni", 74. La descrizione del caso clinico studiato da Oliver Sacks è riportata nella stessa pagina.

<sup>40</sup> MARC CHAGALL, *La mia vita*, Artificio, Firenze 1992, p. 103.

<sup>41</sup> Lettera al fratello Théo, Arles, settembre 1888, citato in HUYGHE, 260.

<sup>42</sup> CH.A. BERNARD, *Teologia simbolica*, Paoline, Roma 1984, p. 297.



per tutto ciò che riguarda musica, parola poetica, colore e esperienze sensoriali in genere, deriva dal fatto che colore, musica, poesia, profumi sono il linguaggio privilegiato dell'affettività, espressione a sua volta del desiderio di vita. “I profumi, i colori, i suoni si rispondono” scrive Baudelaire. Ma queste “corrispondenze” vengono colte solo a patto di riconoscere che “la natura è un tempio” e che il linguaggio per dire la “foresta di simboli” in cui l'essere umano è immerso risuona paradossalmente “in un'unità tenebrosa e profonda, vasta come la notte e come la luce”<sup>43</sup>.

### ***Le leggi del cromatismo***

Da tempo i pittori conoscono gli effetti che risultano dall'interazione dei colori e le “leggi” del cromatismo che presiedono al loro abbinamento: in particolare quelle che riguardano i contrasti tra colori carichi di luce e colori oscuri, tra colori caldi, attivi, che “avanzano”, e colori freddi, passivi, che “arretrano”; tra colori che accostati producono un senso di armonia e altri che, al contrario, producono un effetto stridente, di discordanza. Tuttavia la loro conoscenza sistematica è relativamente recente, in quanto risale allo studio della diffrazione della luce<sup>44</sup> condotto da Newton. Esso ha dato origine a una nomenclatura “tecnica” dei colori dello spettro e ad una serie di conoscenze fisiche che facilitano grandemente la comprensione degli effetti cromatici. Poiché, una familiarità pur minima con questi dati è necessaria per comprendere meglio il mondo delle visioni, essi vengono qui presentati in estrema sintesi.

### ***I colori puri***

Alla base del mondo dei colori ci sono i sei colori distinguibili nel fascio di luce diffranto, chiamati “colori puri”, i quali possiedono il massimo grado di saturazione e di luminosità, cioè di qualità cromatica. Si dividono in colori caldi (dal rosso al giallo) e colori freddi (dal verde al viola) (Fig. 11)<sup>45</sup>:

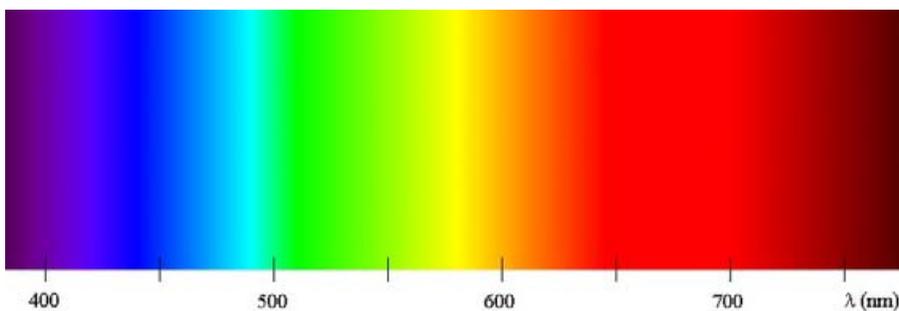


Fig. 11 Spettro dei colori

<sup>43</sup> CHARLES BAUDELAIRE: “*Comme de longs échos qui de loin se confondent / Dans une ténébreuse et profonde unité, / Vaste comme la nuit et comme la clarté, / Les parfums, les couleurs et les sons se répondent*” (dal sonetto “Correspondances”).

<sup>44</sup> La diffrazione della luce è la scomposizione di un raggio di luce bianca nella gamma cromatica del prisma.

<sup>45</sup> I colori terziari sono la somma di un colore primario e di un colore secondario.



- tre sono detti “fondamentali” o “primari”:  
giallo, rosso, blu
- e tre secondari, che risultano dalla somma di due primari:  
viola (rosso + blu), verde (giallo + blu), arancione (giallo + rosso) (Fig. 12).

Tuttavia fin qui i colori sono sei! Di fatto il settimo colore fu una sorta di “invenzione” di Newton che sommando il rosso e il viola aggiunse il viola-porpora ai sei colori e così facendo, come dice suggestivamente Itten, “arrotolò” l’arcobaleno<sup>46</sup>.



Fig. 12 Colori puri primari e secondari (Itten 1961)

<sup>46</sup> Per intendere che cosa voglia dire ITTEN (p. 34) è utile ricordare in che modo Newton arrivò a stabilire che i colori dell’arcobaleno sono sette. Nelle *Lezioni di Ottica* (1670-1672) Newton elenca nello spettro cinque colori fondamentali: rosso, giallo, verde, azzurro, violetto. Quando però, pochi anni dopo (1675), comunica alla Royal Society di Londra il risultato di un suo esperimento relativo alla scomposizione della luce bianca finalizzato a stabilire delle corrispondenze tra lo spettro luminoso e la scala musicale, afferma di aver cercato i punti i cui i colori erano “più pieni e più brillanti” e di averne identificati sette (rosso, arancio, giallo, verde, azzurro, indaco e violetto) proprio come le note musicali. Avendo così provato l’analogia tra fenomeno sonoro e fenomeno luminoso egli si sentiva autorizzato a studiare in termini matematici anche i colori, così come già venivano studiate le note musicali (cfr. A. TARABOCHIA CANAVERO, “I colori dell’arcobaleno nel Medioevo...”, 445).



### ***Il disco cromatico di 12 colori***

Il disco cromatico è formato dai 3 colori primari, ai quali vengono aggiunti i 3 secondari e 6 terziari (Fig. 13).

I colori terziari sono quelli risultanti dalla combinazione di una primario con un secondario<sup>47</sup>. I sei colori terziari che entrano nel disco cromatico sono (Fig. 14):

giallo-arancio = giallo + arancio  
 rosso-arancio = rosso + arancio  
 rosso-viola [porpora] = rosso + viola  
 blu-viola [indaco] = blu + viola  
 blu-verde [azzurro] = blu + verde  
 giallo-verde = giallo + verde

Il disco cromatico presenta due coppie di poli: una corrisponde al contrasto caldo-freddo, l'altra al contrasto luminoso-oscuro.



Fig. 13 Cerchio cromatico (Itten 1961)



Fig. 14 Cerchio cromatico con nomi

### ***I colori complementari***

I colori puri formano delle coppie di complementari che sul disco cromatico si trovano in posizioni diametralmente opposte: il giallo e il viola, l'arancio e il blu, il verde e il rosso (Fig. 15). Abbinati tra loro i complementari producono un effetto di grande armonia dovuto al fenomeno fisico prodotto nell'occhio umano dal sommarsi delle due diverse frequenze di radiazioni<sup>48</sup>: "I complementari costituiscono delle coppie singolarissime, in quanto, pur essendo contrari, si richiamano reciprocamente e, se giustappo-

<sup>47</sup> Tre di queste possibili combinazioni (il verde con il rosso, l'arancio con il blu, il giallo con il viola) non entrano nel disco cromatico perché, essendo complementari, la loro mescolanza dà un grigio neutro.

<sup>48</sup> Si dicono complementari: dal punto di vista fisico due luci colorate quando la loro miscela dà una luce bianca, dal punto di vista pittorico due tinte i cui pigmenti mischiati tra loro danno un grigio-nero neutro (cfr. ITTEN, p. 78). La Scuola di Novgorod è famosa per il ricorso al contrasto di colori complementari.





Fig. 15 SS. Biagio e Spiridone, icona, Novgorod, fine XIVs  
(da V.N. Lazarev, *Novgorodian Icon-painting*, Moscow 1969, 23)

sti, raggiungono il loro massimo grado di luminosità e mantengono inalterata la loro essenza cromatica. Per questo loro valore costante danno un'impressione di solidità"<sup>49</sup>.

Tra i diversi effetti della combinazione di colori oltre al contrasto di complementari ci sono quelli di chiaro-scuro, di caldo-freddo, di simultaneità<sup>50</sup>, di quantità<sup>51</sup>.

#### 4. La policromia. Come i colori significano: qualche esemplificazione

Aver presente la nozione di "colore puro" facilita la comprensione del sistema cromatico della policromia, un passaggio necessario per poter guardare con una sensibilità più vigile e più ricca alla presenza del colore nelle teofanie scritturistiche e nell'espressione verbale o figurativa di esperienze spirituali. E non si tratta di un passaggio arbitrario, in quanto proprio nell'uso del colore si è manifestato nel modo più eclatante il cambiamento ideologico-spirituale apportato dalla fede cristiana. Si può distinguere una policromia

<sup>49</sup> *Ibid.*

<sup>50</sup> Si ha quando l'occhio, sottoposto a un dato colore, esige il complementare e non ricevendolo se lo rappresenta da sé (simultaneità): poiché il colore evocato entra in contrasto con i colori presenti, questa simultaneità comporta un'intensa vibrazione (cfr. il commento della *Prostituta famosa*, figura 19).

<sup>51</sup> Ogni colore possiede una diversa luminosità: il contrasto di quantità nasce dal reciproco rapporto quantitativo di due o più colori.



di fatto adottata da tutte le culture antiche, e prima ancora dalle culture tradizionali, che consiste nel riempire di colore uniforme singole aree ben delimitate di una superficie, giustapponendo i colori, senza toni intermedi né ombre; il più delle volte senza ricercare un'imitazione dell'aspetto delle cose raffigurate. La policromia vera e propria, e cioè il suo uso intenzionale, si ha quando i singoli colori vengono scelti e accostati tra loro in base alla valenza specifica cioè all'espressività propria delle singole tinte e ai rapporti cromatici che si creano tra di esse, in funzione del contenuto ideale o affettivo che si vuole trasmettere; un contenuto legato a sua volta al significato e alla finalità riconosciuti a un determinato spazio o oggetto. In questo sistema cromatico la scelta dei colori non è né realistica né decorativa, ma c'è una sensibilità al valore dei singoli colori. Ogni singola zona di colore si trova in relazione con le circostanti, ma in modo autonomo (Fig. 16).



Fig. 16 *Conchiglia con colombe*, mosaico, basilica Eufrasiana, Poreč (Parenzo), VI s

La scelta delle tinte spesso non corrisponde alla natura delle cose raffigurate, ma è determinata dal contenuto ideale e affettivo che si vuole simboleggiare; l'uso del colore assume così un carattere "astratto" che oltrepassa la realtà ed è volto a esprimere un contenuto ideale e/o affettivo. Il sistema della policromia è dunque una pittura d'idee, non di osservazione; si potrebbe dire che serve per *non* rappresentare la natura, il mondo terrestre.

Storicamente la policromia fu abbandonata dai Greci a partire dal V secolo prima di Cristo, nel momento in cui comparve una ricerca, unica nel mondo antico, che affrontava i problemi pittorici intesi nel senso moderno e cioè la dimensione della spazialità e il variare dei colori sotto l'effetto della luce e della distanza (Figg. 17, 18). Da quel momento, come diceva lo scultore Lisippo, l'intenzione non fu più quella di rappresentare le cose "come sono, ma come appaiono"<sup>52</sup>. Questa situazione, che perdura per tutto il periodo ellenistico

<sup>52</sup> Cfr. R. BIANCHI BANDINELLI, "Pittura" (art.), in *Enc. Ital.*, XXVII, 454-455; E. SENDLER, *L'icona immagine dell'invisibile*, pp. 152-153. M.G. MUZJ, *Visione e presenza. Iconografia e teofania nel pensiero di André Grabar*, La Casa di Matriona, Milano 1995, pp. 150-161.



e risente poi della crisi spirituale ed estetica della Tarda Antichità, era destinata a cambiare in modo sostanziale con l'assunzione della policromia nell'ambito figurativo cristiano.

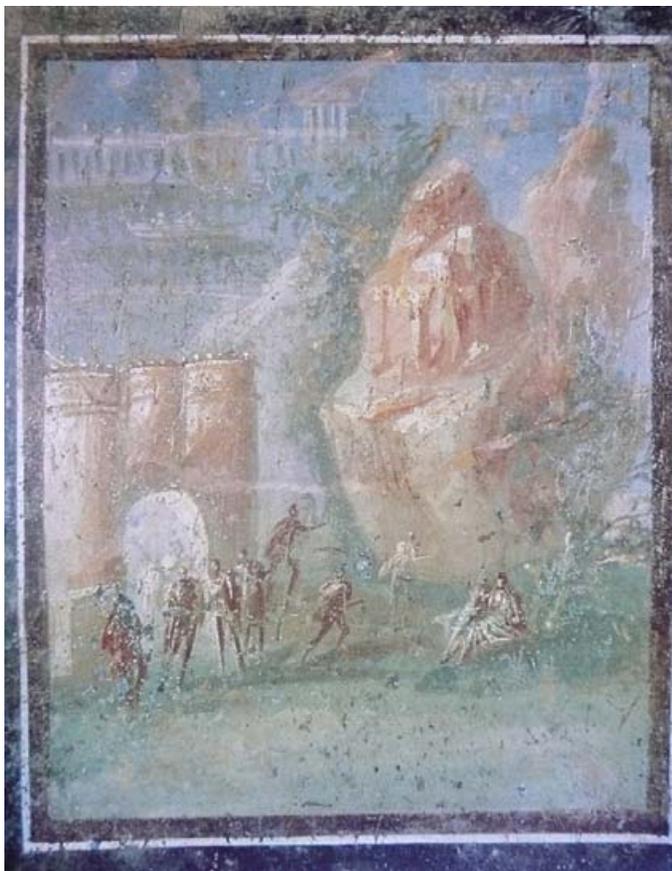


Fig. 17 Scena mitologica, affresco, Casa in via Graziosa, Bib. Ap. Vat., Musei Vaticani, Is a.C.



Fig. 18 *Attacco dei Lestrigoni*, affresco, Casa in via Graziosa, Bib. Ap. Vat., Musei Vaticani, Is a.C.



Segue ora qualche esemplificazione di composizioni fatte secondo i principi della policromia.

La miniatura tratta dal Beatus di Facundus<sup>53</sup> che rappresenta la *Prostituta famosa* (Ap 17,1-5) è costruita su due piani tonali: il piano di fondo è spartito in tre fasce di colore giallo, blu scuro, nero; il secondo piano è costituito dalla figura della donna a cavallo: rosso fiamma su rosso vinaccio (Fig. 19). Il triplice contrasto – di quantità tra i diversi valori di luminosità, di chiaro-scuro e di simultaneità<sup>54</sup> – produce una sensazione generale di dissonanza e tutta l’opera esprime un senso di aggressività e di drammaticità che richiama le grandi forze distruttrici della creazione. A questo proposito Itten fa un commento di ordine generale: «I capolavori espressionistici riescono spesso aggressivi e stanno al polo opposto dell’ideale della bellezza classica»<sup>55</sup>.



Fig. 19 *La Prostituta famosa*, miniatura, Beatus di Ferdinando I e Donna Sancha, opera di Facundus, Bib. Nac., Madrid 1047 (costanzamiriano.com)

<sup>53</sup> Con il termine Beatus si intendono i manoscritti del libro dell’Apocalisse accompagnati dal commento del Beatus di Liebana, monaco di grande cultura del monastero di Liebana nelle Asturie, che visse nella seconda metà dell’VIII secolo, eseguiti nella parte settentrionale della Spagna tra il X e il XIII secolo, quando la penisola iberica era quasi completamente sotto la dominazione araba. L’aggettivo mozarabico indica ciò che è appartenente o riconducibile alla civiltà e cultura dei cristiani di Spagna sotto il dominio medievale musulmano. L’Apocalisse di Facundus compiuta nel 1047 era stata commissionata da Ferdinando I e dalla regina Sancha, quando diventato re di Leon e di Castiglia, Ferdinando aveva incominciato la “Reconquista” (cfr. H. STIERLIN, *Le livre de feu. L’Apocalypse et l’art mozarabe*, Sigma, Genève 1978, 204).

<sup>54</sup> Dato che l’occhio sottoposto a un dato colore se ne rappresenta comunque il complementare, la presenza di un altro colore dà luogo a un’intensa vibrazione e innesca un movimento inarrestabile.

<sup>55</sup> ITTEN, p. 90.



La scena di *Satana e le locuste* (Ap 9,3-10) contenuta nel manoscritto del Beatus di Saint Sever dell'XI secolo<sup>56</sup>, è costruita su due piani tonali, ognuno dei quali gioca su coppie di colori che generano un contrasto di simultaneità (Fig. 20). Il primo piano è quello dello sfondo, spartito in otto rettangoli disposti orizzontalmente, in cui si alternano, invertite, le coppie verde e rosso-arancio nella parte superiore, marrone-viola e giallo nella parte inferiore. Il secondo piano è costituito dalle figure di Satana, delle locuste e degli uomini e si avvale di altre coppie di colori: blu e marrone-viola le locuste sui riquadri rosso-arancio e verde, blu e verde quelle sui riquadri marrone-viola e giallo. Ma nessuno di questi abbinamenti riposa su colori complementari; anzi, dato che ognuna di queste coppie genera un contrasto simultaneo, i colori appaiono violenti e disarmonici, come richiede il tema. L'espressione di instabilità data dai colori è ulteriormente esaltata dalle forme e dalla mimica facciale delle locuste, incalzate dal diavolo, mentre il continuo mutare delle direzioni delle figure esprime l'aggressività del maligno e la disperazione senza scampo degli uomini. Il contrasto creato dai colori e potenziato dalle forme, determina così una marcata sensazione di asprezza e di perfidia, insieme a quel senso di dramma in atto richiesto dalle forze distruttrici del male.



Fig. 20 *Satana e le locuste*, miniatura, Beatus di Saint-Sever, fol. 145, abbazia di Saint-Sever (Landes), metà XI (sorel.vefblog.net)

<sup>56</sup> Saint-Sever è un'abbazia benedettina dell'Aquitania (Francia). Il commento è liberamente tratto da ITTEN, p. 90.



Due raffigurazioni dello stesso soggetto – la *Teofania dell'Agnello sul monte Sion* (Ap 14,1-5) – offriranno ora una buona esemplificazione di come, all'interno del sistema della policromia, l'ambientazione cromatica possa cambiare l'atmosfera generale della medesima scena.

Chi guarda la *Teofania dell'Agnello sul monte Sion* del Beatus di Martinus è investito da una duplice sensazione di luce e di calore: essa giunge al riguardante in onde successive di una beatitudine che non conosce diminuzione (Fig. 21). Due colori prevalgono: il rosso e il giallo. Il rosso definito da Dionigi "incandescenza e attività" è il colore più attivo e più caldo nella sfera cromatica; il giallo è quello che possiede la massima luminosità e che maggiormente si avvicina allo splendore della luce. Luce e calore: la duplice manifestazione primordiale della vita. Ancora: il blu-viola del monte è complementare del giallo dello sfondo, mentre il verde lo è del rosso; qui sta il motivo dell'effetto di armonia, di equilibrio e di stabilità di tutta la composizione. C'è poi anche un forte contrasto chiaroscurale dato dalla coppia dei colori che occupano gli estremi nella gradazione della luminosità: il giallo e il viola. Sulla cima della montagna, il bianco dell'Agnello risplende ancora di più contro il rosso, alleggerito e impreziosito dalla grande croce bianca disegnata come in filigrana, mentre la piccola croce blu-viola al centro costituisce un ultimo punto di equilibrio cromatico. Si potrebbe udire il suono chiaro di una tromba.



Fig. 21 *Teofania dell'Agnello sul monte Sion*, miniatura, Beatus di Burgo de Osma, opera di Martinus, fol 92v, XI (da H. Stierlin, *Le Livre de Feu*, Genève 1978, 219)



La medesima scena nel *Beatus di Magius* pone il riguardante in una posizione più ravvicinata rispetto al Monte dell'Agnello (Fig. 22). L'atmosfera generale è cambiata: le macchie di colore sono di dimensioni ridotte e l'effetto cromatico generale è attenuato dalla leggerezza del disegno. La gamma dei colori va dal giallo luminoso che si insinua ovunque, al rosso fuoco, passando per l'arancio che «rappresenta il fuoco nella massima attività luminosa»<sup>57</sup> e giungendo fino a un rosa-lilla e a un rosso che trascolora nel blu<sup>58</sup>; i complementari si intrecciano delicatamente con i colori dominanti, per cui il contrasto chiaroscurale risulta attutito. In uno straordinario contro-canto, le medesime coppie di complementari si ritrovano in alto, sopra al firmamento, dove appare il carro del Signore sostenuto dal tetramorfo. È la luce satura di un mezzogiorno che non dardeggia e non brucia; giorno che non conosce tramonto; riposo e godimento senza fine. Qui non la fanfara di una tromba, ma un'armonia continua.



Fig. 22 *Teofania dell'Agnello sul monte Sion*, miniatura, *Beatus di Magius* (Pierpont Morgan Library, New York), fol. 174v, 962c. (da H. Stierlin, *Le Livre de Feu*, Genève 1978, 75)

<sup>57</sup> Cfr. ITTEN, p. 136.

<sup>58</sup> Il valore espressivo simbolico del rosso-viola è, secondo Itten, amore celeste e forza spirituale (ITTEN, p. 136).



L'ultimo esempio è quello di una vetrata della cattedrale di Chartres, chiamata non a caso "la bella"<sup>59</sup>, nella quale la Vergine Madre compare in trono con il Bambino nell'asse davanti a sé, secondo un antichissimo modulo iconografico comune a Oriente e a Occidente (Fig. 23)<sup>60</sup>. Dal punto di vista cromatico tutta la composizione è dominata dal blu cobalto della Vergine e dal rosso dello sfondo: il blu entra in contrasto col rosso e acquista una luminosità fredda e radiosa. Insieme, il blu glaciale e il rosso creano un contrasto puro di freddo-caldo, che si rafforza o si attutisce secondo il variare della luce durante la giornata. Dal loro accostamento nasce un accordo cosmico: "Maria appare nella vetrata come la Regina del cielo, nata da una luce celeste cosmica e primordiale. Brilla come una stella giovane in un fredda luce azzurra ed è circondata dall'aureola rossa della materia. Il Bambino, il Figlio di Dio incarnato, è raffigurato con una veste rosso scura".

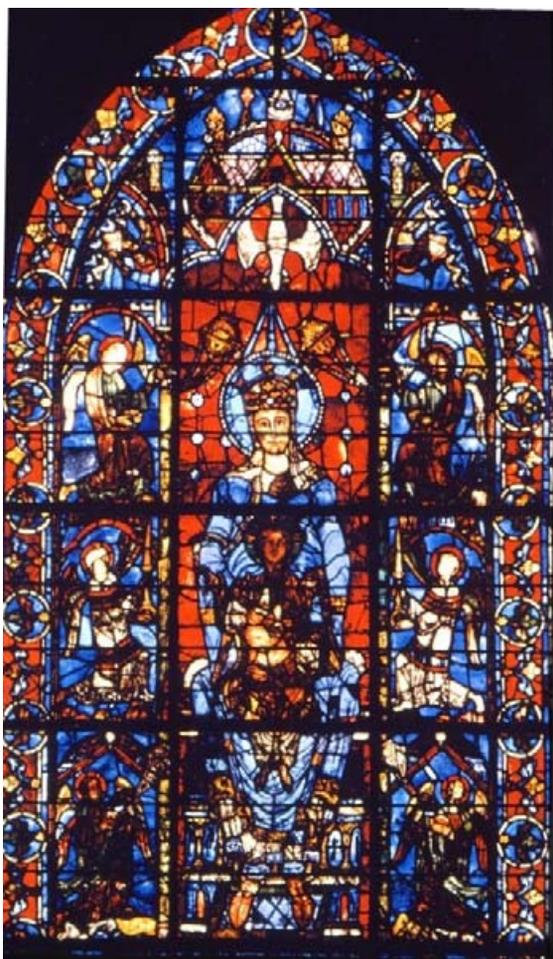


Fig. 23 "Notre-Dame de la Belle Verrière", vetrata, cattedrale, Chartres, XIIs

<sup>59</sup> "Notre-Dame de la Belle Verrière" è uno dei più antichi esempi di vetrata a colori francese; risparmiata dall'incendio che distrusse la cattedrale di Chartres nel 1194, si trova oggi nella navata laterale sud. Le figure degli angeli che fanno da corona all'immagine centrale sono state aggiunte più tardi e sono di concezione assai diversa, sia nel disegno che nel colore. L'analisi e la citazione sono tratte da ITTEN, p. 68.

<sup>60</sup> Il primo esempio dovette essere quello dell'abside della basilica di S. Maria a Roma (I metà del V secolo). Anche se non è conservato, secondo l'accordo unanime degli studiosi ne fa fede il mosaico eseguito pochi anni dopo a Capua (di cui è giunto un disegno) ed è attestato da composizioni analoghe in Egitto.



### **La vetrata e il mosaico a tessere vitree**

L'arte della vetrata vive della luce e non esiste senza di essa, perché nella vetrata la luce si fonde con il colore (Figg. 24, 25). Ricordando che la vetrata è figlia dell'arte del mosaico, André Malraux addita l'ultima tappa di questo percorso teso a gustare la teologia poetica del colore che attraversa i secoli cristiani; egli fa questo sottolineando che il mosaico non rappresenta “il mezzo di espressione privilegiato dell'arte cristiana per la ricchezza che mostra, bensì per la sua attitudine a suggerire il sacro”<sup>61</sup>. Ora ciò che caratterizza mosaico e vetrata è l'alleanza inseparabile tra colore e luce che si realizza in entrambi. Nell'evocare la loro specifica attitudine a suggerire il sacro, egli riporta l'attenzione sull'uso di quel materiale che rendendo possibile tale connubio è stato all'origine della novità apportata dall'espressione figurativa cristiana del primo millennio: il mosaico a pasta vitrea. Richiamare brevemente come e perché l'uso di questo materiale ha rivestito un ruolo tanto determinante, e universalmente riconosciuto, servirà da introduzione al mistero del colore nella storia della salvezza come la tradizione cristiana lo ha intuito.



Fig. 24 Rosone nord, Notre-Dame, Parigi, XIII



Fig. 25 Rosone sud, Notre-Dame, Parigi, XIII

## **5. “Lo sposalizio cristiano della luce con il colore”**

Nel mondo greco-romano esistevano due tipi di mosaico: quello destinato ai pavimenti per la sua robustezza, fatto con frammenti di pietre naturali (o di terracotta) sobriamente colorate e quello di tessere di smalto e d'oro, molto più delicato, riservato quasi esclusivamente alle pareti<sup>62</sup>. Per la varietà delle tinte e la lucentezza delle superfici il secondo consentiva di giungere a risultati di estrema raffinatezza, tuttavia, essendo finalizzate a evocare la pittura con la sua resa illusoria della profondità, le composizioni

<sup>61</sup> A. MALRAUX, *Les voix du silence*, La Galerie de la Pléiade, Paris 1951, p. 195. La citazione si comprende meglio se si ricorda che in francese mosaico è femminile.

<sup>62</sup> Per tutto il periodo dell'Antichità il grande fornitore della materia vitrea è l'Egitto.



musive non sfruttavano le nuove possibilità offerte dal materiale vitreo (Figg. 26, 27). In questo senso, l'uso delle tessere di smalto da parte della grande arte greco-romana non presenta elementi innovativi, i quali, come rileva Maria Andaloro, compaiono invece con forza nelle composizioni destinate ai luoghi di culto cristiani:

Mentre nelle aggettanti figure di Polifemo e Ulisse il tessuto musivo quasi monocromo, di tessere a pasta vitrea e dorate, è tutto teso a simulare nella convenzione bidimensionale della pittura la resa plastica di una statua e, intenzionalmente, di una statua di bronzo, i mosaici dei complessi cristiani, anch'essi a tessere di smalto e d'oro, i fondi blu notte [...]



Fig. 26 *Mosaico del Nilo*, Museo Arch. di Palestrina, II s. a.C.



Fig. 27 Alessandro Magno (part.), *Battaglia di Issa*, mosaico, Museo Arch. Naz., Napoli, 100 a.C.



o i fondi d'oro [...] sfruttano la luminosità delle foglie d'oro e d'argento, le sfaccettature luminose delle tessere di pasta vitrea, l'iridescenza della madreperla, il luore dei marmi, la profondità cromatica degli smalti per dare voce nuova e consapevole alle nuove dimensioni tematiche e simboliche legate alla luce<sup>63</sup>.

La novità dell'arte cristiana non viene dunque dall'adozione di un nuovo materiale, bensì dalla modalità della sua utilizzazione, la quale innova in un duplice senso. Da una parte attraverso il ritorno alla policromia che trova nelle tessere vitree un materiale privilegiato: scindendo il colorito in unità cromatiche distinte, la frammentazione stessa delle tessere favorisce infatti la semplificazione delle forme plastiche e il prevalere delle schematizzazioni simboliche su rappresentazioni di tipo naturalistico<sup>64</sup> (Figg. 28, 29, 30, 31).

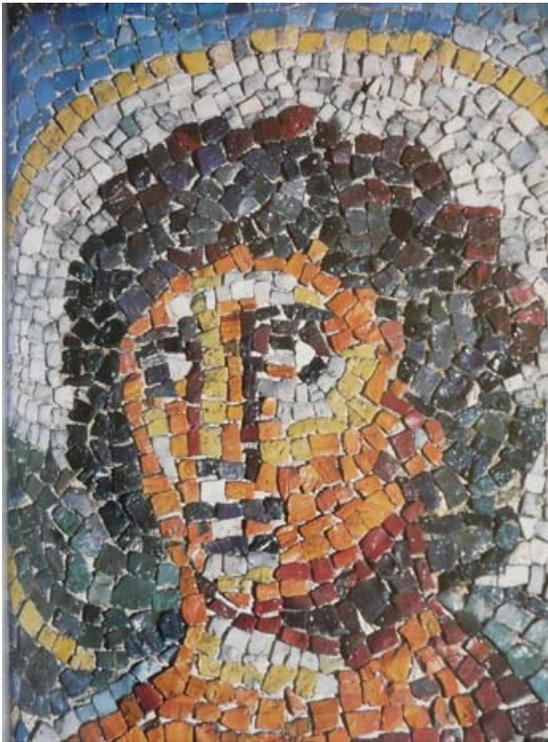


Fig. 28 *Angelo* (part. *Annunciazione*), mosaico, arco absidale, Santa Maria Maggiore, Roma, I metà del Vs (da E. Borsook..., *Medieval Mosaics*, Cinisello Balsamo 2000, 15)

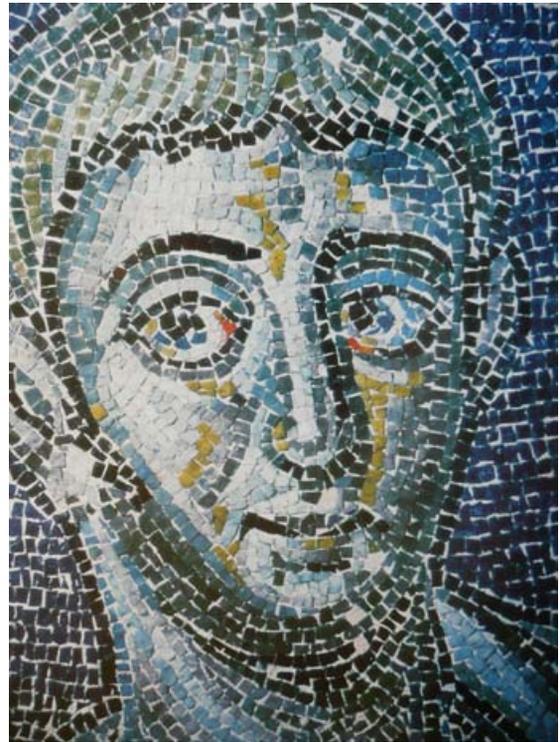


Fig. 29 *Matteo* (part.), mosaico, battistero S. Giovanni in Fonte, Napoli, Vs

<sup>63</sup> M. ANDALORO E M. RIGHETTI TESTA CROCE, "La casa di Dio", in *Splendori di Bisanzio*, Fabbri, Milano 1990, pp. 244-245. La scelta del mosaico a pasta vitrea per la decorazione degli edifici paleocristiani fu agevolata dai risultati di una rivoluzione estetica in campo architettonico iniziata alcuni secoli prima. Già da tempo infatti, il ruolo principale della parete era diventato quello di delimitare e definire lo spazio interno vuoto, piuttosto che fungere da organismo corporeo autonomo; da questo punto di vista, la funzione del rivestimento con materiali policromi era proprio quella di soppiantare l'articolazione plastica della parete (E. KITZINGER, *Alle origini dell'arte bizantina*, Jaca Book, Milano 2010, p. 46).

<sup>64</sup> Per questo motivo le opere in cui l'arte musiva raggiunge la maggiore altezza sono quelle in cui viene rispettata maggiormente la natura del materiale, senza forzarne la capacità di fusione cromatica, «anzi valendosi appunto del frazionamento del colore delle tessere e del conseguente vario rifrangersi della luce nella materia vitrea, per trarne particolari effetti di leggerezza e di vibrazione, di trascendente semplificazione delle forme». P. TOESCA, *Musaico* (voce), in *Enc. Ital. Treccani*, XXII, 80.





Fig. 30 *Abside* (part.), mosaico, SS. Cosma e Damiano, Roma, I metà del VI s (PM)

Dall'altra perché, essendo in grado di catturare e rifrangere la luce, il mosaico a smalto, e in particolare quello dove la foglia d'oro brilla sotto lo strato di vetro, rende possibile il fondersi di luce e colore. Con l'uso di cubi traslucidi, "il colore diventa solidale con l'ambiente, dotato di una profondità dove il raggio luminoso viene a colorarsi o a brillare su una foglia dorata"<sup>65</sup>. È come se la superficie ricoperta di tessere di smalto si "dissolvesse" nello spazio e dunque non lo delimitasse, non lo circoscrivesse più, come spiega Hans Sedlmayr:

Lo strato di vetro trasparente dona al colore racchiuso in esso e all'oro un intenso splendore e, contemporaneamente, un indistinto luccichio. Una simile superficie non viene percepita effettivamente come limitante lo spazio; in questo essa, come neve fresca al sole, si dissolve. Grazie a questa sua caratteristica essa si propone all'artista il cui intento sia la rappresentazione di una luce irreali. La qualità luminosa dell'oro ne viene potenziata e la sua materialità, nel contempo, sublimata. Un'epoca che vanta una tale scoperta artistica deve avere per forza stabilito con la luce un rapporto nuovo, intensissimo e spirituale<sup>66</sup>.

Si realizza qui ciò che René Huyghe chiama poeticamente "lo spozalizio cristiano della luce con il colore"<sup>67</sup>, perché, mentre l'Antichità classica "aveva intellettualizzato il colore facendolo partecipare alla forma, il cristianesimo lo spiritualizza, facendolo partecipare alla luce"<sup>68</sup>. La superficie ricoperta dalle tessere di smalto "si dissolve come neve fresca al sole": con questa vivida immagine Sedlmayr indica non solo la negazione dello spazio, ma anche la totale smaterializzazione dell'oggetto che avviene nell'opera musiva. Di fatto, come nota a sua volta Tania Velmans, lo sfondo d'oro "si sostituisce così efficacemente alla terza dimensione che non lo si avverte immediatamente e spontaneamente, ma solo dopo avervi riflettuto. Esso sostiene in certo modo la figura, impe-

<sup>65</sup> R. HUYGHE, *L'art et l'âme*, Flammarion, Paris 1955, p. 76.

<sup>66</sup> H. SEDLMAYR, *La Luce nelle sue manifestazioni artistiche*, Aesthetica, Palermo 2009, p. 36).

<sup>67</sup> R. HUYGHE, *L'art et l'âme*, p. 76.

<sup>68</sup> R. HUYGHE, *L'art et l'âme*, p. 76.



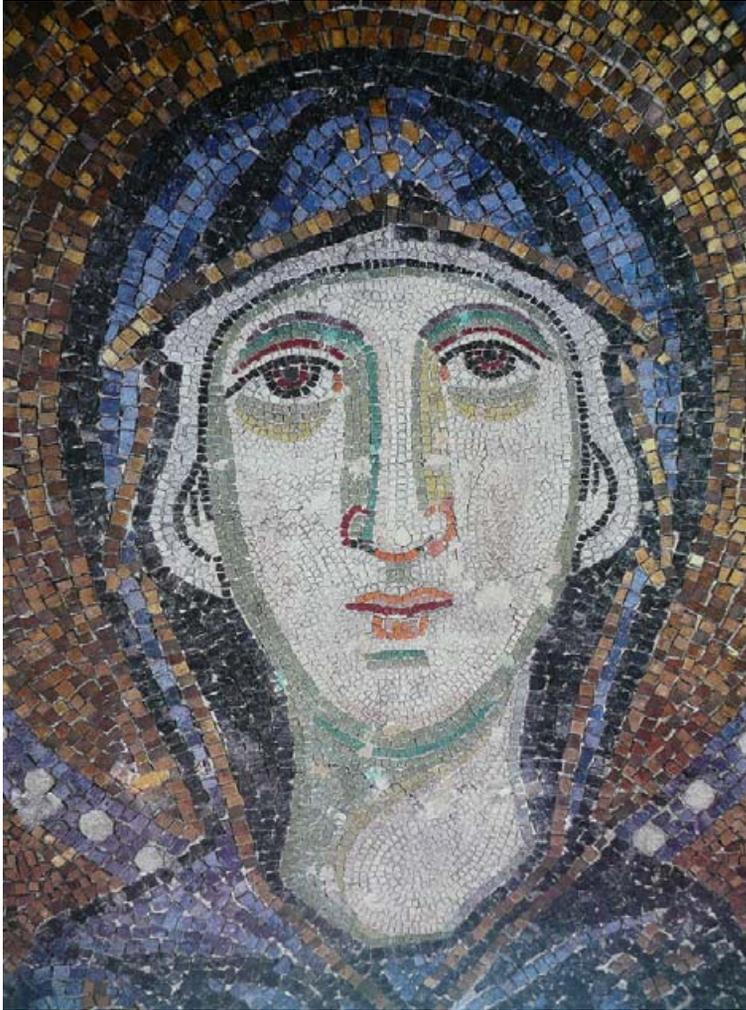


Fig. 31 *La Madre di Dio* (part. *Ascensione*), mosaico, cupola, S. Sofia, Salonicco  
(da C. Bertelli, *Il Mosaico*, A. Mondadori, Milano 1988, 127)

dendole tanto di uscire dalla parete, quanto di rimanervi incollata in modo definitivo e puramente ornamentale”<sup>69</sup>. Di questa scomparsa del volume, del peso, della lontananza, uno degli attori principali è l’oro, la cui prima e fondamentale caratteristica è di non essere subordinato ad alcuna sorgente di luce naturale. A differenza del giallo, l’oro non ha colorazione materiale, è riflesso puro della luce; anzi, avendo un irradiazione proprio, appartiene esso stesso alla sfera della luce<sup>70</sup>. Quest’oro che incorpora ogni luce e di conseguenza ogni colore di provenienza naturale è segno potentissimo “dell’intrusione dell’Aldilà nell’aspetto pittorico del Quaggiù”, anzi “in definitiva, non è un colore nel senso proprio del termine, poiché non lascia neppure instaurarsi il dualismo ombra-luce, senza il quale nulla di vivo e di naturale è concepibile”<sup>71</sup> (Figg. 32, 33).

<sup>69</sup> T. VELMANS, “Le rôle architectural et la représentation de l’espace dans la peinture des Paléologues”, *CahArch* XIV (1963), 183, nota 1.

<sup>70</sup> Cfr. E. SENDLER, *L'icona immagine dell'invisibile*, il cap. sulla luce.

<sup>71</sup> K. ONASCH,  *Icônes*, citato in DSAM, VII, 1237.





Fig. 32 *Gerusalemme celeste* (part.), mosaico, abside S. Pudenziana, Roma, primi Vs (RMS)

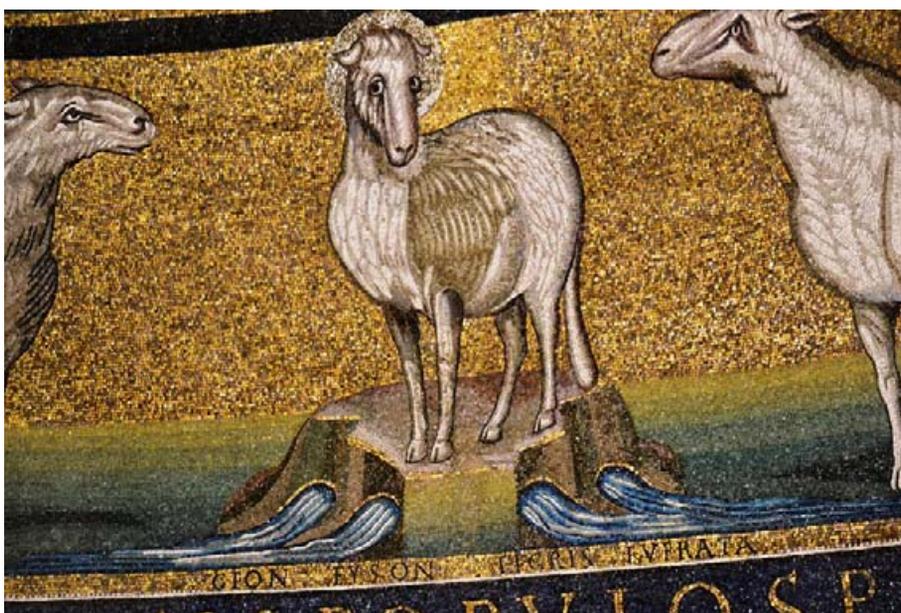


Fig. 33 *Agnello* (part. abside), mosaico, SS. Cosma e Damiano, Roma, I metà del VI s (MM)

Anche il blu, che nella sfera cromatica possiede l'irradiazione meno sensibile e trasmette un'impressione di profondità e di calma, suggerisce la non terrenalità, l'immaterialità, la spiritualità. Il blu è il colore della trascendenza in rapporto a tutto ciò che è sensibile: "È un nulla inafferrabile, presente tuttavia come un'atmosfera cristallina. [...] Il blu ci solleva sulle ali della fede verso le infinite lontananze dello spirito"<sup>72</sup>.

<sup>72</sup> ITTEN, p. 135.



Nel blu e nell'azzurro le forme perdono la loro consistenza visiva: un muro azzurro cessa di essere un muro, il reale si trasforma in immaginario e segnata d'azzurro è la strada del soprannaturale, dell'inconscio e dei sogni: "Più l'azzurro è profondo e più richiama l'idea di infinito suscitando la nostalgia della purezza e del soprannaturale"<sup>73</sup>. Dionigi lo chiama il "mistero degli esseri", il "carattere misterioso". Sul cielo del battistero di S. Giovanni in Fonte a Napoli, come nell'immenso clipeo di S. Apollinare in Classe e sulle volte del mausoleo di Galla Placidia a Ravenna, il blu vive in un dialogo incessante con l'oro delle stelle (Figg. 34, 35, 36).



Fig. 34 *Chrismon in cielo teofanico*, mosaico, volta, battistero S. Giovanni in Fonte, Napoli, Vs



Fig. 35 *Teofania della Croce* (part.), mosaico, abside S. Apollinare in Classe, Ravenna, VI s (SM)

<sup>73</sup> Cfr. W. Kandinsky, *Lo spirituale nell'arte*, SE, Milano 1989, p. 65.





Fig. 36 *Chrismon* (part.), mosaico, volta mausoleo Galla Placidia, Ravenna Vs (RMS)

Nell'abside della basilica dei SS. Cosma e Damiano, il blu oltremare del fondo contro il quale si staglia la figura del Signore trasporta l'intera scena in un presente assoluto. Come emergendo dalla profondità del cielo, il Cristo glorioso, vestito di pallio e tunica intessuti d'oro, scende-e-sta su una fantastica scala di nubi rosse, gialle e lilla incendiate dal tramonto: la sua presenza maestosa occupa tutto (Figg. 37, 38)<sup>74</sup>. Risultano allora chiare le parole di Panayotis A. Michelis, secondo il quale in un'arte che vuole esprimere la vittoria della vita sulla morte e l'inclusione della materia nel processo della



Fig. 37 *Al Cristo Signore glorioso i principi degli apostoli presentano due martiri*, mosaico, abside, SS. Cosma e Damiano, Roma, I metà VI s (PM)

<sup>74</sup> Cfr. A. MALRAUX, *Les voix du silence*, p. 200. Originariamente il contesto teofanico era sottolineato dalla presenza della mano del Padre che incoronava il Cristo Signore. La mano divina che reggeva la corona ha fatto posto a una finestra ora murata come risulta da un disegno precedente il rifacimento seicentesco.



trasfigurazione “il rifiuto di imitare il carattere mutevole delle apparenze naturali costituisce la negazione della negazione della sostanza spirituale della natura, per cui si giunge a qualcosa di positivo, l’affermazione della sua realtà spirituale”<sup>75</sup>.



Fig. 38 *Cristo Signore* (part.), mosaico, abside SS. Cosma e Damiano, Roma, I metà VIs (PM)

Prima di procedere bisogna però considerare prendere in conto una possibile difficoltà, e cioè che di fronte a una di queste composizioni paleocristiane o protobizantine un osservatore non allenato possa dubitare di trovarsi effettivamente in presenza di un’opera eseguita secondo il sistema della policromia. In realtà, se un simile dubbio sopravviene, ciò è dovuto in parte alla consuetudine – molte di queste opere fanno parte del comune bagaglio di immagini e non vengono dunque più “viste” –, in parte al fatto che queste composizioni presentano un margine di verosimiglianza tra le realtà raffigurate e i colori usati (l’erba è verde, i fiori sono colorati...), in parte, e forse più sottilmente ancora, all’estrema raffinatezza della policromia usata nella prima arte monumentale cristiana e caratteristica poi della grande arte bizantina. Una prova *a contrario* è data dal fatto che un analogo dubbio non sorge se si guarda alle composizioni musive dell’alto

<sup>75</sup> P.A. Michelis, “L’esthétique de l’art byzantin”, in *Corsi di cultura sull’arte ravennate e bizantina*, Ravenna 1960, 93.



Medioevo latino, in particolare romano, dove l'influsso della policromia astratta dell'Europa settentrionale conduce a una forte schematizzazione e a passaggi molto netti tra le diverse zone di colore. Tra gli esempi più significativi a Roma: la basilica dei SS. Nereo e Achilleo e la cappella di S. Zenone nella basilica di S. Prassede (Figg. 39, 40, 41).



Fig. 39 *Madre di Dio con il Bambino e un angelo* (part. arco absidale), mosaico, SS. Nereo e Achilleo, Roma, fine VIIs (RMS)

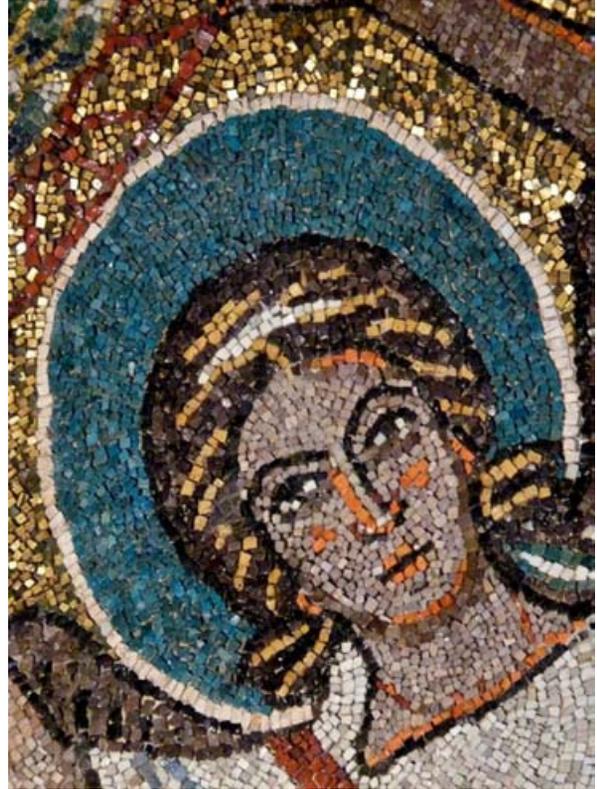


Fig. 40 *Angelo* (part.), mosaico, cappella S. Zenone, S. Prassede, Roma, I metà IXs

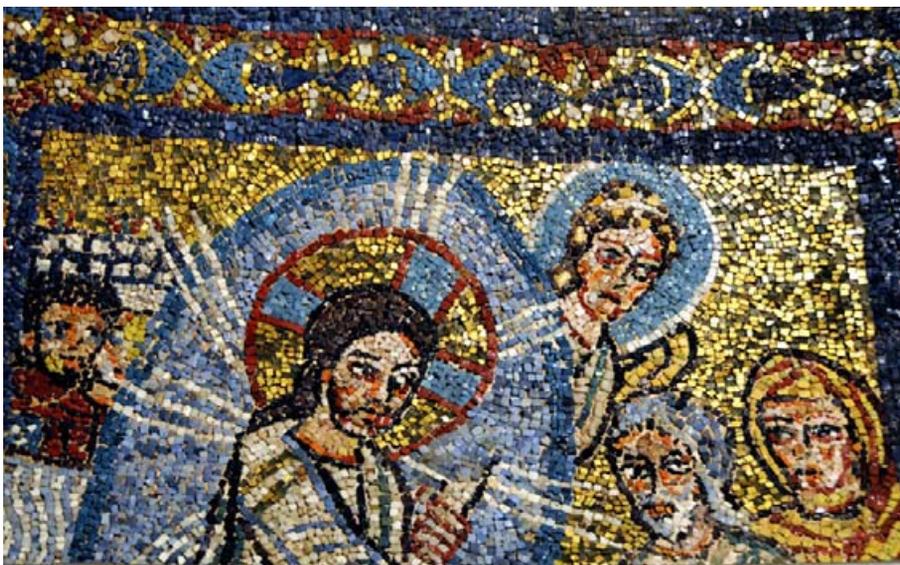


Fig. 41 *Discesa agli inferi*, mosaico, cappella S. Zenone, S. Prassede, Roma, I metà IXs



In ogni caso il guardare in contemporanea un mosaico paleocristiano e uno greco-romano fornisce al non-specialista l'evidenza necessaria per rendersi conto della loro intrinseca alterità: i colori sfumati che evocano profondità e rilievi di un mosaico romano sono incompatibili con i prati verdi, senza ombre, punteggiati da semplicissimi fiori bianchi e rossi, sui quali passeggiano fuori del tempo e dello spazio file di pecore bianche o ancora con le placide nuvole che navigano eternamente in cieli d'oro o blu indaco.

Assenza di ombre, assenza di peso, assenza di spazio, assenza di tempo: tutto ciò in una profusione di colori puri a tradurre con l'evidenza silenziosa della luce diffranta la presenza di un mondo immateriale ma reale che ha Senso e dà Senso. Lo sposalizio del colore con la luce è in fin dei conti lo sposalizio della Terra con il Cielo; in questa riunione è contenuto e si riposa il "desiderio universale" di tutte le generazioni umane<sup>76</sup> e la celebrazione delle nozze avviene in una festa di colori puri. Parlare di "festa" qui non è però usare una metafora letteraria: infatti, come spiega Itten, cromaticamente la presenza simultanea dei colori puri del prisma "riproduce la ricchezza vitale di una luminosità primordiale. I primari – giallo, rosso, blu – e i secondari – arancio, viola, verde – allo stato puro hanno una forza luminosa cosmica e originaria e danno al tempo stesso il senso di una realtà tangibile e festosa"<sup>77</sup>. D'altra parte, questa risonanza cosmica del mosaico cristiano non costituisce un fenomeno che sopraggiungerebbe in un secondo momento con la comparsa delle grandi basiliche cristiane, poiché è già presente nei più antichi testi e inni pasquali della metà del II secolo, essendo inseparabile dal mistero pasquale di Cristo:

Ecco brillare già i sacri raggi della luce di Cristo,  
albeggiano i puri lumi dello Spirito puro  
e si spalancano i tesori celesti della gloria e della divinità.  
La notte immensa e nera è inghiottita  
La densa tenebra in lui è stata dissipata  
e la triste ombra di morte è stata ricoperta di tenebre.  
La vita si è diffusa su tutte le cose;  
tutto è ripieno di luce indefettibile  
e un'aurora perenne occupa l'universo.  
Colui che è prima della stella mattutina e degli astri,  
Cristo, l'immortale, il grande, l'immenso,  
brilla su tutte le cose più del sole<sup>78</sup>.

L'Anonimo Quartodecimano, autore di questo grandioso inno al Cristo risorto, parla di "mistero cosmico della Pasqua"<sup>79</sup> e sempre a proposito della Pasqua Gregorio di

<sup>76</sup> L'espressione è tratta dal famoso *Inno di silenzio* attribuito da alcuni a san Gregorio Nazianzeno (PG 37, 507-508) da altri al neoplatonico Proclo: "O Tu, l'Aldilà di tutto, come chiamarti con un altro nome? [...] Il desiderio universale, il gemito di tutti aspira a te. Tutto ciò che esiste ti prega e verso di te ogni essere che sa leggere il tuo universo fa salire un inno di silenzio [...]" (Y. DE ANDIA, *Henosis, L'union à Dieu chez Denys l'Aréopagite*, Brill, Leiden-New York-Köln, 1996, p. 394).

<sup>77</sup> ITTEN, p. 37.

<sup>78</sup> ANONIMO QUARTODECIMANO, *Omelia pasquale*, esordio nn. 1-2, citato in R. CANTALAMESSA, *I più antichi testi pasquali della Chiesa*, "Ephem. lit." 33, Ed. lit., Roma 1972, p. 55.

<sup>79</sup> ANONIMO QUARTODECIMANO *Omelia pasquale* (§ 40-47), citato in R. CANTALAMESSA, *I più antichi testi pasquali*, pp. 67-68.



Nazianzo, ripreso da Giovanni Damasceno, afferma: “Oggi è la salvezza per il cosmo”<sup>80</sup>.

Le tappe successive di questo cammino attraverso l'espressività del colore conducono dunque a riconoscere la valenza cosmica vittoriosa e vitale che trova espressione nei colori puri della policromia cristiana. L'ampio spazio dedicato a considerare il particolare rapporto tra il colore e la luce nel mosaico cristiano e la sua attitudine a esprimere non la realtà del mondo apparente ma quella del mondo spirituale, aveva lo scopo di mettere in evidenza la capacità del colore, unito alla luce, di dire la realtà invisibile e in particolare il contenuto della fede rivelata. In un certo senso il percorso seguito echeggia l'ispirazione di quello tracciato da René Huyghe quando scriveva di aver voluto evitare che si pensasse a una sua posizione metafisica preconcepita e per questo motivo era partito da dati sperimentali:

Sono partito da fatti fisici e da fatti fisiologici. E proprio perché sono partito da questi fatti materiali ho il diritto di proseguire senza fermarmi come Monod, il diritto di constatare (la mia è infatti una constatazione) quell'ascesa che fa del colore in un primo momento un fenomeno fisiologico, un fenomeno nervoso, poi un fenomeno che mette in gioco la vita sensibile, che mette in gioco l'anima e che [...] alla fine provoca il fronteggiarsi delle forze interiori dell'uomo con le forze esteriori dell'universo fisico, ma anche della luce interiore dell'uomo con quella luce onnipresente che è Dio per noi<sup>81</sup>.

Dopo aver constatato l'immensa forza significativa del colore combinato con la luce, si può guardare ora con occhi nuovi alla presenza del colore nella Parola rivelata e nell'esperienza degli spirituali.

## 6. La discesa o *exitus*: come la luce paterna si fa conoscere diffrangendosi nei colori

“Dio è luce” (1Gv 1,5). È il “Padre delle luci” (Gc 1,17). È la Luce fontale, originaria, increata, quella luce che per l'uomo è tenebra (*gnophôs*), in quanto non la può né vedere né guardare. L'analogia è perfetta tra il non poter vedere la luce increata e il non poter guardare la luce del sole: nel mondo l'uomo fa l'esperienza della luce non guardandola alla sua fonte, il sole, ma attraverso la mediazione della sua vibrazione luminosa o più semplicemente del colore. Quando Colui che “vive in una luce inaccessibile” (1 Tm 6,16) crea l'universo gli offre la mediazione del colore affinché la luce lo possa abitare: la luce divina, inaccessibile e invisibile, si manifesta così alle creature quale luce diffranta dello spettro solare. Questa luce resa visibile dai colori, che pervade l'universo e lo fa vivere, è la prima manifestazione dell'“uscita” (*exitus*) o “discesa” di Dio, il quale, rendendosi in parte conoscibile, apre un dialogo con le sue creature: “Infatti, dalla creazione del mondo in poi, le sue perfezioni invisibili possono essere contemplate con l'intelletto nelle opere da lui compiute, come la sua eterna potenza e divinità” (Rm 1,20).

<sup>80</sup> GREGORIO DI NAZIANZO, *Sermone* 45,1 (PG 36, 624 B), citato in R. CANTALAMESSA, *L'omelia “in S. Pascha” dello Pseudo Ippolito di Roma: ricerche sulla teologia dell'Asia Minore nella II metà del II secolo*, Vita e Pensiero, Milano 1967, pp. 277-282 e nota 19.

<sup>81</sup> HUYGHE, 261. Nel suo articolo, Huyghe si appoggia in particolare sul percorso artistico e spirituale di Van Gogh.



Nella sua uscita-discesa, la luce divina “principiale”, come la chiama Dionigi, attenua per bontà il proprio splendore insostenibile sotto la figura di veli, simboli, analogie, figure, ovvero per mezzo di una modalità simbolica. In questo senso la “discesa” divina è anche “il luogo dei colori”, che sono appunto, per Dionigi, “i veli della luce divina originaria nella sua discesa e irradiazione nei mondi inferiori”<sup>82</sup>; infatti “[...] non è possibile che questo Raggio tearchico ci illumini se non avvolto anagogicamente nella varietà multicolore dei sacri veli e in un modo adattato dalla Provvidenza paterna a ciò che conviene alla nostra natura umana”<sup>83</sup>. Secondo l’Areopagita, che ha formulato una teologia del colore strettamente legata alla sua teologia della luce ed è fortemente sensibile al ruolo delle mediazioni nel rapporto con Dio, il colore rientra in quel movimento della Bontà fontale paterna che “scende” per darsi a conoscere e si “differenzia nei singoli colori in rapporto alla capacità di accoglimento”<sup>84</sup>:

È infatti del tutto impossibile che le nostre menti umane possano giungere in modo immateriale all’imitazione e alla contemplazione delle gerarchie celesti senza far uso a tale scopo di mezzi materiali in grado di guidarci in maniera proporzionata alla nostra natura. In questo modo, per chiunque eserciti la propria riflessione, le apparenze della bellezza [= l’aspetto sensibile] diventano le figure di un’armonia invisibile. I buoni odori che colpiscono i nostri sensi rappresentano l’illuminazione intellettuale. Le luci materiali [= i colori] significano quell’effusione di luce immateriale di chi sono immagine<sup>85</sup>.

Secondo l’ordine gerarchico che nel pensiero dionisiano presiede a tutto, la prima manifestazione colorata della luce divina si trova negli angeli. Nel trattare di loro, Dionigi illustra il valore simbolico del rosso incandescente delle loro vesti per poi passare a illustrare quello dei colori dei diversi metalli e pietre preziose ai quali vengono collegati:

Io credo che la veste splendente e tutta di fuoco significhi la forma divina secondo l’immagine del fuoco e la forza di illuminare a causa della quiete del cielo, dove c’è la luce e l’illuminazione totalmente spirituale e l’accoglimento intellettuale della medesima. [...] Se poi la Sacra Scrittura applica alle essenze celesti la forma del bronzo, dell’eletto e delle pietre dai molti colori, è perché l’eletto, in quanto avente la forma dell’oro e dell’argento, designa lo splendore incorruttibile, inconsumabile, indiminuibile, immacolato, come avviene nell’oro, e la chiarezza lucente, brillante e celeste, come è nell’argento; quanto al bronzo, secondo le ragioni già date, bisogna attribuirgli la forma del fuoco o dell’oro; invece gli aspetti dai diversi colori delle pietre bisogna credere che significhino, quelle bianche lo

<sup>82</sup> E. BENZ, “Die Farbe im Erlebnisbereich der christlichen Vision”, *Eranos Jahrbuch* 1972, 286: importante studio dedicato al colore nella sfera esperienziale delle visioni scritturistiche.

<sup>83</sup> DIONIGI AREOPAGITA, CH I, 2 (121B-121C), citato da E. BENZ, “Die Farbe im Erlebnisbereich der christlichen Vision”, 285. L’aggiunta dell’aggettivo “multicolore” a proposito dei veli nei quali si avvolge la Provvidenza paterna è presa da Benz ma è confermata dal seguito del testo di Dionigi là dove parla di “luci materiali”. Per i testi di Dionigi si utilizza la traduzione di PIERO SCAZZOSO, *Dionigi Areopagita. Tutte le opere* Rusconi, Milano 1981 insieme a quella di MAURICE DE GANDILLAC, *Œuvres complètes du Pseudo-Denys l’Aréopagite*, Aubier, Paris 1943.

<sup>84</sup> DIONIGI AREOPAGITA, CH I, 2,3.

<sup>85</sup> DIONIGI AREOPAGITA, CH I, 3 (121C-121D). È lo stesso movimento già indicato da Efrem di Nisibi quando parla dei nomi che per bontà Dio assume al fine di farsi conoscere. Anche lui parla di una discesa e di una risalita (cfr. S. BROCK, *L’occhio luminoso. La visione spirituale di sant’Efrem*, Lipa, Roma 1999, 57-94).



splendore della luce, quelle rosse il fuoco, quelle gialle l'oro, quelle verdi la giovinezza e la forza, e per ciascuna specie troverai una spiegazione anagogica delle immagini simboliche<sup>86</sup>.

Sorge spontanea una considerazione: se la divina discesa per bontà consiste nel passaggio dalla luce divina, invisibile per l'uomo, alla varietà dei colori del creato, la risalita non potrà che consistere nel cammino inverso, dal colore alla luce "principiale", come la chiama Dionigi, e questa sarà allora, nuovamente, del tutto invisibile e inconoscibile. In realtà, nell'economia cristiana le cose non stanno esattamente così, perché nel "ritorno" è subentrato un fatto divino, inaudito e impensabile. Bisogna dunque andare avanti...

### ***Arco celeste e splendore: teofanie scritturistiche a carattere di totalità***

Nelle grandi teofanie del Primo e del Nuovo Testamento l'apparizione divina avviene sempre in un contesto di luce irradiante, colorata: il fuoco splendente, lo splendore colorato delle pietre preziose – lo zaffiro o lo smeraldo – e quello dell'arcobaleno (Fig. 42). Oltre ad avere un forte impatto affettivo di conferma queste indicazioni di luminosità significano la dimensione di totalità della visione stessa. Una totalità che tradotta in termini umani non può che assumere il carattere di un'esperienza cosmica, nella quale l'essere umano è totalmente coinvolto<sup>87</sup>: tale è precisamente il contenuto dell'apparizione dell'arco nel cielo. Di fatto, accompagnandosi a un'esperienza di vibrazione luminosa e variopinta, di purezza, di preziosità, di incorruttibilità, di immaterialità e al tempo stesso di straordinaria elevazione, l'arcobaleno costituisce un'esperienza cosmica unica, rappresentando per tutta l'umanità l'archetipo celeste dei colori terrestri<sup>88</sup>.



Fig. 42 Arcobaleno

<sup>86</sup> *Idem*, CH XV, 7, 333A-336C *passim*. Si noti al passaggio come anche Dionigi attribuisca al verde il senso della giovinezza e della forza, con un riferimento implicito alla vegetazione.

<sup>87</sup> Cfr. E. BENZ, "Die Farbe im Erlebnisbereich der christlichen Vision", 279.

<sup>88</sup> Cfr. G. SCHOLEM, "Jerusalem: Farben und ihre Symbolik in der jüdischen Überlieferung und Mystik", in *Eranos Jahrbuch* 1972, 8.



Per tutto il mondo antico, incluso l'ambiente semitico, l'arcobaleno è l'arco di luce splendente, colorata, che unisce la terra al cielo: "Osserva l'arcobaleno e benedici colui che l'ha fatto, è bellissimo nel suo splendore. Avvolge il cielo con un cerchio di gloria, l'hanno teso le mani dell'Altissimo" (Sir 43,12-13). Con la sua evidente bellezza, esso indica l'epifania di Dio-luce e la sua gloria<sup>89</sup>; per la sua forma inseparabile dal colore nella rivelazione biblica è segno per eccellenza dell'alleanza tra il cielo e la terra e della fedeltà divina (Figg. 43, 44). In realtà il cerchio dell'arco celeste riprende quello del firmamen-



Fig. 43 *Arco celeste e sacrificio di Noè*, miniatura, Vienna, Bibl. Nat., ms Teol. Gr. 31, 4 (da *Le parole della creazione*, U. Alemandi per Parmalat, Torino 1998, 103)



Fig. 44 *Arco celeste dopo il diluvio*, miniatura, Bib. Ap. Vat., ms Vat. gr. 746, c. 61r (da *Le parole della creazione*, U. Alemandi per Parmalat, Torino 1998, 101)

<sup>89</sup> Cfr. A. TARABOCHIA CANAVERO, "I colori dell'arcobaleno nel Medioevo...", 449.



to, tracciato dall'atto creatore di separazione delle acque inferiori dalle acque superiori, come dice la Sapienza creatrice: "Quando egli fissava i cieli io ero là; quando tracciava un cerchio sull'abisso" (Prv 8,27). Dopo il diluvio, Dio iscrive di nuovo nel cielo il medesimo tracciato a significare la nuova creazione, ma questa volta è l'arco celeste, splendente e multicolore. Avvolgendo la terra nell'abbraccio celeste, esso difende gli occupanti dell'arca dalle grandi acque superiori, mentre l'arca, quale arco rovesciato, li difende dalle acque dell'abisso inferiore. L'arco nel cielo diventa così, secondo la teologia poetica di Gérard de Champeaux, il "cerchio iridato della benevolenza divina":

Questi due archi tesi dalla misericordia di Dio si congiungono con le loro estremità, determinando uno spazio di grazia permanente che è l'uovo del nuovo mondo. La barca di Pietro prederà il posto dell'arca di Noè [...] Con Noè Dio ha iscritto prefigurativamente il quadrato del Nuovo Cosmo nel cerchio iridato della benevolenza divina<sup>90</sup>.

Come è stato detto in modo poetico ed efficace al tempo stesso, l'arco celeste è "una realtà di confine": "L'arcobaleno è al confine del visibile, del sensibile, dell'umano. E il diventar visibile della luce, cioè il farsi vedere di ciò che per natura, invisibile, fa vedere, ed è diventato quindi simbolo del manifestarsi di ciò che, al di là del sensibile, per natura manifesta: di Dio"<sup>91</sup>.

### ***Tetradi e triadi colorate***

Se ora ci si sofferma sui colori che lo compongono, non solo, come si è visto, l'arcobaleno non è mai composto di sette colori, ma nella Scrittura appare il più delle volte di un solo colore oppure di due. Per indicarlo Ezechiele parla di uno "splendore igneo"<sup>92</sup> e l'Apocalisse di "un arcobaleno simile a smeraldo" (Ap 4,3): in un caso accanto alla luce bianca (lo splendore) c'è il rosso della fiamma, nell'altro il verde dello smeraldo<sup>93</sup>. In fin dei conti, la presenza alternativa o simultanea dell'arco celeste e del fuoco possiede l'unico scopo di significarne l'indicibile luminosità colorata. Accade però, come nella visione di Daniele, che i colori nominati siano quattro:

ed ecco un uomo vestito di lino [bianco], con ai fianchi una cintura d'oro di Ufaz; il suo corpo somigliava a topazio [giallo oro], la sua faccia aveva l'aspetto della folgore, i suoi occhi erano come fiamme di fuoco, le sue braccia e le gambe somigliavano a bronzo lucente [rosso fiamma più oro] e il suono delle sue parole pareva il clamore di una moltitudine (Dan 10, 5-8).

Appartenendo tutti alla gamma della massima luminosità e calore questi quattro colori ne costituiscono in realtà uno solo e il loro numero non fa che riflettere la valenza cosmica riconosciuta al colore in sé. Simili tetradi non si incontrano infatti soltanto al

<sup>90</sup> G. CHAMPEAUX - S. STERCKX *I simboli del Medio Evo*, Jaca Book, Milano 1997, pp. 109-110.

<sup>91</sup> A. TARABOCHIA CANAVERO, "I colori dell'arcobaleno nel Medioevo...", 459.

<sup>92</sup> "Vidi quasi speciem ignis splendentis in circuitu, velut aspectum arcus cum fuerit in nube in die pluviae" (Ez 1,28 Vulgata).

<sup>93</sup> Il mondo latino ha inteso l'arcobaleno composto di due colori fino al XII secolo, quando si venne a conoscere il pensiero di Aristotele secondo il quale l'iride è di tre colori: rosso, verde e purpureo (P. DRONKE, "Tradition and Innovation in Medieval Western Colour-Imagery", in *Eranos Jahrbuch* 1972, 70). Per la spiegazione di "purpureo" vedi nota 35.



mondo ebraico, ma sono proprie di tutto il mondo antico e ancor prima delle culture tradizionali, dove vengono associate con le quattro stagioni, i quattro punti cardinali, i quattro elementi, le quattro età dell'uomo. Le si ritrova nei padri della Chiesa e negli autori medievali cristiani<sup>94</sup>. In linea generale, le enumerazioni di colori distinti per gruppi di due, di tre o il più delle volte di quattro, più che le teofanie propriamente divine aventi carattere di totalità caratterizzano le visioni del mondo celeste o spirituale<sup>95</sup>. L'esempio più importante di una simile tetrade è quello relativo alla costruzione della Tenda mosaica (Fig. 45). Rispondendo alla domanda: "Perché le tende erano fatte di "bisso ritorto, di giacinto, di porpora e di vermiglio?" (Es 26,1) Filone Alessandrino scrive:



Fig. 45 *L'Arca dell'alleanza e la verga fiorita*, miniatura, *Omelie mariane di Giacomo Kokkinobaphos*, Bib. Ap. Vat., ms Vat. gr. 1162, fol 133v, XI s

<sup>94</sup> Cfr. G. SCHOLEM, "Jerusalem: Farben und ihre Symbolik in der jüdischen Überlieferung und Mystik", in *Eranos Jahrbuch* 1972, 1-49. Tale significato cosmico è presente in tutto il mondo antico: dall'India alla Persia, al mondo greco e romano, e pur essendo stato criticato per la sua risonanza pagana da autori cristiani come Tertulliano e Isidoro di Siviglia, si perpetua nel Medioevo per il fatto di essere connesso con alcune tra le realtà rivelate più sacre, quali la Tenda mosaica. Già san Girolamo aveva ripreso la spiegazione dei colori della Tenda data da Filone (cfr. P. DRONKE, "Tradition and Innovation in Medieval Western Colour-Imagery", 60-68).

<sup>95</sup> Questa differenza è stata evidenziata da E. BENZ, "Die Farbe im Erlebnisbereich der christlichen Vision", 279.



Quel che è detto è l'opera fatta con i materiali che fanno parte della tessitura il cui numero è quattro e che simboleggiano i quattro elementi: la terra, l'acqua, l'aria e il fuoco che compongono le cose sublunari, mentre la sfera celeste è fatta di una sostanza speciale consistente nella combinazione delle nature più eccellenti. Poiché [la Scrittura] significa la terra con "il bisso", poiché il bisso è terrestre e appartiene alla terra; l'acqua mediante la porpora, poiché l'acqua ne è la produttrice; l'aria mediante il giacinto, poiché l'aria è nera e non ha nessuna luce in se stessa, per questo è illuminata da un'altra [fonte di] luce, e il fuoco mediante il vermiglio, poiché il suo colore è fiammante<sup>96</sup>.

## 7. La luce di Dio brilla ora sulla carne del Cristo Signore

Ma la luce paterna "avvolta nei veli" non si è manifestata solo nella luce creata, nei suoi colori, nei colori dell'arco celeste. Con una straordinaria espressione, Ireneo dice che essa brilla ora sulla carne del Cristo Signore:

In tal modo, come aveva il primo posto nei cieli, essendo il Verbo di Dio, così ebbe il primo posto sulla terra, essendo l'uomo giusto "che non commise peccato e nella cui bocca non si trovò inganno" ed ebbe il primo posto tra coloro che sono sotto la terra divenendo il 'Primogenito dei morti'. In tal modo, come abbiamo detto prima, tutte le cose videro il loro Re; in tal modo sulla carne di nostro Signore irrompe la luce del Padre e brillando a partire dalla sua carne viene su di noi, e così l'uomo giunge all'incorruttibilità circondato dalla luce del Padre<sup>97</sup>.

Per la divina condiscendenza, la luce increata, invisibile all'occhio umano, è diventata visibile in un modo affatto nuovo (*kainos*), "brillando sulla carne di Cristo Signore", perché sia la prima che la nuova Creazione – l'Incarnazione-redenzione – muovono dalla luce increata: "E Dio che disse: Rifulga la luce dalle tenebre (*ek skotous phôs lampseti*), rifulse nei nostri cuori, per far risplendere la conoscenza della gloria divina che rifulge sul volto di Cristo" (2 Cor 4,6).

Ponendosi davanti al bambino Gesù come si fa con ogni piccolo-di-uomo Efrem di Nisibi va alla ricerca delle somiglianze: certamente, come tutti i bambini, deve somigliare a suo padre e a sua madre... Ma come può somigliare al Padre visto che questi non ha volto né colore? Il non-colore infatti è il segno del mondo soprannaturale. Questa costatazione risuona anche nelle parole di sant'Agostino a proposito del dono di Dio: "Il dono è davvero grande, tanto che occhio mai vide, perché non è colore; né orecchio mai udì, perché non è suono; né mai è entrato in cuore d'uomo (cfr. 1 Cor 2, 9), perché è lì

<sup>96</sup> FILONE ALESSANDRINO, *Quaestiones in Exodum*, 85. La discussione su come siano da intendere in termini attuali i quattro colori enumerati non deve distogliere dalla considerazione essenziale, vale a dire che la gamma va dal colore più scuro del disco cromatico ai colori più caldi cui si aggiunge il bianco splendente del bisso. Lo stesso si può dire per quei gruppi di colori, ad esempio bianco, rosso e nero, che sono in realtà da intendere come indicazione abbreviata di due coppie che rappresentano i poli di luminosità-oscurità e caldo-freddo (cfr. V. TURNER, "La classification des couleurs dans le rituel ndembu. Un problème de classification primitive", in *Essais d'anthropologie religieuse*, Les Essais CLXXV, Gallimard, Paris 1978, 93).

<sup>97</sup> IRENEO DI LIONE, AH, IV,20,2.



che il cuore dell'uomo deve entrare"<sup>98</sup>. In realtà questo Bambino somiglia al Padre proprio per il fatto di essere "senza colore":

Tu sei simile al Padre tuo, tu somigli a tua Madre:  
a chi dunque somigli, visto che Dio non ha sembianza?  
Senza colore somigli al Padre per potenza e per essenza [...]<sup>99</sup>.

Ma somiglia anche alla Madre, perché quando l'Altissimo nel suo splendore è entrato nel seno della Vergine si è rivestito di poveri colori:

Poiché il seno di tua madre  
ha rovesciato i ruoli. [...]  
L'Altissimo venne in lei  
e umile vi è entrato;  
lo splendore venne in lei  
giungendo rivestito di poveri colori<sup>100</sup>.

La stessa immagine si trova anche in Tommaso d'Aquino il quale, nell'incontro tra lo splendore del sole e l'acqua della nube dal quale è originato l'arcobaleno, riconosce la figura del mistero dell'Incarnazione del Figlio di Dio:

Nella Genesi il Signore dice: «Ecco farò un'alleanza tra me e voi e la vostra stirpe dopo di voi. Porrò il mio arco tra me e voi in segno di pace» (cfr. Gn 9,12-13). Con questo arco viene significato il Figlio di Dio, perché come l'arco celeste è generato dal riflesso del sole sulla nube acquosa, così il Cristo è generato dal verbo di Dio e dalla natura umana che è come la nube, e come l'anima e la carne è un solo uomo, così Dio e l'uomo è un solo Cristo, che «sale sopra una nuvola leggera» (cfr. Is 19,1), cioè sopra la natura umana per unirla a sé, e viene a noi il Cristo nel segno della pace [...]<sup>101</sup>.

Ai testimoni del mistero della Trasfigurazione fu dato di veder risplendere sulla carne e dalla carne del Cristo Signore la Luce increata; certamente, nella misura in cui furono in grado di vederla, si trattò di uno splendore attutito che lasciava apparire contorni e colori ("e le sue vesti divennero splendenti, bianchissime: nessun lavandaio sulla terra potrebbe renderle così bianche" Mc 9,3), ma nel momento culminante della teofania, quando si fece udire la voce del Padre, essi si trovarono avvolti nella nube e dunque in uno stato di non-visione (Fig. 46).

Il Cristo, splendore anteriore al sole, mentre ancora era corporalmente sulla terra, compiendo divinamente prima della croce tutto ciò che attiene alla tremenda economia, oggi sul monte Tabor misticamente mostra l'immagine della Triade. Conducendo infatti con sé in

<sup>98</sup> AGOSTINO D'IPPONA, *Lettera a Proba*, 130,8.

<sup>99</sup> EFREM DI NISIBI, *Inno sulla Natività* (Iomad).

<sup>100</sup> EFREM DI NISIBI, *Inno sulla Natività* 11, citato in S. BROCK, *L'œil de lumière. La vision spirituelle de saint Éphrem*, Spiritualité Orientale n. 50, Abbaye de Bellefontaine 1991, p. 245. È chiaro che non c'è nessuna nota dispregiativa nel definire "poveri" i colori: essi sono "poveri" solo in rapporto all'immenso splendore di Dio.

<sup>101</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Sermones*, 13, 2/54 citato in A. TARABOCHIA CANAVERO, "I colori dell'arcobaleno nel Medioevo...", 460.



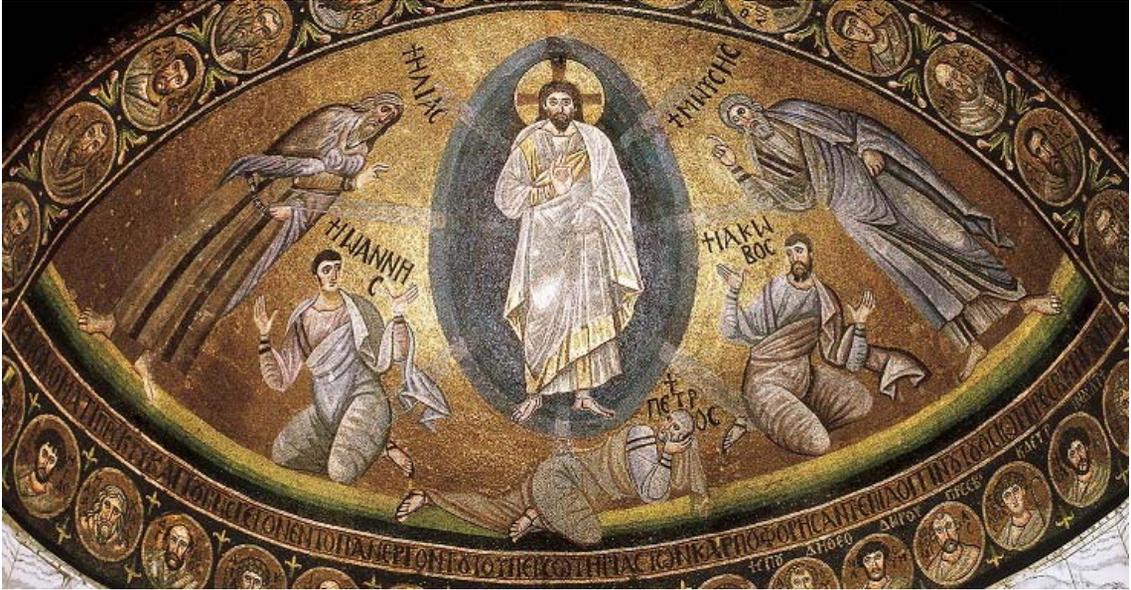


Fig. 46 *La Trasfigurazione*, mosaico, abside, S. Caterina al Sinai, VI s

disparte i tre discepoli prescelti, Pietro, Giacomo e Giovanni, nasconde un poco la carne assunta e si trasfigura davanti a loro, manifestando la dignità della bellezza archetipa, seppure non nel suo pieno fulgore: l'ha infatti manifestata per dare loro piena certezza, ma non totalmente, al fine di risparmiarli, perché a causa della visione non perdessero la vita ed essa si adattasse piuttosto alle possibilità dei loro occhi corporali<sup>102</sup>.

Nell'iconografia cristiana d'Oriente e d'Occidente l'arco celeste colorato che accompagna la figura di Cristo non soltanto lo designa come Dio ma anche come rivelazione della Bontà paterna che per "scendere" e "uscire" si avvolge nei veli; ma qui non sono più "i sacri veli multicolori" dei simboli, ma lo stesso Verbo di Dio. La prima raffigurazione monumentale in cui l'arcobaleno accompagna il Cristo Signore, del V secolo, è il mosaico della *Teofania del Verbo incarnato* nella chiesa di Hosios David a Salonicco<sup>103</sup>. Al secolo successivo risale l'icona monumentale dell'*Emmanuele* nel monastero di S. Caterina al Sinai. Spesso l'arco celeste forma il clipeo luminoso che nelle chiese bizantine circonda la figura del Pantocrator al centro della cupola oppure segna il contorno della mandorla che avvolge le teofanie cristologiche delle absidi romaniche (Figg. 47, 48, 49, 50, 51, 52).

<sup>102</sup> *Stichirá idiómela*, dal Grande Vespro bizantino della Trasfigurazione del Signore.

<sup>103</sup> Cfr. Y. CHRISTE, *Les grands portails romans. Étude sur l'iconologie des théophanies romanes*, Droz, Genève 1969, p. 75.





Fig. 47 *Teofania cristologica*, mosaico, abside, Hosios David, Salonico, Vs



Fig. 48 *Cristo (clipeo)*, mosaico, S. Vitale, Ravenna, VIs (RMS)





Fig. 49 *Cristo benedicente*, icona a encausto, S. Caterina Sinai VIIs  
(da K. Weitzmann, *The Monastery of Saint Catherine at Mount Sinai -  
The icons - Volume one: from the sixth to the tenth century*, Princeton 1979, B16)



Fig. 50 *Cristo Pantocrator*, mosaico, cupola S. Sofia, Kiev, XI





Fig. 51 *Cristo in trono*, cripta S. Vito Vecchio, Gravina, XIIIs

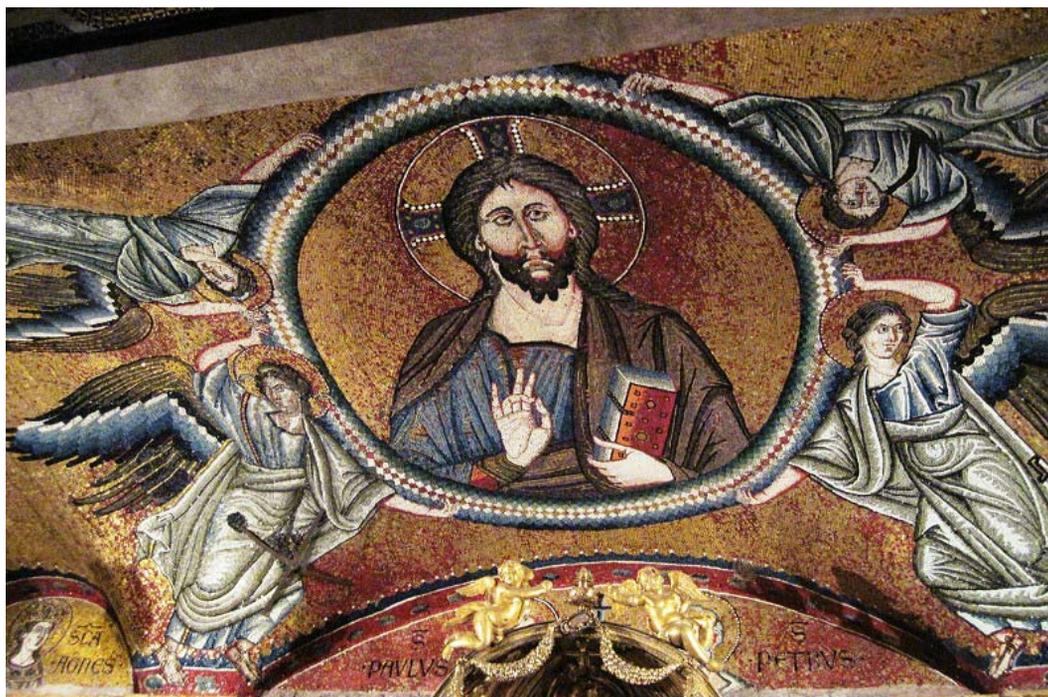


Fig. 52 *Cristo (clipeo)*, volta, Cappella Sancta Sanctorum, Roma, 1280 (RR)



## 8. Nei colori della Passione è iscritta l'alleanza definitiva: il Cristo arco celeste vivente

Il colore della carne di Gesù il Cristo non rappresenta però soltanto il luogo dove, per quanto è possibile, la gloria divina diventa visibile ma anche quello dove si manifesta l'“eccessiva umiliazione”, la *kenôsis*. Il primo colore ad apparire legato alla Passione è il rosso, assimilato al sangue, contenuto nella profezia di Isaia, ripresa da tutti i Padri: “Chi è costui che viene da Edom, da Bozra con le vesti tinte di rosso?” (Is 63,1). Lo stesso significato è stato riconosciuto invariabilmente da tutti i commentatori cristiani della Tenda mosaica:

Se poi fra questi oggetti vedi la pelle tinta di rosso e i crini ben intessuti, neppure così viene interrotta la coerenza dell'interpretazione. Infatti chi è immerso con occhi profetici nella contemplazione delle realtà divine, vi vedrà anche prefissata la passione redentrice, che è indicata da ambedue questi oggetti, in quanto il colore rosso simboleggia il sangue e il crine la morte<sup>104</sup>.

Al rosso del sangue che sgorga, si sono aggiunti nell'Alto Medioevo i toni scuri, lividi, dal verde<sup>105</sup> al bruno e al nero, dello scolorimento della morte. Un eco di questo tema si incontra in una visione di Giuliana di Norwich, nella quale ella contempla il Cristo nella sua Passione: “Vidi, in visione corporea, sul volto del crocifisso che era davanti a me e che contemplavo continuamente, una parte della sua passione: oltraggi, sputi, sozzure, schiaffi e molti altri sfinimenti e dolori – più di quello che riesco a dire –, con frequenti cambiamenti di colore”. In seguito, poiché la beata si interroga se si sia trattato effettivamente di una visione, gliene viene rivelato il senso simbolico:

Allora nostro Signore, illuminandomi maggiormente, mi fece comprendere che di essa si trattava realmente, figura e immagine della tenebrosa e terribile morte che il nostro Signore, bello e luminoso, prese su di sé a causa dei nostri peccati. Essa mi fece pensare al velo di santa Veronica che è a Roma: egli vi impresso il suo volto benedetto quando, soffrendo la passione dolorosa e andando volontariamente alla morte, cambiò spesso di colore, passando dal bruno al nero, l'aspetto miserevole, sfigurato<sup>106</sup>.

Le parole di Giuliana offrono anche l'indicazione preziosa di quanto fosse diffuso il collegamento del tema dell'“oscuramento” della morte con la reliquia del velo della Veronica, esposto per la prima volta a Roma in occasione del giubileo del 1300<sup>107</sup> (Figg. 53, 54, 55); tema che risuona nell'inno «*Ave facies praeclara*» composto in funzione della

<sup>104</sup> GREGORIO DI NISSA, *Vita di Mosè*, II, 185.

<sup>105</sup> Qui naturalmente non si tratta del verde vivo della vegetazione, ma di toni in cui esso è mescolato con tinte scure come il marrone, il viola o il nero. È il colore detto anche “livido” che varia fra il violaceo e il verdastro, caratteristico della cute cianotica e anche del cadavere.

<sup>106</sup> GIULIANA DI NORWICH, *Il libro delle rivelazioni*, II, 324 fino a 335 citato in CH.A. BERNARD, *Il Dio dei mistici. II La conformazione a Cristo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2000, pp. 195-196. Un'annotazione simile sul cambiamento di colore si trova in GERTRUDE DI HELFTA, *L'Araldo dell'amore divino*, IV, XXV, 5, in *Œuvres spirituelles*, SCh 255, 1978, p. 240.

<sup>107</sup> Cfr. CH. EGGER, “Papst Innozenz III. und die Veronica. Geschichte, Theologie, Liturgie und Seelsorge”, in H. L. KESSLER - G. WOLF (edd.), *The Holy Face and the Paradox of Representation*, Villa Spelman Colloquia, vol. 6, Nuova Alfa Editoriale, Bologna 1998, 181-203.



sua venerazione<sup>108</sup>. Qui la luminosità (*praeclara*) del volto del Signore viene contrapposta al suo annerimento (*denigrata*):

Ti saluto volto luminoso (*praeclara*)  
 che sull'altare (*ara*) della santa croce  
 sei stato oscurato [dalla morte] (*facta es sic pallida*),  
 annerito dall'angoscia (*anxietate denigrata*),  
 rigato dal sudore di sangue;  
 ti ha intessuto il pannicello [= l'umanità],  
 sul quale è rimasta la tua effigie (*forma*)  
 che per tutti è norma  
 splendentissima (*prelucida*) della passione.



Fig. 53 *Santa Veronica con il velo* (Veronica gloriosa), Maestro della Veronica, Londra, Nat. Gallery, 1420 ca. (pinterest)



Fig. 54 *Santa Veronica con il velo* (Veronica dolorosa), Maestro della Veronica, Monaco, Alte Bibliothek, 1420 ca. (wikiwand.com)

<sup>108</sup> Sin dalla metà del XIII secolo, quando fanno la loro comparsa le prime immagini della Veronica, il volto del Signore si presenta sotto due forme: doloroso o glorioso, Veronica triste e Veronica gloriosa. Il paradosso consiste nella “polarità degli attributi della Veronica, ora radiosa, ora sofferente” (G. Wolf) che è in evidente contrasto con la materialità e dunque l'univocità del volto-reliquia. La medesima polarità si incontra nei due inni ufficiali alla Veronica, composti nella prima metà del XIII secolo (Chr. Egger) rivolti uno, *Salve sancta facies*, al Volto glorioso sul quale risplende la bellezza dello splendore divino,





Fig. 55 *Santa Veronica con il velo*, Robert Campin (Maestro di Flémalle), Städel, Francoforte, 1420 ca.



Fig. 55 bis *Santa Veronica con il velo (part.)*, Robert Campin

l'altro, *Ave facies praeclara*, al Volto sofferente, oscurato dal dolore e rigato di sangue (M.G. Muzj, "I due volti della Veronica e l'unità del Mistero nella testimonianza dei mistici", in Istituto Internazionale di ricerca sul Volto di Cristo (ed.), *Il Volto dei volti Cristo*, Velar, Gorle 2004, 169-182, qui 169).



L'aggettivo *pallida* che si riferisce al pallore grigiastro della morte non deve trarre in inganno il lettore italiano, appartiene infatti alla gamma dei colori scuri, come conferma il seguito del testo: “annerito dall’angoscia” (*anxietate denigrata*). Lo sfiguramento del volto di Cristo viene espresso attraverso la categoria della luminosità: il suo volto chiaro, splendente, nella Passione e nella morte è stato oscurato, annerito. Anche l’uso del termine *ara* per indicare la croce, altare dell’offerta sacrificale di Cristo, per il fatto di contenere il ricordo degli altari pagani sui quali i sacrifici venivano compiuti per mezzo del fuoco, si ricollega al tema dell’annerimento: poiché è precisamente il sacrificio della morte ad aver annerito il volto del Signore, come fa il fuoco. Nello stesso senso Jacques Pantaléon di Troyes<sup>109</sup> accompagna l’invio di un’immagine della Veronica alla sorella, badessa del monastero di Montreuil-les-dames, esortandola a “non fermarsi” sull’irricognoscibilità di quel Volto: invitandola cioè a non esserne scandalizzata e a non guardare solo alle apparenze esterne, ma ad entrare nel senso dello spaventoso “scoloramento” del Salvatore al momento della Passione e della morte. Il suo volto infatti “fu brunito (*decoloratam*) dal sole e dall’ardore delle tribolazioni, come è detto nel Cantico, quando nostro Signore si affaticava nel campo del mondo per la nostra redenzione”. Se si tiene conto della parola della sposa nel *Cantico*: “Sono scura perché il sole mi ha brunito (*quia decoloravit me sol*)” (1,6), sempre presente agli autori del tempo, la traduzione di *decoloratam* con brunito o addirittura annerito si impone. In realtà, è l’antico tema patristico della necessità che il Pesce-Cristo fosse cotto nella Passione: lo stesso che veniva evocato dal termine *ara* nell’inno appena citato.

In una sorta di paradossale e mirabile capovolgimento, i colori che significano l’apparire attutito dello splendore del Padre che “brilla a partire dalla carne del Cristo”, arco celeste vivente, sono passati a significare la stessa realtà, non più nella gloria bensì nello sfiguramento totale. Nel Cristo che ha sofferto la Passione e pende morto dalla croce, l’uomo di fede riconosce così la manifestazione *a contrario* dell’arco celeste: “Guarda e vedi come lo ha arrossato, inverdito e ingiallito, l’amore” dice Enrico di Suso<sup>110</sup>. La chiave di questa esclamazione non sta in uno sguardo doloristico ma nella sconfinata meraviglia: guarda e riconosci come l’amore è riuscito a trasformare la carne in un arco celeste vivente.

## 9. Il colore assunto dalla Divinità “tinge” e trasforma in sé

In un universo spirituale nel quale “nulla è vuoto né senza significato” e tutte le cose sensibili rimandano immediatamente alle realtà invisibili non è difficile immaginare che come il buon odore si propaga e viene a profumare tutto ciò che si trova nelle vicinanze (cfr. 2Cor 2,15), così i colori puri della luce diffranta dell’arco celeste vivente – il Cristo manifestazione della Bontà paterna – vengono a colorare quanti stanno vicino a lui e da lui si lasciano “tingere”. Il colore “tinge” le cose con le quali entra in

<sup>109</sup> A quel tempo notevole della curia romana, poi papa Urbano IV. La lettera è del 3 luglio 1249 (citato in M.G. MUZJ, “I due volti della Veronica”, 170).

<sup>110</sup> “*Luog, wie geroetet, ergrüenet und ergilwet in di minne hât*”. Citato in P. Dronke, “Tradition and Innovation in Medieval Western Colour-Imagery”, 71.



contatto; secondo Maestro Eckhart, là dove l'anima tocca Dio con il suo apice, diventa essa stessa "del colore di Dio" (*gotfâr*)<sup>111</sup>. Per Cirillo di Gerusalemme, Gesù conferisce alle acque del Battesimo il "colore della sua divinità" e "le fa partecipi della sua carne divina"<sup>112</sup>. Per dire la medesima trasformazione Severo di Antiochia ricorre all'esempio della macerazione del verde primaverile nell'acqua, ciò che gli consente di parlare al tempo stesso del dono di vita significato da questo processo:

Come le radici e i germogli che spuntano da terra, se messi a macerare nelle acque le trasformano nel proprio colore, così Gesù, che è la sapienza e la forza di Dio Padre, la luce e la sorgente di vita, la giustizia, la santità, la salvezza, il Figlio di colui che vivifica l'umanità, una volta battezzato nelle acque del Giordano, ha messo in esse, facendone dono, tutto ciò che possiede per essenza, rendendole acque che illuminano, generano, vivificano, danno sapienza, forza, santità, salvezza, giustizia<sup>113</sup>.

Riappare così, ancora una volta, il tema del verde, centrale nel mistero della salvezza, in quanto strettamente legato al mistero della Pasqua. È infatti il tema antichissimo della *renovatio* o *paliggenesis* universale che attraverso il festeggiamento della Pasqua nel mese di Nisan, il primo della primavera, unisce la creazione del mondo e di Adamo/Eva con la Pasqua di Risurrezione del Signore Gesù:

Questo è il tempo considerato dagli Ebrei il primo mese [dell'anno], nel quale si celebra la festa di Pasqua, figurativa in passato, ora vera. È il tempo in cui fu creato anche il mondo. Allora infatti Dio disse: «La terra produca erbe verdi, germogli che producano seme secondo la propria specie e somiglianza». E ora vedi ormai ogni erba germinare. [...] Quando l'uomo, [appena] creato, per aver disubbidito fu espulso dal paradiso, allora il credente, per la sua ubbidienza vi rientra. Allora dunque fu attuata la salvezza, quando avvenne la caduta, quando si videro i fiori e venne il tempo della potatura<sup>114</sup>.

Efrem di Nisibi, dal canto suo, non può che stupire per l'attualità delle sue osservazioni: portato dal tema del colore a pensare all'opera dell'artista, ne approfitta per spiegare che il Signore non fa il pittore, cioè non interviene in modo impositivo nella vita degli uomini, ma ha faticato per ogni significato (simbolico) dei colori, vale a dire che li ha assunti nella propria vita, così che ognuno possa scegliere liberamente i propri colori, facendo della propria vita un'opera personale e un dono libero:

Dio non fa il pittore, lascia che noi ci dipingiamo:  
i colori significano la nostra personalità unica  
Per questo è il Buono, che avrebbe potuto costringerci a compiacerlo,  
senza nessun fastidio per se stesso; invece egli faticò per ogni significato  
in modo che noi potessimo agire liberamente in modo gradito a Lui,  
che potessimo rappresentare la nostra bellezza  
con i colori che la nostra libera volontà<sup>115</sup> ha raccolto;

<sup>111</sup> Cfr E. BENZ, "Die Farbe im Erlebnisbereich der christlichen Vision", 290.

<sup>112</sup> CIRILLO DI GERUSALEMME, *Catechesi mistagogica*, III,1.

<sup>113</sup> SEVERO DI ANTIOCHIA, *Omelia per l'Epifania*, PO 23.

<sup>114</sup> Cfr. CIRILLO DI GERUSALEMME, Cat XIV,10 sul Cristo Risorto. Il verde delle foglie di salice, insieme al bianco splendente delle pietre con le quali viene costruita la torre, è il colore dominante del *Pastore* di Erma.

<sup>115</sup> Libera volontà (*be'ruta*): lett. "libertà". Efrem dà sempre grande enfasi all'importanza del dono all'umanità della libera volontà.



mentre, se ci avesse adornato, avremmo somigliato a un ritratto che qualcun altro aveva dipinto, adornandolo con i propri colori<sup>116</sup>.

## 10. La risalita o *reditus*: “circondato dalla luce del Padre”

I testi che si riferiscono all’assunzione di determinati colori da parte dei cristiani sono innumerevoli, ma lo scopo di questo percorso attraverso le visioni teofaniche scritturistiche, con l’aggiunta di esempi tratti da autori spirituali, era di riconoscere nel tema del colore non solo una delle figure privilegiate del mistero dell’Incarnazione, ma forse la sua figura per eccellenza: essa è infatti ancora più stringente dell’immagine della veste, simbolo dell’umanità “indossata” dal Verbo, in quanto il colore è della stessa natura della luce e consente di parlare del mistero di Dio che per Bontà “scende”, “esce”: il colore non è altro dalla luce.

È stato detto che nel movimento di risalita dai colori della terra alla Luce originaria, invisibile all’occhio umano, era subentrato nell’economia cristiana un fatto divino, inaudito, impensabile. “Tutte le cose hanno visto il loro Re”: il fatto inaudito è questo, il dono della visione del Re, ed essa è resa possibile perché “sulla carne di nostro Signore irrompe la luce del Padre e brillando a partire dalla sua carne viene su di noi”. Si comprende allora in pienezza l’ultima affermazione di Ireneo: proprio perché la luce del Padre si è manifestata nei colori della carne di Gesù di Nazaret, Adamo/Eva “giunge all’incorruttibilità circondato dalla luce del Padre”<sup>117</sup>, che è il Cristo Signore glorificato.

È quanto hanno intuito, ognuno nel proprio ambito, due grandi spirituali cristiani: il pittore Matthias Grünewald e lo scienziato gesuita Teilhard de Chardin.

Nel pannello destro dell’*Altare di Isenheim* Matthias Grünewald ha raffigurato una *Risurrezione* di Cristo che è al tempo stesso un’*Ascensione* e una *Trasfigurazione* (Fig. 56). Johannes Itten ha fatto un commento magistrale della composizione cromatica di quest’opera:

Il movimento compositivo ha inizio in basso a sinistra, partendo dalla mano del soldato con la spada [...]. Il secondo soldato si china sul primo, emergendo in diagonale dal fondo. Il gruppo è delimitato posteriormente dal sepolcro, quasi orizzontale [...] La parte inferiore del dipinto è quindi tutta costruita su nette contrapposizioni direzionali. Per quanto riguarda il colore, si notino il giallo violento, isolato, della prima guardia, il rosso scuro della seconda, il rosso-arancio del sepolcro [...]. Lo slancio diagonale del sudario è bloccato in profondità da un possente macigno rosso-bruno posto trasversalmente. Nel sudario e nell’aureola Grünewald spiega tutta la potenza metafisica dell’universo cromatico. Al rosso scuro, fosco e terrestre del soldato, contrappone il verde chiaro, complementare del drappo che si illumina progressivamente verso l’alto, passando attraverso il verde-scuro, verde-blu, blu-viola, rosso-viola, rosso, rosso-arancio, arancio, fino al giallo e al bianco del corpo di Cristo, cioè sviluppando tutta la gamma dello spettro al massimo grado di luminosità<sup>118</sup>.

<sup>116</sup> EFREM DI NISIBI, *Inni sulla fede* 31.

<sup>117</sup> Cfr. nota 97.

<sup>118</sup> ITTEN, p. 142.





Fig. 56 *Risurrezione-Ascensione*, Matthias Grünewald, Altare di Isenheim, stato mediano, sportello destro, 1615 (da G. Scheja, *Der Isenheimer Altar*, Du Mont, Köln 1969)



Fig. 57 *Cristo* (part.), Matthias Grünewald, Altare di Isenheim (da G. Scheja, *Der Isenheimer Altar*, Du Mont, Köln 1969)

Secondo un triplice passaggio si passa dalla materia, al colore, alla luce (Fig. 57):

[Il Cristo] è materia ritornata alla sua realtà molecolare, ma sta per ridiventare divino e, per questo, passa dalla forma sensibile alla luce. In basso regna il mondo orizzontale, opaco, degli esseri ‘striscianti’, che dorme; il mondo dei mercenari; ma il Cristo sorge dal sepolcro, è prima colore, poi diventa luce e già scompare ai nostri occhi<sup>119</sup>.

In realtà i tratti del suo volto rimangono distinguibili.

Il testo dell’esperienza mistica fatta da Teilhard de Chardin mentre guardava un quadro raffigurante il Cristo, privo peraltro di valore estetico, non verrà commentato. Dopo questo lungo percorso attraverso il mistero del colore nella Rivelazione il lettore ne gusterà al meglio i diversi aspetti secondo la propria sensibilità. La figura di Noè, dipinto da Marc Chagall in estatica contemplazione dell’arco celeste, gli potrà suggerire che egli stesso è quel Noè “che ha visto il Re” con il quale ogni cristiano si può identificare (Fig. 58):

È il Volto trasfigurato del Maestro che attirava e captava tutta la mia attenzione. Avete visto spesso, di notte, certe stelle cambiare luce, ora perle di sangue, ora scintille viola di velluto. Avete anche visto correre le tinte su una bolla trasparente... Allo stesso modo, con un effet-

<sup>119</sup> HUYGHE, 256.





Fig. 58 *Noè con l'arcobaleno e la storia della salvezza*,  
 Marc Chagall, Musée Nat. Marc Chagall, Nizza, 1966

to cangiante inespriabile, brillavano sull'immutabile fisionomia di Gesù le luci di tutte le nostre bellezze. [...]

Ma il centro dell'irradiamento e dell'effetto cangiante era nascosto negli occhi del ritratto trasfigurato...

Sulla sontuosa profondità di quegli occhi passava, nelle tinte dell'iride, il riflesso (a meno che non fosse la forma creatrice, l'Idea) di tutto ciò che incanta, di tutto ciò che vive... E la semplicità luminosa del loro splendore si risolveva, sotto il mio sforzo per dominarla, in un'inesauribile complessità, nella quale erano riuniti tutti gli sguardi in cui cuore umano abbia mai potuto riscaldarsi e rispecchiarsi. [...]

Ora, mentre tuffavo ardentemente il mio sguardo nelle pupille del Cristo, divenute un abisso di vita affascinante e infiammata, ecco che dal fondo di questi stessi occhi vidi salire come una nube che toglieva nitidezza e faceva scomparire la varietà che vi sto descrivendo. Un'espressione straordinaria ed intensa si stendeva a poco a poco sulle diverse sfumature dello sguardo divino, prima impregnandole, poi assorbendole...

E rimasi confuso.

Quell'impressione finale che aveva dominato tutto, riassunto tutto, io non potevo infatti decifrarla. Mi era impossibile dire se tradiva un'indicibile agonia o un eccesso di gioia trionfante! – So soltanto che, da allora, nello sguardo di un soldato morente mi sembra di averla intravvista di nuovo.

Istantaneamente, i miei occhi si velarono di lacrime. Ma quando potei guardare di nuovo, il quadro di Cristo, nella chiesa, aveva ripreso il suo contorno troppo preciso e i suoi tratti fissi<sup>120</sup>.

<sup>120</sup> P. TEILHARD DE CHARDIN, *Hymne de l'Univers*, Seuil, Paris 1961, pp. 70-73.



# La dimensione femminile nella liturgia

## *Prospettive teologico/spirituali e storiche a partire dal pensiero di Edith Stein*

di Daniela Del Gaudio SFI\*

Teologicamente parlando dobbiamo chiederci innanzitutto: “Si può parlare di una dimensione femminile nella liturgia?”. Le risposte, a mio parere, possono essere due.

Si può parlare di una dimensione femminile nella liturgia se s'intende approfondire quello che oggi si chiama “lo sguardo al femminile”, ossia l'atteggiamento proprio della donna nel vivere la liturgia, i suoi sentimenti, il suo modo di entrare nel mistero di Dio attraverso la liturgia. Oppure si può parlare di dimensione femminile nella liturgia se alcuni elementi della liturgia, e meglio ancora della Chiesa, vengono letti mediante immagini femminili. In entrambi i casi la dimensione femminile della liturgia acquista il valore di modello e di approfondimento teologico capace di comunicare aspetti molto interessanti, anche se, come precisa C. Militello, occorre purificare i simboli dagli stereotipi creatisi nel corso dei secoli<sup>1</sup>.

Nella storia del cristianesimo ci sono stati sempre riferimenti al femminile, nel duplice senso che ho specificato, anche se il primo aspetto è stato maggiormente esplicitato nel XX secolo, quando è sorta la teologia femminista, che ha valorizzato la presenza femminile nella teologia<sup>2</sup>. Come pure sono tantissime le figure femminili che hanno lasciato la loro impronta nella storia della Chiesa, in ogni campo, compreso quello liturgico.

In questo lavoro farò riferimento al pensiero di S. Teresa Benedetta della Croce, conosciuta anche come Edith Stein, che ha portato nella riflessione liturgica l'impronta del suo sguardo femminile in un contesto, quale quello tedesco della prima metà del XX secolo, molto importante per il movimento liturgico. In particolare la Stein ha frequentato molto l'Abbazia di Beuron<sup>3</sup>.

I suoi scritti sulla liturgia non sono tanti, ma, oltre alla pregevole opera: *La preghiera della chiesa*, interamente dedicata alla riflessione sul tema della liturgia come azione di

\* Daniela Del Gaudio SFI, docente di ecclesiologia e mariologia presso la PUU, il PIL e APRA di Roma, [suordanieladelgaudio@gmail.com](mailto:suordanieladelgaudio@gmail.com)

<sup>1</sup> Cf. C. MILITELLO, *La chiesa. Corpo crismato*, EDB, Brescia 2003, 241-250. Per un approfondimento si veda: C. MILITELLO, *Donne in questione. Un itinerario ecclesiale di ricerca*, Cittadella, Assisi 1992; EAD., *Maria. Con occhi di donna*, Piemme, Casale Monferrato (MI) 1999.

<sup>2</sup> Cf. E. GREEN, *Il filo tradito. Vent'anni di teologia femminista*, Claudiana, Roma 2011.

<sup>3</sup> Cf. J. BOUFLET, *Edith Stein. Filosofa crocifissa*, Paoline, Milano 1998, 180-181; L. BORRIELLO, *Tappe storico-spirituali di un'esistenza teologica*, in: ID. (ed.), *Edith Stein, mistica e martire*, LEV, Città del Vaticano 1992, 90.



grazia di Cristo e della Chiesa, troviamo altri saggi che presentano interessanti riflessioni sulla dimensione femminile della liturgia<sup>4</sup>. In diverse opere sull'*ethos* femminile, la Stein individua, infatti, alcune caratteristiche peculiari della donna che possono essere lette come icone ecclesiologicalhe, divenendo prospettive di lettura dell'essenza della Chiesa e della liturgia. Per la brevità dello spazio concessomi ne analizzerò soltanto alcune che sono pertinenti al tema indicato nel titolo.

## 1. La dimensione sponsale dell'incontro con Dio: la liturgia come incontro – esperienza – trasformazione della vita

Edith Stein è famosa, innanzitutto, per la sua teorizzazione dell'empatia, fenomeno che permette di cogliere interiormente il vissuto dell'altro, definendo l'essere umano come costituzionalmente aperto all'alterità e alla conoscenza-esperienza intersoggettiva<sup>5</sup>.

Studiando l'empatia come esperienza di percezione interiore della coscienza rispetto ad altri soggetti, ella dimostra che anche la conoscenza di Dio non può essere soltanto teoretica, ma ha, necessariamente, anche una componente empatica, ossia esperienziale<sup>6</sup>.

Attraverso la conoscenza empatica viene valorizzato, perciò, il carattere soggettivo e interpersonale della comunicazione di Dio all'uomo, senza, per questo, svuotare il suo messaggio del valore ontologico e dei suoi contenuti concettuali. La conoscenza empatica li arricchisce di un valore aggiunto, ossia la loro specificità esperienziale, interiorizzante e trasformante, che spiega la loro potenza noetica e dinamica, capace di penetrare nel vissuto umano per condurre ogni persona ad una scelta nel bene e, quindi, alla comunione con Dio e con il prossimo e alla santificazione<sup>7</sup>.

Ne consegue che anche la liturgia, vista con questa sensibilità tipicamente femminile, venga concepita, per la Stein, come un itinerario fatto di conoscenza – incontro – testimonianza, che si traduce in una conoscenza – esperienza – sentire interiore<sup>8</sup>.

L'empatia conduce, allora, a comprendere come la partecipazione alla liturgia debba divenire un itinerario di interiorizzazione e crescita spirituale che porti all'unione con Dio. La meta di questo cammino viene descritta dalla Stein in termini nuziali, individuando in Cristo lo sposo e nella Chiesa, e poi, in ogni singola persona, la sposa.

<sup>4</sup> Cf. GIOVANNA DELLA CROCE, *Pregbiera liturgica e pregbiera contemplativa*, in E. ANCILLI (ed.), *Edith Stein, Beata Teresa Benedetta della Croce, Vita - Dottrina - Testi inediti*, OCD, Roma 1997, 89-103; J. CASTELLANO CERVERA, «La oración de la Iglesia. Testimonio litúrgico de Edith Stein», in *Liturgia y espiritualidad* 27 (1996) 217-224.

<sup>5</sup> Cf. E. STEIN, *Il problema dell'empatia* (a cura di E. e E. Costantini), Studium, Roma 1985.

<sup>6</sup> Cf. D. DEL GAUDIO, *A immagine della Trinità. L'antropologia cristologica e trinitaria di Edith Stein*, OCD, Roma – Morena 2004, 55-86; G. LORIZIO, *Teologia fondamentale*, in G. CANNobbio – P. CODA, *La teologia del XX secolo. Un bilancio*, I. Prospettive storiche, Città Nuova, Roma 2003, 419.

<sup>7</sup> Cf. D. DEL GAUDIO, *Dalla fenomenologia alla mistica. Originalità e metodo in Edith Stein*, in *Rassegna di teologia* 46 (2005) 234-235.

<sup>8</sup> Cf. A. DONGHI, *Alla tua luce vediamo la luce. L'esperienza spirituale cristiana vive del mistero della celebrazione liturgica*, LEV, Città del Vaticano 2008, 26-28; G. BONACCORSO, *Il rito e l'altro. La liturgia come tempo, linguaggio e azione*, LEV, Città del Vaticano 2001, 167-176.



La Stein teorizza la trasfigurazione e santificazione dell'essere umano nella relazione di alleanza nuziale che avviene fra Dio e l'anima, allo stesso modo di ciò che Cristo fa con la Chiesa, come scrive san Paolo<sup>9</sup>, come "penetrazione di essere"<sup>10</sup>.

Il mezzo per realizzare questa alleanza sponsale, per la Stein, è la fede viva che conduce l'anima alla conoscenza esperienziale dell'inabitazione di Dio e le consente di entrare nella vita trinitaria e quindi nella «relazione amorosa con Dio Trino nella fede, nella speranza e nella carità»<sup>11</sup>.

Lo "spazio" in cui Dio si comunica per realizzare quest'unione di amore è individuato nell'anima che, per la sua natura spirituale, diventa tempio di Dio in cui Egli vive con un triplice obiettivo: partecipare il suo Essere, creare nell'anima la sua dimora e realizzare l'unione di amore con essa<sup>12</sup> man mano che l'uomo si spoglia del proprio egoismo e di tutti gli ostacoli che impediscono lo sviluppo della vita trinitaria in lui, come avviene nella purificazione attiva e passiva delle potenze mediante l'unione mistica<sup>13</sup>.

La Stein afferma che tutto ciò avviene in modo speciale nella liturgia, soprattutto nella celebrazione dei Sacramenti. In essi – come spiega nei suoi scritti – è Cristo stesso, *Sacramento primordiale del Padre*, ad introdurci nella sua vita divina intratrinitaria<sup>14</sup>.

Grazie alla sua natura teandrica, Cristo Gesù è la via per la conoscenza e l'amore del Padre, attraverso la forza trasformante dello Spirito Santo. La sua sacramentalità, letta in chiave sponsale, indica la dimensione del mistero cristiano che eleva l'umanità, divinizzandola, discendendo al suo livello<sup>15</sup>.

Attraverso i Sacramenti ogni uomo è redento da Cristo, in un incontro che rinnova ontologicamente tutto il suo essere, inserendolo a pieno titolo nel suo mistero pasquale, di morte al peccato e risurrezione alla vita della grazia. Unito indissolubilmente a Cristo e alla sua Chiesa, ogni creatura partecipa della sua vita, come una sposa col suo sposo<sup>16</sup>.

<sup>9</sup> *Ef* 5, 25-27.

<sup>10</sup> Approfondendo l'argomento in senso antropologico, C. Valenziano sottolinea come nella liturgia Dio conferisca teandricità all'uomo, in quanto realizza un vero e proprio matrimonio con la sua natura elevandola e santificandola: C. VALENZIANO, *Antropologia e liturgia*, EDB, Bologna 1998, 205.

<sup>11</sup> Cf. E. STEIN, *Scientia Crucis*, studio su S. Giovanni della Croce (a cura di P. Edoardo di S. Teresa), Postulazione Generale OCD, Roma 1982, 190.

<sup>12</sup> Cf. E. STEIN, *Essere finito e Essere Eterno*, per una elevazione al senso dell'essere, (a cura di L. Vigone, revisione e presentazione di A. Ales Bello), Città Nuova, Roma 1993<sup>3</sup>, 515.

<sup>13</sup> *Ibidem*.

<sup>14</sup> "Nel Battesimo e nella Confessione Egli ci purifica dai nostri peccati, apre i nostri occhi alla luce eterna, le nostre orecchie alla parola divina, le nostre labbra alla lode, alla confessione delle colpe, alla preghiera di domanda e di ringraziamento, che sotto diverse forme sono tutte adorazione, cioè omaggio della creatura al Dio onnipotente e infinitamente buono. Nel sacramento della Cresima questo sangue elegge e fortifica il soldato di Cristo perché professi lealmente la sua fede. Ma più che in tutti i Sacramenti è nel Sacramento in cui Gesù stesso è presente che noi diventiamo membra del suo corpo": E. STEIN, *La preghiera della Chiesa*, in ID., *Nel castello dell'anima. Pagine spirituali*, OCD, Morena Roma 2004, 451.

<sup>15</sup> Cf. S. MAGGIANI, *La riforma Liturgica. Dalla Sacrosanctum Concilium alla IV Istruzione "La Liturgia romana e l'inculturazione"*, in C. GHIDELLI (ED.), *A trent'anni dal Concilio. Memoria e profezia*, Studium, Roma 1995, 38-83.

<sup>16</sup> Cf. M. KUNZLER; *La liturgia della chiesa*, Jaka Book, Milano 2003, 357; J. RATZINGER, *Teologia della Liturgia. La fondazione sacramentale dell'esistenza cristiana*, LEV, Città del Vaticano 2010, 55-56.



La Stein scrive che, in modo particolare, l'Eucaristia è il Sacramento che ci unisce a Cristo nel modo più intimo possibile su questa terra in maniera unica e reale:

“Nel momento della comunione eucaristica si realizza l'unione più stretta con Cristo già su questa terra perché ci nutriamo del suo stesso corpo e sangue e veniamo così immessi nella sua vita divina in modo unico e reale”<sup>17</sup>.

Questa unione, che parte dal Battesimo e si completa nell'Eucaristia, produce una vera e propria rigenerazione che non si ferma soltanto alla sfera spirituale ma ingloba anche quella corporea, perché lo spirito di Cristo vivifica la nostra anima, aprendola alla luce soprannaturale della grazia, e salva insieme anche il corpo, che riceve concretamente un pegno della resurrezione futura nell'essere assimilato al Corpo di Cristo, che è la Chiesa, come parte di un organismo vivo e santo<sup>18</sup>.

Perciò la Stein definisce la Chiesa come “umanità nuovamente generata da Cristo perché redenta da Lui” e, inoltre, come la “sposa” che genera con Cristo le anime alla vita di grazia mediante i Sacramenti. Per questa sua intimità di vita con Cristo “la Chiesa è, anzi, la madre di tutti i redenti che, in un processo vitale soprannaturalmente esercita la sua funzione materna nell'azione sacramentale” diventando mediatrice dell'opera di Cristo<sup>19</sup>.

Oggi, in teologia liturgica si valorizza molto la dimensione antropologica dell'azione liturgica, da un lato approfondendo la maggiore significatività dei simboli o dei riti, o del linguaggio, dall'altra valorizzando l'*ars celebrandi* come via per una maggiore comprensione del senso della liturgia nella vita. In tal modo la spiritualità liturgica acquista una grande rilevanza all'interno della stessa celebrazione perché si comprende meglio come la liturgia influisca sulla vita dei singoli e delle comunità e come i riti, con la loro mistagogia, siano effettivamente una scuola di spiritualità vissuta. Attraverso le immagini femminili si può comprendere bene come la celebrazione dei Sacramenti porti ad una consistenza qualitativa della vita umana, perché nell'incontro con Cristo si definisce la vera personalità dell'essere umano come immagine di Dio, da cui deriva anche la reciprocità fra Cristo e l'uomo, fra gli uomini e il mondo, in un percorso di liberazione e di santificazione, unificazione e deificazione che mostra la bellezza della natura umana rinnovata in Cristo e nella grazia<sup>20</sup>.

È quanto auspica per il nostro contesto secolarizzato Giovanni Paolo II, il quale, a quarant'anni dalla *Sacrosanctum Concilium* scrive che, di fronte all'anelito crescente dell'incontro con Dio da parte di tante persone:

“La Liturgia offre la risposta più profonda ed efficace. Lo fa specialmente nell'Eucaristia, nella quale ci è dato di unirici al sacrificio di Cristo e di nutrirci del suo Corpo e del suo

<sup>17</sup> E. STEIN, *La preghiera della Chiesa*, cit., 357.

<sup>18</sup> E. STEIN, *La struttura ontica della persona e la problematica della sua conoscenza*, in ID., *Natura, persona, mistica*. Per una ricerca cristiana della verità, (a cura di A. M. Pezzella con introduzione di A. Ales Bello), Città Nuova, Roma 1997, 96-97.

<sup>19</sup> E. STEIN, *La donna: questioni e riflessioni*, Città Nuova - OCD, Roma 2010, 286-287.

<sup>20</sup> Cf. C. VALENZIANO, *Antropologia e liturgia*, cit., 224; G. BOSELLI, *Liturgia e trasmissione della fede*, Qiqajon, Magnano 2008, 17-24.



Sangue. Occorre tuttavia che i Pastori facciano in modo che il senso del mistero penetri nelle coscienze, riscoprendo e praticando *l'arte "mistagogica"*, tanto cara ai Padri della Chiesa<sup>21</sup>.

La Stein presenta, commentandole, anche le caratteristiche della donna, a livello psicologico e teologico. Scrive, infatti, che al suo essere fondamentale chiamata a divenire compagna e madre si unisce l'essere aperta a tutto ciò che è umano, silenziosa, calda, luminosa, riservata, padrona di sé ma pronta a svuotarsi per donarsi agli altri<sup>22</sup>. La spiegazione di queste caratteristiche femminili è interessante anche per descrivere gli atteggiamenti giusti per partecipare alla liturgia in modo consapevole, attivo e fruttuoso (cf. SC, 11).

Riguardo al silenzio, ad esempio, Giovanni Paolo II parla della necessità di riscoprire questo atteggiamento fondamentale nella celebrazione liturgica come esperienza di accoglienza e di risonanza interiore della voce dello Spirito Santo:

“Un aspetto che occorre coltivare con maggiore impegno all'interno delle nostre comunità è *l'esperienza del silenzio*. Di esso abbiamo bisogno per accogliere nei cuori la piena risonanza della voce dello Spirito Santo, e per unire più strettamente la preghiera personale con la Parola di Dio e con la voce pubblica della Chiesa. In una società che vive in maniera sempre più frenetica, spesso stordita dai rumori e dispersa nell'effimero, riscoprire il valore del silenzio è vitale. Non a caso, anche al di là del culto cristiano, si diffondono pratiche di meditazione che danno importanza al raccoglimento. Perché non avviare, con audacia pedagogica, una specifica educazione al silenzio dentro le coordinate proprie dell'esperienza cristiana? Sia davanti ai nostri occhi l'esempio di Gesù, che “uscito di casa, si ritirò in un luogo deserto e là pregava” (Mc 1,35). La Liturgia, tra i diversi suoi momenti e segni, non può trascurare quello del silenzio”<sup>23</sup>.

## 2. La specificità femminile: maternità e generatività della Chiesa e della liturgia

Parlando della vocazione dell'uomo e della donna nel progetto di Dio, a livello naturale e soprannaturale, la Stein sottolinea la comune chiamata e divenire icona della Trinità, con pari dignità nel creato. Allo stesso tempo spiega la necessaria complementarità che si dimostra nella specificità maschile e femminile. In tal modo, mentre l'uomo è chiamato a ricopiare le caratteristiche paterne di Dio, la donna quelle materne<sup>24</sup>.

La sua riflessione è molto articolata sull'argomento. Facendo sintesi, possiamo affermare che la Stein indica la specificità femminile nell'apertura alla vita, nella maternità, sia fisica che spirituale, come anche nella vocazione all'essere compagna e sorella dell'uomo, così come si evince dai testi biblici. Questa vocazione tocca il suo culmine nella donna consacrata che eleva le potenzialità femminili verso orizzonti divini, sul modello della Vergine Maria<sup>25</sup>.

<sup>21</sup> GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Spiritus et Sponsa* nel XL anniversario della costituzione *Sacrosanctum Concilium* sulla Sacra Liturgia, n. 12.

<sup>22</sup> Cf. E. STEIN, *La donna: questioni e riflessioni*, cit., 48-49.

<sup>23</sup> GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Spiritus et Sponsa*, cit., n. 13.

<sup>24</sup> E. STEIN, *La donna: questioni e riflessioni*, cit., 79-108.

<sup>25</sup> *Ivi*, 106-108.



La missione della donna sta nel “portare a pieno sviluppo l’umanità autentica, in sé e negli altri”<sup>26</sup>. Questo importante compito trova la sua motivazione e la sua forza in quella che viene definita dalla Stein: “una vita eucaristica”, in quanto “il rapporto assiduo, fiducioso con Dio permette di allargare gli orizzonti del suo essere per realizzare nel modo più puro la propria vocazione femminile”<sup>27</sup> con un’attenzione a tutti coloro che entrano nella sua sfera di conoscenza e di vita<sup>28</sup>.

Al contempo, per la Stein la vita della donna “autenticamente cattolica” può definirsi anche “una vita liturgica”, in quanto ella mostra al mondo la possibilità concreta di raggiungere l’unione con Dio, di diventare una lode vivente della Trinità, di generare vita di grazia e di amore nella sua preghiera costante, pur nelle attività quotidiane:

“Se abbiamo riversato con piena fiducia nel cuore divino tutte le angustie della vita terrena, il nostro cuore ne è affrancato e la nostra anima è libera di partecipare alla vita divina: camminiamo fianco a fianco col Salvatore per la via che egli ha percorso su questa terra nella sua vita di quaggiù e che continua a percorrere nella sua vita mistica, mentre con gli occhi della fede penetriamo nelle profondità segrete della sua vita nascosta nel seno della divinità. D’altra parte, questa stessa partecipazione alla vita divina ha una forza liberante che toglie alle faccende terrene il loro peso e ci dona, già nel tempo, in cui viviamo, un frammento di eternità, un raggio della vita beata, un cammino nella luce. Ora, l’iniziazione a questo camminare con Dio, la mano nella mano c’è offerta da Dio stesso nella liturgia della Chiesa. Perciò, una vita femminile autenticamente cattolica sarà nel contempo anche una *vita liturgica*. La vita tutta intera di chi si unisce alla preghiera della Chiesa in spirito e verità dovrà prendere forma da questa vita di preghiera”<sup>29</sup>.

La maternità che deriva da questa vita liturgica, nel suo sviluppo più alto e più puro, incarna l’essenza stessa della Chiesa, e ne è il simbolo:

“Ogni anima, purificata dal battesimo ed elevata allo stato di grazia, viene in tal modo generata da Cristo e data alla luce per Cristo. Viene però generata nella Chiesa e data alla luce mediante la Chiesa. È mediante gli organi della chiesa che ogni nuovo membro è formato e ricolmato di vita divina. Perciò, la Chiesa è la madre di tutti redenti. Ma lo è per la sua intima unione con Cristo, stando come *sponsa Christi* al suo fianco, e collaborando con lui alla sua opera, la redenzione dell’umanità. La donna è organo essenziale per questa maternità soprannaturale della Chiesa. Lo è anzitutto attraverso la sua maternità fisica. Perché la Chiesa raggiunga la propria perfezione l’umanità deve continuare a crescere. La vita di Grazia presuppone la vita naturale. L’organismo psico-fisico della donna è formato per il compito della maternità naturale, e la procreazione della prole è santificata dal sacramento del matrimonio e assunta nello stesso processo vitale della Chiesa. Tuttavia, la partecipazione della donna a questa maternità soprannaturale della Chiesa va oltre. Ella è chiamata a collaborare a risvegliare e a favorire la crescita, nei bambini, della vita di Grazia; ella è, pertanto, organo immediato di questa maternità soprannaturale della Chiesa, partecipando essa stessa di questa maternità soprannaturale”<sup>30</sup>.

<sup>26</sup> *Ivi*, 286.

<sup>27</sup> *Ivi*, 286.

<sup>28</sup> *Ivi*, 40.

<sup>29</sup> *Ivi*, 40-41.

<sup>30</sup> *Ivi*, 287-288.



Ovviamente si tratta del carattere generativo della liturgia come viene descritto anche da *Sacrosanctum Concilium*, al n. 10. *La Lumen gentium*, a proposito, cita la Vergine Madre di Dio come icona della maternità della Chiesa che, integra nella fede, innalza ogni giorno la sua preghiera a Dio per intercedere per la vita del mondo<sup>31</sup>.

### 3. Donne e liturgia: un connubio fecondo nella storia della Chiesa

Queste prospettive teologiche mostrano la loro validità alla prova della storia. Come sottolinea nelle sue opere, la Stein afferma che la storia della Chiesa manifesta la fecondità della presenza e dell'azione apostolica di moltissime donne, soprattutto consacrate, le quali hanno contribuito al rinnovamento e alla santità della Chiesa, in ogni campo:

“La Chiesa primitiva conosce una molteplice attività caritativa delle donne all'interno della comunità, un'efficace opera apostolica da parte di donne che sono da annoverare tra i confessori della fede e i martiri; conosce la consacrazione liturgica delle vergini e anche un ministero ecclesiale consacrato, il diaconato delle donne, con una sua particolare ordinazione diaconale – ma neppure essa ha introdotto il sacerdozio della donna. L'ulteriore sviluppo storico comportò la rimozione della donna da questi ministeri e un generale declino della sua posizione sotto il profilo del diritto canonico, come sembra, per influsso delle concezioni veterotestamentarie e del diritto romano. I tempi più recenti segnano una trasformazione dovuta al grande bisogno di forze femminili nel campo caritativo ecclesiale e in quello dell'aiuto alla pastorale. Da parte delle donne non mancano sforzi per consentire di nuovo a queste attività il carattere di un ministero ecclesiale ordinato, e può essere ben possibile che a questo desiderio si presti un giorno ascolto”<sup>32</sup>.

La fonte della ricchezza di testimonianza e di azione delle donne nella Chiesa, anche se differenziata a seconda delle epoche storiche, è individuata dalla Stein nell'unione con Dio che queste donne hanno vissuto e testimoniato, a riprova che, soltanto attingendo alla sorgente divina la grazia di un'esistenza dedicata agli altri, si può portare frutto nell'apostolato, come afferma la *Sacrosanctum Concilium*:

“Nondimeno la liturgia è il culmine verso cui tende l'azione della Chiesa e, al tempo stesso, la fonte da cui promana tutta la sua energia. Il lavoro apostolico, infatti, è ordinato a che tutti, diventati figli di Dio mediante la fede e il battesimo, si riuniscano in assemblea, lodino Dio nella Chiesa, prendano parte al sacrificio e alla mensa del Signore”<sup>33</sup>.

La Stein menziona alcune figure femminili che hanno esercitato un magistero importante nella Chiesa e un'autentica azione di riforma con la loro preghiera: S. Brigida, S. Caterina da Siena, S. Teresa d'Avila, Maria Antonietta de Geseur. E sottolinea come proprio il loro dialogo “silente” con Dio sia stato il luogo dove hanno preparato grandi eventi per il rinnovamento della Chiesa e del mondo:

<sup>31</sup> Cf. LG; cf. H. U. VON BALTAHSAR, *Sponsa Verbi*, Morcelliana, Brescia 1985, 139-187.

<sup>32</sup> E. STEIN, *La donna: questioni e riflessioni*, cit., 107.

<sup>33</sup> SC, 10.



“Nel silente dialogo con Dio delle anime a lui consacrate, vengono preparati gli eventi visibili della storia della Chiesa, che rinnovano il volto della terra. La Vergine, che conserva nel suo cuore tutte le parole inviate da Dio, è il modello di ogni anima in ascolto, in cui rivive, sempre nuovamente, la preghiera sommosacerdotale di Gesù. E le donne, che, come lei, si immergono completamente nella vita e nella Passione di Cristo, vengono scelte con predilezione dal Signore per essere suoi strumenti, per compiere grandi opere nella Chiesa: Santa Brigida, Santa Caterina da Siena. E quando Santa Teresa, la potente riformatrice del suo ordine nel tempo della grande apostasia, volle portare aiuto alla Chiesa, ne vide il mezzo nel rinnovamento di un'autentica vita interiore”<sup>34</sup>.

Ciò avviene in quanto, nel nascondimento della preghiera silenziosa o nella liturgia solenne della comunità,

“ogni autentica preghiera produce qualche cosa nella Chiesa, ed è la Chiesa stessa che perciò prega, perché è lo Spirito Santo, in lei vivente, che in ogni singola anima “intercede per noi con gemiti inesprimibili” (Rm 8, 26) precisamente questa è autentica preghiera: poiché “nessuno può dire signore Gesù tranne che nello Spirito Santo” (1 Cor 12, 39). Che cosa sarebbe la preghiera della Chiesa, se non la consegna dei grandi amanti a Dio che è l'Amore?”<sup>35</sup>.

La spiegazione di tutto ciò sta nella capacità femminile di donazione e di amore che viene letta in termini sponsali e materni come oblatività e unione con Dio: “La consegna amorosa, illimitata, a Dio e il reciproco dono divino, l'*unione* totale e continua, è la massima elevazione del cuore per noi raggiungibile, il *più alto grado della preghiera*. Le anime che lo hanno raggiunto sono realmente il *cuore della Chiesa*: in esse vive l'amore sommosacerdotale di Gesù. Con Cristo nascoste in Dio, non possono che irraggiare l'amore divino, di cui sono ricolme, negli altri cuori e così collaborare alla perfezione di tutti all'unità in Dio, che era ed è il grande desiderio di Gesù”<sup>36</sup>.

È interessante che, a questo punto, la Stein precisi che la preghiera di queste sante donne è assimilabile alla stessa preghiera “sommosacerdotale” di Cristo, che produce la redenzione dell'umanità e l'unità dei credenti: “La preghiera sommosacerdotale del Salvatore spalanca il mistero della vita interiore: la vita intratrinitaria delle Persone divine e l'inabitazione di Dio nell'anima. In queste misteriose profondità è stata preparata e compiuta, nel nascondimento e nel silenzio, l'opera della Redenzione; e così sarà continuata, finché alla fine dei tempi realmente tutti saranno una cosa sola”<sup>37</sup>.

La Stein afferma, in tal modo, la dimensione ecclesiale della preghiera, in quanto forza che emana un'efficacia redentiva per il mondo e la possibilità per le donne, come per chiunque, di unirsi alla preghiera di Cristo in senso redentivo<sup>38</sup>. Ella scrive, infatti, che soltanto da un cuore ricolmo dello Spirito Santo può nascere una lode degna di Lui e capace di essere mediatrice di vita nuova per l'umanità. Questo è il senso più autentico

<sup>34</sup> E. STEIN, *La preghiera della Chiesa*, cit., 351.

<sup>35</sup> *Ivi*, 354-355.

<sup>36</sup> *Ivi*, 355.

<sup>37</sup> *Ivi*, 350.

<sup>38</sup> Cf. D. CHARDONNENS, «Edith Stein et le mystère de l'Église», in *Teresianum*, 51 (2000), 77-83.



della preghiera liturgica, dove la mente deve dialogare con il cuore, “altrimenti degenererebbe in un rigido e morto culto di labbra”<sup>39</sup>.

J. Castellano commenta quest’affermazione dicendo che: “Quando negli anni settanta è stata rinnovata la liturgia delle ore e sono stati emanati due documenti di rilievo come la Costituzione apostolica *Laudis Canticum* di Paolo VI e l’*Istituzione generale della Liturgia delle ore*, alcuni liturgisti non hanno avuto difficoltà nell’accostare alcuni dei testi programmatici a quanto la nostra monaca carmelitana aveva scritto già nel 1936”<sup>40</sup>.

Paolo VI, infatti, ha evidenziato chiaramente la necessità di superare ogni opposizione fra preghiera della Chiesa e preghiera privata<sup>41</sup>.

Concludendo, possiamo affermare che la dimensione femminile arricchisce la riflessione teologica sulla liturgia riuscendo ad approfondire il senso della sua azione santificatrice per l’umanità in un linguaggio vicino all’esperienza quotidiana. La specificità femminile della sponsalità e quella della maternità divengono prospettive teologiche importanti ed attuali per entrare nel mistero dell’azione liturgica, cogliendone la ricchezza e valorizzandone il senso per la vita di ogni persona, della Chiesa e del creato intero<sup>42</sup>.

<sup>39</sup> E. STEIN, *La preghiera della Chiesa*, cit., 357.

<sup>40</sup> Cf. J. CASTELLANO CERVERA, *La preghiera della Chiesa - Una rilettura teologica*, in J. SLEIMAN - L. BORRIELLO (edd.), *Edith Stein, testimone di oggi profeta per domani*. Atti del Simposio Internazionale Roma - Teresianum 7-9 ottobre 1998, LEV, Città del Vaticano 1999, 202-203.

<sup>41</sup> PAOLO VI, *Laudis Canticum*, 8, in *AAS* 63 (1971) 532-533. Anche nel *Catechismo della Chiesa Cattolica*, al n. 1073, leggiamo che “la Liturgia è anche partecipazione alla preghiera di Cristo, rivolta al Padre nello Spirito Santo. In essa ogni preghiera cristiana trova la sua sorgente e il suo termine. Per mezzo della Liturgia, l’uomo interiore è radicato e fondato [Cf. Ef 3,16-17] nel “grande amore con il quale il Padre ci ha amati” (Ef 2,4 ) nel suo Figlio diletto. Ciò che viene vissuto e interiorizzato da ogni preghiera, in ogni tempo, “nello Spirito” (Ef 6,18 ) è la stessa “meraviglia di Dio”.

<sup>42</sup> Cf. E. GARCIA ROJO, «Vivencia y aportación litúrgica de Edith Stein», in *Ephemerides Carmeliticæ* 30 (1979) 69-97; J. CASTELLANO CERVERA, «La oración de la Iglesia. Testimonio litúrgico de Edith Stein», in *Liturgia y espiritualidad* 27 (1996) 217-224.



# “Dal luogo delle origini”: una ipotesi psico-spirituale

di Gabriele Quinzi\*

«L'inconscio non è soltanto male, ma è anche la sorgente del bene più alto; non è solo buio ma anche luce, non solo bestiale, semi-umano, demoniaco, ma sovrumano, spirituale e, nel senso classico del termine, “divino”».  
(CARL GUSTAV JUNG, *Pratica della psicoterapia*, 1935)

## Introduzione

Le rivoluzioni scientifiche dei primi anni del XX secolo e la fondazione della psicoanalisi determinarono una vera e propria inversione di rotta, avviando una profonda revisione critica del mondo e dell'antropologia.

Con Einstein vengono abbandonati e superati i concetti assoluti di spazio e di tempo. Lo spazio diventa una funzione della materia in quanto i corpi non sono nello spazio ma hanno spazio (lo spazio è curvo); il tempo varia a seconda dell'osservatore (tempo e spazio diventano concetti relativi). Non esiste più un tempo distinguibile dallo spazio: esiste un *cronotopo*, cioè un continuum di tempo e di spazio. Nel campo della microfisica si scopre che anche l'energia, oltre che la materia, è costituita da quanti, cioè da quantità determinate di energia.

Freud, con la nascita della psicoanalisi, ha proposto all'uomo un'immagine di sé nuova e spesso sconvolgente, difficile da accettare e ben diversa da quella razionale e ottimista del Positivismo. Egli afferma che gran parte della vita psichica si svolge nella sfera dell'inconscio. L'Io appare come campo di battaglia di forze potenti in conflitto tra loro, che spesso sfuggono alla parte cosciente. Con questa immagine della personalità conflittuale e lacerata, viene a cadere ogni presunzione e ogni pretesa di dominare la realtà da parte dell'uomo. Si tratta della *terza grande sconfitta* – afferma Freud – dopo le teorie di Copernico e di Darwin. Con Copernico l'uomo cessava di essere al centro dell'universo, con Darwin l'uomo si presentava come uno dei molteplici prodotti dell'evoluzione. Ora con la psicoanalisi, non solo l'*io non è più padrone in casa propria*<sup>1</sup>, ma deve fare i conti con le “scarse notizie” riguardo a ciò che avviene inconsciamente nella sua vita psichica.

\* GABRIELE QUINZI, sacerdote salesiano, educatore, psicologo, psicoterapeuta e docente presso la Facoltà di Scienze dell'Educazione della Pontificia Università Salesiana di Roma, [quinzi@unisal.it](mailto:quinzi@unisal.it)

<sup>1</sup> SIGMUND FREUD, *Una difficoltà della psicoanalisi*, in *Opere 1905-1921*, Newton & Compton, Roma, 2003, p. 932.



Nel suo importante lavoro *Dell'interpretazione. Saggio su Freud* (1965), Ricoeur<sup>2</sup> pone la sua attenzione sulle tre figure intellettuali chiave della riflessione filosofica del nostro secolo: Marx, Nietzsche e Freud. Questi tre autori convergono nella ricerca dell'autentico significato dei fenomeni culturali, e nel mettere in evidenza la *struttura profonda della realtà*, criticando l'idea di un "soggetto" assoluto razionalmente orientato e di una coscienza razionale trasparente a se stessa (proprio della tradizione cartesiana). La differenza tra i tre pensatori sta nella diversa individuazione di questa struttura profonda; che risiede secondo Marx nella *struttura economica*, per Nietzsche nella *volontà di potenza*, per Freud nell'*inconscio*. In questa scoperta di un livello profondo di significato, prerazionale e inaccessibile alla coscienza dello stesso autore di un testo, consiste il messaggio più importante di Marx, di Nietzsche e di Freud: Ricoeur per questo motivo li chiama i *maestri del sospetto*, allo scopo di sottolineare la loro comune attitudine a ricercare l'autentico significato dei fenomeni culturali in una struttura profonda nascosta alla coscienza del soggetto<sup>3</sup>.

«[...] Se risaliamo alla loro intenzione comune, troviamo in essa la decisione di considerare innanzitutto la coscienza nel suo insieme come coscienza "falsa". Con ciò essi riprendono, ognuno in un diverso registro, il problema del dubbio cartesiano, ma lo portano nel cuore stesso della fortezza cartesiana. Il filosofo educato alla scuola di Cartesio sa che le cose sono dubbie, che non sono come appaiono; ma non dubita che la coscienza non sia così come appare a se stessa; in essa, senso e coscienza del senso coincidono; di questo, dopo Marx, Nietzsche e Freud, noi dubitiamo. Dopo il dubbio sulla cosa, è la volta per noi del dubbio sulla coscienza [...]»<sup>4</sup>.

Insomma, i maestri del sospetto hanno "distrutto" definitivamente il razionalismo di vecchio stampo e hanno consolidato una nuova immagine, problematica, dell'uomo.

Dopo alcuni rilievi critici sulla visione freudiana dell'uomo e sull'interpretazione della dimensione religiosa da parte di Jung, noi faremo riferimento al tema dell'inconscio spirituale partendo dal pensiero di Frankl. Infine esploreremo la possibilità di poter accostare e far dialogare la vita spirituale con le scienze umane, elaborando una originale nostra proposta.

## 1. Alcune considerazioni sulla visione freudiana dell'uomo

Per Freud, l'io si sente a disagio, incontra limiti al proprio potere nella sua stessa casa, nella psiche. In essa è messa a dura prova anche la volontà. Significa che l'io, ovvero l'istanza cosciente, quella che gli psicologi dell'Ottocento identificavano totalmente con la psiche, non è realmente in grado di determinare il comportamento degli esseri umani.

<sup>2</sup> Cfr. PAUL RICOEUR, *Dell'interpretazione. Saggio su Freud*, Il Saggiatore, Milano, 2002<sup>2</sup>.

<sup>3</sup> Cfr. VLADIMIRO GIACCHÉ - GIORGIO TOGNINI, *La Filosofia. Storia e Testi*, Vol. 3, La Nuova Italia, Firenze, 1996.

<sup>4</sup> PAUL RICOEUR, *Dell'interpretazione. Saggio su Freud*, 46-48.



Esso è di fatto, secondo Freud, un mediatore che deve subire le esigenze contraddittorie di tre diversi “padroni”, la cui azione è spesso occulta. Si tratta dell’*Es* (che mira a concretizzare desideri e impulsi radicati al più profondo livello istintuale), del *Super-io* (che fa valere divieti, obblighi e prescrizioni talvolta in contraddizione fra loro e spesso in contrasto con le spinte dell’*Es*), e infine del *mondo esterno* (che introduce ulteriori problemi nascenti dalla situazione oggettiva in cui l’individuo si trova ad agire).

Riassumendo, possiamo ricordare gli aspetti più rilevanti della teoria freudiana:

- nuovo concetto dell’*Io*, in quanto la coscienza è solo una parte della mente umana;
- i processi psichici si sviluppano attraverso relazioni e conflitti tra la sfera conscia e quella inconscia;
- nuovo significato delle idee di *piacere* e di *scopo* dell’azione umana;
- le pulsioni che hanno un’influenza fondamentale sulla personalità sono quelle sessuali e quelle di aggressività (concetti di *Eros* e *Thanatos*).

L’inconscio è caratterizzato dalla sostanziale autonomia dalla coscienza che addirittura ne è condizionata. L’inconscio è il campo delle idee che rimangono al di fuori della coscienza. La caratteristica dell’inconscio è quella di farsi “sentire”, pur restando inconscio, nella mente delle persone (la psicoanalisi dimostra che le idee inconscie sono il fattore essenziale da cui trae origine la nevrosi).

L’inconscio è innanzitutto preconcio, cioè riguarda fatti psichici che sono latenti, e che, acquistando forza possono entrare nella coscienza; in secondo luogo, è inconscio vero e proprio, costituito da fatti psichici che, anche se sono forti e attivi non possono entrare – da soli – nella coscienza; essi sono il risultato di un processo detto *rimozione*, ovvero un allontanamento dei fatti psichici dalla coscienza. A compiere la rimozione è l’*Io* stesso, il quale attua una forte resistenza che si oppone al recupero dei contenuti rimossi. Il metodo dell’analisi ha come obiettivo quello di “decifrare” l’inconscio, al fine di curare le nevrosi.

Partito dall’esigenza di elaborare un modello unitario di spiegazione dei fenomeni psichici, Freud<sup>5</sup> arriva a proporre una concezione generale della formazione del soggetto a partire dal suo rapporto con il reale, offrendo una interpretazione genetica dell’*Io* in chiave materialistica. Attuando un processo di decostruzione dei valori morali, di cui mostra il fondamento psicologico e puramente umano, Freud offre un approccio interpretativo che mette in discussione le tradizionali demarcazioni fra vero e falso, razionale e irrazionale, normale e deviante, mostrando come la condotta dell’uomo sia il risultato dinamico di forze solo in parte conosciute.

Nella concezione freudiana, pensieri, volontà e comportamento sono il risultato di una complessa dinamica in cui le istanze razionali dell’*Io* interagiscono con le forze istintuali profonde dell’*Es* e le imposizioni sociali del *Super-Io*. L’indagine sulla psiche umana si configura così come un lungo processo di decifrazione di segni, in primo luogo di sogni, la cui logica, costruita in palese violazione delle categorie spazio-temporali e del principio di contraddizione, rivela l’incessante lavoro di elaborazione e mascheramento con il quale la coscienza si difende dalle pulsioni profonde.

<sup>5</sup> Cfr. [www.treccani.it/enciclopedia/sigmund-freud\\_\(Dizionario-di-filosofia\)](http://www.treccani.it/enciclopedia/sigmund-freud_(Dizionario-di-filosofia)).



### 1.1. Critica della religione e sublimazione

In questo contesto connotato da un radicale pessimismo sulla possibilità dell'uomo di vivere una vita felice, Freud sottolinea come sia possibile raggiungere un certo livello di soddisfazione delle pulsioni sessuali e aggressive attraverso il processo di sublimazione, che devia l'energia pulsionale verso mete diverse da quelle originarie, in relazione diretta con la valorizzazione sociale. È attraverso questo meccanismo che acquistano significato le attività intellettuali e artistiche, che consentono all'uomo di dominare e trasformare la realtà rendendo la vita del singolo e della società più sicura e appagante.

Sostanzialmente negativa appare invece la valutazione freudiana della religione, considerata come la *grande illusione* dell'uomo. Freud esprimerà le sue idee riguardanti una primigenia psicologia della religione nel volume 8 del 1907: *Azioni ossessive e pratiche religiose*. In esso arriva a dire che la nevrosi ossessiva è l'equivalente patologico della formazione religiosa. In verità, si spinge ancora oltre, definendo la nevrosi come una religiosità individuale e la religione come una nevrosi ossessiva universale<sup>6</sup>.

Ateista convinto, fondando le proprie radici culturali nella filosofia critica dell'Illuminismo, Freud condivideva le idee dei positivisti del secolo diciannovesimo. Interpretando tutte le religioni come forme di dipendenza infantile dal padre, e ricollegando i disturbi psichici alle pratiche religiose, egli definì la religione come una nevrosi culturale, e la nevrosi ossessiva come una religione privata.

Il tema sarà sviluppato ne *L'avvenire di un'illusione* (1927), ove Freud afferma che, analizzata in modo scientifico, la religione non sarebbe altro che una fonte di rassicurazione nei momenti di smarrimento. In un qualche modo, essa si costituisce come patrimonio di rappresentazioni religiose (atte a rendere sopportabile le miserie umane): avrebbero la funzione di proteggere l'uomo contro i pericoli della natura e del fato e contro la società stessa<sup>7</sup>.

Le rappresentazioni religiose, sorgerebbero, così, dal bisogno di difendersi dalla soverchiante forza della natura. Dinanzi ad essa ed alle molte imperfezioni della civiltà, l'uomo si scopre un inguaribile e spaventato bambino. In tal modo si affiderebbe agli dei e alla religione per essere protetto. L'uomo si rivolge a Dio nello stesso modo con cui il bambino nella sua debolezza si rivolge al padre per cercare conforto<sup>8</sup>. Nel volume del 1929 *Il disagio della civiltà*, Freud, per rispondere alla critica mossagli contro perché la fonte profonda della religiosità sarebbe il *sentimento oceanico* appartenente a molti uomini, dichiarerà che anche questo sentimento deriva incontestabilmente dall'impotenza infantile<sup>9</sup>.

E poiché le dottrine religiose derivano da questi desideri di protezione infantile, possono essere considerate dal punto di vista psicologico come delle illusioni: proprio per questo esse sono indimostrabili<sup>10</sup>. Anzi, Freud si spinge oltre ed afferma che i dogmi

<sup>6</sup> SIGMUND FREUD, *Azioni ossessive e pratiche religiose*, in *Opere*, vol. V, pp. 341-349.

<sup>7</sup> SIGMUND FREUD, *L'avvenire di un'illusione*, in *Opere*, vol. X, pp. 440-450.

<sup>8</sup> SIGMUND FREUD, *L'avvenire di un'illusione*, in *Opere*, vol. X, pp. 451-454.

<sup>9</sup> SIGMUND FREUD, *Il disagio della civiltà*, in *Opere*, vol. X, pp. 557-565.

<sup>10</sup> SIGMUND FREUD, *L'avvenire di un'illusione*, in *Opere*, vol. X, pp. 455-463.

<sup>11</sup> SIGMUND FREUD, *L'avvenire di un'illusione*, in *Opere*, vol. X, pp. 470-474.



religiosi possono essere considerati dei residui nevrotici. Come nel processo psicoanalitico, allo stesso modo anche nella società si deve procedere a sostituire gli esiti della rimozione con il lavoro razionale della mente<sup>11</sup>.

Infine, mettendo in luce la sua formazione positivista, ammette che la religione è paragonabile ad una nevrosi infantile che guarisce solo con la crescita. Così sarà della religione: si guarirà da essa solo attendendo il progresso dell'intelletto e delle conquiste scientifiche<sup>12</sup>.

La natura limita la capacità propria dell'uomo di raggiungere la felicità: la religione gli offre quindi delle illusioni, grazie alle quali egli cerca di sopravvivere a queste tensioni<sup>13</sup>.

### **1.2. Incompatibilità dell'antropologia freudiana con il pensiero cristiano**

Ciò che radicalmente distingue l'antropologia freudiana da quella cristiana è il suo modo di concepire l'essere umano in rapporto a Dio. Freud presenta l'essere umano indipendente da Dio, in qualche misura perfino contro Dio, nella misura in cui la sua relazione è patologica<sup>14</sup>.

«Finché esisto, esisto nella prospettiva dei valori e dei significati; finché esisto nella prospettiva dei significati e dei valori esisto per qualcosa che necessariamente mi supera in valore, per qualcosa che essenzialmente è di rango superiore al mio proprio essere – in altre parole: io esisto rivolto verso qualcosa, che non può essere un “Qualcosa”, ma deve essere un “Qualcuno”, una persona e, poiché trascende la mia persona, deve essere una “soprapersona”. In una parola: finché esisto, esisto sempre per Dio»<sup>15</sup>.

La teoria freudiana fa dell'inconscio il vero centro dell'uomo, cioè il principio fondamentale e il centro propulsore dei suoi atti. Alle profondità spirituali essa sostituisce la profondità dei desideri inconsci. Senza dubbio possiamo accettare che, all'interno di una antropologia rispettosa del mistero umano, si possano situare i dinamismi inconsci non come costituenti il centro della persona ma solo come una sua particolare dimensione, senza dimenticare, però, che le sue dimensioni più profonde sono quelle spirituali<sup>16</sup>.

## **2. L'interpretazione junghiana della dimensione religiosa**

Dall'esame della cronologia delle opere di Jung, non risultano interventi scritti, in materia religiosa, antecedenti al 1930. Il primo saggio specifico sull'argomento viene edi-

<sup>12</sup> SIGMUND FREUD, *L'avvenire di un'illusione*, in *Opere*, vol. X, pp. 475-485.

<sup>13</sup> In realtà, Freud asserisce che la religione uniforma – imponendo a tutti la stessa via – tutte le possibilità di scelta che l'uomo ha per avviare al raggiungimento della felicità, alla protezione dalla sofferenza e alla ricerca di uno scopo della vita, SIGMUND FREUD, *Il disagio della civiltà*, in *Opere*, vol. X, pp. 566-576.

<sup>14</sup> Cfr. JEAN-CLAUDE LARCHET, *L'inconscio spirituale. Malattie psichiche e malattie spirituali*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI), 2006, p. 33.

<sup>15</sup> VIKTOR EMIL FRANKL, *Logoterapia e analisi esistenziale*, Morcelliana, Brescia, 1977, p. 268.

<sup>16</sup> Cfr. DENIS BIJU-DUVAL, *La profondità del cuore tra psichico e spirituale*, Effatà, Cantalupa (TO), 2009, pp. 139-140.



to solo otto anni più tardi, nel 1938. Dai biografi e da Jung stesso (figlio, fra l'altro, di un pastore protestante), sappiamo che la religione ebbe sin dall'infanzia notevole rilevanza per la sua vita. E anche se dobbiamo attendere la produzione dell'età matura per avere i primi scritti dedicati esplicitamente alla religione, è indubbio che anche le opere precedenti, soprattutto dopo la pubblicazione di *Simboli della trasformazione*, contengono tutti gli elementi in base ai quali lo psicologo svizzero ha elaborato la sua concezione della dinamica e dell'evoluzione dei processi psichici. Concezione che si fonda sul ruolo determinante per l'economia della psiche svolto, nell'essere umano, dalla *funzione religiosa*<sup>17</sup>.

La psicologia analitica, da un lato, ha grande considerazione per la religione, considerata come espressione e formulazione di archetipi: riconosce l'importanza dei riti religiosi, che consentirebbero a tutti, indipendentemente dalle loro capacità, di vivere certi archetipi; d'altra parte, però, è critica nei confronti delle forme religiose istituzionalizzate, quando esse contrastano la realizzazione degli archetipi.

La critica più severa riguarda le pretese metafisiche delle religioni: per Jung l'esperienza religiosa è di natura psichica, una "ierofania", all'interno della psiche, di archetipi e di potenze esterne all'Io cosciente, ma che sono intrapsichiche. Nel volume *Psicologia e religione* del 1940, egli considera la fede nell'esistenza reale di esseri spirituali solo come proiezione all'esterno di potenze interiori di natura meramente psicologica: non può neppure essere sostenuta una dottrina della deità nel senso di esistenza non psicologica. Questo vale anche per l'esistenza di Dio: nel saggio *La psicologia dei processi inconsci* del 1917, Jung aveva definito il problema dell'esistenza di Dio addirittura come uno dei problemi più stupidi che ci si possa porre. La psicologia analitica può solo dimostrare la presenza di un'immagine archetipica della divinità nell'inconscio<sup>18</sup>.

Jung rimase sempre di religione cristiana protestante, precisamente calvinista, tuttavia nutrì interesse per molte culture religiose. La sua visione è di tipo gnostico e panteistico, con evidenti influssi neoplatonici. Affermava di non credere nulla per tradizione, ma di "sapere per esperienza"<sup>19</sup>. Così sul problema di Dio sosteneva che tutto ciò che aveva appreso nella vita, lo aveva portato passo dopo passo alla convinzione incrollabile dell'esistenza di Dio. Precisava che credeva soltanto in ciò che conosceva per esperienza. Questo per lui metteva fuori campo la dimensione della fede. Egli, infatti, non credeva all'esistenza di Dio per fede ma era convinto per esperienza che Dio esistesse<sup>20</sup>.

Nel *Libro rosso*, pubblicato nel 2009, Jung illustra il proprio concetto di Dio: negli anni della *sperimentazione* su se stesso aveva maturato l'idea di un Dio personale, riflesso di contenuti inconsci: «Devo liberare da Dio il mio Sé, poiché il Dio che ho conosciuto è più che amore, è anche odio; è più che bellezza, è anche ripugnanza; è più che

<sup>17</sup> Cfr. ALBERTO CICALI - DARIO SQUILLONI, *Il "sentimento religioso" in C.G. Jung e oltre*, in [www.centro-icone.it/sentimento\\_religioso.htm](http://www.centro-icone.it/sentimento_religioso.htm) (visitato il 2 giugno 2016).

<sup>18</sup> Cfr. ERMANNIO PAVESI, *Carl Gustav Jung (1875-1961)*, in: [www.alleanzacattolica.org/idis\\_dp/voci/j\\_carl\\_gustav\\_jung.htm](http://www.alleanzacattolica.org/idis_dp/voci/j_carl_gustav_jung.htm).

<sup>19</sup> MURRAY STEIN, *Trasformazione, compito umano fondamentale*, Moretti & Vitali, Bergamo, 2005, pp. 119-120 (nota 1).

<sup>20</sup> Cfr. WILLIAM MCGUIRE - RICHARD FRANCIS CARRINGTON HULL, *Jung parla. Interviste e incontri*, Adelphi, Milano, 1995.



sapienza, è anche assurdità; più che forza, è anche impotenza; più che onnipresenza, è anche la mia creatura»<sup>21</sup>.

Ribadendo poi il concetto con «Non ho bisogno di credere in Dio, io so», scrisse anche una lettera in cui chiarisce il suo pensiero:

«Questo non vuol dire: “so che esiste un Dio determinato (Zeus, Yahweh, Allah, il Dio trinitario ecc.)”, ma piuttosto: “so che sono palesemente confrontato con un fattore in sé sconosciuto e che chiamo *Dio* in consensu omnium... In quanto so di una collisione con una volontà superiore nel mio proprio sistema psichico, so di Dio, e se volessi tuttavia osare l'ipostatizzazione in sé illegittima della mia idea, direi: so di un Dio al di là del bene e del male che è altrettanto in me quanto in ogni luogo al di fuori di me»<sup>22</sup>.

Jung ebbe rispetto della religiosità dei suoi pazienti, non volle coinvolgerla troppo nella terapia e neppure metterla in dubbio: l'aspetto terapeutico per lui risultava più importante della fede professata. Riguardo a questa, però, rimane da chiarire per i teologi cristiani una questione basilare: se nella sua teoria si dia una distinzione reale tra l'uomo e Dio, o se quest'ultimo non si riduca a una produzione della psiche, anche a motivo di una nozione – l'archetipo – affascinante, ma anche vaga ed ambigua. Resta anche, secondo questi teologi, da chiarire l'ammissibilità di una rivelazione storica, irriducibile al soggetto e all'analisi psicologica: Jung non sembra accettare la storicità della risurrezione di Cristo e la nozione di peccato o di male sembra essere ricondotta più che altro a concetti quali disordine, deviazione, disagio psichico<sup>23</sup>.

### 2.1. Jung e la dimensione spirituale dell'uomo

Jung riconobbe la necessità di superare Freud col dare piena cittadinanza alla dimensione spirituale evitando, così, di ridurre l'uomo a sola dimensione psicologica. Riconosce infatti la religione come fattore strutturale di ogni vita psichica ed introduce, di fatto, una idea psicologica di Dio<sup>24</sup>.

Come afferma Biju-Duval<sup>25</sup>, quando egli sostiene che «L'idea di Dio fa parte della sostanza prima e inattaccabile dell'anima umana»<sup>26</sup>, egli intende limitarsi all'osservazione psicologica sperimentale. Infatti spiega: «Questa nozione non ha niente in comune con l'esistenza di Dio»<sup>27</sup>. Insomma, per Jung la psicologia può solo parlare adeguatamente dell'immagine di Dio nello psichismo umano, ma nulla può dire in modo categorico di Dio in se stesso. Non possiamo, ingenuamente, tradurre nell'ordine del reale quello che fa parte solo dello psichismo umano: «Quando la teologia pensa che ogni volta che dice “Dio”, si tratta proprio di Dio, essa divinizza degli antropomorfismi, delle

<sup>21</sup> CARL GUSTAV JUNG, *Libro rosso. Liber Novus*, Bollati Boringhieri, Torino, 2010, p. 339-a.

<sup>22</sup> CARL GUSTAV JUNG, *Psicologia e religione*, in *Opere*, vol. 11, Bollati Boringhieri, Torino, 1979, p. 487.

<sup>23</sup> Cfr. GIOVANNI CUCCI - ANDREA MONDA, *L'arazzo rovesciato. L'enigma del male*, Cittadella, Assisi, 2010.

<sup>24</sup> Cfr. DENIS BIJU-DUVAL, *La profondità del cuore*, p. 155.

<sup>25</sup> Cfr. DENIS BIJU-DUVAL, *La profondità del cuore*, p. 155-156.

<sup>26</sup> CARL GUSTAV JUNG, *Psicologia e religione*, p.161 (nota 17).

<sup>27</sup> CARL GUSTAV JUNG, *Psicologia e religione*, p.161 (nota 17).



strutture psichiche e dei miti»<sup>28</sup>.

Una gran parte del pensiero di Jung si basa sulla teoria ipotetica<sup>29</sup> degli archetipi che non dipendono dalla coscienza individuale ma dall'inconscio collettivo. Gli archetipi, considerati da Jung secondo un modello biologico o fisiologico sono coestensivi alla specie umana proprio come gli istinti negli animali.

Le manifestazioni del mondo archetipico sono di diversi ordini. Essi sono all'origine della strutturazione fondamentale della nostra percezione del mondo e dei nostri modi di pensare e si situano in un dinamismo simbolico. In certe occasioni assomigliano a schemi comportamentali che non sono, comunque, automatismi. Chi li vive, in qualche modo li personalizza nel suo contesto e all'interno delle proprie relazioni. Inoltre, sono intimamente legati a rappresentazioni e significati quasi sempre simbolizzati e ritualizzati in comportamenti religiosi. I simboli, per Jung, si presentano come traduzioni psichiche dei grandi archetipi, soprattutto, i grandi simboli che attraversano le religioni e che sono universali e radicati nell'esperienza umana<sup>30</sup>.

## 2.2. Punti critici della teoria junghiana

Secondo Larchet<sup>31</sup>, ci sono degli aspetti della teoria psicologica di Jung molto problematici dal punto di vista del cristianesimo. Jung, per esempio, confonde fra divino e umano, fra naturale e soprannaturale, tra spirituale e psichico.

«I presupposti metodologici (naturalistici) e filosofici (kantiani) di Jung creano una rottura e una separazione (quasi schizofrenica) fra il mondo psichico, di cui Jung si occupa in modo esclusivo, e la realtà metafisica (inconoscibile e inaccessibile) di cui esso è l'espressione»<sup>32</sup>.

Lo spirituale e lo psichico vengono confusi considerando il fatto che lo spirituale non è che una dimensione dello psichico, quella dimensione per cui è in relazione con l'inconscio collettivo. Il divino si dissolve nell'umano poiché, di fatto, viene ridotto agli archetipi o alle loro rappresentazioni simboliche, appartenenti alla psiche umana. Così anche le relazioni fra Dio e l'uomo e fra l'uomo e Dio (ciò che noi propriamente definiamo spiritualità) si riducono di fatto a delle relazioni fra la dimensione cosciente della psiche e la sua dimensione inconscia. E la stessa fede, per Jung, si riduce all'esperienza umana della propria esperienza interiore<sup>33</sup>.

Legittimamente Martin Buber<sup>34</sup> ha rimproverato alla psicologia della religione junghiana di riferirsi – riduttivamente – ad una religione della pura immanenza psichica in

<sup>28</sup> CARL GUSTAV JUNG, *Psicologia e religione*, p.161.

<sup>29</sup> Con ciò intendiamo dire che gli archetipi non sono dell'ordine della sperimentazione diretta ma provengono da una ipotesi scientifica che vuole render conto di fenomeni psichici constatabili.

<sup>30</sup> Molto probabilmente Jung si rifà agli studi di Mircea Eliade e Rudolf Otto. Si veda: CARL GUSTAV JUNG, *Psicologia e religione*, p. 17.

<sup>31</sup> Si vedano: JEAN-CLAUDE LARCHET, *L'inconscio spirituale*, pp. 43-92, in modo particolare: pp. 88-92; DENIS BIJU-DUVAL, *La profondità del cuore*, pp. 155- 165.

<sup>32</sup> JEAN-CLAUDE LARCHET, *L'inconscio spirituale*, p. 88.

<sup>33</sup> JEAN-CLAUDE LARCHET, *L'inconscio spirituale*, p. 88.

<sup>34</sup> Cfr. MARTIN BUBER, *L'eclissi di Dio. Considerazioni sul rapporto tra religione e filosofia*, Passigli, Bagno a Ripoli (FI), 2001.



cui non si può distinguere fra il soggetto e l'oggetto dell'esperienza religiosa e quindi resta impossibile una relazione interpersonale fra un io ed un Tu.

Jung ha anche una posizione negativa nei confronti dell'ascesi cristiana a cui rimprovera di voler estirpare il male dalla natura umana invece di accoglierlo.

«Questa concezione di Jung ha la sua radice nelle prospettive teologiche ed etiche della sua teoria, che egli ricavò dallo gnosticismo e da varie correnti esoteriche (in particolare l'alchimia), secondo le quali il male ha una sostanza, è indissociabile dal bene, fa parte in maniera inalienabile sia della realtà umana che di quella divina e in esse svolge un ruolo positivo né più né meno del bene»<sup>35</sup>.

Come Freud, anche Jung aiuta l'uomo ad accettare i contenuti del suo inconscio attraverso la loro presa di coscienza e simbolizzazione, l'aiuta a coabitare in pace con quella parte buia e malvagia di sé che per il cristianesimo, connota la sua natura decaduta. Non l'aiuta, però, a superare questa natura decaduta in una reale trasformazione di sé.

### 3. Il pensiero di Viktor Frankl e l'introduzione dell'inconscio spirituale

La psicoanalisi freudiana ignora del tutto l'inconscio spirituale. Nei suoi fondamenti essa è atea e materialistica<sup>36</sup>. In qualche modo la psicoanalisi "lacaniana" ha intuito questo concetto parlando di un grande Altro, ma poi non precisa né definisce questa nozione. Un grande ruolo, invece, lo ha svolto C.G. Jung che si occupò molto di rapporti fra religione e psicologia, anche se corre l'obbligo di precisare che Jung ha finito per confondere lo spirituale con la psicologia a favore di quest'ultima<sup>37</sup>.

Quella dell'inconscio spirituale è una nozione presente soprattutto nella *psicoanalisi esistenziale*, i cui principali rappresentanti furono Igor Caruso, Wilfried Daim e Viktor Frankl.

Igor Caruso pensa che ogni forma nevrotica provenga da una operazione psichica di *assolutizzazione* di valori relativi (che vengono deificati). L'intervento di cura o terapeutico, consisterà, allora, nel ridare ai valori dell'esistenza la loro giusta dimensione<sup>38</sup>.

Wilfried Daim, discepolo di Igor Caruso, riprendendo la tesi fondamentale del maestro, sostiene che l'uomo ha costitutivamente una relazione con l'Assoluto che scatena in sé dei conflitti psichici ogni volta che attribuisce carattere di assolutezza ad esseri relativi e sostituisce con idoli l'unico che ha valore reale di assoluto: Dio<sup>39</sup>.

<sup>35</sup> JEAN-CLAUDE LARCHET, *L'inconscio spirituale*, p. 91.

<sup>36</sup> Si veda l'approfondimento che ne fanno: JEAN-CLAUDE LARCHET, *L'inconscio spirituale*, pp. 29-41 e DENIS BIJU-DUVAL, *La profondità del cuore*, pp. 133-154.

<sup>37</sup> JEAN-CLAUDE LARCHET, *L'inconscio spirituale*, pp. 94-95.

<sup>38</sup> JEAN-CLAUDE LARCHET, *L'inconscio spirituale*, p. 95. Si vedano: IGOR CARUSO, *Psicanalisi e sintesi dell'esistenza: intorno ai rapporti fra l'analisi psicologica e i valori dell'esistenza*, Marietti, Torino, 1953; IGOR CARUSO, *Bios, Psyche, Person. Eine Einführung in die allgemeine Tiefenpsychologie*, Verlag Karl Alber, Freiburg im Breisgau/München, 1957; IGOR CARUSO, *Psychanalyse pour la personne*, Seuil, Paris, 1962.

<sup>39</sup> Cfr. JEAN-CLAUDE LARCHET, *L'inconscio spirituale*, p. 95. Si veda: WILFRIED DAIM, *Transvaluation de la psychanalyse. L'homme et l'Absolu*, A. Michel, Paris, 1956.



*Dio nell'inconscio* è l'opera con cui Viktor Frankl, fondatore della logoterapia, consegue nel 1948 il dottorato in filosofia. La tesi principale di Frankl è che ogni nevrosi proviene da una perdita del senso dell'esistenza e che la sola terapia adeguata è la *logoterapia*, la quale mira a far ritrovare il senso perduta che si trova in Dio.

L'autore contrappone all'automatismo dell'apparato psichico psicoanalitico, l'autonomia dell'esistenza spirituale. Contrappone alla dinamica dell'*essere spinto* quella dell'*essere responsabile*, e vede nella psicoterapia un percorso finalizzato alla presa di coscienza del proprio inconscio spirituale, spazio di incontro dell'immanenza con la trascendenza.

Frankl introduce il concetto di *inconscio spirituale* nel quale risiede la specificità dell'essere umano capace di azioni responsabili, scelte cioè in modo libero e non determinate da impulsi.

Egli ha elaborato, sulla base dei suoi studi e della sua ricca esperienza clinica e umana, un'antropologia integrale che considera l'*essere* dell'uomo come totalità fisico-psichico-spirituale. Scopre chi è l'uomo durante la sua esperienza maturata nei campi di concentramento nazisti. In tale contesto di sofferenza vede realizzarsi nella vita di alcuni detenuti un motto di Nietzsche: «Chi ha un perché per vivere, sopporta quasi ogni come»<sup>40</sup>.

Ha un perché per vivere colui che ha scoperto un *sensò* della vita, poiché, «la vita umana – scrive lo psichiatra – ha sempre, in tutte le circostanze, un significato, che [...] comprende anche sofferenze, morte, miseria e malattie mortali»<sup>41</sup>.

Frankl prende coscienza che riescono a sopportare i dolori e il degrado morale solo quei detenuti che vivono la propria esistenza con lo scopo di realizzare un compito.

Secondo lo psichiatra il senso della vita è sempre personale ed è connesso al compito che il singolo essere umano si prefigge di adempiere. Scrive in proposito:

«Vivere, in ultima analisi, non significa altro che avere la responsabilità di rispondere esattamente ai problemi vitali, di adempiere i compiti che la vita pone a ogni singolo, di far fronte alle esigenze dell'ora. Quest'esigenza, e con essa il significato della vita, muta da uomo a uomo, di attimo in attimo. Non è dunque mai possibile precisare il senso della vita umana in generale, non possiamo mai rispondere in generale a chi domanda quale sia il senso dell'esistenza»<sup>42</sup>.

L'uomo ricerca un senso, in funzione del quale vivere, perché è presente in lui una dimensione di cui non è consapevole, che lo spinge verso questa ricerca. Questa dimensione inconscia è definita dallo psichiatra "inconscio spirituale"<sup>43</sup>.

L'esperienza maturata da Frankl nei campi di concentramento, e soprattutto nella sua attività psichiatrica a contatto con le espressioni più profonde dell'angoscia esistenziale, evidenzia la presenza di una dimensione profonda dell'essere umano di carattere spirituale, e, in quanto tale, orientata alla ricerca del senso della vita. Questa dimensione spirituale è essenzialmente inconscia. Afferma infatti lo psichiatra che la «persona profonda spirituale è obbligatoriamente inconscia, e non solo facoltativamente. In altre

<sup>40</sup> VIKTOR E. FRANKL, *Uno psicologo nei lager*, Ares, Milano 1998, p.129.

<sup>41</sup> VIKTOR E. FRANKL, *Uno psicologo nei lager*, p. 138.

<sup>42</sup> VIKTOR E. FRANKL, *Uno psicologo nei lager*, p. 130-131.

<sup>43</sup> Cfr. VIKTOR E. FRANKL, *Dio nell'inconscio. Psicoterapia e religione*, Morcelliana, Brescia, 2000<sup>4</sup>, pp. 25-35.



parole: nelle sue profondità, ‘nel fondo’, lo spirituale è necessariamente, perché essenzialmente, inconscio»<sup>44</sup>.

Frankl non nega l’esistenza dell’inconscio pulsionale scoperto da Freud, ma sostiene che «lo stesso inconscio risulta articolato in inconscio impulsivo e inconscio spirituale»<sup>45</sup>, e afferma che, mentre il confine tra conscio e inconscio è sfumato, la delimitazione tra inconscio impulsivo e spirituale è chiara e definita. Scrive in proposito: «Mentre il confine tra conscio e inconscio ci appare così ‘permeabile’, si rivela che il confine tra [inconscio] spirituale ed impulsivo viene tracciato in forma netta e categorica»<sup>46</sup>.

L’uomo è libero perché l’inconscio spirituale costituisce il suo io più profondo: l’essere dell’uomo però non si risolve in esso, perché l’uomo, nella sua interezza, è una totalità non soltanto spirituale, ma anche psichica e fisica<sup>47</sup>. Frankl precisa che «è la persona spirituale [...] a fondare l’unità e la totalità dell’essenza dell’uomo. Essa crea questa totalità in quanto fisico-psichico-spirituale»<sup>48</sup>.

L’uomo non è una totalità soltanto psico-fisica, come afferma la maggior parte della psicologia e della pedagogia odierna, perché, afferma Frankl, è una «triplice totalità a costituire l’intero uomo»<sup>49</sup>. Essa è governata dallo spirito, il quale deve rispondere delle azioni compiute o da compiere a una “voce” che lo interpella e, pur essendo dentro di lui, lo trascende.

Questa voce è la coscienza, la quale propriamente non è umana perché è «la voce della trascendenza. Solo l’uomo è in grado di percepire ed ascoltare una tale voce, ma essa non deriva in alcun modo dall’uomo stesso»<sup>50</sup>.

La coscienza è «un fenomeno che *trascende* il puro essere-uomo»<sup>51</sup>: l’indagine riguardante la sua origine non può essere di carattere psicologico. Scrive in proposito Frankl: «La problematica circa l’origine della coscienza non si risolve nell’ambito psicologico o in quello psicogenetico, ma solo nell’ambito ontologico»<sup>52</sup>.

La psicoanalisi freudiana, riducendo l’essere umano allo psichismo e alle sue dinamiche, ha mistificato il vero significato della coscienza, identificandola con il Super-io, «a sua volta derivato dall’introiezione dell’immagine paterna»<sup>53</sup>.

Frankl afferma che la coscienza è la “voce” della trascendenza, identificata con un *Tu* personale, che, in virtù della sua trascendenza, parla con forza alla vita di ogni uomo: «mai e poi e mai la coscienza potrebbe essere una parola di forza nell’immanenza, se non fosse la parola-Tu della trascendenza»<sup>54</sup>. La “parola-Tu” è Dio che parla ad ogni essere umano e rispetta la libertà di ognuno fino al punto di consentire il suo rifiuto.

<sup>44</sup> VIKTOR E. FRANKL, *Dio nell’inconscio*, p. 34.

<sup>45</sup> VIKTOR E. FRANKL, *Dio nell’inconscio*, p. 25.

<sup>46</sup> VIKTOR E. FRANKL, *Dio nell’inconscio*, p. 27.

<sup>47</sup> Cfr. VIKTOR E. FRANKL, *Dio nell’inconscio*, pp. 28-30.

<sup>48</sup> VIKTOR E. FRANKL, *Dio nell’inconscio*, p. 30.

<sup>49</sup> VIKTOR E. FRANKL, *Dio nell’inconscio*, p. 30.

<sup>50</sup> VIKTOR E. FRANKL, *Dio nell’inconscio*, p. 61.

<sup>51</sup> VIKTOR E. FRANKL, *Dio nell’inconscio*, p. 60.

<sup>52</sup> VIKTOR E. FRANKL, *Dio nell’inconscio*, p. 65.

<sup>53</sup> VIKTOR E. FRANKL, *Dio nell’inconscio*, p. 66.

<sup>54</sup> VIKTOR E. FRANKL, *Dio nell’inconscio*, p. 67.



Scrivo a riguardo: «L'uomo è libero ed è stato creato libero a tal punto che la sua libertà giunge fino al no, nel senso che arriva a lasciar decidere la creatura contro il creatore: è una libertà che può anche rinnegare Dio»<sup>55</sup>.

#### 4. L'inconscio spirituale

Nel paragrafo precedente abbiamo introdotto il tema dell'inconscio spirituale secondo la caratterizzazione che gli ha dato Viktor Frankl: ad esso sostanzialmente facciamo riferimento nel nostro studio. Come abbiamo già accennato, sia i padri della Chiesa, come anche alcuni studiosi del tempo di Frankl (come Daim e Caruso) hanno affrontato il tema dell'inconscio spirituale.

Prima di proseguire, vedremo di presentare brevemente lo stesso tema proposto da Roberto Assagioli (1888-1974). Il motivo è duplice: da una parte, far risaltare ancora il nostro modo di intendere l'inconscio spirituale non come mero contenitore di energie spirituali vagamente intese, ma come tutto ciò che lo mette o meno in relazione con Dio (personalmente inteso). D'altra parte introdurre, attraverso il pensiero di Roberto Assagioli, un valido tentativo di sintesi multidisciplinare (tra psicologia, spiritualità, filosofia, ecc.), nell'intento di tenere insieme, soprattutto dal nostro punto di vista, *psicologia e spiritualità*.

Ebreo di nascita, Assagioli laureatosi in medicina a Firenze nel 1910 con una tesi dal titolo *La psicoanalisi* preparata al Burghölzli di Zurigo, fu segnalato da Freud a Jung come colui che avrebbe introdotto la psicoanalisi in Italia. Si dedicò alla psicologia e alla pratica della psicoterapia nel cui ambito sviluppò un proprio metodo. Fu tra i primi divulgatori scientifici del pensiero di Freud in Italia. Ma già dal 1914, si distaccò dal pensiero freudiano, ritenendolo limitato e costrittivo della psiche umana e rivolse maggior interesse alla costruzione di un suo orientamento teorico e pratico, autoformativo e terapeutico, definito: *Psicosintesi*, nel quale all'aspetto analitico affiancò la dimensione sintetica dei processi dinamici della mente e sviluppò interessi per la dimensione spirituale, da lui definita trascendente, della mente umana<sup>56</sup>. Il suo intento principale, come lui stesso affermò, era quello di «arrivare ad una concezione "pluridimensionale" della personalità umana – non certo perfetta e definitiva – ma più vasta e rispondente alla multiforme realtà di quelle che sono state formulate finora»<sup>57</sup>.

Secondo Assagioli l'individuo è una inscindibile unità di componenti *biologiche, psicologiche e spirituali*, capace di sviluppare un orientamento cosciente e volitivo, dopo aver conosciuto e padroneggiato il proprio mondo inconscio. In realtà il nome completo della Psicosintesi dovrebbe essere *Biopsicosintesi*, proprio perché Assagioli intendeva, da vero precursore, pensare l'uomo nella sua completezza, contemplandone aspetti biologici, emozionali, mentali e spirituali, aspetto spesso malvisto dai vari orientamenti psicologici.

<sup>55</sup> VIKTOR E. FRANKL, *Dio nell'inconscio*, p. 64.

<sup>56</sup> Cfr. PAOLA GIOVETTI, *Roberto Assagioli. La vita e l'opera del fondatore della Psicosintesi*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1995.

<sup>57</sup> ROBERTO ASSAGIOLI, *Principi e metodi della psicosintesi terapeutica*, Astrolabio, Roma, 1973, p. 22.



Il pensiero del nostro autore parte quindi dalla psicoanalisi classica per muoversi nella via della psicologia umanistica (Assagioli e Maslow ebbero scambi e interessi clinici in comune) ed infine in quella transpersonale, attivando la dimensione superiore dell'inconscio. L'uomo viene visto come incompleto, teso alla propria realizzazione lungo un percorso esistenziale e spirituale che non ha sostanzialmente mai fine.

Assagioli propose uno schema, detto *ovoide*, in cui descrive la struttura della personalità umana e in cui si ritrova un'area centrale in cui hanno sede il sé personale e i contenuti di coscienza; l'area dell'inconscio viene suddivisa in *inconscio inferiore*, identificato con quello classico, *centrale e superiore* (dove hanno sede gli aspetti transpersonali dell'individuo) e l'*inconscio collettivo* (secondo Jung). Nell'inconscio superiore ha sede il Sé superiore o transpersonale, identificabile con l'essenza cosmica di cui è riflesso il sé personale.

Per Assagioli, l'inconscio spirituale concerne l'ultimo strato della psiche profonda e riguarda l'inconsapevolezza dei legami energetici sottili tra l'individuo e il mondo. Attraverso esso si giunge alla coscienza cosmica e al risveglio totale, come d'altra parte hanno indicato e descritto i mistici e gli uomini spirituali di ogni cultura e latitudine. È come se l'uomo si riappropriasse, attraverso l'inconscio spirituale, di un senso perduto.

«Da esso provengono le intuizioni e le ispirazioni superiori, artistiche, filosofiche e scientifiche; le creazioni geniali; gli “imperativi” etici; gli slanci dell'azione altruistica; gli stati di illuminazione, contemplazione, estasi. Ivi risiedono, allo stato latente e potenziale, le energie superiori dello Spirito, le facoltà e i poteri supernormali di tipo elevato»<sup>58</sup>.

Sostiene lo stesso Assagioli che la psicologia moderna ha trascurato l'esistenza di questa area della psiche che era stata studiata da filosofi e uomini religiosi. Occorre ribadire l'esistenza e ripartire da quella che Frankl stesso definiva *Psicologia dell'Alto* in contrapposizione a quella *del profondo*<sup>59</sup>.

L'inconscio spirituale (dimensione transpersonale), ossia tutto ciò che è “al di là” dell'esperienza fenomenica comune, è una dimensione latente in ogni uomo: quando la maturità psichica lo permette, può, anzi deve essere attiva. È un serbatoio di qualità superiori a disposizione di chiunque intenda evocarle e svilupparle mediante opportune procedure di ricerca interiore. Lo sviluppo spirituale dell'uomo è un'avventura lunga e ardua, un viaggio attraverso strani paesi, pieni di meraviglie, ma anche di difficoltà e di pericoli. Esso implica una radicale purificazione e trasmutazione, il risveglio di una serie di facoltà prima inattive, l'elevazione della coscienza a livelli prima non toccati, il suo espandersi lungo una nuova dimensione interna<sup>60</sup>.

Assagioli, al termine della introduzione ad un suo volume, affermava che occorre «mirare ad una più vasta sintesi della scienza, della filosofia, dell'arte e della religione, verso una integrale conoscenza del “fenomeno dell'uomo” ed al conseguimento della sua massima realizzazione»<sup>61</sup>.

<sup>58</sup> ROBERTO ASSAGIOLI, *Principi e metodi della psicosintesi terapeutica*, p. 24.

<sup>59</sup> Cfr. ROBERTO ASSAGIOLI, *Principi e metodi della psicosintesi terapeutica*, p. 166.

<sup>60</sup> Cfr. ROBERTO ASSAGIOLI, *Lo sviluppo transpersonale*, Astrolabio, Roma, 1998.

<sup>61</sup> ROBERTO ASSAGIOLI, *Principi e metodi della psicosintesi terapeutica*, p. 16.



In questo modo, egli preludeva a quanto oggi, nel mondo scientifico, sembra un dato acquisito e accettato: l'ermeneutica della pluralità e l'integrazione di vari metodi e prospettive disciplinari. Lo vedremo con ulteriori dettagli nel paragrafo successivo.

## 5. Vita spirituale e scienze umane

A dispetto di quanto detto sopra, appena comparvero sulla scena scientifica le "scienze umane" (sociologia, antropologia culturale, psicologia), la spiritualità si sentì minacciata. Il motivo era semplice: le scienze umane affrontavano la realtà e la studiavano da una prospettiva immanente. Si temeva che si volesse affrontare anche la questione "Dio" da un punto di vista non trascendente. Lo scetticismo della spiritualità nei confronti delle scienze umane non sembra ancora del tutto superato, anche se la questione in gioco non è la trascendenza di Dio, ma l'esperienza umana di Dio: qui, la psicologia ha proprio e legittimo diritto di parola. Nei trattati di spiritualità e di teologia spirituale, secondo il nostro modo di vedere, non si fa ancora abbastanza spazio alle scienze umane, nella fattispecie alla psicologia<sup>62</sup>.

Il nostro lavoro si muove, con apertura a scambi interdisciplinari<sup>63</sup>, in un orizzonte di fede, nell'ambito della riflessione psicologico-spirituale: essa costituisce lo sfondo epistemologico e teleologico di quanto affermeremo. Da questa prospettiva e attingendo a diverse discipline, in maniera analitica e critica affronteremo la letteratura relativa alle questioni in oggetto. Questo sarà possibile solo nel dialogo interdisciplinare<sup>64</sup> della teologia con le scienze dell'educazione. I nuovi paradigmi dialogici di tipo multidisciplinare o interdisciplinare<sup>65</sup> impongono il rispetto della specificità dei due tipi di sapere mentre offrono a ciascuno dei due partner la possibilità di un incontro su basi comuni e in modo egualitario in funzione di uno scambio reciproco delle informazioni da essi acquisite col metodo scientifico che gli è proprio, fino a giungere alla formulazione di teorie transdisciplinari utili per la soluzione dei problemi riguardanti l'uomo e il compimento della sua natura umana.

<sup>62</sup> Cfr. JAVIER GARRIDO, *Proceso humano y Gracia de Dios*, Editorial Sal Terrae, Maliaño, 1996<sup>2</sup>, p. 68.

<sup>63</sup> Per gli aspetti di collaborazione tra scienze umane e teologia, vorremmo segnalare i lavori di: CARLO NANNI, *Pedagogia e teologia: il possibile dialogo per la cultura educativa contemporanea*, in «Salesianum» 56 (2004) 2, pp. 243-362, e di CHIARA PALAZZINI, *Per la vita buona. Teologia e scienze umane in dialogo*, Lateran University Press, Città del Vaticano, 2011.

<sup>64</sup> Cfr. SERGIO RONDINARA, *Dalla interdisciplinarietà alla transdisciplinarietà. Metodologia della ricerca multidisciplinare, interdisciplinare, transdisciplinare*, in MARCO BAY - MARIO TOSO (a cura di), *Questioni di metodologia della ricerca nelle scienze umane. Paradigmi, esperienze, prospettive*, LAS, Roma, 2009, pp. 67-80.

<sup>65</sup> Spesso multi e interdisciplinarietà sono considerati come sinonimi. Noi attribuiamo ad essi due accezioni diverse, perché riteniamo che la loro effettuazione esiga condizioni differenti. *Multidisciplinarietà* è quel tipo di dialogo nel quale i rappresentanti di ognuno dei due tipi di scienze diventano di volta in volta informatori e ascoltatori in funzione della conoscenza più completa di un comune campo di indagine. Nel nostro caso il campo è l'uomo e i suoi problemi. Nel dialogo *interdisciplinare* si suppongono tutte le condizioni precedenti. La differenza con il modello multidisciplinare consiste nella volontà comune di instaurare un vero dialogo in funzione di un fine comune: si concentra su problemi e non su discipline. *Transdisciplinarietà*, invece, è la qualità che caratterizza i risultati della collaborazione interdisciplinare.



Colui che pensa in un orizzonte di fede deve assumere un atteggiamento di simpatia ed insieme di critica nei confronti delle scienze umane. Di simpatia e non di sospetto per il fatto che le scienze umane sono cresciute fuori dall'orizzonte cristiano: anche fuori dal cristianesimo l'intelligenza umana è in grado di raggiungere il vero e lo Spirito esercita la sua funzione illuminatrice su tutta l'umanità. Critico, perché il teologo deve prendere posizione sui dinamismi formativi proposti dalle forze egemoni della società in cui vive.

Il nostro tentativo va nella direzione di una prospettiva integrativa tra scienze psicologiche e spiritualità: la psicologia fa parte del nostro bagaglio di competenze specifiche e ci pare particolarmente adatta ad accostarsi in profondità al fenomeno religioso. Il riferimento alla psicologia del profondo, è richiesto dal fatto che essa prevede la possibilità di "ospitare" il tema dell'inconscio (tema che non tutti gli approcci e le teorie psicologiche contemplano) e anche perché si collega con il tema del discernimento nei grandi maestri di spirito.

La vita spirituale è nella sua essenza un itinerario di trasformazione<sup>66</sup> verso un fine: la maturazione, che in senso autentico e pieno è Dio stesso. La persona umana reca in sé una spinta costruttiva verso la pienezza: la vita spirituale si realizza in un intreccio continuo tra doni soprannaturali (iniziativa divina) e personalità naturale (progetto umano)<sup>67</sup>.

In qualche modo, i grandi maestri dello spirito avevano già intuito questa mutua interrelazione tra lo psichico e lo spirituale. Eccone qualche esempio.

### 5.1. I padri della chiesa

Quelle che oggi denominiamo *dipendenze*, i padri le chiamavano *passioni*. Oggi vengono definite dalla morale: *vizi* o *peccati capitali*. «Essi sono: la superbia, l'avarizia, l'invidia, l'ira, la lussuria, la gelosia, la pigrizia o accidia»<sup>68</sup>.

I padri aggiungono a questo elenco la tristezza e la vanagloria ma concentrano la loro attenzione sull'amore egoistico di se stessi (*filautia*). «Tutte le passioni procedono da questa, e questa causa in primo luogo tre passioni fondamentali che precedono e generano le altre cinque fondamentali: la gola, l'avarizia e la vanagloria»<sup>69</sup>.

San Giovanni della Croce, con la sua lungimiranza ispirata, situa la *superbia* a livello spirituale, anticipando le intuizioni della psicologia del profondo.

### 5.2. Giovanni della Croce

«I principianti, proprio perché agli inizi, si sentono pieni di fervore e sono molto diligenti nelle cose spirituali e negli esercizi di pietà. Ora, anche se è vero che le cose sante di per sé

<sup>66</sup> A questo riguardo si può trarre profitto dalla lettura del sapiente saggio di ROSSANO ZAS FRIZ DE COL, *Teologia della vita cristiana. Contemplazione, vissuto teologale e trasformazione interiore*, San Paolo, Cinisello balsamo (MI), 2010.

<sup>67</sup> Cfr. BENITO GOYA, *Psicologia e vita spirituale. Una sinfonia a due mani*, EDB, Bologna, 1999, p. 53.

<sup>68</sup> *Catechismo della Chiesa Cattolica*, 1866.

<sup>69</sup> JEAN-CLAUDE LARCHET, *Thérapeutique des maladies spirituelles*, Cerf, Paris, 1997, pp. 141-142. Sull'importanza della *filautia* per l'origine delle passioni, si veda pure: SAN MASSIMO IL CONFESSORE, *Capitoli sulla carità*, III, 56.



inclinano all'umiltà, tuttavia lo stato imperfetto dei principianti provoca in essi un certo orgoglio segreto che li induce a qualche soddisfazione per le loro azioni e per se stessi. Di qui nasce in loro una certa vanità, talora molto grande, di parlare delle cose spirituali in presenza di altri e, a volte, di voler loro insegnare più che essere disposti a imparare. Inoltre, in cuor loro, condannano gli altri quando non vedono in essi quella forma di devozione che vorrebbero praticassero. Capita anche che glielo dicano apertamente, come il fariseo che si vantava ringraziando Dio per le proprie opere, ma disprezzava il pubblicano [...]. Inoltre alcuni di questi principianti considerano poca cosa le loro mancanze, mentre altre volte si rattristano troppo quando le commettono. Pensano che dovrebbero essere già dei santi e se la prendono con se stessi o s'impazientiscono, il che è una vera e propria imperfezione. Chiedono a Dio con viva insistenza di liberarli dalle loro imperfezioni e dalle loro mancanze, ma, più che per amor suo, per poter stare in pace senza il fastidio che esse procurano. Non si accorgono che, se Dio li esaudisse, forse diventerebbero più superbi e presuntuosi»<sup>70</sup>.

Giovanni della Croce, parlando di superbia occulta anticipa ciò che la psicologia del profondo definirà come *subcosciente*: dietro l'imperfezione da cui si sprigiona la superbia, potremmo scorgere una condotta narcisistica, una struttura super-egoica, dei meccanismi inconsci di autoaffermazione o di infantili fantasie di onnipotenza<sup>71</sup>.

Rimarrebbe da chiarire da dove provengono passioni e vizi. Nel linguaggio religiosomorale si afferma che sorgono da inclinazioni della natura<sup>72</sup> dovute al peccato originale. San Giovanni della Croce ha analizzato queste *inclinazioni* e le ha chiamate *radici*.

Il Dottore Mistico sostiene che lo spirito (nel linguaggio attuale: *inconscio*) rappresenta il terreno in cui si incontrano le radici. «Tutte le imperfezioni e i disordini della parte sensitiva hanno la loro forza e la loro radice nello spirito, dove si sottomettono tutte le abitudini buone e cattive»<sup>73</sup>.

### 5.3. Teresa d'Avila

Rimanendo all'interno del dialogo tra scienze umane e spiritualità, consideriamo un testo tratto dal *Cammino di perfezione*. In esso, Teresa, servendosi delle immagini dell'acqua e della sete, ci parla di come nell'orazione, talvolta, venga suscitato il desiderio di Dio in maniera totalizzante e impetuosa tanto da perturbare il normale uso delle facoltà. La santa, accanto a consigli realistici e pieni di buon senso, aggiunge:

«E se il demonio ha favorito in qualche modo tale sfrenato desiderio? Ciò sarebbe possibile, come mi pare che racconti Cassiano, a proposito di un eremita di asprissima penitenza, che, per il desiderio di vedere quanto prima Dio, fu istigato dal demonio a gettarsi in un pozzo. Sono certa che quest'eremita non doveva aver servito il Signore con umiltà e perfezione, perché il Signore è fedele e non avrebbe permesso che si accecasse nei riguardi di una cosa tanto evidente. È chiaro che se il desiderio gli fosse venuto da Dio, lungi dal nuocergli, gli avrebbe dato luce, discrezione, equilibrio. È fuori dubbio che, siccome questo avversa-

<sup>70</sup> SAN GIOVANNI DELLA CROCE, *Notte oscura*, I, 2, 2. 5.

<sup>71</sup> Cfr. JAVIER GARRIDO, *Proceso humano y Gracia de Dios*, p. 72.

<sup>72</sup> Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, 1865.

<sup>73</sup> SAN GIOVANNI DELLA CROCE, *Notte oscura*, II, 3, 1. Si veda pure: *Fiamma viva d'amore* 2, 30.



rio mortale cerca di nuocerci con tutti i mezzi, ed è sempre vigile, dobbiamo procurare di esserlo anche noi»<sup>74</sup>.

Il testo ci aiuta a discriminare l'interpretazione propriamente spirituale e quella delle scienze umane. Teresa ci dice (con il linguaggio del tempo) che il desiderio di suicidio non può provenire da Dio: implicitamente suggerisce che viene dalla propria incapacità di autocontrollo psichico e dalle proiezioni inconsce del desiderio. Insomma, dal punto di vista della psicologia del profondo, se non facciamo ricorso per spiegare un comportamento suicidario al demonio, siamo costretti ad ammettere che la persona potrebbe essere stata "spinta" da un comportamento autodistruttivo, da una relazione disturbata di attaccamento alle proprie figure parentali, da una grave depressione, etc<sup>75</sup>.

Un altro gigante della spiritualità ci permette di fare luce sui dinamismi profondi (e inconsci) dell'affettività.

#### 5.4. Ignazio di Loyola

Nel testo che segue, Ignazio, popone due regole molto significative nel processo di conversione:

«[314] Prima regola. A coloro che passano da un peccato mortale all'altro, il demonio comunemente è solito proporre piaceri apparenti, facendo loro immaginare dilette e piaceri sensuali, per meglio mantenerli e farli crescere nei loro vizi e peccati. Con questi, lo spirito buono usa il metodo opposto, stimolando al rimorso la loro coscienza con il giudizio della ragione. [315] Seconda regola. In coloro che si impegnano a purificarsi dai loro peccati e che procedono di bene in meglio nel servizio di Dio nostro Signore, avviene il contrario della prima regola. In questo caso, infatti, è proprio dello spirito cattivo rimordere, rattristare, porre difficoltà e turbare con false ragioni, per impedire di andare avanti; invece è proprio dello spirito buono dare coraggio ed energie, consolazioni e lacrime, ispirazioni e serenità, diminuendo e rimuovendo ogni difficoltà, per andare avanti nella via del bene»<sup>76</sup>.

Oltre a quanto abbiamo già rilevato nel testo di Teresa d'Avila circa il demonio che dal nostro punto di vista psicologico appartiene all'ambiente socioculturale e dipende da una particolare cosmovisione, è da sottolineare che Ignazio centra il discernimento nel reale funzionamento dell'affettività<sup>77</sup>.

Dal punto di vista dei processi dinamici della psiche, il testo appare rilevante perché parlando di peccato, introduce il tema del funzionamento interiore della persona. Ignazio, come altri grandi maestri spirituali, sa benissimo che le trasformazioni della persona avvengono non solo a livello cosciente ma anche inconscio. In questo eloquente testo del santo spagnolo, quelle che lui definisce *affezioni contrarie* potrebbero essere benissimo identificate nel linguaggio psicodinamico con *resistenze e meccanismi di difesa*<sup>78</sup>.

<sup>74</sup> TERESA D'AVILA, *Cammino di perfezione*, 19, 13.

<sup>75</sup> Cfr. JAVIER GARRIDO, *Proceso humano y Gracia de Dios*, pp. 70-71.

<sup>76</sup> SAN IGNAZIO DI LOYOLA, *Esercizi spirituali*, nn. 314 e 315.

<sup>77</sup> Cfr. JAVIER GARRIDO, *Proceso humano y Gracia de Dios*, p. 74.

<sup>78</sup> Cfr. JAVIER GARRIDO, *Proceso humano y Gracia de Dios*, p. 75.



Ora, quello che più ci interessa non è certamente porre gli autori che abbiamo appena considerato come anticipatori della psicologia, né tantomeno dell'inconscio. Il nostro scopo non era quello di tradurre il linguaggio spirituale in termini psicologici. Il nostro intento era quello di mostrare – con i pochi esempi che abbiamo considerato – una interrelazione tra la dimensione psichica e quella spirituale.

## 6. Relazione inconscia con Dio

Studiando Frankl e gli altri autori moderni e antichi riportati sopra, abbiamo rilevato che esiste in *ogni* uomo una relazione con Dio e che questa può rimanere anche a livello inconscio. Esiste in definitiva una relazione inconscia con Dio e l'essere umano potrà vivere felicemente nella misura in cui scoprirà e vivrà coscientemente questa relazione.

Frankl non sembra essere soddisfatto della visione psicologica di Freud né, tanto meno, di quella di Jung: al primo contesta la concezione atomista della persona, cosificata e dominata da meccanismi<sup>79</sup>, al secondo rimprovera la riduzione della vita religiosa ad elementi dell'inconscio arcaico e collettivo che tralasciano le decisioni personali<sup>80</sup>.

L'introduzione di una istanza spirituale porta l'autore ad una differenziazione anche dal pensiero adleriano, nel quale mosse i suoi primi passi da psicoterapeuta. Egli sostiene che l'uomo non può trovare il significato della propria esistenza, non può quindi essere responsabile, se non di fronte a qualcuno che sia altro da sé e con il quale intessere un *dia*-logo spirituale. La dinamica motivazionale della psicologia individuale aggiunge la volontà di potenza alla volontà di piacere dell'uomo secondo Freud, ma non rende ragione della più profonda ricerca di significato che caratterizza l'uomo nella sua essenza.

Per Frankl c'è una dimensione personale che non è riducibile al puro dato psicofisico e che costituisce la *dimensione spirituale*. In effetti, Dio instaura una relazione dialogica con *ogni* uomo, anche se tale relazione può rimanere a livello inconscio: una «religiosità inconscia, nel senso di una relazione inconscia con Dio»<sup>81</sup>: l'essere umano potrà vivere felicemente nella misura in cui scoprirà il rapporto di amore che Dio vuole instaurare con lui.

Su questa considerazione fondamentale proveremo a costruire la nostra personale ipotesi, a partire dal paragrafo successivo.

## 7. Una proposta “originale” tra psicologia e spiritualità

Lo spirituale non è una parte dell'uomo, ma una sua dimensione: tutto è potenzialmente spirituale<sup>82</sup> nella misura che viene considerato in relazione con Dio e questa rela-

<sup>79</sup> VIKTOR E. FRANKL, *Dio nell'inconscio*, pp. 18-22.

<sup>80</sup> VIKTOR E. FRANKL, *Dio nell'inconscio*, pp. 75-77.

<sup>81</sup> VIKTOR E. FRANKL, *Dio nell'inconscio*, p. 72.

<sup>82</sup> ALESSANDRO MANENTI, *Comprendere e accompagnare la persona umana. Manuale teorico e pratico per il formatore psico-spirituale*, EDB, Bologna, 2013, p. 9: «Il campo spirituale ingloba *tutto* ciò che coinvolge *tutta* la persona, quindi non è alternativo al campo psicologico, ma inevitabilmente lo attraversa».



zione con Dio può essere vissuta in modo positivo o negativo, soggettivo o oggettivo, cosciente o incosciente. Di qui l'inconscio spirituale.

Assente in Freud, l'inconscio spirituale è presente in Jung che però confonde la dimensione spirituale con quella psicologica. Jung ingloba il fenomeno religioso in un archetipo psicologico innato che ha come riferimento spirituale oggettivo uno gnosticismo esoterico.

L'inconscio spirituale è una nozione che, nell'ambito cristiano, non è ancora oggetto di studio sistematico anche se gli scritti patristici sono ricche di allusioni ad esso<sup>83</sup>.

L'inconscio spirituale è costituito da tutto ciò che mette l'uomo in relazione con Dio, l'orienta e l'unisce a Dio e da tutto ciò che lo stacca, separa, allontana da Dio e l'orienta in senso opposto, senza che egli ne sia cosciente. Per questo abbiamo (secondo la tradizione patristica orientale) due dimensioni spirituali inconscie: una *teofila* e una *deifuga*. Queste due dimensioni coabitano in tutti gli uomini in misura diversa, quanto più essi sono lontani da Dio, tanto più alto è il livello di inconscio spirituale, quanto più l'uomo si avvicina a Dio tanto meno esso è consistente, fino a sparire del tutto.

La relazione *positiva* con Dio è costituita da tutto ciò che mette l'uomo in relazione con lui, lo orienta verso lui. Questo si può definire *inconscio teòfilo*. La relazione *negativa* è costituita da ciò che lo stacca da Dio, lo separa, allontana e orienta in senso opposto in modo inconsapevole: si può definire: *inconscio deifugo*<sup>84</sup>.

Queste due dimensioni mentre per un verso sono legate alla natura umana, per un altro, dipendono dalle proprie esperienze personali fatte durante il tragitto storico. Esse convivono in varia misura in ogni uomo: sono realtà dinamiche sia nel senso che variano in base alla coscienza che ognuno ha di esse, ma anche, perché hanno una attività propria quanto a forma e contenuto<sup>85</sup>.

Nell'uomo che vive lontano da Dio e fuori di ogni impegno spirituale, l'inconscio spirituale è molto grande; nel credente che vive una profonda vita spirituale, le due dimensioni dell'inconscio (teòfilo e deifugo) si riducono progressivamente<sup>86</sup>.

L'inconscio teòfilo non è patologico in forza del suo stesso contenuto ma lo diventa nella misura in cui l'uomo non lo considera o addirittura, ne fa oggetto di rimozione.

«siccome la naturale tendenza dell'uomo a Dio – insito nel moto della sua natura e in tutte le facoltà della sua natura –, ma anche la tendenza alla realizzazione di sé – nell'unione con Dio e nella deificazione, per iniziativa di Lui, in Lui e per Lui – vengono ignorate e anzi represses, queste tendenze si ritrovano ad essere deviate e pervertite in un moto e una tenenza verso il “mondo” e verso l'io, in tal modo originando una “idolificazione” e un culto degli oggetti e degli pseudo-valori di questo mondo e dell'io e culminando in quegli stati patologici che sono l'egoismo (o amore egoistico di sé, *philautía*) e le altre passioni»<sup>87</sup>.

<sup>83</sup> Come abbiamo avuto modo di constatare precedentemente, ad oggi, un ottimo tentativo di studio è quello compiuto da Jean-Claude Larchet.

<sup>84</sup> Cfr. JEAN-CLAUDE LARCHET, *L'inconscio spirituale*, p. 96.

<sup>85</sup> Cfr. JEAN-CLAUDE LARCHET, *L'inconscio spirituale*, pp. 96-97.

<sup>86</sup> Cfr. JEAN-CLAUDE LARCHET, *L'inconscio spirituale*, p. 97.

<sup>87</sup> JEAN-CLAUDE LARCHET, *L'inconscio spirituale*, p. 136.



L'inconscio deifugo, invece, è patogeno in sè e per sè in ragione dei suoi contenuti e dei suoi effetti. Il motivo appare chiaro per il fatto che l'uomo decaduto non ha consapevolezza delle sue malattie spirituali, ne ostacolano la presa di coscienza e quindi la possibile guarigione. In secondo luogo, perché, il carattere inconscio di pensieri, pulsioni, atteggiamenti, affetti e disposizioni, ne accrescono la forza<sup>88</sup>.

La nostra personale proposta si basa sostanzialmente sulla "scoperta" Frankliana dell'*inconscio spirituale* e prova ad ipotizzare una specificazione ulteriore della proposta dello psichiatra viennese.

Ad esser sinceri, ci siamo interrogati varie volte dal punto di vista psicologico sul disagio esistenziale, nella veste di uomo, di docente universitario, di psicoterapeuta e anche di sacerdote. In queste nostre pagine proveremo a mettere insieme – seppur in modo ancora germinale – ciò che abbiamo nel cuore, supportandolo con la nostra esperienza clinica e con la letteratura scientifica di riferimento. Si tratterà, in definitiva di fare una ipotesi sulle "cause" del disagio psicologico collegandolo con l'inconscio spirituale.

Una premessa importante, che è anche poi il background del nostro pensiero e costituisce un punto focale determinante per la nostra ipotesi, la riprendo da Benedetto XVI ed è questa: «Senza Dio l'uomo non sa dove andare e non riesce a comprendere chi egli sia»<sup>89</sup>.

Dal punto di vista della ricerca psicologica, ci sono stati, nel tempo, tentativi inascoltati che hanno affermato: "Senza trascendenza non è possibile vivere in maniera piena e armonica". Abbiamo fatto già cenno ad alcuni di essi trattando di Frankl, Caruso, Daim, Larchet, Assagioli.

Un'altra ipotesi molto interessante – cui abbiamo fatto riferimento poco sopra – è quella dell'*inconscio spirituale teofilo e deifugo*. Nei secoli XIX e XX questa nozione fu oggetto di tante teorie (tra cui quelle di Freud, Jung, Adler) al punto da far pensare che si trattasse di una scoperta recente; invece, soprattutto nella tradizione orientale è attestata la presenza di una riflessione sull'inconscio spirituale, che ci consentirebbe di capire la vita spirituale, i comportamenti umani e la psico-patologia. Secondo questo modo di vedere, esistono un *inconscio teofilo* (dimensione positiva) per cui l'uomo, inconsapevolmente, entra in relazione, si orienta e si unisce a Dio, e un *inconscio deifugo* (dimensione negativa) che stacca, separa e allontana l'uomo da Dio. Queste due dimensioni dipendono sia dalla natura dell'uomo, cioè dal fatto di essere una creatura pensata in questo modo da Dio, sia dal modo in cui egli ha condotto la propria esistenza; la modulazione dei due inconsci dipende da questo. Nell'uomo decaduto che vive lontano da Dio e da ogni sollecitudine spirituale, l'inconscio spirituale raggiunge il suo punto più alto e predomina sulla sua esistenza; al contrario, nel cristiano credente che conduce una vita spirituale – secondo questi pensatori orientali – l'inconscio si riduce e si ha sempre maggiore consapevolezza di chi è l'uomo in rapporto a Dio.

<sup>88</sup> Cfr. JEAN-CLAUDE LARCHET, *L'inconscio spirituale*, p. 136.

<sup>89</sup> BENEDETTO XVI, *Discorso*, dato a Roma, presso San Pietro, il 29 giugno, solennità dei SS. Apostoli Pietro e Paolo, dell'anno 2009.



## 8. Un problema di prospettiva

La nostra ipotesi poggia sulla constatazione che l'essere umano vada "osservato" da una particolare *prospettiva* per poter comprendere il suo disagio psicologico, consapevoli che nella scienza bisogna sempre ammettere che di solito si ha uno sguardo riduttivo su un fenomeno umano (per sua natura complesso) che va studiato e non si può essere esaustivi. Di questo occorre essere consapevoli.

Abbiamo usato questa nostra prospettiva per fare un discorso sulla psico-patologia, ossia un discorso sulla sofferenza dell'anima. Quale è questa nostra prospettiva? È il cercare di considerare la sofferenza umana a partire dalla *antropologia biblica*: l'uomo creato a immagine e somiglianza di Dio<sup>90</sup>.

«Dio ha creato l'uomo a sua immagine e somiglianza (cfr. Gen 26s): chiamandolo all'esistenza per amore, l'ha chiamato nello stesso tempo all'amore. Dio è amore (1Gv 4,8) e vive in se stesso un mistero di comunione personale d'amore. Creandola a sua immagine e continuamente conservandola nell'essere, Dio iscrive nell'umanità dell'uomo e della donna la vocazione, e quindi la capacità e la responsabilità dell'amore e della comunione (cfr. «*Gaudium et Spes*», 12). L'amore è, pertanto, la fondamentale e nativa vocazione di ogni essere umano»<sup>91</sup>.

Cosa significa tutto ciò? Significa che se l'uomo non realizza ciò per cui è stato "pensato" e "voluto" vive una sofferenza esistenziale, un disagio. Insomma, se non accetta di essere inconsistente e imperfetto (contingente), cioè *creato*, e se non accetta di compiere la sua natura nell'amore (agape), cioè nel *dono di me stesso*, genera in sé una "patologia" e farà fatica a portare avanti le attività della sua vita. Generando così autoreferenzialità, narcisismo, delirio di onnipotenza e incapacità di amare oblativamente.

A supporto di ciò, vogliamo sottolineare alcuni rilievi fenomenologici della nostra contemporaneità (post-modernità) che potrebbero in qualche modo confermare la nostra ipotesi, segnalare l'esistenza di un disagio diffuso e ipotizzare che esso dipenda dalla mancata realizzazione del progetto divino sull'uomo. In qualche modo, questo, confermerebbe l'espansione dell'*inconscio deifugo*.

<sup>90</sup> «Credenti e non credenti sono generalmente d'accordo nel ritenere che tutto quanto esiste sulla terra deve essere riferito all'uomo, come a suo centro e a suo vertice. Ma che cos'è l'uomo? Molte opinioni egli ha espresso ed esprime sul proprio conto, opinioni varie ed anche contrarie, secondo le quali spesso o si esalta così da fare di sé una regola assoluta, o si abbassa fino alla disperazione, finendo in tal modo nel dubbio e nell'angoscia. Queste difficoltà la Chiesa le sente profondamente e ad esse può dare una risposta che le viene dall'insegnamento della divina Rivelazione, risposta che descrive la vera condizione dell'uomo, dà una ragione delle sue miserie, ma in cui possono al tempo stesso essere giustamente riconosciute la sua dignità e vocazione. La Bibbia, infatti, insegna che l'uomo è stato creato "ad immagine di Dio" capace di conoscere e di amare il suo Creatore, e che fu costituito da lui sopra tutte le creature terrene quale signore di esse, per governarle e servirsene a gloria di Dio. "Che cosa è l'uomo, che tu ti ricordi di lui? o il figlio dell'uomo che tu ti prenda cura di lui? L'hai fatto di poco inferiore agli angeli, l'hai coronato di gloria e di onore, e l'hai costituito sopra le opere delle tue mani. Tutto hai sottoposto ai suoi piedi" (Sal 8,5). Ma Dio non creò l'uomo lasciandolo solo: fin da principio "uomo e donna li creò" (Gen 1,27) e la loro unione costituisce la prima forma di comunione di persone» (*Gaudium et spes*, n. 12).

<sup>91</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Familiaris consortio*, n. 11.



### 8.1. Ricerca spasmodica di una autonomia assoluta e crescita esponenziale del narcisismo

Nel 1979 lo storico e sociologo americano Christopher Lasch pubblicava quella che sarebbe stata la sua opera più famosa, *The Culture of Narcissism*, un'analisi della società americana come generatrice – grazie a certe dinamiche culturali – d'individui che potrebbero essere considerati colpiti da ciò che oggi chiamiamo *disturbo narcisistico di personalità*<sup>92</sup>. Trent'anni dopo, altri due americani, Jean Twenge e W. Keith Campbell, presentavano un loro studio sul tema che porta un titolo indicativo: *The Narcissism Epidemics*, nel quale confermano l'incidenza altissima di tratti narcisistici nelle giovani generazioni degli Stati Uniti, particolarmente causati – secondo gli autori – da una genitorialità sbagliata, da modelli promossi (le celebrità e i famosi), dai media e internet, e dal modello economico predominante<sup>93</sup>.

Questi sono soltanto due esempi rilevanti tra le migliaia di pubblicazioni, libri, articoli, siti internet, ecc., che si occupano di quello che ormai sembra essere considerato uno dei grandi “mali” del nostro tempo: il narcisismo patologico<sup>94</sup>.

V. Cesareo e I. Vaccarini<sup>95</sup> sostengono la tesi che la società occidentale viva oggi l'era del narcisismo (che definiscono: minimalista), ed assumono tale concetto in termini metaforici. Si tratta di un'epoca dalla fisionomia alternativa rispetto a quella dell'umanesimo che l'ha preceduta. Il narcisismo definisce l'identità diffusa, tipica dell'uomo e della donna contemporanei; identità autoreferenziale e frammentata, assorbita nel presente e pertanto carente di coscienza storica. Questa deriva identitaria del narcisismo, nel passato fenomeno circoscritto a singoli individui, si configura sempre più anche come fenomeno dalle implicazioni rilevanti per la vita collettiva a causa della sua crescente espansione: dà infatti luogo a una gamma di atteggiamenti, orientamenti e comportamenti sostanzialmente inediti nella storia delle società occidentali.

«Con l'espressione “narcisismo minimalista” intendiamo pertanto indicare, sul piano sociologico, quella deriva minimalista della società che chiude la persona nella propria autoreferenzialità, privandola di conseguenza della capacità di costruire relazioni fondate sull'autentico riconoscimento di *alter* e di pensare e agire in ottica progettuale. Il Sé, in altri

<sup>92</sup> Cfr. CHRISTOPHER LASCH, *La cultura del narcisismo*, Bompiani, Milano 2001.

<sup>93</sup> Cfr. JEAN M. TWENGE - W. KEITH CAMPBELL, *The Narcissism Epidemic: Living in the Age of Entitlement*, Free Press, New York 2009.

<sup>94</sup> «La personalità narcisistica è considerata una tipica forma di personalità nevrotica dei nostri tempi» (LEN SPERRY, *I disturbi di personalità. Dalla diagnosi alla terapia*, McGraw-Hill, Milano, 2004<sup>2</sup>, p. 169). Così anche, secondo Delisle, «da un punto di vista sociologico, sarebbe decisamente possibile che il disturbo di personalità narcisistica costituisse, col disturbo di personalità borderline, le personalità patologiche del nostro tempo. Il disturbo della personalità narcisistica in particolare potrebbe essere il riflesso, ad un livello psicologico individuale, degli effetti perversi di una certa cultura generale individualista che ignora più o meno la distinzione fra i desideri e i diritti, che coltiva l'idea secondo la quale il successo, il denaro o la bellezza sono coefficienti di misura del valore delle persone» (GILLES DELISLE, *I disturbi della personalità. Psicopatologia Gestalt & D.S.M. III/IV*, Sovera, Roma, 1992, pp. 98-99). Cfr. anche: THEODORE MILLON, *Trastornos de la personalidad en la vida moderna*, Masson, Barcelona, 2006, p. 347.

<sup>95</sup> Si veda: VINCENZO CESAREO - ITALO VACCARINI, *L'era del narcisismo*, Franco Angeli, Milano, 2012.



termini, rimane confinato entro un orizzonte temporale chiuso al solo presente ed entro un orizzonte relazionale angusto, in cui i rapporti con gli altri sono solo illusori e, se esistenti, del tutto strumentali»<sup>96</sup>.

Il narcisismo, nella proposta di Cesareo e Vaccarini viene letto alla luce dei cambiamenti strutturali e culturali verificatisi negli ultimi decenni.

Anche i giovani di oggi, adolescenti e non solo, all'apparenza profondamente diversi da chi li ha preceduti, crescono con l'idea che si possa avere tutto, proprio tutto, e mentre il divario tra la realtà e le loro aspettative si amplifica ogni giorno più, vogliono essere continuamente lodati e pretendono di sentirsi realizzati. Lodevole da questo punto di vista il volume<sup>97</sup> di Jean M. Twenge, che ci guida alla scoperta dell'anima della *generation me*, svelandoci sogni, aspirazioni e disillusioni di questi ragazzi che vogliono apparire tolleranti e sicuri di sé, ma che, minacciati dalla solitudine, ansiosi, possono diventare terribilmente cinici, egocentrici e narcisisti.

Anche all'interno della formazione religiosa o sacerdotale – che deve sempre fare i conti con le tendenze che si riscontrano nel mondo dove crescono i futuri sacerdoti o consacrati – si parla in modo crescente della presenza di questo male. Secondo Amedeo Cencini, il narcisismo costituisce «un altro segno dei nostri tempi con particolare influsso sul fenomeno del celibato senza passione»<sup>98</sup> e deve essere preso in considerazione nella formazione alla vita di totale dedizione al Signore:

«in ogni cultura esiste una personalità di riferimento che esprime le caratteristiche devianti (ma pure conseguenti) di quella cultura: [...] oggi sembra essere la personalità *narcisista* quella emergente e più rappresentativa delle tensioni e ambivalenze dell'attuale società post-industriale»<sup>99</sup>. Lo stesso Cencini aveva segnalato già nei primi anni '90 che si tratta di una «vera epidemia che dilaga per tutta la terra, ed è la sola malattia che l'uomo dovrebbe temere veramente»<sup>100</sup>.

<sup>96</sup> VINCENZO CESAREO - ITALO VACCARINI, *L'era del narcisismo*, p. 10.

<sup>97</sup> JEAN M. TWENGE, *Generation me. Perché i giovani di oggi sono più sicuri di sé, hanno più diritti e sono più infelici che mai*, Excelsior 1881, Milano, 2007.

<sup>98</sup> AMEDEO CENCINI, *Per amore. Libertà e maturità affettiva nel celibato consacrato*, EDB, Bologna, 1994, p. 142.

<sup>99</sup> AMEDEO CENCINI, *Per amore*, p. 142. «Vediamo religiosi che ammalati di protagonismo tentano, nonostante l'età, di esibire formule giovanilistiche di autopresentazione. Si vestono all'ultima moda dei teen-agers, si acconciano e si colorano i capelli in mode adolescenziali, ballano e si esibiscono in comportamenti giovanili, accompagnati molte volte da un linguaggio trasgressivo. Mettono in evidenza ogni loro attività, che deve essere ammirata ed apprezzata da tutti, ignorando il lavoro degli altri. Non mancano, talvolta, di atteggiamenti spavaldi ed arroganti. Ma attenzione! Non stiamo riferendoci soltanto a questi comportamenti evidentemente immaturi, esibiti da religiosi giovani o di mezza età. Vi possono essere molte forme sommerse di protagonismo e narcisismo anche in religiosi che si presentano come persone spirituali ed attaccate alle vecchie tradizioni del proprio Istituto. Quante volte abbiamo dovuto constatare che molte forme di apostolato possono nascondere motivazioni narcisistiche. Esempi concreti li possiamo riscontrare nel modo di celebrare l'eucaristia, nelle omelie, nei riti o nella ricerca spasmodica di coltivare rapporti con persone importanti» (GIUSEPPE BRONDINO - MAURO MARASCA, *Il narcisismo nella vita consacrata*, in *Religiosi in Italia*, marzo-aprile 2004/2, pp. 88-89).

<sup>100</sup> AMEDEO CENCINI, *Per amore*, p. 142.



Evidenziata così, da una parte, la centralità di questo disturbo nel nostro tempo, è importante, da un'altra, riconoscere che non siamo dinanzi a un fenomeno nuovo, se non forse per le dimensioni della sua diffusione, anche a livello culturale. Quella che oggi viene chiamata "personalità narcisistica" è sempre esistita, è stata oggetto di acute osservazioni, ed è stata considerata una malattia da trattare: non certamente da psicologi e psicoterapeuti – che sono gli ultimi arrivati nella storia di quanti si occupano dei mali dell'uomo –, ma dai padri spirituali, in modo particolare nella loro trattazione riguarda due vizi: la vanagloria e l'orgoglio.

## 8.2. *Desiderio smisurato di autorealizzazione e nuove forme dell'amore*

Una imbarazzante concentrazione sull'amore di sé o *philautia* caratterizza il nostro tempo. Il grande peccato della nostra epoca pare davvero consistere nella radicalizzazione e nella giustificazione dell'amore di sé, a cui tutto deve essere ricondotto e riferito. Oggi tutto può essere perso e tutto deve essere sacrificato sull'altare della *realizzazione di sé*. L'unico criterio di autenticità è l'essere se stessi. Il diritto all'autorealizzazione pare essere un diritto garantito su scala globale.

Nell'era in cui viviamo, l'amore ha cambiato completamente forma. Da un lato, esso si presenta come unico spazio di autorealizzazione dell'individuo, unico luogo in cui – proprio perché al di fuori dei ruoli che gli sono assegnati dalla società – può esprimere se stesso. Allo stesso tempo, però, proprio per questa esclusività si presenta in maniera estremizzata la smania di perseguire obiettivi individualistici. Così, in maniera paradossale, l'amore risulta – nella cultura occidentale odierna – indispensabile per la propria autorealizzazione, e allo stesso tempo, impossibile. Impossibile, perché se si viene spinti all'amore solo dall'individualismo, ci si percepirà così autonomi da non potersi lasciar andare completamente all'amore. Ora, se un eccesso di autonomia è indice di solitudine, ecco che il matrimonio diventa un mezzo attraverso cui trovare un rifugio all'insopportabile senso di solitudine.

Interessante il volume di Ulrich Beck ed Elisabeth Beck-Gernsheim<sup>101</sup> che si presenta come una interessante lettura sociologica di come, nell'era della post-modernità, sta cambiando il modo di intendere e di vivere la famiglia. Infatti, sempre più siamo testimoni di nuove forme familiari significativamente differenti dal modello tradizionale presente nei paesi occidentali: coppie omosessuali, singoli che allevano da soli la prole, "famiglie-patchwork", e tante altre modalità di amare irrompono nella storia di tutti i giorni, sollecitando una riflessione che tocca differenti ambiti e diverse discipline. Gli autori traggono la somma della loro analisi, definendo con la categoria "insieme ma separati" il modello familiare offerto da queste nuove tipologie di unioni e le sue principali caratteristiche, soprattutto in relazione al mondo attuale.

Nello specifico, il saggio in questione cerca di analizzare quelle che sono state definite le "famiglie globali", ovvero quelle «relazioni amorose e parentali tra individui che

<sup>101</sup> Cfr. ULRICH BECK - ELISABETH BECK-GERNSHEIM, *L'amore a distanza. Il caos globale degli affetti*, Laterza, Bari, 2012.



vivono in Paesi o continenti diversi, oppure che provengono da Paesi o continenti diversi»<sup>102</sup>; fondamentalmente il concetto di “famiglia globale” cerca di descrivere e accomunare tutte quelle forme di unioni che «sono il luogo in cui si incarnano, in senso letterale, le differenze del mondo globalizzato»<sup>103</sup>, tutte caratterizzate da un nuovo mix di distanza e prossimità, di eguaglianza e diseguaglianza. Il libro, pertanto, apre un’interessante finestra sull’orizzonte del “caos globale dell’amore”, con tutte le sue tipologie di relazione a distanza quali coppie binazionali, migranti per fini lavorativi o matrimoniali, madri in affitto ecc.

Sembra proprio che gli uomini e le donne di oggi si trovino a confrontarsi con un paradosso: la solitudine genera insicurezza, ma costituisce anche la relazione sentimentale. In una relazione puoi sentirti insicuro quanto saresti senza di essa, o anche peggio: unica emozione che fa da padrona nei cuori resta l’ansia. Gli uomini e le donne nostri contemporanei, che cercano la sicurezza dell’aggregazione e una mano su cui poter contare nel momento del bisogno, sono gli stessi che hanno paura di restare impigliati in relazioni stabili e temono che un legame stretto comporti oneri che non vogliono né pensano di poter sopportare<sup>104</sup>. Sembra davvero che nel clima generale in cui viviamo oggi torni forte la domanda che già si faceva Kant durante l’Illuminismo: “che cosa posso sperare?”.

Il gesto di amare, un gesto a cui ancora si anela e si vorrebbe credere, sembra perdersi in qualcosa di piccolo e individualistico, che non raggiunge davvero l’altro e non si fa raggiungere<sup>105</sup>.

Per millenni, un doppio comandamento ha retto la morale ebraico-cristiana: *ama Dio e ama il prossimo tuo come te stesso*. Alla fine dell’Ottocento, Nietzsche ha annunciato la morte di Dio. Trascorso anche il Novecento, osservando gli scenari che ci si profilano innanzi allo sguardo, non è tempo forse di dire quel che tutti vediamo? E cioè che è *morto anche il prossimo*<sup>106</sup>.

«Iddio, che ha cura paterna di tutti, ha voluto che tutti gli uomini formassero una sola famiglia e si trattassero tra loro come fratelli. Tutti, infatti, creati ad immagine di Dio “che da un solo uomo ha prodotto l’intero genere umano affinché popolasse tutta la terra” (At 17,26), sono chiamati al medesimo fine, che è Dio stesso. Perciò l’amor di Dio e del prossimo è il primo e più grande comandamento. La sacra Scrittura, da parte sua, insegna che l’amor di Dio non può essere disgiunto dall’amor del prossimo, “e tutti gli altri precetti sono compendati in questa frase: amerai il prossimo tuo come te stesso. La pienezza perciò della legge è l’amore” (Rm 13,9); (1Gv 4,20). È evidente che ciò è di grande importanza per degli uomini sempre più dipendenti gli uni dagli altri e per un mondo che va sempre più verso l’unificazione. Anzi, il Signore Gesù, quando prega il Padre perché “tutti siano una cosa sola, come io e tu siamo una cosa sola” (Gv 17,21), aprendoci prospettive inaccessibili alla ragione umana, ci ha suggerito una certa similitudine tra l’unione delle Persone divine e l’unione dei figli di Dio nella verità e nell’amore. Questa similitudine manifesta che l’uo-

<sup>102</sup> BECK ULRICH - ELISABETH BECK-GERNSHEIM, *L’amore a distanza*, p.4.

<sup>103</sup> BECK ULRICH - ELISABETH BECK-GERNSHEIM, *L’amore a distanza*, p.4.

<sup>104</sup> Cfr. ZIGMUNT BAUMAN, *Amore liquido. Sulla fragilità dei legami affettivi*, Laterza, Roma, 2006.

<sup>105</sup> Cfr. LIDIA MAGGI - LUIGI ZOJA, *Amare oggi*, Il Margine, Trento, 2012.

<sup>106</sup> Cfr. LUIGI ZOJA, *La morte del prossimo*, Einaudi, Torino, 2009, p. 3.



mo, il quale in terra è la sola creatura che Iddio abbia voluto per se stesso, non possa ritrovarsi pienamente se non attraverso un dono sincero di sé»<sup>107</sup>.

«Dio è amore; chi sta nell'amore dimora in Dio e Dio dimora in lui» (1Gv 4, 16). Con queste parole dell'evangelista Giovanni si apriva l'Enciclica di Benedetto XVI *Deus caritas est*. Sin dai primi passaggi dell'enciclica, Benedetto XVI colloca il tema dell'amore umano in una prospettiva di derivazione e scambio con l'amore divino di cui l'uomo è partecipe.

Si segnala poi una prospettiva complessa con cui affrontare il tema dell'amore che non si limita alla sua dimensione personale (variamente connotata in senso affettivo, sentimentale, erotico e spirituale), ma che allarga lo sguardo sulla sua componente oblativa: la carità (agape). Per Benedetto XVI occorre uscire dalla visione riduttiva di tipo egoistico ed emozionale con cui si guarda oggi all'amore:

«l'*eros* ebbro ed indisciplinato non è ascesa, "estasi" verso il Divino, ma caduta, degradazione dell'uomo. Così diventa evidente che l'*eros* ha bisogno di disciplina, di purificazione per donare all'uomo non il piacere di un istante, ma un certo pregustamento del vertice dell'esistenza, di quella beatitudine a cui tutto il nostro essere tende. Due cose emergono chiaramente da questo rapido sguardo alla concezione dell'*eros* nella storia e nel presente. Innanzitutto che tra l'amore e il Divino esiste una qualche relazione: l'amore promette infinità, eternità – una realtà più grande e totalmente altra rispetto alla quotidianità del nostro esistere. Ma al contempo è apparso che la via per tale traguardo non sta semplicemente nel lasciarsi sopraffare dall'istinto. Sono necessarie purificazioni e maturazioni, che passano anche attraverso la strada della rinuncia. Questo non è rifiuto dell'*eros*, non è il suo "avvelenamento", ma la sua guarigione in vista della sua vera grandezza»<sup>108</sup>.

Per avvicinarci alla felicità non dobbiamo raggomitolarci su noi stessi, nella difesa ossessiva del nostro presunto benessere (che in realtà è il vero malessere), ma dobbiamo alzare lo sguardo al di sopra del nostro interesse e, finalmente, guardando davanti a noi, cercare l'altro. Una volta incontrato l'altro, possiamo tendere la mano, offrire, offrirci, donare e donarci<sup>109</sup>.

«La libertà come possibilità aperta a trecentosessanta gradi è l'obiettivo numero uno da garantire nella nostra epoca tardo moderna. L'emancipazione da ogni legame e il dovere di mantenersi sempre aperti a tutto è il valore centrale della nostra epoca, che impone di non vincolarsi fedelmente con alcuno mai e per nessun motivo, al di là di volatili e flessibili rapporti di brevissima durata. L'imperativo del momento consiste nell'essere liberi per cogliere il maggior numero di occasioni in ordine al godimento individuale: tale sembra essere l'esito della parabola del soggetto nel nostro tempo»<sup>110</sup>.

La stima, la cura e l'amore per se stessi è certamente qualcosa di necessario: promana dal riconoscimento del valore della nostra persona. Ma quando questo viene assolutizzato e tutto il resto asservito a questa prospettiva autistica, allontanandosi da ogni dinamica pro-affettiva, ci collochiamo nell'ambito della disarmonia (causa di sofferenza) umana e della patologia psichica.

<sup>107</sup> *Gaudium et spes*, n. 24.

<sup>108</sup> BENEDETTO XVI, *Deus caritas est*, nn. 4-5.

<sup>109</sup> Cfr. CLAUDIO RISÉ, *Felicità è donarsi*, Sperling & Kupfer, Milano, 2004, pp. XIV-XV.

<sup>110</sup> ROSSANO SALA, *L'umano possibile. Esplorazioni in uscita dalla modernità*, LAS, Roma, 2012, p. 416.



## 9. Ripensare l'umano

Noi proponiamo, appunto, la *donazione* come principio irrinunciabile sul quale ripensare l'umano e leggere il disagio psicologico. La ricerca teoretica sempre più e sempre meglio tende a comprendere l'uomo come un *adonato*<sup>111</sup>, ossia come il destinatario di una continua e radicale donazione da parte di altri, sottolineando così che la donazione è il cuore dell'umana esistenza perché non si vive senza riceversi continuamente e, logicamente, senza un continuo esercizio di donazione verso gli altri.

L'antico gesto del dono, per una miriadi di motivi non escluso il narcisismo a cui abbiamo fatto riferimento sopra, è oggi più lontano: se ne è persa tutta la forza evocativa:

«Così, a profusione, la figura del seminatore sparge il grano. Così il cielo sparge la pioggia fecondatrice. C'è della magia in questo gesto [...]. Compiendolo, i suoi attori richiamano su di sé la benedizione degli dei, e un nuovo afflusso di ricchezza. Ci si attribuisce il dominio di una sovrabbondanza, che genera una nuova abbondanza»<sup>112</sup>.

Il punto prospettico decisivo per una rinnovata fondazione antropologica è dunque la *donazione*. Avendo sotto i nostri occhi gli esiti preoccupanti verso cui l'umanità nel suo insieme sta avviandosi, si potrebbe convenire senza troppe difficoltà sulla cosiddetta *giustizia della donazione* che si oppone sia ad una dispotica *volontà di potenza* come alla *autoaffezione mortifera*. Ecco i due esiti che credo provengano dal non accettare di essere stati creati e dal rifiutare la dinamica della donazione.

In sintesi, riprendendo una frase profetica della *Gaudium et spes*, si può dire con buona coscienza che “il fallimento di questo modo di vivere ‘come se Dio non ci fosse’ è davanti a tutti” e che l'uomo, il quale in terra è la sola creatura che Dio abbia voluto per se stessa, non può ritrovarsi pienamente se non attraverso un dono sincero di sé<sup>113</sup>.

Sostiene R. Sala che non è pensabile il continuare a restare nel fango delle trincee dove permane l'insensato combattimento tra la libertà e i legami, perché questo dato moderno non è rispettoso dell'umano<sup>114</sup>.

«La libertà è storica, mai astratta. Impossibile quindi pensarsi come inizio assoluto, credendo il proprio inizio sia l'Inizio. C'è altro prima e ci sarà altro dopo di me. Io stesso sono con l'altro e mai senza di lui. Il mio stesso corpo è altro da me; così come la coscienza che mi abita. Dentro di me vi è dunque alterità non riducibile all'ipseità. Tali dati originari e apodittici devono aiutarci a ripensare il tema dell'autonomia e della libertà in chiave relazionale e comunionale»<sup>115</sup>.

Dunque, una fenomenologia del dono-legame avrà il compito di giustificare una antropologia basata sul dono e sulla donazione, dove si riconosce che l'uomo è un *esser-*

<sup>111</sup> Il termine “adonato” nel preciso senso in cui lo utilizza il filosofo francese JEAN LUC MARION, soprattutto al termine del suo testo: *Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione*, SEI, Torino 2001, 304-390, in particolare 327-331).

<sup>112</sup> JEAN STAROBINSKI, *A piene mani. Dono festoso e dono perverso*, Einaudi, Torino, 1995, p. 13.

<sup>113</sup> Cfr. *Gaudium et spes*, n. 24.

<sup>114</sup> Cfr. ROSSANO SALA, *L'umano possibile*, p. 33.

<sup>115</sup> ROSSANO SALA, *L'umano possibile*, p. 36.



ci per la donazione. Riconoscere che l'uomo è innanzitutto uno che *riceve se stesso* e che non si autogenera significa uscire dal *circuito autodistruttivo della modernità e del disagio contemporaneo* che pensa l'uomo come "libero e autonomo", a prescindere dai legami che lo hanno fatto essere e che comunque lo sostengono.

La logica del dono ricevuto e offerto è l'inizio e il fine dell'umano. Per questo è necessario riproporre e rivisitare una *antropologia della donazione* che prenda in considerazione la *configurazione eucaristica dell'esistenza umana*. Questa prospettiva antropologica oggi si è completamente persa. E la *devotio postmoderna del sé*, diritto ormai inalienabile del sazio e disperato cittadino globale, segna la canonizzazione del godimento autistico come fine ultimo a cui l'umano parrebbe naturalmente destinato.

Il duplice riconoscimento – di essere donati a se stessi e il conseguente compito della donazione ad altri – appaiono la struttura fondante dell'umano, come indicato dal Maestro di Nazaret con la metafora del perdere e trovare la vita.

Allora, assumere questa prospettiva che ci viene dall'antropologia biblica significa evitare il circuito autodistruttivo, tipico di questa modernità. La genealogia reale ci restituisce l'uomo attraverso l'evento della *nascita* (che è luogo delle origini, colà scopro che non sono venuto al mondo da solo e sono frutto di un dono-legame), cioè come un inerme e sorpreso destinatario di una amorevole dedizione da parte di altri.

L'uomo è un *individuo sociale* che viene alla luce nella forma del riceversi: solo successivamente prende coscienza della sua libertà e della sua autonomia, il che senz'altro non può essere pensato nella forma dell'emancipazione assoluta dai legami che lo hanno fatto e lo fanno esistere. Quindi tornare al *luogo delle origini* significa riappropriarsi di questa visione antropologica dell'uomo come adonato. In un duplice senso: tornare alla creazione e tornare all'evento nascita.

## 10. Per un recupero della paternità

La paternità potrebbe rendere più agevole questo ritorno. A mio avviso, occorre reintrodurre, in termini terapeutici (che possa soddisfare l'essere umano, ovviando alla patologia fin qui descritta) e spirituali il *codice paterno*.

In tal senso la paternità diventa "utile" per tre inevitabili dimensioni. Anzitutto acquista una *dimensione orizzontale*, umana: il padre è ricordo della "ferita" della inevitabile separazione tra madre e figlio; una *dimensione verticale* che rimanda ad una paternità più radicale e afferma la dimensione creaturale dell'uomo, figlio di un Padre che dona la vita; e infine un *aspetto relazionale* e che richiama la necessità di pensarsi nell'ottica del dono.

Iniziamo tracciando un breve profilo della paternità oggi.

### 10.1. Il padre oggi

Il tempo della crisi della paternità, che ha caratterizzato e segnato la società occidentale negli ultimi decenni con un lungo periodo in cui il ruolo del padre, rispetto a quello della madre, ha perso rilevanza per tutto ciò che concerne il sano sviluppo e l'educazione dei figli, sembra adesso arrivare ad un punto di svolta, e concede sempre più spazio



ad un crescente appello al padre<sup>116</sup>.

Questo appello si fa sentire da più direzioni: è segno dell'esigenza del ritorno della presenza paterna nella vita dei singoli individui, delle famiglie e della società intera. La necessità d'iniziare una nuova riflessione sulla funzione del padre oggi sta aumentando, perché si sta prendendo coscienza che non bisogna portare in superficie solo il "vuoto" causato dal fenomeno della deprivazione paterna, ma anche il crescente bisogno che questo "vuoto" venga colmato<sup>117</sup>.

Di certo il padre "reale" assolve la funzione, insostituibile, di fattore di crescita della personalità: fin dal concepimento. Allo stesso tempo, oggi si sente anche la mancanza della *funzione paterna* (quella esercitata da sacerdoti, insegnanti, educatori, formatori, psicologi, psicoterapeuti...), in una società che si rifà a un principio materno<sup>118</sup> nel quale tutto è permesso, e dove manca una funzione paterna di limite e confine. Il rischio è davvero serio. Perché, come avverte Lacan, "in un mondo dove manca la figura paterna c'è la psicosi". Il "fantasma" del padre non ci lascia in pace, perché non c'è pace e libertà senza aver potuto far esperienza della funzione paterna, per questo la mente umana è affamata, assetata, è in attesa del padre!<sup>119</sup>.

In passato le persone custodivano nella loro memoria un'immagine di padre autoritario e patriarcale, figura che noi oggi possiamo ritenere superata. Il fatto però che quest'idea sia ormai sorpassata ha condotto i padri contemporanei ad essere insicuri dei propri ruoli e a non comprendere più quale sia il loro posto nella vita dei propri figli.

Per questo si sente spesso parlare di *decadenza* e di *liquidazione* della figura paterna, anche se ciò è vero solo in parte: quando si parla di *nuovi padri* non sembra che essi siano una figura in crisi, al contrario si parla di loro utilizzando connotazioni positive. Questi padri sono riusciti a dimostrare che sono in grado di far delle cose che i loro padri non sapevano fare, per esempio sono capaci di occuparsi dei bambini piccoli. Attualmente essi sono molto più presenti e più coinvolti nella cura e nell'allevamento del bambino piccolo e ciò costituisce un'importante novità<sup>120</sup>.

<sup>116</sup> Per avere una buona sintesi storica della problematica, si veda: MAURIZIO QUILICI, *Storia della paternità. Dal pater familias al mammo*, Fazi, Roma, 2010.

<sup>117</sup> Tra i tanti studi sulla paternità, propongo come possibili approfondimenti originali: MASSIMO RECALCATTI, *Il complesso di Telemaco. Genitori e figli dopo il tramonto del padre*, Feltrinelli, Milano, 2013; MOUSSA NABATI, *Il figlio e suo padre. Per finirla col complesso di Edipo*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI), 2012.

<sup>118</sup> Cfr. VITTORIO LUIGI CASTELLAZZI, *La maternalizzazione del mondo adolescenziale e giovanile*, in CARLO NANNI - CESARE BISSOLI, *Educazione religiosa dei giovani all'alba del terzo millennio*, LAS, Roma, 2001, pp. 53-70.

<sup>119</sup> Cfr. FILIPPO PERGOLA (a cura di), *In attesa del padre. Psicodinamica della funzione paterna*, Edizioni Magi, Roma, 2010.

<sup>120</sup> Come si fa notare da più parti, oggi, è pure vero che i padri hanno finito con l'assumere gli atteggiamenti e le cure tipicamente materne assumendo le sembianze di *mammi*, cioè uomini che hanno rinunciato alle specifiche caratteristiche maschili per imitare il ruolo materno femminile. Possiamo quindi dire che da certi punti di vista essi hanno fatto grossi passi avanti nella cura dei bambini piccoli ma da altri punti di vista dobbiamo tuttavia riconoscere che sono regrediti nella cura dei figli cresciuti. Ed è proprio qui che appaiono i primi segni di una crisi profonda che è appunto una crisi di autorità, di immagine e di identità. Cfr. MARISA FERRARI OCCHIONERO (a cura di), *Paternità e maternità nella famiglia*



L'autorità che oggi si sta configurando è quella che deriva dalla consapevolezza e dall'assunzione del compito formativo: non è più un'autorità che si fonda sul terrore e l'intimidazione, ma sulla volontà di comprendere meglio le esigenze del figlio e sulla capacità di assumere i compiti che competono alla funzione paterna<sup>121</sup>.

È necessario anche dire che sono gli stessi figli a desiderare il successo economico e sociale dei loro padri e quindi ad investirli di una responsabilità che ha come risultato un pesante costo sul piano del tempo che i padri dovrebbero investire nella loro famiglia<sup>122</sup>. Il compito principale del padre sembrerebbe non essere più quello di maestro di vita, ma di *cacciatore di reddito* (*breadwinner*)<sup>123</sup>. E questo distanziamento della figura paterna ha anche prodotto una perdita di efficacia nell'educazione familiare. A questo punto è possibile denunciare la scomparsa del padre dalla nostra società, perdita che potrebbe costare gravi conseguenze nei figli d'oggi e nei padri di domani<sup>124</sup>.

«Il padre è assente come immagine ancor più che come individuo: il *padre assente* è l'immagine del padre di oggi. Assente non perché, come Ulisse, è andato a combattere una guerra, ma perché si rifiuta di combattere nei rapporti. Il padre, quindi, non c'è più anche quando ha divorziato e abita ancora nella stessa casa. Il padre, quindi, non fa anche quando agisce. Al padre, più ancora di quello che ha fatto, viene oggi addebitato quello che *non* ha fatto. Quello che non ha detto più di quello che ha detto. [...] Soprattutto, viene loro rinfacciato di avere taciuto di fronte a risultati che il figlio aveva raggiunto con grande fatica e sacrificio, lottando non per la cosa in sé ma per ricevere la lode da lui. L'incapacità dei padri di celebrare ritualmente i passaggi simbolici del figlio è uno dei più tragici impoverimenti privati di questo secolo: sappiamo acquistare prodotti costosissimi, non sappiamo più produrre una gioia che non costa niente<sup>125</sup>».

Oggi al padre viene a mancare quel prestigio e quel potere che lo rendevano un modello ideale per il figlio. La mancanza di stima del padre denota una mancanza della presenza di quel *sacerdote* che sanciva il passaggio all'età adulta<sup>126</sup>.

*in transizione: nuovi modelli e nuove identità*, Unicopli, Milano, 1997, pp. 13-14. Si veda anche: SIMONA ARGENTIERI, *Il padre materno da San Giuseppe ai nuovi mammi*, Meltemi, Roma, 1999.

<sup>121</sup> GAETANO MOLLO, *La riscoperta del ruolo paterno*, in «La famiglia» 215 (2002), p. 7.

<sup>122</sup> Cfr. PIERPAOLO DONATI - EUGENIO SCABINI (a cura di), *L'immagine paterna nelle nuove dinamiche familiari. Studi interdisciplinari sulla famiglia*, Vita e Pensiero, Milano, 1985, p. 12.

<sup>123</sup> Cfr. LUIGI ZOJA, *Il gesto di Ettore. Preistoria, storia, attualità e scomparsa del padre*, Bollati Boringhieri, Torino 2000, p. 278. Sullo stesso tema, si veda pure: FEDERICA BERTOCCHI, *Sociologia della paternità*, CEDAM, Milano, 2009, pp. 53-55.

<sup>124</sup> Cfr. PIERPAOLO DONATI - EUGENIO SCABINI (a cura di), *L'immagine paterna nelle nuove dinamiche familiari*, p. 14.

<sup>125</sup> LUIGI ZOJA, *Il gesto di Ettore*, p. 270.

<sup>126</sup> Cfr. LUIGI ZOJA, *Il gesto di Ettore*, p. 274. A dire il vero, però, paradossalmente, cresce anche il numero di quei padri che rinunciano al proprio rapporto con il figlio o che viceversa diventano prede dell'ansia di abbandono e temono di essere esclusi dalla vita dei loro figli. Per sconfiggere questa paura, spesso tentano il più possibile di divenire amici dei figli e da qui nasce anche la moda di farsi chiamare per nome anziché papà o babbo. Il rapporto tra i due s'inverte: non è più il figlio che cerca l'approvazione del padre ma è il padre che cerca la benedizione del figlio (cfr. LUIGI ZOJA, *Il gesto di Ettore*, pp. 276-277).



## 10.2. Reintrodurre il codice paterno

È ancora possibile essere padre in Occidente, dopo 40 anni spesi nel definire la paternità superflua e con l'intento di cancellarne la presenza (vedi le leggi sull'aborto), o di renderla facoltativa? C. Risè<sup>127</sup> risponde affermativamente. Perché oltre al padre naturale, riconosciuto e bistrattato a seconda degli interessi del potere, è sempre presente in noi la forza psicologica del Padre, immagine archetipica, risorsa personale cui l'essere umano da sempre si rivolge con il pensiero ed il sentimento quando la sua libertà è in pericolo<sup>128</sup>. La mancanza di libertà è per Claudio Risè all'origine della coazione a ripetere e quindi della malattia psichica, dalla quale l'energia di vita del Padre guarisce e libera<sup>129</sup>. Egli è «il luogo dell'altrove» che aiuta il figlio a crescere in autonomia, donandogli un amore aperto al trascendente.

«Il modello culturale e antropologico corrente, che rafforza la permeabilità e la dipendenza dalle spinte pulsionali, rafforza la crescente passività dell'individuo contemporaneo. La forza rappresentata dall'archetipo del Padre e di chi accetta di esserne figlio, attraverso questa appartenenza originaria, consente di opporsi alle abitudini che tolgono progressivamente la libertà»<sup>130</sup>.

L'impegno-responsabilità verso l'altro è infatti una condizione della libertà personale. La terapia psicologica conferma ogni giorno che la libertà riconquistata nel processo terapeutico non è un essere per se stessi, ma un *essere per l'altro*. La libertà autentica non scioglie le relazioni, ma le rafforza potentemente: si realizza non attraverso le imposizioni, ma con il *dono di sé*. Con l'assunzione di responsabilità verso gli altri (e con il dono di se stessi), la persona liberata dall'assedio di stimoli e pulsioni incontrollabili realizza la piena personalità umana<sup>131</sup>.

Il codice paterno potrebbe così aiutare l'essere umano a ritornare al *luogo delle origini* per riappropriarsi di quel dono che simbolicamente è quello della creazione, o comunque dono di due esseri umani che hanno generato. Il padre non è solo colui che introduce le "regole sociali": è il *testimone del limite*, della finitezza dell'essere umano; il padre permette non solo di entrare nel sociale, ma anche di *approfondire l'umano e di avviarlo verso il compimento*. Il compimento, per colui che crede, è il modo attraverso cui Dio mi chiede di realizzare la mia natura.

<sup>127</sup> CLAUDIO RISÈ, *Il padre: libertà dono*, Ares, Milano, 2013.

<sup>128</sup> Cfr. CLAUDIO RISÈ, *Il padre: libertà dono*, p. 19.

<sup>129</sup> «Un libro coraggioso», rileva il filosofo Pietro Barcellona nella *Prefazione*, «perché non solo propone la centralità della figura paterna nella formazione della persona libera da ogni coazione a ripetere, ma anche perché in controluce fornisce una diagnosi impietosa delle condizioni mentali, individuali e collettive della nostra epoca. [...] i giovani oggi abitano una terra di nessuno dove non ci sono più leggi né principi perché è venuta meno la riferibilità dei comportamenti a modelli normativi umani maschili e femminili che possono strutturare processi di trasformazione oltre il puro stadio pulsionale» (PIETRO BARCELLONA, *Prefazione*, in CLAUDIO RISÈ, *Il padre: libertà dono*, pp. 5-6).

<sup>130</sup> CLAUDIO RISÈ, *Il padre: libertà dono*, p. 53.

<sup>131</sup> Cfr. CLAUDIO RISÈ, *Il padre: libertà dono*, pp. 79-80.



### 10.3. Il padre testimone del limite

La prima ferita che il padre porta su di sé e provoca nel figlio è la separazione dalla simbiosi con la madre. Il figlio vive nella fusione con la madre a partire dal concepimento: questo è funzionale e centrale nella vita dell'individuo. L'enorme significato della prolungata simbiosi con la madre è ciò che rende tanto importante la sua fine<sup>132</sup>.

«La funzione radicale della paternità sembra essere quindi, in un certo senso, quella di limitare la tentazione dell'onnipotenza dell'essere umano. Come si frappona tra madre e figlio, interrompendo la tentazione dell'onnipotenza materna, ansiosa di soddisfare tutti i bisogni del figlio, così si relaziona al figlio, da padre, ricordando la finitezza, l'incompiutezza dell'essere umano, anche attraverso l'esplicitazione di limiti, vincoli, di regole alla tentazione di autonoma onnipotenza dell'individuo»<sup>133</sup>.

Serve un padre per una differenziazione dalla madre nell'organizzare il proprio mondo simbolico, riconoscendo il proprio Sé ed entrando nel tempo e nella storia. Il padre insegna che nella vita non c'è solo appagamento, conferma e rassicurazione, ma anche perdita, mancanza e fatica. Per questo il padre infligge la prima ferita (affettiva e psicologica) interrompendo la simbiosi con la madre e proponendo una direzione e una prospettiva<sup>134</sup>. E ogni prospettiva esige una scelta a scapito di altre vedute in altre direzioni. In questo senso il padre infligge la ferita e segna il limite rendendo il figlio più forte perché lo riporta alla sua creaturalità e alla sua indigenza. In termini psichici renderà forte il figlio in quanto lo proteggerà dal senso di onnipotenza, facendogli constatare il senso del limite.

Una delle caratteristiche dell'azione paterna è proprio quella di trasformare positivamente in cambiamento e scoperta la nostalgia dell'unità perduta con l'origine, cioè con la madre.

### 10.4. Il rimando verticale della paternità

Proprio nella scoperta della impossibilità della onnipotenza risiede, invece, la possibilità di riconoscere l'anelito alla trascendenza (sotto forma di nostalgia e di desiderio) in uno slancio oltre le proprie forze e il proprio orizzonte<sup>135</sup>.

Nella vicenda paterna c'è una immagine rituale (quella del *tollere liberos*) – dell'alzare i figli verso il cielo – che ha una profonda valenza simbolica<sup>136</sup>.

L'elevare, l'alzare, l'immettere il figlio che finora era rimasto collocato sulla linea orizzontale della madre-terra, verso un Padre sovraperpersonale, è un gesto che certamente afferma la paternità ma che inaugura, anche, una serie di movimenti iniziatici ed educativi che immettono il figlio nello sviluppo della dimensione verticale della personalità, quella cioè non caratterizzata dall'appagamento del bisogno, ma dalla libertà. Essa si

<sup>132</sup> Cfr. CLAUDIO RISÈ, *Il padre: l'assente inaccettabile*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI), 2003, pp. 16-17.

<sup>133</sup> FRANCESCO BELLETTI, *Essere padri. Aspetti esistenziali, emozionali e relazionali della paternità*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI), 2003, p. 70.

<sup>134</sup> Cfr. CLAUDIO RISÈ, *Il padre: l'assente inaccettabile*, p. 12.

<sup>135</sup> Cfr. FRANCESCO BELLETTI, *Essere padri*, p. 75.

<sup>136</sup> Cfr. CLAUDIO RISÈ, *Il padre: libertà dono*, p. 116.



manifesta nella ricerca del senso dell'esistenza al di là dell'Io, così come avviene nella dimensione sociale, religiosa e transtemporale<sup>137</sup>.

Con l'intervento del padre «lo sguardo viene rivolto verso l'avvenire, dall'idea di un compito da perseguire»<sup>138</sup>. La figura paterna porta nella vita dell'uomo una direzione (permettendo di fare chiarezza nel caos simbiotico) e lo connette con la dimensione spirituale, estraendolo da una dimensione esclusivamente orizzontale dominata dalla materia.

Purtroppo, l'eclissi del padre terreno si accompagna ad un corrispondente indebolimento della figura del Padre divino. E il rischio è che l'uomo rimanga imbrigliato in una materia svilita, dissacrata, e così perda anche spessore la sua esperienza religiosa<sup>139</sup>.

### 10.5. Il padre e il dono

Il padre personifica e promuove nella psiche del figlio la situazione psicologica adulta non solo in quanto portatore della ferita del distacco dalla madre, ma anche come rappresentante del dono transpersonale senza tornaconto egoico che consente lo sviluppo pieno dell'esistenza e delle relazioni<sup>140</sup>.

«La figura paterna testimonia il dono sia dando la vita, col seme, sia donando la propria vita quotidiana, di lavoro e fatica, per l'esistenza della famiglia e della prole. È attraverso questo comportamento attivo, di donazione di sé che il padre porta i figli al pieno sviluppo psicologico. Una condizione fisica, affettiva, ma anche spirituale, che consente al soggetto di incontrare, penetrare e in questo modo compiutamente accogliere l'altro»<sup>141</sup>.

Questo incontro ha la finalità di far proseguire la vita oltre e dopo quella del padre. L'uomo si realizza pienamente quando ha la possibilità di vivere come persona, ossia come un io aperto ad un tu nella trama delle relazioni umane. Anzi, la sua relazionalità è un dato costitutivo della sua identità profonda (ontologia): il vivere *con gli altri e per gli altri* nella comunione e nella donazione sono le sue esigenze fondamentali.

Sappiamo bene che la presenza del padre agevola e garantisce, in qualche modo, questo pieno sviluppo psicologico e affettivo.

## Conclusione

Abbiamo tentato di approfondire l'ipotesi che senza Dio, senza il riferimento alla trascendenza, l'uomo non ha una direzione e non riesce a comprendere profondamente chi egli sia.

Siamo partiti dal fatto che, secondo l'antropologia biblica, l'essere umano deve fare i conti con la sua creaturalità, il suo limite (non si è *autogenerato*) e con la possibilità che

<sup>137</sup> Cfr. CLAUDIO RISÈ, *Il padre: libertà dono*, p. 118-119.

<sup>138</sup> PAUL RICOEUR, *Il male*, Morcelliana, Brescia, 1993, p. 49.

<sup>139</sup> Cfr. CLAUDIO RISÈ, *Il padre: l'assente inaccettabile*, p. 34.

<sup>140</sup> Cfr. CLAUDIO RISÈ, *Il padre: l'assente inaccettabile*, p. 104.

<sup>141</sup> CLAUDIO RISÈ, *Il padre: l'assente inaccettabile*, p. 105.



la relazionalità (a immagine di Dio Trinità) coniugata nella categoria del dono e dell'oblatività sono l'orizzonte della sua realizzazione.

E proprio per uscire dalla tendenza mortifera e disumanizzante della postmodernità che propone all'uomo una autorealizzazione a tutti i costi, una libertà sciolta dai legami, un narcisismo sclerocardico, noi abbiamo proposto che l'uomo riscopra Dio nel suo inconscio (secondo la terminologia frankliana). In modo particolare, lo deve riscoprire accettando il suo limite (ontologico ed esistenziale), deve aprirsi ad una relazione con l'Altro da amare in modo maturo: donandosi. Agendo in questo modo, l'uomo si pone sulla lunghezza d'onda della creazione.

Abbiamo infine prospettato che tutto questo rientra nei *compiti del padre*. Il padre, insomma, agevolerebbe dinamicamente l'acquisizione di queste "competenze" dell'essere umano e ci riporterebbe al "luogo delle origini". Consentirebbe, cioè, di riaccedere al progetto creaturale (secondo l'antropologia biblica) e alla potenza simbolica dell'evento nascita nelle sue implicazioni relative al tema del dono. Come abbiamo considerato nei paragrafi precedenti, il padre ci stimola al ricordo della "ferita" prodotta dalla inevitabile separazione tra madre e figlio (*dimensione orizzontale*); ci riporta ad una *dimensione verticale* che rimanda ad una paternità più radicale e afferma la dimensione creaturale dell'uomo, figlio di un padre che dona la vita; infine, ci richiama ad un *aspetto relazionale* che riafferma la necessità di ripensarci nell'ottica del dono.

Secondo il modo di vedere dell'*inconscio spirituale defugo*, esso stacca, separa e allontana l'uomo da Dio. Nell'uomo decaduto che vive lontano da Dio e da ogni sollecitudine spirituale – che abbiamo tentato di descrivere sinteticamente mostrando una breve fenomenologia dell'uomo contemporaneo –, l'inconscio spirituale raggiunge il suo punto più alto e spadroneggia sulla sua esistenza immobilizzando le energie psichiche dell'uomo in un profondo disagio (psico-pato-logia).

Con il "recupero della paternità", almeno secondo la nostra ipotesi, resistiamo alla tentazione di raggomitolarci su noi stessi, rialziamo lo sguardo al di sopra di noi e, finalmente, guardando davanti, cerchiamo l'altro. E una volta incontrato l'altro possiamo tendere la mano, decentrarci e farci dono.



## Riferimenti bibliografici

- ARGENTIERI SIMONA, *Il padre materno da San Giuseppe ai nuovi mammi*, Meltemi, Roma, 1999.
- ASSAGIOLI ROBERTO, *Principi e metodi della psicosintesi terapeutica*, Astrolabio, Roma 1973.
- ASSAGIOLI ROBERTO, *Lo sviluppo transpersonale*, Astrolabio, Roma, 1998.
- BAY MARCO - TOSO MARIO (a cura di), *Questioni di metodologia della ricerca nelle scienze umane. Paradigmi, esperienze, prospettive*, LAS, Roma, 2009.
- BAUMAN ZIGMUNT, *Amore liquido. Sulla fragilità dei legami affettivi*, Laterza, Roma, 2006.
- BECK ULRICH - ELISABETH BECK-GERNSHEIM, *L'amore a distanza. Il caos globale degli affetti*, Laterza, Bari, 2012.
- BELLETTI FRANCESCO, *Essere padri. Aspetti esistenziali, emozionali e relazionali della paternità*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI), 2003.
- BERTOCCHI FEDERICA, *Sociologia della paternità*, CEDAM, Milano, 2009.
- BIJU-DUVAL DENIS, *La profondità del cuore tra psichico e spirituale*, Effatà, Cantalupa (TO), 2009.
- BRONDINO GIUSEPPE - MAURO MARASCA, *Il narcisismo nella vita consacrata*, in *Religiosi in Italia*, marzo-aprile 2004/2, pp. 88-89.
- BUBER MARTIN, *L'eclissi di Dio. Considerazioni sul rapporto tra religione e filosofia*, Passigli, Bagno a Ripoli (FI), 2001.
- CARUSO IGOR, *Psychoanalyse und Synthese der Existenz. Beziehungen zwischen psychologischer Analyse und Daseinswerten*, Herder Verlag, Freiburg im Breisgau/Wien, 1952.
- CARUSO IGOR, *Psicanalisi e sintesi dell'esistenza: intorno ai rapporti fra l'analisi psicologica e i valori dell'esistenza*, Marietti, Torino, 1953.
- CARUSO IGOR, *Bios, Psyche, Person. Eine Einführung in die allgemeine Tiefenpsychologie*, Verlag Karl Alber, Freiburg im Breisgau/München, 1957.
- CARUSO IGOR, *Psychanalyse pour la personne*, Seuil, Paris, 1962.
- CASTELLAZZI VITTORIO LUIGI, *La maternalizzazione del mondo adolescenziale e giovanile*, in NANNI CARLO - CESARE BISSOLI, *Educazione religiosa dei giovani all'alba del terzo millennio*, LAS, Roma, 2001, pp. 53-70.
- CENCINI AMEDEO, *Per amore. Libertà e maturità affettiva nel celibato consacrato*, EDB, Bologna, 1994.
- CESAREO VINCENZO - VACCARINI ITALO, *L'era del narcisismo*, Franco Angeli, Milano, 2012.
- CUCCI GIOVANNI - MONDA ANDREA, *L'arazzo rovesciato. L'enigma del male*, Cittadella, Assisi, 2010.
- DAIM WILFRIED, *Transvaluation de la psychanalyse. L'homme et l'Absolu*, A. Michel, Paris, 1956.
- DONATI PIERPAOLO - SCABINI EUGENIA (a cura di), *L'immagine paterna nelle nuove dinamiche familiari. Studi interdisciplinari sulla famiglia*, Vita e Pensiero, Milano, 1985.
- FERRARI OCCHIONERO MARISA (a cura di), *Paternità e maternità nella famiglia in transizione: nuovi modelli e nuove identità*, Unicopli, Milano, 1997.
- FRANKL VIKTOR EMIL, *Logoterapia e analisi esistenziale*, Morcelliana, Brescia, 1977.



- FRANKL VIKTOR EMIL, *La sofferenza di una vita senza senso. Psicoterapia per l'uomo d'oggi*, LDC, Leumann (TO), 1977.
- FRANKL VIKTOR EMIL, *Uno psicologo nei lager*, Ares, Milano 1998.
- FRANKL VIKTOR EMIL, *Dio nell'inconscio. Psicoterapia e religione*, Morcelliana, Brescia, 2000<sup>4</sup>.
- FREUD SIGMUND, *Opere*, 11 volumi, Bollati Boringhieri, Torino, 1966-1980.
- FREUD SIGMUND, *Una difficoltà della psicoanalisi*, in *Opere 1905-1921*, Newton & Compton, Roma, 2003.
- GARCIA JESÚS MANUEL, *Teologia spirituale. Epistemologia e interdisciplinarietà*, Las, Roma, 2013.
- GARRIDO JAVIER, *Proceso humano y Gracia de Dios. Apuntes de espiritualidad cristiana*, Sal Terrae, Maliaño, 1996<sup>2</sup>.
- GIACCHÉ VLADIMIRO - TOGNINI GIORGIO, *La Filosofia. Storia e Testi*, Vol. 3, La Nuova Italia, Firenze, 1996.
- GIOVETTI PAOLA, *Roberto Assagioli. La vita e l'opera del fondatore della Psicosintesi*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1995.
- GOYA BENITO, *Psicologia e vita spirituale. Una sinfonia a due mani*, EDB, Bologna, 1999.
- JUNG CARL GUSTAV, *Psychology of the Unconscious. A study of the transformations and symbolisms of the libido. A contribution to the history of the evolution of thought*, Moffat, Yard and Company, New York, 1916.
- JUNG CARL GUSTAV, *Tipi psicologici*, Bollati Boringhieri, Torino, 1968.
- JUNG CARL GUSTAV, *Psicologia e religione*, in *Opere*, vol. 11, Bollati Boringhieri, Torino, 1979.
- JUNG CARL GUSTAV, *Istinto e inconscio*, in *La psicologia dell'inconscio*, Newton Compton, Milano, 1997.
- JUNG CARL GUSTAV, *Ricordi sogni riflessioni*, raccolti ed editi da ANIELA JAFFÈ, Rizzoli, Milano, 1998.
- JUNG CARL GUSTAV, *Libro rosso. Liber Novus*, Bollati Boringhieri, Torino, 2010.
- LARCHET JEAN-CLAUDE, *Thérapeutique des maladies spirituelles*, Cerf, Paris, 1997.
- LARCHET JEAN-CLAUDE, *L'inconscio spirituale. Malattie psichiche e malattie spirituali*, San Paolo, Cinisello balsamo (MI), 2006.
- LASCH CHRISTOPHER, *La cultura del narcisismo*, Bompiani, Milano 2001.
- MAGGI LIDIA - ZOJA LUIGI, *Amare oggi*, Il Margine, Trento, 2012.
- MANENTI ALESSANDRO, *Comprendere e accompagnare la persona umana. Manuale teorico e pratico per il formatore psico-spirituale*, EDB, Bologna.
- MILLON THEODORE, *Trastornos de la personalidad en la vida moderna*, Masson, Barcelona, 2006.
- MARION JEAN LUC, *Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione*, SEI, Torino 2001.
- MCGUIRE WILLIAM - HULL RICHARD FRANCIS CARRINGTON, *Jung parla. Interviste e incontri*, Adelphi, Milano, 1995.
- MOLLO GAETANO, *La riscoperta del ruolo paterno*, in «La famiglia» 215 (2002), pp. 5-16.
- NABATI MOUSSA, *Il figlio e suo padre. Per finirla col complesso di Edipo*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI), 2012.



- NANNI CARLO - CESARE BISSOLI, *Educazione religiosa dei giovani all'alba del terzo millennio*, LAS, Roma, 2001.
- NANNI CARLO, *Pedagogia e teologia: il possibile dialogo per la cultura educativa contemporanea*, in «Salesianum» 56 (2004) 2, pp. 243-362.
- PALAZZINI CHIARA, *Per la vita buona. Teologia e scienze umane in dialogo*, Lateran University Press, Città del Vaticano, 2011.
- PERGOLA FILIPPO (a cura di), *In attesa del padre. Psicodinamica della funzione paterna*, Edizioni Magi, Roma, 2010.
- QUILICI MAURIZIO, *Storia della paternità. Dal pater familias al mammo*, Fazi, Roma, 2010.
- RECALCATI MASSIMO, *Il complesso di Telemaco. Genitori e figli dopo il tramonto del padre*, Feltrinelli, Milano, 2013.
- RICOEUR PAUL, *Il male*, Morcelliana, Brescia, 1993.
- RICOEUR PAUL, *Dell'interpretazione. Saggio su Freud*, Il Saggiatore, Milano, 2002<sup>2</sup>.
- RISÈ CLAUDIO, *Il padre: l'assente inaccettabile*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI), 2003.
- RISÈ CLAUDIO, *Felicità è donarsi*, Sperling & Kupfer, Milano, 2004.
- RISÈ CLAUDIO, *Il padre: libertà dono*, Ares, Milano, 2013.
- RONDINARA SERGIO, *Dalla interdisciplinarietà alla transdisciplinarietà. Metodologia della ricerca multidisciplinare, interdisciplinare, transdisciplinare*, in BAY MARCO - TOSO MARIO (a cura di), *Questioni di metodologia della ricerca nelle scienze umane. Paradigmi, esperienze, prospettive*, LAS, Roma, 2009, pp. 67-80.
- SAN GIOVANNI DELLA CROCE, *Opere*, Postulazione Generale dei Carmelitani Scalzi, Roma 1991<sup>6</sup>.
- SAN IGNAZIO DI LOYOLA, *Esercizi spirituali*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (MI), 2005.
- SAN MASSIMO IL CONFESSORE, *Capitoli sulla carità*, Città Nuova, Roma, 1963.
- SANTA TERESA D'AVILA, *Cammino di perfezione*, Città Nuova, Roma, 2000.
- SANTA TERESA D'AVILA, *Libro della mia vita*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI), 2006.
- SALA ROSSANO, *L'umano possibile. Esplorazioni in uscita dalla modernità*, LAS, Roma, 2012.
- SPERRY LEN, *I disturbi di personalità. Dalla diagnosi alla terapia*, McGraw-Hill, Milano, 2004<sup>2</sup>.
- STAROBINSKI JEAN, *A piene mani. Dono festoso e dono perverso*, Einaudi, Torino, 1995.
- STEIN MURRAY, *Trasformazione, compito umano fondamentale*, Moretti & Vitali, Bergamo, 2005.
- TWENGE JEAN M., *Generation me. Perché i giovani di oggi sono più sicuri di sé, hanno più diritti e sono più infelici che mai*, Excelsior 1881, Milano, 2007.
- TWENGE JEAN M. - W. KEITH CAMPBELL, *The Narcissism Epidemic: Living in the Age of Entitlement*, Free Press, New York, 2009.
- ZAS FRIZ DE COL ROSSANO, *Teologia della vita cristiana. Contemplazione, vissuto teologico e trasformazione interiore*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI), 2010.
- ZAS FRIZ DE COL ROSSANO, *Iniziazione alla vita eterna. Respirare, trascendere e vivere*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI), 2012.
- ZOJA LUIGI, *Il gesto di Ettore. Preistoria, storia, attualità e scomparsa del padre*, Bollati Boringhieri, Torino 2000.
- ZOJA LUIGI, *La morte del prossimo*, Gribaudi, Torino, 2009.



## Sitografia

BARLI ALBERTO, *L'inconscio nella filosofia e nella psicoanalisi. Da Leibniz a Freud*, in [www.ilgiardinodeipensieri.eu/storiafil/barli-11.htm](http://www.ilgiardinodeipensieri.eu/storiafil/barli-11.htm)

CICALI ALBERTO - DARIO SQUILLONI, *Il "sentimento religioso" in C.G. Jung e oltre*, in [www.centroicone.it/sentimento\\_religioso.htm](http://www.centroicone.it/sentimento_religioso.htm) (visitato il 2 giugno 2016).

PAVESI ERMANNNO, *Carl Gustav Jung (1875-1961)*, in: [www.alleanzacattolica.org/idis\\_dpf/voci/j\\_carl\\_gustav\\_jung.htm](http://www.alleanzacattolica.org/idis_dpf/voci/j_carl_gustav_jung.htm)

Voce: *Inconscio* in [www.treccani.it/enciclopedia/inconscio\\_\(Dizionario-di-filosofia\)](http://www.treccani.it/enciclopedia/inconscio_(Dizionario-di-filosofia)).

Voce: *Sigmund Freud* in: [www.treccani.it/enciclopedia/sigmund-freud\\_\(Dizionario-di-filosofia\)](http://www.treccani.it/enciclopedia/sigmund-freud_(Dizionario-di-filosofia))



# Il futuro della riflessione sul vissuto cristiano

di Rossano Zas Friz De Col S.I.\*  
(Pontificia Università Gregoriana, Roma)

“The purpose of this article is, if not to praise the discipline of Christian spirituality as fully developed partner in the academy, at least to prevent its premature burial as a spurious academic enterprise”

S. M. Schneiders, *The Study of Christian Spirituality. Contours and Dynamics of a Discipline*, *Studies in Spirituality* 8 (1998): 56.

“So we could zero in on the following proposition as the heart of ‘secularization’: modernity has led to a decline in the transformation perspective”

Charles Taylor, *A Secular Age*, Harvard University Press, Cambridge-London 2007, 431.

Nella sintesi conclusiva dell'introduzione del volume commemorativo per i 25 anni della rivista *Studies in Spirituality*, si afferma che la comprensione cristiana della trasformazione spirituale/interiore rappresenta un asse di riflessione che dà unità alla pluriennale produzione della rivista. Infatti, se si riprende la definizione di Kees Waaijman, secondo la quale “la spiritualità è una struttura dinamica, coerentemente composta da parti, che sono sviluppate diacronicamente e dialogicamente in rapporto a Dio, e perciò sono punto di trasformazione della persona umana, in Dio, attraverso l'amore”<sup>1</sup> e l'Autore dell'introduzione del volume che afferma che “tutti i contributi si concentrano in questo punto centrale”<sup>2</sup>, allora il futuro immediato della disciplina, considerando come punto di riferimento la rivista menzionata, non può che continuare sulla stessa scia, cioè riflettendo sulla trasformazione interiore.

\* 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](mailto:zasfriz.r@gesuiti.it)

Versione italiana della conferenza pronunciata dall'autore nel convegno *Transforming spirituality* (6-7 maggio 2016, Ravenstein, Paesi Bassi) in occasione della celebrazione del 25<sup>mo</sup>. anniversario della rivista *Studies in Spirituality* del *Titus Bradema Institut* (Nimega).

<sup>1</sup> R. ZAS FRIZ DE COL, “Introduction: Spiritual/inner transformation in a secularized society – An overview from *Studies in Spirituality* (1991-2014)”, *Transforming Spirituality. Celebrating the 25<sup>th</sup> Anniversary of Studies in Spirituality*. Selected and introduced by Rossano Zas Friz de Col, with a foreword by Kees Waaijman, Louvain 2016, 23.

<sup>2</sup> *Ibidem*.



## 1. L'importanza della nozione di trasformazione

Per comprendere l'importanza storica e metodologica della nozione di trasformazione per lo sviluppo della ricerca nell'ambito degli studi del vissuto cristiano oggi è di aiuto il percorso con cui Charles Taylor interpreta l'evoluzione del processo di secolarizzazione nel contesto nordatlantico. Si constata, secondo la sua analisi, che nell'immaginario sociale attuale, riguardo al vissuto del cristianesimo, si è avuto un drammatico cambiamento come risultato di un processo nel quale si è operata una svolta antropologica. L'Occidente si trova storicamente oggi nel momento della genesi di un nuovo paradigma socio-religioso che ha significato, negli ultimi cinquecento anni,

“una trasformazione titanica. Non solo siamo passati da una condizione in cui la maggior parte delle persone vive ‘ingenuamente’ entro una certa prospettiva (in parte cristiana, in parte legata a ‘spiriti’ di derivazione pagana) come se fosse la pura e semplice realtà, a una in cui quasi nessuno fa più questa esperienza, mentre tutti considerano la propria posizione come una tra le tante. [...] Ma siamo anche passati da una condizione in cui la credenza era l'opzione automatica non solo per le persone semplici ma anche per coloro che conoscevano, consideravano, discutevano l'ateismo, a una condizione in cui per un numero sempre crescente di persone le prospettive dei non credenti sembrano di primo acchito le sole plausibili”.<sup>3</sup>

Infatti, nell'attuale immaginario sociale, lo sforzo che i Padri della Chiesa hanno compiuto per comprendere il cristianesimo, nel loro contesto socio-religioso, oggi si è rovesciato. I Padri, a differenza del mondo ellenico che rifiutava il corpo e il tempo perché ostacoli per il vissuto spirituale, considerano l'essere umano come immagine e somiglianza di Dio. Per loro il cuore di carne e l'affettività sono al centro dell'inabitazione divina, all'interno di una concezione del tempo escatologica, metastorica, nella quale avviene la trasformazione interiore del fedele come effetto della grazia divina che suscita e risponde al desiderio di unione a Dio. In questo modo Dio è provvidente perché agisce nella storia, non come un ente impersonale, ma come un essere personale con il quale si stabilisce un rapporto d'amore che, precisamente, risulta trasformante, perché sanante e salvifico: “la salvezza scaturisce solo dal nostro essere in comunione con Dio mediante la comunione della comunità degli umani, cioè la Chiesa”.<sup>4</sup> Secondo Taylor “il concetto cruciale che dà senso al tutto è quello di comunione, o amore, che definisce sia la natura di Dio sia la nostra relazione con lui”.<sup>5</sup>

Il processo di secolarizzazione ha svuotato questa impostazione, poiché la grazia divina è stata sostituita, come protagonista del processo di trasformazione personale, da un atteggiamento antropocentrico dove predomina il pensiero che la ragione, lasciata a

<sup>3</sup> CH. TAYLOR, *L'età secolare*, Feltrinelli, Milano 2009, 25-26. Senza entrare nei particolari della sua analisi, egli afferma che, paradossalmente, sono state le conseguenze dell'evoluzione storica del cristianesimo nel suo rapporto con la cultura laica cristiana che hanno portato alla situazione attuale. Una situazione in cui si riconosce la valenza della spiritualità, ma non quella della religione: così ci si trova in una cultura spirituale, ma non religiosa. Ecco una seconda sfida che propone la secolarizzazione allo studio accademico del vissuto cristiano.

<sup>4</sup> TAYLOR, *L'età secolare*, 357.

<sup>5</sup> TAYLOR, *L'età secolare*, 357.



se stessa, possa interpretare il volere di Dio nascosto nell'ordinamento naturale dell'universo. La volontà e l'affettività non hanno più bisogno di nessun aiuto esterno per raggiungere le mete e gli impegni che la ragione fissa, e così il comportamento di ciascuno si può orientare verso la consecuzione del bene personale individualizzato secondo i propri bisogni. Regna nell'immaginario sociale l'idea che raggiungere il mutuo benessere sia lo scopo ultimo dell'esistenza della vita individuale e comune.<sup>6</sup>

Un tale quadro di riferimento, come orizzonte che dà senso all'esistenza, non ha più bisogno di una trasformazione operata dall'interno con l'aiuto della grazia. E questo orientamento si radicalizza ancora quando si rifiuta, in quanto offensivo e oltraggioso per la dignità umana, qualsiasi riferimento a forze, entità o divinità che possano operare nell'interiorità della coscienza per avviare un percorso estraneo ai fini che la persona si pone coscientemente come frutto di scelte personalissime.

In questo nuovo paradigma socio-religioso, lo studioso del vissuto cristiano deve essere consapevole della trasformazione avvenuta, ma che è ancora in atto. Questo fenomeno influisce direttamente sul modo di concepire non solo l'approccio quotidiano alla trascendenza, ma anche il modo di comprendere il processo di trasformazione cristiano. Per esempio, la voglia di cambiamento e di superamento personale, sia dal punto di vista fisico, che psichico o spirituale, che sta al centro di qualsiasi proposta di sviluppo personale, religioso o meno, è un'offerta di trasformazione personale. Perciò, evidenziare il vissuto cristiano come un modo di trasformazione personale olistico, cioè implicante la dimensione fisica, psichica e spirituale della persona, significa presentarlo secondo quello che sembra essere un segno di questi tempi, il desiderio di superamento personale, che non esclude a priori la dimensione spirituale, anche se non la si intende necessariamente come un movimento di trascendenza propriamente religioso. Certamente una spiritualità senza religione è una situazione storicamente inedita.

Inoltre, considerare la nozione di trasformazione come chiave per interpretare lo studio del vissuto cristiano vuol dire riportare alla sua centralità la relazione personale con Dio, che opera nella storia la trasformazione interiore del singolo fedele e da questa si compie poi la trasformazione sociale e strutturale. Così, si rimane dentro la svolta antropologica, recuperando però la dimensione del mistero, della trascendenza e dell'eternità, perché il rapporto personale con Dio è vissuto nel tempo, ma con una dimensione metastorica, che rende possibile trascendere verso un assoluto non visibile, ma certamente sentito, come insegnano le regole di discernimento di Sant'Ignazio.

<sup>6</sup> “La relazione che Dio stabilisce con noi appare ora come un legame mediato da un ordine impersonale e immanente. In quanto immanente, è un ordine autosufficiente, salvo che per la sua origine, il suo funzionamento può cioè essere compreso senza fare appello a nulla di esterno. Su di un piano, abbiamo l'ordine naturale, l'universo, purgato dall'incanto e liberato dagli interventi miracolosi e dalle provvidenze speciali di Dio, soggetto a leggi causali universali e indifferenti. Su di un altro piano, abbiamo un ordine sociale, progettato per noi, che dobbiamo riuscire a discernere mediante la ragione e stabilire mediante la disciplina e l'attività costruttiva. Infine, la legge che definisce tale ordine, non importa che, può essere espressa in codici razionali comprensibili a prescindere da qualsiasi relazione speciale che potremmo stabilire con Dio e per estensione gli uni con gli altri. Le relazioni umane che contano sono quelle prescritte nei codici (ad esempio, il diritto naturale, il principio utilitaristico, l'imperativo categorico)” TAYLOR, *L'età secolare*, 372.



La trasformazione che l'amore divino opera nel cuore del fedele aiuta, dal punto di vista metodologico della disciplina, a stabilire due punti di paragone, tra un prima e un dopo. Se, per esempio, si vuole vedere la trasformazione, in un determinato personaggio, rispetto a come è maturata la sua fiducia in Dio, si può definire previamente cosa si intende per fiducia in Dio e poi comparare diversi momenti del fedele per determinare il percorso di una crescita. In questo modo la trasformazione della fiducia in Dio aiuta, come uno tra gli altri elementi, a stabilire l'itinerario di maturazione personale nel rapporto con Dio. Senza dubbio una simile prospettiva può essere di ausilio nel dialogo interreligioso.

Tuttavia, bisogna inquadrare l'argomento insieme ad altre variabili che dovrebbero orientare la riflessione sulla trasformazione, come linea guida di sviluppo della disciplina. E la prima cosa da chiarire è il titolo da dare a questo tipo di ricerca.

## **2. Teologia spirituale, spiritualità cristiana o riflessione sul vissuto cristiano?**

Una buona ragione del perché non si trova ancora il modo di concertare in un'unica via gli sforzi nella ricerca che si realizzano in diversi ambienti accademici risiede nel fatto che ancora non c'è chiarezza riguardo al titolo da dare alla disciplina. Così, per esempio, i 'teologi spirituali' dell'area latinoeuropea di lingua castigliana e italiana, in genere, hanno un approccio che si fonda sulla riflessione sul vissuto cristiano a partire dalla fede e dalla teologia, perciò aderiscono alla 'teologia spirituale'. Mentre i cultori della disciplina appartenenti ad altre aree linguistiche, e forse in special modo a quella anglofona, che abbraccia un'ampia gamma di nazionalità, l'affrontano da una prospettiva antropologica, ciò vuol dire che il loro punto di partenza è un approccio interdisciplinare, ragione per la quale prendono le distanze dai loro colleghi latinoeuropei e preferiscono parlare di 'spiritualità cristiana'. Al di là del fatto che potrebbe risultare discutibile, e lo è, questa caratterizzazione tuttavia rende l'idea delle differenze tra i due gruppi.

In effetti, i ricercatori della disciplina sono convinti che oggi sia imprescindibile l'interdisciplinarietà per lo studio del vissuto cristiano. Convinzione che solleva il problema di quale debba essere il punto di partenza per un tale studio. Da una parte, ci sono colleghi che sostengono un'interdisciplinarietà che non escluda la teologia e la fede, mentre dall'altra ce ne sono altri che propendono per la loro esclusione, almeno come primo approccio fenomenologico. In ogni caso, trattandosi del vissuto cristiano, bisogna discernere il ruolo metodologico della fede e della teologia per interpretare i dati ottenuti dal vissuto. Probabilmente è questo il nodo più importante da sciogliere per dare luogo ad un 'grande intendimento' tra i diversi orientamenti metodologici all'interno della disciplina. Certamente, il problema non sussiste se si sceglie una delle due parti, ma la domanda pertinente riguarda la possibilità di una sintesi che unisca entrambe.

L'espressione 'riflessione sul vissuto cristiano', con la quale si vuole caratterizzare l'oggetto della disciplina, ha il vantaggio di ovviare momentaneamente la scelta tra 'spiritualità cristiana' e 'teologia cristiana'. Sicuramente non si risolve il problema, ma almeno risulta chiaro che le due posizioni condividono lo stesso punto di partenza, in attesa di una soluzione definitiva.



Al riguardo, già 26 anni fa, Otger Steggink, nel primo articolo del primo numero di *Studies in Spirituality*, ha indicato l'importanza dell'approccio interdisciplinare, sia in rapporto alla teologia che alle scienze non teologiche. Il problema è precisamente lo studio del vissuto: se da una parte non si sa dove situarlo nello studio della teologia, perché si tratta di 'vissuto', dall'altra, dato che è un vissuto 'cristiano', non appare chiaro neanche dove ubicarlo nelle scienze non teologiche. Però, in ogni caso: "Adesso che l'esperienza ha sfondato – da un punto di vista metodologico – l'integrazione della vita e delle scienze sociale è diventato una necessità".<sup>7</sup>

Sandra M. Schneiders, nell'anno 1998, sempre in un articolo contenuto in *Studies in Spirituality*, presenta tre argomenti principali da sviluppare per l'identità della disciplina: l'interdisciplinarietà, l'auto-identificazione della disciplina come cristiana, e l'auto-implicazione (*self-implication*) del ricercatore nello svolgimento della ricerca in questo campo.<sup>8</sup> Come si può notare, sono problemi di lunga data, che finora non hanno avuto una soluzione adeguata.

### 3. La questione metodologica

Il metodo da utilizzare per lo studio del vissuto cristiano dipende dal modo in cui si risolverà l'approccio all'interdisciplinarietà. È un problema urgente, per almeno tre motivi. Senza un metodo si rimane nell'ambito di generalizzazioni contenutistiche che esprimono un approccio al vissuto frammentato, sia per esperienze, sia per contenuti, ma senza collegamento fra loro. Un tale approccio presenta, in secondo luogo, contenuti decontestualizzati dal processo di maturazione psicologica, dal quale oggi non si può prescindere dato l'influsso della psicologia e di altre discipline umanistiche nella comprensione del vissuto umano. Infine, il normale, ma frammentato approccio contenutistico/sistematico, oltre ad essere decontestualizzato, è anche statico; non è dinamico perché non prende in considerazione l'influsso del trascorrere del tempo nel processo di trasformazione interiore. Con questo approccio non si entra nel merito propriamente detto del vissuto, ma solo all'interno dei contenuti di un vissuto che rimane nascosto, purtroppo. Tuttavia si compiono sforzi per superare questo impasse. Di seguito si presentano alcune delle vie di ricerca attuali che offrono alla disciplina l'opportunità di un ripensamento metodologico.

<sup>7</sup> O. STEGGINK, "Study in Spirituality in Retrospect. Shifts in Methodological Approach", *Studies in Spirituality* 1 (1991) 5-23, qui 14.

<sup>8</sup> Cfr. S. M. SCHNEIDERS, "The Study of Christian Spirituality. Contours and Dynamics of a Discipline", *Studies in Spirituality* 8 (1998) 38-57. "How to integrate a holistic approach to research with full accountability to the standards of criticism, personal commitment to what one is studying with appropriate methodological perspective, and practical involvement with theoretical integrity is, in my view, one of the major challenges the discipline of spirituality faces as it develops its identity in the academy" *Ibidem*, 54.



### 3.1 La teologia empirica e la ricerca sperimentale della religione

Almeno da due decenni si sta sviluppando un doppio approccio teologico, ‘empirico’ ed ‘esperimentale’:

“si può parlare di «teologia empirica» quando si assume un metodo nel quale si tiene conto dei dati concreti della propria realtà per avviare le interpretazioni più convenienti dei testi rivelati. Questi dati possono essere forniti da ricerche di campo, dalla raccolta accurata di indicatori di religiosità, o da informazioni provenienti dalle scienze sociali, biologiche e fisiche. La «teologia sperimentale» esprime un programma ancora più esigente: essa cerca di formulare ipotesi che possano essere testate o provate seguendo una procedura sperimentale. Tale metodo richiede l’analisi del comportamento di certe variabili che si ritengono rilevanti per lo studio, nel confronto con casi di controllo”.<sup>9</sup>

In questo nuovo impianto metodologico si prende seriamente in considerazione l’impatto del metodo scientifico e dei suoi risultati sulla riflessione teologica a partire da scienze come la biologia, la neuroscienza, le scienze cognitive, per non parlare delle più note, quali la psicologia e la sociologia. La convinzione di fondo che spinge in questa direzione è che, come nei secoli passati i teologi si sono serviti dei saperi del loro contesto culturale, così si dovrebbe fare oggi, accogliendo i risultati ottenuti tramite il metodo scientifico.<sup>10</sup>

Un secondo tentativo è quello degli autori che seguono uno studio scientifico della religione. Essi sostengono di disporre di metodi e strumenti che permettono un’analisi più sottile e accurata del comportamento religioso, provenienti generalmente da un approccio evolucionistico e adattivo delle scienze (neurologia, biologia, scienze cognitive), avendo per oggetto il conoscere i meccanismi della mente religiosa e il comprendere meglio come si produce il fenomeno della trascendenza. In ogni caso.<sup>11</sup>

Non occorre approfondire di più questa tematica per intendere chiaramente la magnitudine della sfida che un tale metodo offre alla teologia che prende come mediazione tradizionale soltanto la filosofia.<sup>12</sup> Una sfida tuttavia che è stata accolta nell’ambito della

<sup>9</sup> L. OVIEDO, “Verso una teologia empirica e sperimentale”, *Ricerche Teologiche* 23 (2012): 81-103, qui 81-82.

<sup>10</sup> Secondo Oviedo “il problema è che la scienza diventa norma metodologica della conoscenza più sicura e precisa; al suo confronto altri saperi subiscono un chiaro discredito, incapaci di competere con l’elevata qualità cognitiva e il prestigio sociale della scienza. Dinanzi a questo sviluppo appaiono più evidenti i limiti di una buona parte della teologia, che magari potevano essere ignorati quando erano altri i discorsi di prestigio, come era il caso della filosofia o di altre discipline normative”. In altre parole, lo svantaggio metodologico della teologia dinanzi alla scienza si manifesta, sempre secondo Oviedo, in tre aspetti: “eccessi di idealismo, e cioè formulare teorie senza riscontro nella realtà; secondo, abuso di risorse retoriche, il che implica un sacrificio della chiarezza e concisione con il rischio di provocare ambiguità; e terzo, inefficienza o incapacità di orientarsi a risolvere problemi e di offrire soluzioni mirate”, Oviedo, “Verso una teologia empirica e sperimentale”, 83, per entrambe le citazioni.

<sup>11</sup> “Gli approfondimenti sul funzionamento della mente religiosa, e le chiavi che guidano il comportamento religioso, sia a un livello consapevole che inconsapevole, sono di grande interesse quando si cerca di capire come è avvenuto il processo di sviluppo di concezioni della divinità nel lungo periodo della rivelazione biblica. L’analisi dell’*actus credendi* non dovrebbe ignorare quelle chiavi”, OVIEDO, “Verso una teologia empirica e sperimentale”, 90.

<sup>12</sup> Anche se è in atto lo sviluppo di una filosofia sperimentale: “A grandi tratti si può definire la filosofia sperimentale come un programma filosofico di ricerca che profitta della raccolta di dati empiri-



disciplina, a giudicare da alcuni articoli pubblicati su *Studies in Spirituality*, nei quali si presentano delle ricerche che hanno un approccio empirico, e che sono state riportate nel volume celebrativo dei 25 anni.<sup>13</sup> Sembra questa una tendenza che, nel futuro, potrebbe acquistare la forza di un vero e proprio approccio metodologico, specialmente nelle nuove generazioni di ricercatori.

### 3.2 Il metodo fenomenico nella teologia spirituale

L'argomento è stato trattato nel convegno organizzato dai frati carmelitani scalzi a Roma, al *Teresianum* (maggio 2013), dal titolo: *L'incontro con Dio. Il metodo della Teologia Spirituale: fenomenico?* Sfortunatamente non si sono pubblicati gli atti dell'incontro, tuttavia il Prof. Ciro García ha fornito un ampio resoconto mediante il quale è possibile farsi un'idea delle principali tendenze emerse.

L'Autore presenta "il panorama storico dello stato attuale del metodo fenomenologico nei manuali degli ultimi anni. [...] le nuove impostazioni riguardo al metodo, fondate sulla ricerca di una nuova ermeneutica applicata alla teologia spirituale. [...] lo sviluppo del metodo fenomenologico-esperienziale negli studi più recenti. [...] un intento di fissare le tappe principali dell'itinerario della vita spirituale e la sua iniziazione pedagogica o mistagogica".<sup>14</sup> Offre anche un'appendice bibliografica con un elenco dei congressi, bollettini bibliografici, manuali e dizionari recenti riguardanti l'argomento del convegno.<sup>15</sup>

Non è il caso di sviluppare, neanche brevemente, il contenuto dell'articolo, ma è opportuno mostrare le principali linee emerse. L'Autore constata il superamento della prospettiva teologico-dogmatica nella disciplina durante il periodo post-conciliare, che aderiva soprattutto al metodo deduttivo. Così, l'orientamento attuale è indirizzato verso la ricerca di una nuova ermeneutica focalizzando quello che García chiama una 'teologia del soggetto'.<sup>16</sup>

ci e sperimentali per ottenere una migliore prospettiva su specifici temi filosofici. Essa si applica soprattutto a questioni conoscitive ed etiche", OVIEDO, "Verso una teologia empirica e sperimentale", 88.

<sup>13</sup> A. GEELS, "Chaos lives next to God. Religious Visions and the Integration of Personality" 2 (1992) 223-236; F. MERTENS, "Religion and Personal/Spiritual Development. Some Preliminary Findings" 9 (1999) 287-311; ID., "Motives in Motion" 15 (2005) 185-200; L. J. FRANCIS, A. VILLAGE, M. ROBBINS, K. INESON, "Mystical Orientation and Psychological Type. An Empirical Study among Guests staying at a Benedictine Abbey", 17 (2007) 207-223; J. JONKER, "Exploring the 'Mystical Experiences' of a New Spirituality. A Case Study of Reiki", 21 (2011) 293-310; Th. QUARTIER, "Contemplative Hospitality. Empirical Explorations of Spiritual Experiences among Abbey Visitors", 24 (2014) 271-29.

<sup>14</sup> C. GARCÍA, "Simposio del *Teresianum*. Il metodo fenomenologico della Teologia spirituale. Conclusioni", *Mysterion* ([www.mysterion.it](http://www.mysterion.it)) 6 (2013/2) 172-186, qui 172.

<sup>15</sup> C. GARCÍA, "Simposio del *Teresianum*", 183-186. "Nel proporre questo annesso ho cercato di raccogliere i riferimenti principali bibliografici che si occupano di questo problema, in modo che si possa apprezzare lo stesso sviluppo del metodo fenomenologico della teologia spirituale negli ultimi anni" *Ibidem*, 183.

<sup>16</sup> L'autore pone come esempi il *Corso fondamentale di spiritualità*, dell'Istituto di Spiritualità di Münster (Queriniana, Brescia 2006) e il libro di K. WAAIJMAN, *La spiritualità. Forme, Fondamenti, Metodi*, Queriniana, Brescia 2007.



Per quanto riguarda il metodo fenomenologico, García riporta la definizione data nel *Simposio* da Francisco Javier Sancho Fermín, basata sulla ricerca di Edith Stein; e per l'applicazione del metodo allo studio del vissuto cristiano, presenta le comunicazioni dei partecipanti al convegno: Domenico Sorrentino, Denis Chardonens, Francesco Asti, Rossano Zas Friz De Col, François-Marie Lethel, Virginia R. Azcuy e Jesús Manuel García.<sup>17</sup>

Difficile accennare a una conclusione sul metodo in questione, non solo perché l'Autore non ne riporta una, ma poiché si tratta di uno sviluppo *in progress* che aspetta ancora risultati definitivi. Tuttavia è chiaro che questo è l'orientamento di una corrente della attuale ricerca italiana.

### 3.3 Altre proposte

Infine, si propongono brevemente due autori che hanno pubblicato le loro ricerche relative al metodo su *Studies in Spirituality*. La prima è di Inigo Bocken. Nel suo articolo sul significato dell'*Imitatio Christi* per una teoria della spiritualità, mostra in che senso l'esperienza spirituale si differenzia da altre esperienze interiori, specialmente nel contesto 'laico', diverso dal 'clericale'. Per questo motivo "la teoria della spiritualità che stiamo cercando è una teoria della scienza e del significato *sui generis*, che esplora le esperienze nella vita spirituale concreta in rapporto alla conoscenza umana come tale",<sup>18</sup> che si può accennare, con una strettissima sintesi, come il "primato del vissuto pratico sulla teoria".<sup>19</sup> Così l'*Imitatio Christi* si presenta come una *teoria* da interiorizzare per tutti i cristiani, superando la distinzione tra clero e laicato. In questo modo si dimostra che "il vissuto della fede è centrale al posto della validità astratta degli argomenti".<sup>20</sup>

Il secondo autore è Macario Ofilada Mina, la cui proposta è oltrepassare la polarità oggettività-soggettività nel vissuto del mistero. Il compito della mistagogia non è soltanto quello assegnatole comunemente: introdurre qualcuno nel mistero, ma piuttosto comunicare la verità e rendere possibile l'esperienza della comunione con l'Assoluto. Infatti, "in questa presentazione, è la dimensione epistemologica della spiritualità e la sua problematica che trova la sua risoluzione nel cuore o nella radice o nella fonte di qualsi-

<sup>17</sup> I titoli delle relazioni e i nomi dei relatori sono: *Panorama attuale del metodo fenomenico della teologia spirituale* (Ciro García); *Edith Stein: linee di un metodo per fare teologia spirituale?* (Francisco Javier Sancho); *Il metodo dottrinale in dialogo col metodo fenomenico* (Denis Chardonens); *Teologia dei santi: applicazione fondante del metodo fenomenico* (François-Marie Lethel); *Metodo fenomenico della Teologia spirituale: analitico e sistematico* (Domenico Sorrentino); *Il metodo ermeneutico: fenomenologia e interdisciplinarietà* (David B. Perrin); *Fenomenologia nel metodo della teologia mistica* (Francesco Asti); *Un metodo fenomenico-cognitivo per comprendere la vita cristiana e il suo sviluppo* (Rossano Zas Friz De Col); *L'intervista nella teologia spirituale. Un apporto al metodo fenomenologico-biografico* (Virginia R. Azcuy); *La componente pedagogica del metodo della teologia spirituale: applicazioni al cammino di fede del credente* (Jesús Manuel García).

<sup>18</sup> I. BOCKEN, "The Language of the Layman. The meaning of the *Imitatio Christi* for a Theory of Spirituality", *Studies in Spirituality* 15 (2005): 217-249-220, qui 219.

<sup>19</sup> BOCKEN, The Language of the Layman, 229.

<sup>20</sup> BOCKEN, The Language of the Layman, 246.



asi spiritualità, la mistica”.<sup>21</sup> Per questo c’è bisogno di un approccio fenomenologico, che descriva e non giudichi. Così, con questi presupposti, la mistagogia introduce alla comunione con il mistero dove si superano le dicotomie: “L’Assoluto e l’uomo, in termini di amore e nello stato di unione, rispettando le differenze metafisiche tra loro due, superano le dicotomie ontologiche mediante la pienezza della condivisione del mistero, che è il climax di qualsiasi mistica, e il cui discorso è mistagogico”.<sup>22</sup>

#### 4. La collaborazione internazionale e la sfida di unire gli sforzi e di stabilire fronti comuni

L’ingente produzione di libri e articoli che si constata nell’ampissimo ambito generico della spiritualità rende l’aggiornamento bibliografico molto impegnativo. Per questo motivo sorge la necessità di scegliere un orientamento che risponda alle esigenze per le quali si ha più affinità. Vale a dire, si tratta di cercare un orientamento nella disciplina, o un’area di specializzazione, a partire dalla quale stabilire un dialogo costruttivo non solo con altre aree della disciplina, ma anche con altre discipline teologiche e umanistiche, certamente non esclusivamente nella propria lingua, in modo da cercare un rapporto fluido tra l’interesse particolare e l’orizzonte universale.

Come conseguenza della sfida bibliografica, sorge il bisogno di unire gli sforzi in merito a ricerca e pubblicazioni in un contesto più ampio del proprio ambito di lavoro, esercitandosi a lavorare in *equipe*. Oggi risulta sempre più necessario, per effetto della globalizzazione della comunicazione grazie alle tecnologie attuali, che lo sforzo di lavorare in gruppo non si restringa al proprio gruppo di appartenenza, ma si estenda ad altri colleghi dello stesso paese, senza chiudersi a una sempre più necessaria internazionalizzazione.

A questo riguardo si possono porre a confronto alcune iniziative che si stanno portando avanti da una parte, come esempio di una maggiore comunicazione tra colleghi all’interno del proprio paese e, dall’altra, tra colleghi di diversi paesi e continenti.

Il primo è il *Forum nazionale di docenti di teologia spirituale* che si svolge in Italia. Si tratta di un incontro annuale, durante la terza settimana di settembre, in cui si radunano i docenti di teologia spirituale. In Italia esistono 11 centri che offrono programmi della disciplina, sette a Roma e altri quattro fuori (Milano, Padova, Napoli e Catania).

I temi su cui si è focalizzata l’attenzione sono: nel primo forum, la teologia spirituale nel contesto teologico italiano, nel secondo il rapporto tra fede vissuta e fede professata, nel terzo e quarto la teologia spirituale e il Concilio Vaticano II. Il quinto *forum*, di quest’anno, il 2016, è dedicato al martirio. Grazie alla rivista web di *open access* <[www.mysterion.it](http://www.mysterion.it)> gli interventi degli incontri si pubblicano entro l’anno di realizzazione, favorendo così un *feedback* rapido e gratuito.<sup>23</sup>

<sup>21</sup> M. OFILADA MINA, “Beyond the Polarities of Subjectivism and Objectivism in the Ambiance of Mystery. Mystagogy as the Epistemological Shift and Criteriology of Mystical Experience in Spirituality”, *Studies in Spirituality* 23 (2013): 101-133, here 104.

<sup>22</sup> OFILADA MINA, *Beyond the Polarities*, 130.

<sup>23</sup> Non esiste un ente organizzatore formale, costituito tramite votazione assembleare, che si occupi



Il vantaggio ricavato è, soprattutto, la conoscenza di diversi modi di approcciare e insegnare la disciplina, insieme al fatto che offre l'opportunità di una conoscenza reciproca tra i docenti, che si incontrano ogni anno, rendendo possibile un contatto più sostenuto e aprendo spazi alla possibilità di collaborazione tra diversi centri di insegnamento. Un esempio è rappresentato dagli ultimi due forum incentrati sul supporto della disciplina con il Concilio Vaticano II.<sup>24</sup> Facendo uno sforzo per identificare e raggruppare le aree di interesse manifestate in questi due incontri, se ne ritrovano tre: la consapevolezza della sfida del vissuto cristiano odierno in un contesto secolarizzato; la necessità del dialogo ecumenico; e il bisogno di una rinnovata riflessione sul metodo nella teologia spirituale.

Il secondo esempio da riportare è quello della *Society for the Study of Christian Spirituality* (SSCS). Si presenta nella sua pagina web (<https://sscs.press.jhu.edu/>) in questi termini: “La Società per lo studio della spiritualità cristiana esiste per promuovere la ricerca e il dialogo all'interno della crescente comunità di persone interessate al campo della spiritualità. La SSCS è ecumenica e si sforza per includere la maggiore gamma possibile tra le espressioni della spiritualità cristiana. Il suo lavoro è interdisciplinare, incoraggiando l'applicazione di diversi approcci critici allo studio della spiritualità”.

Precisamente prestando attenzione a quel desiderio di promuovere la ricerca e il dialogo tra le persone interessate alla spiritualità, la Società è andata oltre le sue frontiere nazionali costituendo un comitato internazionale per coordinare gli interessati. Come si esprime la Dott.ssa Lisa E. Dahill, presidente della Società, nella sua lettera del 15 luglio 2015: “Questa primavera, il comitato di direzione della Società ha autorizzato la formazione di un nuovo Comitato de relazioni internazionali (*International Relations Committee*)”, con membri provenienti da Italia, Barbados, Svizzera, Hong Kong, Irlanda, India, Sudafrica, Stati Uniti.<sup>25</sup> E nella stessa lettera riferisce, come esempio di questo nuovo approccio, nell'incontro avvenuto a Johannesburg, in Sudafrica, dal 21 al 23 maggio scorso (2015), che “ha attirato espositori e partecipanti da tutto il mondo sull'argomento: *Holiness: On the Holy, the Holy One, Sanctification, and the Saints*”, indicando che “gli insights e l'energia di questi giorni di incontro continueranno a rafforzare la nostra globale vita comune”.

Una tendenza verso l'internazionalizzazione s'incontra nel terzo esempio, il forum internazionale per lo studio della spiritualità patrocinato dal *Titus Brandsma Institut: SPIRIN, Spirituality International*.<sup>26</sup> Il quarto esempio proviene dal *Titus Brandsma In-*

della realizzazione dei forum. L'organizzazione è a carico della sede che si offre, così il primo si è realizzato nell'Università della Santa Croce, il secondo nell'*Antonianum*, il terzo nell'Università Pontificia Salesiana, il quarto nell'Università Gregoriana, e il quinto si realizzerà nell'Istituto di teologia per la vita consacrata *Claretianum*. L'organizzazione di ogni evento è a carico della sede in cui si realizza. In questo modo si alleggerisce molto la burocrazia, sempre necessaria, e le spese sono contenute.

<sup>24</sup> Si attende la prossima pubblicazione degli atti.

<sup>25</sup> Noel Burke (Barbados); Gilberto Cavazos-Gonzalez (Italia); Rossano Zas Friz De Col (Italia); Rebecca A. Giselbrecht (Svizzera); Annie Ng (Hong Kong); Michael O'Sullivan (Irlanda); Kurian Perumpalikkunnel (India); Pieter G.R. de Villiers, Chair (Sudafrica); Claire Wolfteich, Board liaison (Stati Uniti).

<sup>26</sup> Cf. J. HULS - K. WAAIJMAN, “Spirituality International (SPIRIN) - An Academic Community”, *Studies in Spirituality* 14 (2004) 355-370; K. WAAIJMAN, “Spirin: Encyclopedia of Spirituality”, *Studies in*



*stitut*: il convegno a cui stiamo partecipando. *Studies in Spirituality* nasce come idea a Roma, si sviluppa a Nimega, e dopo 25 anni ci incontriamo per celebrare il suo anniversario d'argento con un evento internazionale a cui partecipano docenti di diverse nazioni e orientamenti professionali.

Altri due esempi provengo del mondo anglofono. Il primo dall'Irlanda, che già nel 2004 aveva radunato gli studiosi europei della spiritualità, ma senza ulteriore seguito; e il secondo dagli Stati Uniti, grazie alla pubblicazione nella rivista *Spiritus* di un numero dedicato interamente alla collaborazione internazionale (dovrà apparire nel mese di novembre, 2016).

La domanda pertinente qui è se sia possibile oggi un'interdisciplinarietà senza l'aiuto di specialisti di altri centri di ricerca nazionali o internazionali. Tutti gli eventi accennati precedentemente danno fondamento all'idea che l'internazionalizzazione sia una via da percorrere non solo auspicabile, ma soprattutto necessaria. Le condizioni per realizzarla sono date essenzialmente dal fatto che le frontiere si stanno diluendo, come nel caso dell'Europa con l'Unione Europea, e dal fatto che l'inglese è divenuto la lingua comune per lo scambio scientifico, in particolare per l'influsso decisivo che i paesi di lingua inglese hanno nello sviluppo scientifico di molte discipline. Su questo ritorneremo brevemente.

Inoltre, più in concreto, per quanto riguarda lo studio del vissuto cristiano, che è interdisciplinare *ab origine*, non è possibile che in un solo centro di ricerca si trovino specialisti competenti nelle discipline necessarie per l'analisi del vissuto. Come accade per tutte le scienze, gli specialisti competenti si trovano in diversi posti e in diverse nazioni.

Infine, se il mondo contemporaneo avanza sulla via di un'inarrestabile globalizzazione, sopravvivranno i centri che riescono a collaborare efficacemente tra di loro, unendo sforzi e punti di vista, nonché metodologie.

## 5. L'inglese come lingua franca nell'era della globalizzazione

La necessità di una concertazione degli sforzi tra i diversi contesti culturali in cui si sviluppa la disciplina, come si evince dai paragrafi precedenti, ha senso se si vuole stabilire un'alleanza tra un lato e l'altro dell'Atlantico. Oltre alle sfide accennate, ce n'è un'altra fino ad ora implicita. In un mondo, in cui la globalizzazione della comunicazione è facilitata sempre di più tecnicamente, non ha senso la chiusura culturale e linguistica in riferimento al proprio cerchio. Risulta quindi importante l'apertura all'inglese da parte di coloro che non lo conoscono, perché è, nella pratica, la lingua più impiegata per lo scambio nell'ambito accademico. Ma ciò implica, contemporaneamente, che coloro che hanno come lingua madre l'inglese si preoccupino di conoscere i lavori dei

*Spirituality* 16 (2006) 287-327. Come si dice nel sito della loro pagina web ([spirin.org/](http://spirin.org/) SPIRIN:introduction): "Spirin ('Spirituality International') is an international scientific, who exchange and discuss academic information, present their results and research questions in the context of other results and questions, and who keep in touch in academic teaching even if they live in different continents. The underlying idea of spirituality encourages academics out of different disciplines, cultures and religions to participate in this community" (accesso 15 aprile 2016).



colleghi di altri orizzonti culturali, specialmente se scrivono nella loro lingua. Per un motivo o un altro, tutti hanno la responsabilità di uscire dalla loro terra e, allo stesso tempo, di accogliere lo straniero.<sup>27</sup>

## 6. Conclusione

Nel 1965, Innocenzo Colosio scrive: “Viviamo in un grandioso periodo di transizione. Un cardinale della Curia recentemente ha detto che questi ultimi quattro anni valgono per la vita della Chiesa un intero secolo; e forse è ancora dire poco. È quindi un’impresa assai arrischiata la nostra di voler dare una idea forte e precisa della spiritualità del nostro tempo, essendo essa in continuo movimento. D’altra parte questa nostra ricerca ci sembra indispensabile a chiunque voglia *oggi insegnare o studia teologia spirituale*. [...]”.<sup>28</sup> Se, quindi, cinquant’anni fa l’impresa appariva ‘assai arrischiata’, oggi lo è maggiormente a causa dell’accelerato processo di secolarizzazione, nonché della presenza plurireligiosa e pluriculturale che a metà degli anni sessanta era ancora impensabile in Europa. Perciò, proseguendo con le stesse parole di Colosio:

Un professore di Teologia spirituale che non tenesse presente l’attuale congiuntura teologica, il clima religioso dei nostri giorni, la problematica corrente, e si limitasse a spiegare con diligente fedeltà uno dei vari manuali esistenti, fallirebbe nel suo scopo. Un professore che, magari seguendo il Dagnino, oppure il Royo Marín, si indugiasse a lungo per difendere la normalità della contemplazione infusa nella via alla santità, commetterebbe un grosso sbaglio, perché oggi ciò che è in discussione non è la normalità o la necessità della contemplazione, ma è addirittura il suo valore, la sua legittimità, la sua importanza; e non solo della contemplazione infusa, ma del semplice atteggiamento contemplativo a tutti i livelli, cominciando da quello semplicemente naturale. Per l’uomo cristiano d’oggi ha ancora un senso e un valore la parola «contemplazione»?.<sup>29</sup>

L’esempio della contemplazione riportato dall’Autore è pertinente per evidenziare il cambiamento operato negli ultimi cinque decenni. Se Colosio afferma che “oggi [1965] ciò che è in discussione non è la normalità o la necessità della contemplazione, ma è addirittura il suo valore, la sua legittimità, la sua importanza”, nel 2016 si potrebbe dire che sono in gioco non solo la legittimità e l’importanza della contemplazione, ma anche la legittimità e l’importanza del cristianesimo. In questo contesto, lo studio del vissuto cristiano si presenta come una possibilità per consolidare l’identità cristiana e tutti siamo chiamati a dare un contributo.

<sup>27</sup> Cfr. R. ZAS FRIZ DE COL, “Latin-European scholarship in Spiritual Theology (1954-2013)”, *Studies in Spirituality* 25 (2015): 1-19; ID., “Essay about Christian Spirituality and Spiritual Theology in a Globalized World”, apparirà in una edizione speciale della rivista *Spiritus* (2016) dedicata alla collaborazione internazionale tra studiosi della spiritualità.

<sup>28</sup> I. COLOSIO, “Le caratteristiche positive e negative della Spiritualità odierna”, *Rivista di Ascetica e Mistica* 10 (1965) 311.

<sup>29</sup> COLOSIO, “Le caratteristiche positive e negative della Spiritualità odierna”, 311.



# Il futuro delle tradizioni spirituali del passato

di Bernard McGinn\*

Mi è capitato l'anno scorso di fare una conferenza sulla mistica in cui, non a caso, venne fuori il nome di Meister Eckhart. Nel corso del dibattito qualcuno mi chiese: "Eckhart e questi altri mistici di cui lei ha parlato possono essere utili anche oggi?" "Naturalmente" – mi affrettai a rispondere, difendendo Eckhart e le tradizioni mistiche in genere, con la consueta risposta di rito. Infatti non è la prima volta che mi è stata posta questa domanda, anche se con parole diverse. "La mistica è un bene per voi," – devo aver detto. In seguito però questo episodio mi ha turbato, e mi chiedo perché. I lettori di *Spiritus*, naturalmente, ritengono di dover dare una risposta positiva a queste domande sia sotto il profilo professionale che personale. Per molti di noi infatti la cosa più facile è reiterare risposte e osservazioni fatte più e più volte in classe, all'ambone, o nel corso di interviste.

Per questo, forse, ho cominciato a chiedermi se le mie risposte alle domande sul valore che oggi possono avere le tradizioni spirituali del passato non siano troppo scontate, troppo ottimiste, o se addirittura siano del tutto oneste. Così vorrei approfittare di questa opportunità per riflettere di più su questo problema.

Il titolo che avevo previsto per questo articolo è enunciativo, ed è lì che voglio approfondire. Il mio scopo, tuttavia, è di invitare tutti noi a porci una domanda che sarebbe espressa meglio dal titolo: "C'è un futuro per le tradizioni spirituali del passato?" E, se c'è un futuro, qual è il modo migliore per far sì che esse si manifestino e si sviluppino?"

Ho la stessa convinzione di cinquant'anni fa che le ricchezze spirituali e mistiche della tradizione Cristiana siano una risorsa necessaria per la sopravvivenza della fede Cristiana nel nostro mondo prevalentemente laico e sempre più frenetico. Mi scuso se cito ancora una volta Karl Rahner, che disse: "Il Cristiano devoto del futuro o sarà un 'mistico', uno che ha fatto 'esperienza' di qualcosa, o non sarà niente."<sup>1</sup> L'acuta osservazione di Rahner tuttavia, corre il rischio di diventare una verità evidente se non siamo pronti a fare in

\* BERNARD MCGINN, Naomi Shensstone Donnelley Professor Emeritus of Historical Theology and of the History of Christianity presso la University of Chicago, Illinois, U.S., [bmcginn@uchicago.edu](mailto:bmcginn@uchicago.edu). Traduzione italiana della conferenza pronunciata dal Prof. Bernard McGinn nell'ambito della seduta della *Society for Christian Spirituality*, il 20 novembre 2014, durante la realizzazione del raduno annuale dell'*American Academy of Religion*, tenutosi a San Diego, California; cfr. McGinn, Bernard. "The Future of Past Spiritual Traditions." *Spiritus* 15:1 (2015), 1-17. © 2015 Johns Hopkins University Press. Translated and reprinted with permission of Johns Hopkins University Press.

<sup>1</sup> K. RAHNER, "Christian Living Formerly and Today," in K. RAHNER, *Theological Investigations, Vol. VII*, Herder and Herder, New York 1971, 15. Cfr. H. EGAN, "The Devout Christian of the Future Will... be a Mystic," *Mysticism and Karl Rahner's Theology*, in W. J. KELLEY, ed., *Theology and Discovery: Essays in Honor of Karl Rahner*, University Press, Milwaukee 1980, 139-158.



modo di immaginare come possa configurarsi la mistica Cristiana del futuro e di attivarci per realizzare il contesto intellettuale, sociale e religioso che le consenta di esistere. Come possono la profondità e la ricchezza delle tradizioni spirituali cristiane essere operanti in un contesto culturale che è rapidamente passato dal mondo moderno dell'Illuminismo, contro cui la Cristianità istituzionale combatte dal diciottesimo secolo, attraverso la rapida transizione di quello che molti hanno chiamato "Post-Modernismo", che ha contestato la rigida logica dell'Illuminismo, fino alla nostra epoca senza nome, in cui la rivoluzione digitale con la sua immediata accessibilità di tutto a tutti e la costante comunicazione elettronica hanno portato ad un villaggio globale molto diverso è più preoccupante di quello che Marshall McLuhan aveva ottimisticamente previsto mezzo secolo fa?<sup>2</sup> Un gran numero di intellettuali, profeti e guru sono intervenuti autorevolmente sul significato della nostra nuova "Età dell'Informazione", come alcuni l'hanno chiamata, ma non c'è molto accordo sulle risposte. Nessuno sembra sapere dove stiamo andando. Sempre più sommersi da una marea crescente di dati, anche su spiritualità e mistica, ci chiediamo se l'informazione da sola possa portarci alla saggezza necessaria per porre la domanda: "C'è un futuro per le tradizioni spirituali del passato?" Questo saggio non servirà a trovare risposte, ma ci aiuterà a capire cosa stiamo facendo nello studio e nella pratica della spiritualità e quale possa essere il suo futuro. Un altro modo di porre la questione sarebbe chiedere: "Pensi che la *Society for the Study of Christian Spirituality* esisterà ancora fra cinquant'anni?" o più precisamente: "*Sarebbe ancora necessaria fra cinquant'anni?*"

Comincerò la mia riflessione su questi problemi dando uno sguardo a tre scrittori recenti che hanno esaminato con attenzione la natura radicale della sfida posta alla spiritualità dalla Modernità, dalla Post-Modernità e forse anche dalla creatura Post-Post-Moderna. Ognuno di questi scrittori solleva seri interrogativi sulla misura in cui le tradizioni spirituali che abbiamo ereditate siano valide oggi. Non pretendo di dare una visione completa di nessuno dei tre, ma piuttosto di considerare perché la loro lettura mi ha stimolato a riflettere sulle implicazioni che potrebbero avere in futuro le tradizioni spirituali del passato. E non tratterò questi autori allo stesso modo, perché secondo me il primo dei tre ha sollevato questioni di maggiore profondità. Si tratta del gesuita francese Michel de Certeau (1925-1986). Gli altri due sono il filosofo e studioso delle religioni belga Louis Dupré (1925-) e il teologo inglese Don Cupitt (1934-). Tutti e tre questi pensatori sono impegnati nella teologia e nella spiritualità cristiana, pur sottolineando che il contesto storico che ha fornito il terreno in cui per secoli si erano radicate le tradizioni cristiane è diventato secco e sterile, nonostante gli sforzi infruttuosi dei tradizionalisti a tenerlo in vita con metodi di irrigazione dal basso e dall'alto. Le soluzioni che i tre autori offrono al dilemma sono diverse, e forse nessuna è del tutto soddisfacente. Se aspettate col fiato sospeso una mia risposta finale convincente, rimarrete delusi. Il mio scopo, come ho detto, non è quello di fornire facili risposte, ma di sollevare interrogativi su quello che facciamo quando cerchiamo di spiegare perché le tradizioni spirituali del passato siano vitali ancora oggi.

<sup>2</sup> M. McLuhan, *The Gutenberg Galaxy. The making of typographic man*, University of Toronto Press, Toronto 1962. L'attacco modernista di McLuhan al mondo della cultura stampata e il suo ottimismo per il 'villaggio globale' di elettronica interdipendenza, libertà e allegria è stato analizzato da M. KRUPNIK, "Marshall McLuhan Revisited: Media Guru as Catholic Modernist," in *Modernism/modernity*5 (1998) 107-122.



## 1. Michel de Certeau

Michel de Certeau potrebbe essere descritto come il Proteo del pensiero francese del ventesimo secolo. Storico, filosofo, teologo, critico culturale, fu profondamente influenzato dagli studi psicanalitici, antropologici ed etnografici.<sup>3</sup> Fra il 1968 e la sua morte nel 1986 fu anche uno dei più celebri intellettuali francesi. Certeau cominciò la sua carriera di scrittore negli anni '60 come storico della spiritualità e, nonostante i numerosi argomenti trattati nel corso di una vita relativamente breve, non ha mai abbandonato questo suo primo interesse. Il suo libro più famoso, *La Favola Mistica. Volume Primo. Il sedicesimo e Diciassettesimo Secolo*, è stato pubblicato in francese nel 1982 e tradotto in inglese nel 1992. Nonostante si tratti di un testo difficile, in parte per la sua sorprendente originalità, il libro è sicuramente fra le opere più significative sulla mistica del secolo scorso. Credo che Certeau sarebbe inorridito se qualcuno avesse cercato di sistematizzare il suo pensiero; scriveva partendo da una prospettiva mobile, e vi sono differenze significative fra i suoi primi scritti sulla mistica negli anni '60 e *La Favola Mistica*. Parte del mistero che lo riguarda è quanto il materiale esistente del secondo volume dell'opera e di altri scritti, fra gli ultimi non pubblicati, testimonino un ulteriore sviluppo e radicalizzazione del suo pensiero. Non ho intenzione di fare un nuovo commento su *La Favola Mistica* o sui suoi numerosi autorevoli scritti sulla mistica, specialmente del diciassettesimo secolo.<sup>4</sup> Piuttosto, voglio concentrarmi su tre saggi in cui Certeau si riferiva esplicitamente all'argomento di cui stiamo discutendo: "Cultura e Pratica Spirituale" (1966);<sup>5</sup> "Come è Pensabile la Cristianità Oggi?" (1971);<sup>6</sup> e "La Debolezza del Credere. Dal Linguaggio Gestuale alla Scrittura, un Passaggio Cristiano," pubblicato per la prima

<sup>3</sup> La letteratura su Michel de Certeau è ampia. Ho trovato quanto segue di aiuto per comprendere il suo punto di vista sulla mistica e la spiritualità. In primo luogo, il volume di saggi di L. GIRARD e altri, *Le voyage mystique. Michel de Certeau*, Cerf, Paris 1988, che contiene una bibliografia dei suoi scritti. Un'altra collezione di saggi dedicati ai suoi lavori si può trovare in *New Blackfriars 77* (1996); e I. BOKKEN, ed., *Spiritual Spaces. History and Mysticism in Michel De Certeau*, Peeters, Leuven 2013. Una antologia utile è quella di G. WARD, ed., *The Certeau Reader*, Blackwell, Oxford 2000, specialmente il saggio di FR. CH. BAUERSCHMIDT, "Introduction: Michel de Certeau, Theologian," 209-213. Anche PH. SCHELDRAKE, "Mysticism and Social Practice. The Mystical and Michel de Certeau", in PH. SHELDRAKE, *Explorations in Spirituality*, Paulist, New York, 2010, 106-123; e N. Z. DAVIS, "The Quest of Michel de Certeau", in *New York Review of Books*, Maggio 15, 2008, 57-60. Il capitolo IV dei "Mystics" in J. AHEARNE, *Michel de Certeau. Interpretation and its Other*, Standford University Press, Standford 1995, 95-128, non è particolarmente illuminante.

<sup>4</sup> Molti dei saggi più importanti di Certeau rimangono in francese, ma ce ne sono alcuni in inglese, come "Mystic Speech," in M. DE CERTEAU, *Heterologies. Discourse on the Other*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1986, 80-100; ID., "The Gaze of Nicholas of Cusa," in *Diacritics*, 17 (1987) 2-38; e "Mystics," in *Diacritics* 22 (1992) 11-25.

<sup>5</sup> M. DE CERTEAU, "Culture and Spiritual Practice," in CH. DUQUOC, ed., *Spirituality and the Secular City*, Vol. 19, Paulist Press, New York 1966 di *Concilium. Theology in an Age of Renewal*, 3-31. Questo articolo, n. 51 nella bibliografia di Giard, apparve contemporaneamente in sette lingue.

<sup>6</sup> M. DE CERTEAU, "How is Christianity Thinkable Today?," tradotto in GR. WARD, ed., *The Postmodern God. A Theological Reader*, Blackwell, Oxford 1997, 142-158, con una introduzione di Fr. Ch. Bauerschmidt.



volta nel 1977 e poi, in forma riveduta in un libro postumo, “*La faiblesse de croire*” (La Debolezza di Credere) uscito in francese nel 1987.<sup>7</sup>

Nonostante si tratti di uno dei primi saggi, “Cultura e Pratica Spirituale” espone temi che collegano il primo Certeau, storico della spiritualità occidentale, al suo successivo e più stimolante pensiero di critico culturale post-moderno. In questo saggio la spiritualità è la componente centrale del cambiamento culturale; Certeau arriva ad affermare che “Una cultura è la lingua di un’esperienza spirituale”.<sup>8</sup> Tuttavia l’attenzione storica di questo saggio per la mistica dell’età di Teresa d’Avila rivela una continua preoccupazione del suo pensiero, cioè l’insistenza sul fatto che i secoli sedicesimo e diciassettesimo hanno visto un cambiamento basilare nella storia della cristianità, in cui l’obiettività cosmica della cultura medievale è stata sostituita dalla soggettività cosmica del ‘viaggio interiore’ che egli considera la definizione della ‘mistica’ (*la mystique*) come categoria nuova nella storia occidentale.<sup>9</sup> A questo punto Certeau introduce due nozioni chiave nel suo pensiero: la ‘rottura’, cioè la sorpresa e lo stupore che apre nuove possibilità all’esperienza spirituale; e l’‘immobilità’, il pericolo di tentare di bloccare l’emergere di queste possibilità.<sup>10</sup> La rottura è illustrata da un tema biblico caro a Certeau, lo stupore delle donne nel Vangelo che andarono a cercare il corpo di Gesù, ma che invece trovarono la tomba vuota (Mc. 16, 5-7). La rottura porta turbamento ma è necessaria; l’immobilità è una tentazione, ma è distruttiva. Certeau mette in guardia dall’accettare l’immobilità con un adagio memorabile: “Laddove Dio sembra chiedere un cambiamento rivoluzionario, il diavolo si schiera dalla parte dello *status quo*”.<sup>11</sup>

In questo saggio, come pure nelle opere successive come *La Favola Mistica*, la mistica è un elemento determinante nella rottura. Superficialmente, quindi, Certeau potrebbe essere interpretato come uno di quei pensatori per i quali la mistica è un tipo di religione alternativa, l’acido corrosivo e sempre presente per scardinare la religione istituzionale. Il suo pensiero tuttavia è più complesso e più interessante di questa visione così semplicistica. Per Certeau la rottura è stata parte integrante del Cristianesimo fin dal principio, e si è manifestata inizialmente con la morte di Cristo e con la sua dipartita che ha rotto il suo impegno diretto con i suoi seguaci rendendo così possibile la storia della chiesa come tentativo continuo di rendere presente il Signore assente. La rottura quindi è parte

<sup>7</sup> M. DE CERTEAU, “The Weakness of Believing,” tradotto in *The Certeau Reader*, 214-243.

<sup>8</sup> “Culture and Spiritual Experience,” 10.

<sup>9</sup> Cfr. la sezione intitolata “The Mysticism of an Age: Teresa of Avila,” in “Culture and Spiritual Experience,” 13-15. Qui Certeau fa riferimento al suo articolo innovativo sull’origine del termine ‘mystique’ indicandolo come un cambiamento importante nella spiritualità cristiana; si veda “‘Mystique’ au XVIIe siècle. Le problème du langage ‘mystique’,” in *L’homme devant Dieu. Mélanges offerts au Père Henri de Lubac*, Vol 2., Aubier, Paris 1964, 267-291.

<sup>10</sup> Cfr. “III. Spiritual ‘Ruptures’,” in “Culture and Spiritual Experience,” 17-24; e “IV. Cultural and Spiritual Fixations,” in “Culture and Spiritual Experience,” 24-28. Qui non c’è spazio per approfondire l’ampia gamma di altri termini che esprimono temi chiave del pensiero di Certeau, ambedue binari, come alterità ed eterologia, particolarità e universalità, strategia e tattica, autorizzazione ed evento, spaziazione e manifestazione, luogo e spazio, così come termini singoli: pratica, limite, resistenza, stile, viaggio, favola, eccesso, interlocuzione, ecc.

<sup>11</sup> “Culture and Spiritual Experience,” 25.



integrante del Cristianesimo e coesiste sempre con l'istituzione come l'‘oltre’ delle sue realizzazioni particolari. Quello che Certeau non affronta in questo saggio è se la rottura del sedicesimo e diciassettesimo secolo era di natura diversa dalle precedenti rotture inerenti all'elemento mistico della fede, o se era semplicemente di grado diverso.

Il saggio del 1966 si situa all'interno della disciplina della storia della spiritualità anche nella sua richiesta finale della necessità di un dialogo continuo fra fede e ateismo. I due successivi saggi di Certeau prendono una posizione più critica nei confronti del credo e della spiritualità cristiana contemporanea, senza abbandonare mai totalmente un certo ruolo per i cristiani coraggiosi ma ansiosi nel mondo contemporaneo. “Com'è pensabile il Cristianesimo oggi?” sembra dare una risposta in un certo senso positiva. Il Cristianesimo è possibile anche oggi, ma solo sulla base di un'esperienza spirituale aperta all'evento Gesù che autorizza i credenti ad adottare atteggiamenti nuovi nel loro rapporto con il mondo e li incoraggia ad atti interlocutori (qualcosa di detto fra le righe) cioè il tipo di discorso che non dà mai risposte autoritarie. Ogni opera cristiana fatta nel tempo lascia quello che Certeau chiama “la *traccia oggettiva* di una ‘fedeltà.’” E continua: “Ma la fedeltà in sé non è di tipo oggettivo. È legata all'assenza dell'oggetto o del passato particolare che ne ha segnato l'inizio. Il passato non è la nostra sicurezza.”<sup>12</sup> Ciò che ha validità perenne dall'inizio del Cristianesimo è il bisogno, secondo Certeau, di essere “non senza di lui”, cioè di sviluppare la testimonianza cristiana in comunione con il Signore assente e con altri credenti.<sup>13</sup> Di conseguenza il Cristianesimo implica necessariamente una pluralità di linguaggi e di autorità. In un Cristianesimo che riconosce che la nozione di limite sta all'origine della sua vita e della sua differenziazione, ogni credente deve diventare segno di ciò che manca, assumendosi così il ‘rischio di fare’, e cioè di assumersi le azioni rischiose che consentiranno alla Cristianità di trasferirsi dal suo ‘luogo’ attuale a quello a cui ci chiama il Vangelo. Qui l'accento che Certeau pone sulla prassi e sulla ‘logica del Vangelo’ è fondamentalmente negativo o apofatico, ‘né l'uno né l'altro’, dice, in opposizione a ‘o l'uno o l'altro’ e ‘sia l'uno che l'altro’ che costituiscono false alternative.<sup>14</sup> Così non c'è nessuna chiara ragione astratta per prendere una linea d'azione piuttosto che un'altra. È solo attraverso decisioni rischiose, convertendosi e continuando a camminare che si può realizzare la vita cristiana, anche quando il fine non è evidente, o quando non sappiamo più se Dio esiste o no.<sup>15</sup> Questo è una proclama, o meglio un invito; certamente non un programma.

Se “Com'è Pensabile il Cristianesimo Oggi?” sembra riflettere qualcosa delle speranze di molti Cattolici negli anni dell'immediato post Concilio, “La Debolezza di Credere”, che risale ai primi anni della politica di restaurazione romana sotto Papa Giovanni Paolo

<sup>12</sup> MICHEL DE CERTEAU, “How is Christianity Thinkable Today?,” 144-145 (corsivo dell'autore).

<sup>13</sup> Sulla nozione heideggeriana di ‘non senza’, cfr. “How is Christianity Thinkable Today?,” 146-147.

<sup>14</sup> “How is Christianity Thinkable Today?,” 154-155. Certeau afferma che la logica del “né l'uno né l'altro ... apre al futuro, ma senza delimitarlo ...”.

<sup>15</sup> Scritto durante la controversia sulla ‘morte di Dio’, “How is Christianity Thinkable Today?,” sembra di volere mettere tra parentesi il problema della esistenza di Dio. Come afferma a p. 150, “Il problema non è tanto la morte di Dio quanto la morte della nostra sicurezza ideologica nel totalitarismo missionario.”



II, ha una visione più pessimistica di come il cristianesimo, e in particolare la spiritualità e la mistica cristiani (sempre centrali per Certeau), possano essere in grado di parlare al mondo contemporaneo. Sebbene Certeau non abbandoni l'enfasi sulla prassi e su un certo ruolo della comunità, questo saggio (almeno per me) è più problematico nel suo ritirarsi in un mondo di risposta cristiana individuale dopo il crollo di un luogo ecclesiale di significato, e nella lingua oscura in cui esprime la sua chiamata al discepolato. Certeau inizia sostenendo che il corpo ecclesiale come depositario di verità non è più il luogo adatto al discorso religioso.<sup>16</sup> Dove dunque possiamo trovare questo luogo? Come creiamo una lingua per i credenti? Da dove parleremo? Ancora una volta sottolinea che il problema non è nuovo, ma ha fatto parte del Cristianesimo fin dall'inizio, fondato sull'assenza di Gesù che esce dalla storia, e costruito sui suoi detti e sui suoi pensieri. Ciò nonostante, questo paradosso intrinseco ha raggiunto oggi un peculiare punto di rottura. Per rispondere a questa sfida, Certeau ritorna al Nuovo Testamento fornendo un 'modello' nel suo invito a seguire Gesù andando al di là del presente, e a farlo mediante la *metanoia*, cioè mediante "una trasformazione ad un tempo della coscienza e del comportamento", ma tale trasformazione è ancora un rapporto puramente formale a cui solo l'azione del credente può dare un contenuto reale nelle situazioni storiche. Non vi è quindi "un'unica concreta espressione" per il testimone cristiano.<sup>17</sup> Qui la nozione di 'favola', una storia, qualcosa di detto che non garantisce un luogo della verità ma solo un punto di partenza utile per un sermone, fornisce l'indicazione di un cammino.<sup>18</sup> La spiritualità non può offrire un sito, o un luogo dal quale dimostrare qualcosa; essa offre soltanto una storia, nello specifico, per Certeau, la storia della "tomba vuota del Signore Risorto", che ci chiama ad una 'conversione' costante, concepita come viaggio verso la non-conoscenza. Alla fine di "La Debolezza del Credere", come pure nel poema in prosa "White Ecstasy" ("Estasi Bianca" pubblicato per la prima volta nel 1983) e nella conclusione "Preludio ad una Poetica del Corpo" in *La Favola Mistica*, Certeau abbandona l'analisi in prosa a favore di allusioni poetiche per intraprendere un cammino impossibile, eppure necessario.

Michel de Certeau ci mette di fronte al caso di un pensatore profondamente convinto del valore della sapienza della spiritualità cristiana, che aveva tuttavia avuto la sventura di vivere in un mondo post-cristiano che finalmente, almeno per lui, aveva svelato i più reconditi segreti del potere manipolativo della religione istituzionale e lo aveva quindi costretto a spostarsi ai margini della fede. Almeno nei suoi ultimi scritti non offre un programma per aiutare le tradizioni spirituali a rimanere vive nel nuovo millennio, ma un richiamo a vedere che il compito di un cristiano oggi è di seguire la testimonianza degli outsider, dei nomadi, degli sfollati che cercano il Signore Risorto sulla scia dell'evento della tomba vuota. Certeau crede che questo *potrebbe* aiutare i credenti a trovare una possibile modalità di impegno per il futuro.

<sup>16</sup> M. DE CERTEAU, "The Weakness of Believing," 220-224; specialmente 221: "Il cristianesimo non può più essere preso come un luogo dal quale parlare, quando diventa l'oggetto di lavoro da intraprendere dalla situazione (d'ora in poi né religiosa né cristiana) in cui ci troviamo nella nostra società attuale".

<sup>17</sup> "The Weakness of Believing," 226-27.

<sup>18</sup> La nozione di 'fabula' nella parte finale de "The Weakness of Faith," 230-237, è piuttosto oscura. Per sapere di più sul significato di fabula, cfr. *The Mystic Fable*, "Introduction," 1-26, specialmente 12-13.



## 2. Don Cupitt

Don Cupitt, teologo anglicano che ha passato la maggior parte della sua carriera di insegnamento a Cambridge, ha iniziato come filosofo della teologia di stampo conservatore.<sup>19</sup> Negli anni 70 e 80 tuttavia, ebbe una svolta radicale dovuta soprattutto all'influenza del pensiero francese Post-Moderno che sfidava il "consenso liberale" dominante nella teologia anglicana per gran parte del secolo. In quel senso egli occupa una posizione in Inghilterra non dissimile da quella di Mark C. Taylor, non-teologo post-moderno, negli Stati Uniti. Cupitt sviluppò il "non-realismo teologico", cioè l'ipotesi che Dio non rappresenti niente nel mondo reale ma sia solo un simbolo utile in campo etico e per la pratica spirituale. Egli sosteneva che l'ortodossia cristiana è morta e che le chiese sono dei sepolcri. "La cosa triste", affermava "è che la dottrina cristiana oggi è morta." E poi ancora: "Le forme di cristianesimo che sopravvivono più a lungo e godono del più alto prestigio sono le meno liberali e le più autoritarie, grandiose, spettacolari e crudeli."<sup>20</sup> Tuttavia, l'abbandono da parte di Cupitt di qualunque forma di affermazione metafisica su Dio o di speranza nella chiesa istituzionale, non lo indusse a disperare circa il futuro della religione, ma piuttosto lo portò ad interessarsi alla spiritualità e alla mistica. Sviluppò anche vari progetti di elaborazione di una nuova religione di vita. In uno dei suoi ultimi libri, *The Great Questions of Life* ("I grandi perché della vita") affermava: "La religione deve assumere ora una forma nuova. Deve diventare naturale e del tutto immanente. Deve riguardare il nostro modo di sentire e di relazionarci alla vita in genere, e alla nostra vita in particolare. Si tratta di principi e valori che devono guidare la nostra attività creatrice nella costruzione del mondo".<sup>21</sup> Cupitt disse chiaramente quale fosse la sua opinione sul significato della fine del cristianesimo per il futuro della mistica, nel libro *Mysticism after Modernity* ("La mistica dopo la Modernità") del 1998.<sup>22</sup>

Non è un buon libro, ma è utile per riflettere sulla relazione fra spiritualità/mistica e un mondo in cui molti condividono l'opinione di Cupitt che la società post-moderna ha segnato la fine della religione. Cupitt comincia il libro enfatizzando un importante aspetto dello studio contemporaneo della mistica, in linea con molti pensatori post-moderni che si riscontrava anche fra studenti di mistica estranei al post-modernismo, cioè l'insistenza che la mistica non è un tentativo di indagare direttamente le 'esperienze' di persone morte secoli fa, ma è piuttosto l'analisi di forme distintive della lingua che i mistici hanno usato per parlare della loro relazione con Dio, e di quello che ciò potrebbe significare per i lettori. Ne parla in modo estremo "... 'non esiste una cosa' come l'esperienza: la mistica è una specie di scrittura, e non abbiamo bisogno di invocare l'esperienza per spiegarlo... La lingua va in profondità; non c'è significato o cognizione che preceda la

<sup>19</sup> Su Don Cupitt e il suo pensiero: PH. KENNEDY, *Twentieth-Century Theologians. A New Introduction to Modern Christian Thought*, Tauris, London 2010, Cap. 20; così come il saggio in G. HYMAN, ed., *New Directions in Philosophical Theology. Essays in Honour of Don Cupitt*, Ashgate, Aldershot 2004.

<sup>20</sup> Per queste citazione e altri attacchi di Cupitt al cristianesimo e alle chiese oggi, cfr. KENNEDY, *Twentieth-Century Theologians*, 274-276.

<sup>21</sup> DON CUPITT, *The Great Questions of Life*, Polebridge Press, Santa Rosa (CA) 2005, 40.

<sup>22</sup> DON CUPITT, *Mysticism after Modernity*, Blackwell, Oxford 1998.



lingua.”<sup>23</sup> Naturalmente, dire che la mistica comporti necessariamente, o sia mediata dalla lingua è una cosa, e dire che la mistica non è altro che lingua, che è quello che il rigoroso post-modernismo di Cupitt gli impose, è ben altro. Il libro di Cupitt fa altre due affermazioni: una piuttosto comune; l'altra nuova, almeno per il modo in cui la pone. Per prima cosa, Cupitt trova nella mistica il grande alleato per la sua protesta contro la teologia dogmatica; secondariamente, considera la mistica come la strada per il nostro vero fine, che è la felicità religiosa e non la salvezza. Egli mette insieme queste due affermazioni in una dichiarazione programmatica alla fine del capitolo 3: “Il mistico è un anarchico religioso e un utopista, che parla in nome di un’antica tradizione di protesta contro l’alienazione religiosa. Il mistico cerca di scardinare la Legge, e di creare la felicità religiosa fondendosi con Dio.”<sup>24</sup>

La forza perturbatrice della mistica in Cupitt è un’affermazione, non lo spunto per una discussione. Per esempio, argomentando sulla dottrina dell’unione con Dio in Giovanni della Croce, dice che Giovanni “...sa molto bene che il suo viaggio è un viaggio in quello che la teologia dogmatica classica considera eresia mortale.”<sup>25</sup> Si potrebbe discutere se Giovanni fosse inconsapevolmente eretico, ma è contrario a tutto quello che c’è nei suoi testi pensare che Giovanni fosse un eretico consapevole. Per Cupitt, mistici sono i Jacques Derrida *ante litteram*, identificazione che lo stesso Derrida cercò di evitare, non sempre riuscendoci.

Infine, provo diffidenza anche nell’affermazione di Cupitt che quello che egli chiama la contemporanea “mistica secondaria” (secondario nei confronti della lingua) sia buona e utile proprio perché, buttando a mare il Dio potente della teologia dogmatica e le chiese, dà ai suoi seguaci quello che essi realmente vogliono, la felicità religiosa.<sup>26</sup> In realtà, il teologo inglese ha bersagli legittimi nel suo attacco alla dottrina tradizionale, come la visione di Dio basata sulla paura dell’Inferno, o quella che chiama “l’antica sfiducia della nostra temporalità” che porta alla fuga dalla vita quotidiana. Ma anche se vogliamo buttare a mare questo infausto bagaglio (bagaglio che pochissimi teologi vogliono ancora portarsi dietro), cos’è la vera felicità? E come esattamente potrebbe la mistica aiutarci a raggiungerla? Secondo Cupitt, la mistica, in quanto precursore della demolizione “... ha l’effetto di smantellare tutti i beni, le gerarchie, le fondazioni, fondendo tutto nell’immanenza, un continuum fluttuante su un unico piano. ...Questa è la Condizione Unitaria, il Matrimonio Spirituale, ‘il Reale’.”<sup>27</sup> Ci si potrebbe chiedere se questa è effettivamente l’essenza della mistica e se, nel fare questa affermazione, Cupitt,

<sup>23</sup> DON CUPITT, *Mysticism after Modernity*, 10-11. Cupitt presenta il suo caso con maggior dettaglio in “Chapter Four. Mysticism is a kind of writing,” 57-66.

<sup>24</sup> *Mysticism after Modernity*, 56.

<sup>25</sup> *Mysticism after Modernity*, 78. Si può trovare di più sull’anarchia della mistica, a pp. 81-83, 86-87, 120-22. Un altro aspetto della visione inconsistente della mistica di Cupitt, tra altro non a caso, è vederla essenzialmente come una protesta femminile contro le strutture maschili di potere. Egli sostiene anche che il linguaggio erotico usato da molti mistici “...è in larga misura non solo erotico, ma erotico femminile, ricco di immagini banali che esprimono sia i nostri sentimenti per la Donna che il piacere sessuale della Donna” (p. 43).

<sup>26</sup> *Mysticism after Modernity*, “Chapter 9. Happiness,” 123-38.

<sup>27</sup> *Mysticism after Modernity*, 133.



apparentemente post-moderno, non abbia reso così essenziale il termine mistica da renderlo inutile. Se il rigido post-modernismo ha ragione, naturalmente, si può supporre che la lettura di Cupitt si equivalga a qualsiasi altra lettura. Perché no? Se d'altra parte pensiamo che le interpretazioni debbano avere qualche relazione con il significato e le interpretazioni dei testi in questione, allora ci è consentito di avere qualche obiezione.

### 3. Louis Depré

L'uso che Cupitt fa dei mistici in relazione al futuro della religione è ottimistico in modo quasi imbarazzante. Il dogma è morto; le chiese sono finite, ma leggere i mistici ci renderà tutti felici. Michel de Certeau era più preoccupato di come avremmo potuto usare le tradizioni spirituali nella situazione storica attuale. Louis Dupré, la terza figura in questo breve saggio, sembra voler avere entrambe le posizioni. Dupré è un filosofo della religione e un teologo che si è occupato molto della storia e del significato della Modernità come dimostra il suo libro *Passage to Modernity* ("Passaggio alla Modernità", 1993), molto discusso.<sup>28</sup>

Nel corso della sua carriera tuttavia, Dupré si è occupato di spiritualità e della mistica sia nella loro evoluzione storica che nella cultura contemporanea, come evidenziato nei suoi numerosi scritti.<sup>29</sup> Ancora una volta, il mio scopo qui non è di passare in rassegna a tutti i suoi contributi allo studio della spiritualità, ma di concentrarmi su due saggi in cui fa diretto riferimento al nostro problema.<sup>30</sup>

<sup>28</sup> Ci sono valutazioni delle posizioni di Louis Dupré nel saggio di P. J. CASARELLA e G. P. SCHNER, eds., *Christian Spirituality and Modern Culture. The Thought of Louis Dupré*, Eerdmans, Grand Rapids 1998. Riguardo la prospettiva di Dupré sulla Modernità, si veda il saggio nella raccolta di D. TRACY, "Fragments of Synthesis? The Helpful Paradoxes of Dupré's Modernity" (9-24); come pure in P. CASARELLA, "On Dupré's *Passage to Modernity*," *Communio* 21 (1994) 551-561.

<sup>29</sup> Senza pretendere di essere esaustivi, il contributo di Dupré allo studio della spiritualità include: *The Other Dimension: A Search for the Meaning of Religious Attitudes*, Doubleday, New York 1972; *Transcendent Selfhood: The Loss and Recovery of the Inner Self*, Seabury Press, New York 1976; *The Deeper Life: An Introduction to Christian Mysticism*, Crossroad, New York 1981; *The Common Life: The Origins of Trinitarian Mysticism and Its Development by Jan Ruusbroec*, Crossroad, New York 1984; e la sua antologia con J. A. Wiseman, *Light from Light: An Anthology of Christian Mysticism*, Paulist Press, New York 1988, 2001. Inoltre, Dupré è autore di un articolo su "Mysticism," in *The Encyclopedia of Religion*, General Editor, Mircea Eliade, Vol. 10, Macmillan, New York 1987, 245-261. Un altro saggio importante sulla mistica è: "Unio mystica: The State and the Experience," in M. IDEL and B. MCGINN, eds., *Mystical Union in Judaism, Christianity, and Islam. An Ecumenical Dialogue*, Continuum, New York 1996, 3-23. Dupré era ampiamente coinvolto nella pianificazione e nella cura editoriale di due grandi progetti: *The Classics of Western Spirituality Series* of Paulist Press (1978- ), e *The World Encyclopedia of Spirituality* of Crossroad Press (1985- ), nella quale, insieme a D. E. SALIERS, ha pubblicato *Christian Spirituality III. Post-Reformation and Modern*, Crossroad, New York 1989.

<sup>30</sup> I due saggi sono L. DUPRÉ, "Spiritual Life in a Secular Age," *Daedalus* 111 (1982) 21-31; e "Spiritual Life and the Survival of Christianity. Reflections at the End of the Millennium," *Cross Currents*, Fall, 1998, 381-390. Su questo aspetto del pensiero di Dupré, cfr. J. A. WISEMAN, "Mystical Literature and Modern Unbelief," in *Christian Spirituality and the Culture of Modernity*, 176-188.



Per collocare questi due saggi nella carriera intellettuale di Dupré, sarà utile cominciare dando uno sguardo ad uno dei suoi primi lavori, *Transcendent Selfhood* (Personalità Trascendente) del 1976, specialmente il capitolo 8, "The Mystical Experience of the Self" (L'Esperienza mistica del *self*). Questo breve scritto sostiene che senza il recupero dell'aspetto trascendente dell'io, introdotto nella civiltà occidentale dal Cristianesimo, il senso di mancanza di appagamento della persona e la disumanizzazione dilagante della nostra cultura, non possono essere superate. Il capitolo 8 è una sorta di fenomenologia del *self* mistico, servendosi di testi provenienti da diverse tradizioni per delineare un quadro del *self* più profondo del mistico, che si trova al di là degli stati ordinari di coscienza, e che può anche raggiungere una consapevolezza diretta di sé e della sua origine trascendente. E conclude: "Così il messaggio ultimo del mistico sulla natura della personalità è che il *self* è *essenzialmente* (nella sua essenza) più del *self*, che la trascendenza appartiene alla sua stessa natura tanto quanto l'atto attraverso cui è immanente a sé, e che un fallimento totale da parte della mente a rendersi conto della sua trascendenza riduce il *self* a meno del *self* stesso."<sup>31</sup> Questa sembra essere una valutazione piuttosto positiva del contributo che le tradizioni mistiche potrebbero dare alla situazione contemporanea, ma nel suo saggio provocatorio del 1982, "Spiritual Life in a Secular Age" ("Vita Spirituale in un'Età Secolarizzata"), Dupré è sempre meno sicuro della trascendenza, o quanto meno della sua origine. Il suo argomento, non dissimile da quello che abbiamo visto in Certeau, è che gli attacchi al Cristianesimo nel diciottesimo e diciannovesimo secolo, hanno avuto come risultato il trionfo attuale di un "umanesimo che va al di là dell'ateismo", in cui la religione non ha più il potere di essere parte integrante della vita.<sup>32</sup> La conseguenza è che oggi, anche i credenti devono cominciare dall'esperienza culturale di un "ateismo pratico", laddove l'esperienza religiosa non è più mediata dalla società e dalla chiesa, ma deve venire dall'interno, dall'esperienza personale e dalla scelta individuale. Secondo Dupré, è proprio questa la spiegazione dell'interesse che oggi si ha per la mistica. "L'attrazione dei credenti moderni per i maestri della vita spirituale è meno un'affinità di tendenza di quella che c'è nella cultura atea, per cui non ci si può rivolgere altro che all'interno di sé. I mistici iniziano il loro viaggio spirituale dall'interno, che è l'unico luogo da cui il credente *deve* iniziare, che lo voglia o no."<sup>33</sup> Il "senso dell'assenza" (frase presa da Simone Weil) può, tuttavia, diventare fonte di "un forte grido rivolto a Colui che non è lì", che è la ragione per cui molti di coloro che sono in ricerca oggi si rivolgono ai mistici apofatici e alla loro testimonianza sull'assenza divina e il nulla. Con ottimismo, Dupré asserisce che il credente che vive confrontandosi con l'assenza di Dio "può ritrovarsi sul cammino percorso da pellegrini spirituali in tempi più propizi" (adombra Certeau).<sup>34</sup> Ma il problema è più complicato di così, perché, come riconosce Dupré, la negazione pura non è abbastanza. Proprio come i mistici del passato arrivavano a vedere Dio immanente in tutte le cose, come pure totalmente Altro, la persona spirituale contemporanea ha bisogno di trovare un modo di

<sup>31</sup> *Transcendent Selfhood*, 104 (corsivo dall'autore).

<sup>32</sup> "Spiritual Life in a Secular Age," 21-23.

<sup>33</sup> "Spiritual Life in a Secular Age," 25.

<sup>34</sup> "Spiritual Life in a Secular Age," 27.



vedere il mondo da una prospettiva diversa, per riconoscere la sua dimensione, anche religiosa, più profonda. Il vero problema è come riuscirci, e il saggio di Dupré ci offre diverse riflessioni su questo tema, non sempre del tutto convincenti.<sup>35</sup> La nostra aspettativa nei confronti di un “trascendente che si manifesti”, che sia al di là della distinzione fra sacro e profano, potrebbe far sembrare superflui gli elementi istituzionali della religione, ma Dupré sostiene che non è così, perché possiamo sempre decidere di aderire a una comunità religiosa e al suo modo di vivere da un punto di vista esistenziale. Paradossalmente, almeno per una persona che ha passato gran parte del suo tempo a studiare e esporre maestri spirituali del passato, Dupré sostiene che, poiché la loro “dottrina, i loro stili di vita e i loro metodi” sono così lontani dai nostri, l’esperienza che questi maestri del passato esprimono “non è più minimamente attuale”. Di qui la sua conclusione drastica: “Un confronto col passato può essere necessario, ma il modello della vita spirituale del futuro sarà interamente nostro.” “Ma perché allora è necessario il confronto?” si potrebbe chiedere. “E perché un tale incontro non è minimamente utile?” Il saggio si conclude, di nuovo paradossalmente, con una nota di ottimismo iper-Pelagiano in cui Dupré esprime la speranza che gli uomini e le donne spirituali del futuro costruiranno “...una spiritualità dell’ affermazione del mondo, una mistica della creazione che scopre la dimensione trascendente in un impegno fondamentale in una comunità mondiale e umana che sia ad un tempo totalmente autonoma e totalmente dipendente.” Agostino non ne sarebbe stato contento.

Dupré è tornato su questi problemi nel saggio del 1998, “Spiritual Life and the Survival of Christianity” (La vita spirituale e la sopravvivenza del Cristianesimo). Qui l’analisi della situazione contemporanea riecheggia il suo articolo del 1982 e riappare anche il “richiamo a ricostruire il self dall’interno” con la conversione personale. Man mano che Dupré spiega cosa intende, tuttavia, il programma su quello che ‘i maestri spirituali’ potrebbero dare oggi sembra meno negativo, e leggermente meno ottimistico su quello che gli sforzi degli uomini e delle donne spirituali di oggi potrebbero conseguire in futuro. In quest’analisi Dupré segue la sua difesa della conversione del cuore, con una discussione sul bisogno di integrare altre tradizioni all’interno della teologia, pur evitando un “relativismo sincretistico che consente a ciascuno di comporre il proprio smorgasbord (buffet) spirituale.”<sup>36</sup> Ancora una volta, lo scopo è arrivare ad una dimensione mistica della fede, concepita come una risposta personale ad una chiamata interiore, sebbene Dupré noti quanto sia ironico che una simile esperienza sia diventata debole e ambigua nella nostra cultura laica. Il senso di vuoto derivante dalla teologia negativa cristiana si associa ora a quella che egli chiama “spiritualità dal basso”, atteggiamento che dovrebbe essere adottato quando viviamo in mezzo a frammenti senza senso, dove “la prima lezione da imparare in tempo di necessità è l’ascolto.” In questo saggio la speranza di Dupré per il futuro è meno utopistica, riducendosi a un consiglio che i credenti hanno bisogno di tentare di avvertire, e cioè “il senso simbolico della Scrittura all’interno di quello letterale”, e probabilmente anche quello delle tradizioni spirituali.<sup>37</sup>

<sup>35</sup> Il ‘programma’ di Dupré si può trovare in “Spiritual Life in a Secular Age,” 28-31.

<sup>36</sup> “Spiritual Life and the Survival of Christianity,” 385.

<sup>37</sup> “Spiritual Life and the Survival of Christianity,” 389.



## 4. Sintesi conclusiva

Che fare di queste tre testimonianze? Le ho scelte per mettere in risalto le mie brevi osservazioni, perché un confronto fra queste tre mette in luce i problemi nel cercare di identificare un futuro chiaro, per non parlare di programmi concreti, onde rendere le tradizioni spirituali del passato valide nella situazione storica odierna. Michel de Certeau e Louis Dupré, che avevano entrambi una vasta conoscenza delle tradizioni mistiche e spirituali cristiane, ebbero difficoltà a cercare di determinare se tale futuro fosse possibile e, se sì, come avrebbe potuto realizzarsi. Don Cupitt, che sapeva poco della mistica cristiana, pensò che il compito sarebbe stato relativamente facile dopo la morte del dogma e della chiesa istituzionale. Il saggio di Dupré del 1982 fa un quadro estremamente negativo per quanto riguarda le tradizioni storiche, nella migliore delle ipotesi vestigio di interesse per i curiosi della storia, ma senza poter avere un ruolo formativo per il futuro. Certeau, al contrario, è più difficile da definire proprio perché ha riconosciuto che la rottura era parte integrante del Cristianesimo fin dall'inizio, anche se la rottura moderna è smisurata e più sensazionale di quanto non sia stato sperimentato in passato. Tuttavia, la sua intuizione che cristiani marginali e di rottura, testimoni vaganti come il suo mistico preferito, il gesuita del diciassettesimo secolo Jean-Joseph Surin, possono ancora essere nutrimento per i credenti nel viaggio attraverso il deserto del mondo moderno, pur non essendo proprio felice, ha ancora una qualche speranza. Ci si potrebbe tuttavia chiedere se la chiamata a vagare al limite della follia non possa essere un messaggio che per una piccola minoranza.

Ho promesso di concludere con alcune mie riflessioni. Saranno sia storiche che teologiche. La prima è storica. Una premessa sulla quale si sono basate queste analisi è che una volta c'era una 'cultura unitaria cristiana' che negli ultimi tre secoli è venuta a mancare. Io penso che questa sia solo una mezza verità fuorviante. C'è mai stata una 'cultura cristiana' unitaria, o non fu un artefatto degli apologeti cristiani per combattere le critiche dell'Illuminismo contro le chiese e il loro insegnamento? Per gli storici del cristianesimo la nozione che ci fosse un tempo *solo una* cultura cristiana ha lasciato il posto al riconoscimento che qualunque cosa potesse significare una 'cultura cristiana', è sempre stato un processo che si è realizzato in modi diversi nel corso dei secoli. *Christianitas*, termine che venne in uso in occasione della simbiosi chiesa-stato dell'Europa occidentale nel periodo carolingio, fu sempre un affare sporco, con molti interessi contrastanti e un'unità che era più escatologica che reale.<sup>38</sup>

Inoltre è ovvio per tutti che il cristianesimo in quanto istituzione e la teologia come luogo a partire dalla quale parlare, siano *completamente* morte? Di questo hanno discusso molti pensatori, sia dentro che fuori il cristianesimo, come abbiamo visto; me ce ne sono altri che opporrebbero una certa resistenza a generalizzare affermazioni del gene-

<sup>38</sup> Sullo sviluppo della nozione di *Christianitas* e del mito dell'unitarietà del Medioevo, cfr. J. VAN ENGEN, "The Christian Middle Ages as a Historiographical Problem," *American Historical Review* 91 (1986) 519-532. Ernst Kantorowicz analizza la natura escatologica dell'ideale medioevale di unità nel suo saggio: "The Problem of Medieval World Unity," in Kantorowicz, *Selected Studies*, J.J. Augustin, Locust Valley NY 1965, 76-81.



re, e decine di milioni di cristiani, sia nel vecchio mondo che fuori di esso, continuano ad andare avanti da credenti, nonostante le difficoltà che si incontrano. È impossibile negare, naturalmente, che la religione cristiana fosse politicamente più potente prima del 1789 (tanto per scegliere una data), di quanto non sia diventata negli ultimi secoli, ma ha perso del tutto la voce e il potere? È anche chiaro che la distinzione fra chiesa e stato riscontrata nella maggior parte del mondo sviluppato, ha privatizzato la religione in modi nuovi e ha ridotto l'influenza delle istituzioni religiose. Il risultato è che molti hanno affermato che il cristianesimo non ha più il potere di integrare la vita, ma lo ha davvero fatto nella misura ipotizzata da alcuni commentatori? I cambiamenti, anche quelli radicali e difficili da metabolizzare, non sono sempre sinonimi di morte, specialmente nel caso delle religioni. Si potrebbe benissimo controbattere che l'Europa Occidentale promette di essere molto più religiosa fra cinquant'anni di quanto non lo sia ora, ma che la religione in questione sarà l'Islam. Il mio punto, nel rappresentare una situazione così complessa, è solo di notare che la semplificazione dei contrasti fra 'allora' e 'ora', fra 'tutto' e 'niente', cioè fra l'unità perduta e l'anomia e la frammentazione presenti hanno distorto il quadro sia del passato che di quello di cui le istituzioni e le tradizioni possono essere ancora capaci oggi.

Questo ci lascia ancora col futuro dell'aspetto teologico-spirituale-mistico della tradizione cristiana. Possono queste ossa malate, se non ancora morte, rimanere in vita in quest'età dell'ansia? Ricordiamoci che l'ansia e l'inquietudine sono generali, non limitate solo ai credenti tormentati. Leszek Kowlakosky descrisse bene tale condizione nel saggio "Anxiety About God in an Ostensibly Godless Age" ("Ansia su Dio in un'epoca apparentemente senza Dio"), quando precisò: "La nostra epoca è segnata da inquietudine e incertezza sulla presenza o l'assenza di Dio. I fedeli si preoccupano di Dio, ma le loro preoccupazioni in realtà riguardano, sotto mentite spoglie, il mondo. I non credenti si preoccupano del mondo, ma le loro preoccupazioni riguardano in realtà, sotto mentite spoglie, Dio. ... Ma per entrambi, il mondo abbandonato da Dio, è chiaramente una fonte di inquietudine."<sup>39</sup>

Quest'ansia ci riporta all'inizio del nostro discorso, e in particolare al problema della tradizione. Come dobbiamo relazionarci alla tradizione? Troppo spesso coloro che si proclamano "custodi della tradizione" hanno sottolineato che sono loro che tramandano quello che è "sempre stato lo stesso" (*semper idem*) fin dal tempo degli apostoli. Tuttavia, come hanno dimostrato molti studi moderni, sia teologici che filosofici,<sup>40</sup> l'atto di tramandare (traditio/paradosis) comporta necessariamente sia l'analogia che la diversità, sia l'identità che la differenza: non possiamo tramandare esattamente quello che abbiamo ricevuto perché non possiamo sondarne il significato per coloro che ce l'hanno trasmesso, né possiamo sapere quello che significherà per chi lo riceve in dono da noi e

<sup>39</sup> LESZEK KOLAKOWSKI, *Is God Happy? Selected Essays*, Basic Books, Philadelphia 2013, 194-195. Il saggio fu scritto nel 1981.

<sup>40</sup> Dall'immensa letteratura sulla tradizione nella storia del cristianesimo richiamo l'attenzione sul lavoro classico di Y. CONGAR, *The Meaning of Tradition*, Igantius Press, San Francisco 2004; originale francese del 1963. Per approcci più recenti, si vedano i saggi in C. DICKINSON, L. BOEVE e T. MERRIGAN, eds., *The Shaping of Tradition. Context and Normativity*, Peeters, Leuven 2013.



cercherà di viverlo. Per molta gente la parola ‘tradizione’ implica un peso che ci viene dal passato e che inibisce la nostra libertà e creatività, ma io mi schiererei con Hans-Georg Gadamer che disse: “Stare all’interno di una tradizione non limita la libertà di conoscenza, ma la rende possibile.”<sup>41</sup> Mi piace anche citare una frase attribuita a G.K. Chesterton, che definisce la tradizione come “la democrazia dei morti.”<sup>42</sup> Ma ricordiamoci che in questa elezione votano sia i morti che i vivi, e i vivi possono superare i morti quando le ragioni sono valide.<sup>43</sup>

Nel trasmettere il sapere spirituale del passato a una nuova generazione, penso che sia necessario evitare l’atteggiamento trionfalistico di sostenere che tutto è *semper idem* (tentazione forse più forte nei leader istituzionali che negli accademici) come pure l’errore contrario di pensare che le conoscenze del passato non possono avere un posto nel nostro mirabile ‘mondo nuovo’, proprio perché è passato, e il nostro mondo è nuovo. Soprattutto dobbiamo far sapere, specialmente per quanto riguarda la mistica, che non c’è solo *una* tradizione mistica, che sia cioè unica e comune, ma una moltitudine di voci, personalità e possibilità. La tradizione è una sinfonia di strumenti e di suonatori, forse non sempre del tutto concordanti. Questa varietà mette in evidenza un punto sottolineato sia da Certeau che da Dupré, e cioè che il futuro delle tradizioni spirituali dipende dalle scelte responsabili dei credenti e non dai pronunciamenti e dalle pressioni della società o della chiesa. Nostro compito è imparare a presentare la spiritualità/mistica in tutta la sua ricchezza e diversità in modo da facilitare decisioni consapevoli e azioni efficaci, individuali e comunitarie, in una situazione in cui, come disse Certeau, “il passato non è la nostra sicurezza”. Non c’è futuro senza rischio.

Termino così con domande, non con soluzioni, perché sono convinto che dare un futuro alle tradizioni spirituali del passato sia compito di tutti, e non di chiunque abbia una brillante idea o un programma particolare. I problemi sono troppo complessi e le poste in gioco troppo alte perché una persona possa immaginare di avere la risposta. Servono i nostri sforzi congiunti per dare risposte a domande difficili, alcune delle quali cominciano ora ad emergere. Queste domande e questi problemi saranno campo di crescenti discussioni, contese e dispute negli anni a venire. Se la *Society for the Study of Christian Spirituality* sarà ancora in vita fra cinquant’anni, sarà perché i suoi membri avranno accettato i rischi di impegnarsi nel dibattito su come il passato potrà ancora parlare al presente, come pure nei problemi relativi alla spiritualità in tutti i suoi aspetti teologici, filosofici e scientifici. Diversamente, cesseremo di esistere.

<sup>41</sup> HANS GEORG GADAMER, *Truth and Method*, Seabury Press, New York 1975, 324.

<sup>42</sup> Pensavo che questa citazione fosse in *Orthodoxy* di Chesterton, ma una rapida ricerca nel libro e in altre fonti chestertoniane sono state infruttuose. Certamente sembra Chesterton, e sarei grato di essere illuminato da chi sa più di me riguardo alla fonte reale di questa citazione.

<sup>43</sup> Un buon esempio di questo si mostrò due mesi fa quando, nella Quinta Corte de Appello Federale a Chicago, si è esposto il caso del divieto di matrimonio tra persone dello stesso sesso negli stati di Wisconsin e Indiana. I Procuratori Generali dei due stati sostenevano che il divieto non doveva essere abolito perché c’era una lunga tradizione contraria al matrimonio tra persone dello stesso sesso. Richard Posner, il giudice che presiedeva la corte, accennò che c’era stato anche una lunga tradizione contraria al matrimonio tra neri e bianchi fino alla generazione precedente, quando fu abolita dalla corte.



Michel de Certeau fece riferimento all'immagine della tomba vuota come fonte di stupore che infuse energia nella storia della spiritualità. Io vorrei chiudere ricordando un'altra immagine biblica, quella del profeta Elia. In 1 Re, 19, Elia fuggì dall'ira di Gezabele nel deserto. Esausto e pieno di paura, il profeta si sedette sotto un ginepro e desiderò di morire. Si addormentò e in sogno gli apparve un angelo del Signore che gli disse di mangiare il pane e bere l'acqua che gli era stata data miracolosamente. Ci viene poi narrato che "...con la forza datagli da quel cibo camminò per quaranta giorni e quaranta notti fino al monte di Dio, l'Oreb" (1 Re, 19, 7-8), dove il Signore gli apparve nel mormorio di un vento leggero. Se la tradizione ci fornisce cibo e bevanda, tocca a noi metterci in cammino.

Concedetemi un ultimo commento. Dopo aver scritto questa conclusione biblica, mi sono reso conto che avrebbe potuto essere utile tornare al punto iniziale, e cioè come avrei risposto in futuro a domande come: "Che uso è possibile fare oggi di Eckhart e di questi altri mistici di cui avete parlato?" Alla luce di ciò che ho detto, non sarei incline a dare le mie solite risposte incoraggianti a questo interrogativo, ma piuttosto inizierei la mia risposta con una domanda al mio interlocutore. Gli, o le chiederei: "Perché fai questa domanda?", " Che cosa stai cercando?"



# La spiritualità nel mondo anglo- fono dal Vaticano II ad oggi. Una visione di insieme

di Bruce H. Lescher\*

Molte grazie per avermi dato l'opportunità di partecipare a questo IV *Forum*. Spero di poter avviare con voi un dialogo che ci arricchisca mutuamente. Date le esigenze di tempo, la mia presentazione si focalizzerà su alcuni sviluppi importanti dello studio della spiritualità nel mondo di lingua inglese.<sup>1</sup> È organizzata in modo cronologico e ho utilizzato la metafora della semina e della crescita per darle una struttura narrativa.

## 1. 1965-1975: Preparando il terreno

Il Prof. Zsuzsanna Friz De Col ha accennato al fatto che in Europa “i primi passi verso la fondazione e lo sviluppo metodologico della disciplina furono fatti durante la seconda parte degli anni '70”.<sup>2</sup> Lo stesso si potrebbe dire per gli sviluppi negli Stati Uniti e in Inghilterra. Prima dell'immediato post Vaticano II, la ‘spiritualità’ non esisteva come disciplina. Invece la teologia spirituale, divisa in ascetica e teologia mistica, era studiata in alcuni seminari e case di formazione religiosa, sulla base delle traduzioni di autori come Adolphe Tanquerey e Réginald Garrigou-Lagrange.<sup>3</sup>

Durante questo periodo, comunque, si sono prodotti grandi cambiamenti nella Chiesa Cattolica e nella cultura, in senso ampio. Cambiamenti che hanno aiutato a preparare il terreno nel quale successivamente la spiritualità sarebbe cresciuta e fiorita.

\* BRUCE H. LESCHER, Ph.D., Senior Lecturer in Spirituality, Jesuit School of Theology of Santa Clara University, California.

<sup>1</sup> Mi concentrerò sugli Stati Uniti, Inghilterra e Irlanda. Certamente ci sono altri centri di studi in diverse parti del mondo, come Canada, India, Australia e Sudafrica.

<sup>2</sup> R. ZAS FRIZ DE COL, SJ, *Latin-European Scholarship in Spiritual Theology (1954-2013)*, manoscritto inedito, Pontificia Università Gregoriana, 2014, p. 3. Una versione inglese dovrebbe apparire sul numero del 2015 di *Studies in Spirituality*.

<sup>3</sup> A. TANQUEREY, *The Spiritual Life: A Treatise on Ascetical and Mystical Theology*, Society of St. John the Evangelist Tournai 1930; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *The Three Ways of the Spiritual Life*, MD: Newman Press, Westminster 1950. Per una sintesi dei vari approcci sul dibattito ascetico/mistico: THOMAS MERTON, *An Introduction to Christian Mysticism: Initiation into the Monastic Tradition 3*, Cistercian Publications, Kalamazoo, MI, 2008, 21-38.



Nella Chiesa, i documenti del Vaticano II comportarono una rivoluzione, in particolare nel modo di comprendere la santità dei laici, una rivoluzione che propiziò un'atmosfera nella quale la spiritualità prosperò come disciplina accademica. *Lumen Gentium*, 39, è diventata famosa per la chiamata universale alla santità.<sup>4</sup> *Sacrosanctum Concilium*, ha risvegliato un crescente interesse per la liturgia, e la *Dei Verbum* ha suscitato l'interessamento della gente per la Bibbia. Questi tre documenti rinvigorirono l'attenzione per le pratiche spirituali, in generale, e per la preghiera liturgica e lo studio della Bibbia, in particolare.

Rispetto alla cultura in senso ampio, il sociologo Robert Wuthnow ha segnalato che, durante questo periodo, la pratica spirituale delle persone negli Stati Uniti cominciò a spostarsi da un coinvolgimento con le chiese (quello che egli caratterizzò come una 'spiritualità della dimora') verso una ricerca personale attraverso tradizioni cristiane e non cristiane (una 'spiritualità della ricerca').<sup>5</sup> Il coinvolgimento nella ricerca spirituale si diffuse ancora di più.

In sintesi, dal 1965 al 1975 gli sviluppi, sia nella Chiesa che nella cultura in senso ampio, crearono un ambiente che preparò il terreno e stimolò l'interesse per le pratiche spirituali e per lo studio della spiritualità.

## 2. 1975-1985: Piantando i semi

Questa decade portò sviluppi significativi nello studio accademico della spiritualità. Uno dei primi tra questi è stata l'inaugurazione del programma dottorale di ricerca (Ph.D.) in spiritualità cristiana alla *Graduate Theological Union* (GTU) di Berkeley (California). La Prof.ssa Sandra Schneiders, IHM, entrò a far parte della *Jesuit School of Theology* nel gennaio del 1976 e rapidamente cominciò a coinvolgere colleghi delle diverse scuole della GTU, così come alcuni membri dell'Università della California a Berkeley. Questo gruppo di studiosi della GTU fece una proposta al Consiglio Dottorale (*Doctoral Council*) per iniziare un programma di Ph.D. in spiritualità cristiana. La proposta fu approvata nel maggio del 1976<sup>6</sup> e questo fatto sollevò questioni che ancora oggi echeggiano. Una di esse è: "Dove situare il nuovo programma tra le offerte delle altre discipline?". La facoltà di spiritualità decise di porlo all'interno del programma di fenomenologia della religione, invece che in quello della teologia sistematica o morale. Consideravano la spiritualità come fenomeno (studiando l'esperienza umana), come ermeneutica e interdisciplinare (invece di considerarla esclusivamente come teologia). La decisione presa ca-

<sup>4</sup> I documenti del Vaticano II sono ampiamente disponibili in forma cartacea come *on line*. La versione che ho utilizzato è: Austin FLANNERY, O.P. (ed.), *Vatican Council II: The Conciliar and Post Conciliar Documents*, vol. 1, 1988 revised edition, Costello Publishing Company, Northport, NY 1987.

<sup>5</sup> Robert WUTHNOW, *After Heaven: Spirituality in America Since the 1950s*, University of California Press, Berkeley, CA 1998.

<sup>6</sup> Per i dettagli sulla fondazione di questo programma: Bruce H. LESCHER - Elizabeth LIEBERT (eds), *Exploring Christian Spirituality: Essays in Honor of Sandra Schneiders, IHM*, Paulist Press, New York 2006, 2-3.



ratterizza ancora oggi in larga misura l'approccio anglo-americano alla disciplina.<sup>7</sup>

Altri semi si piantarono durante questo periodo. Sviluppi paralleli si sono avuti nel mondo anglicano, anche se con maggiore enfasi nella prassi. Nel 1973 il Rev. Tilden Edwards fondò l'Istituto Salem per la Formazione Spirituale a Washington, D.C. L'Istituto offriva programmi di vita contemplativa, *leadership* contemplativa e direzione spirituale. Ugualmente, sotto la direzione del Prof. Alan Jones, si aprì nel 1976, presso il *General Theological Seminary* di New York, un centro per la spiritualità cristiana (*Center for Christian Spirituality*). Con il tempo il centro sviluppò anche programmi a livello di *master* in direzione spirituale.<sup>8</sup>

Un altro seme è rappresentato dalla decisione della *Paulist Press*, sotto la guida del Prof. Ewert Cousins della *Fordham University* e del Rev. Richard Payne, CSP, della *Paulist Press*, di pubblicare una collana intitolata 'Classici della spiritualità occidentale' (*Classics of Western Spirituality*). Lo scopo era quello di pubblicare le traduzioni dei testi classici di spiritualità cristiana, ebraica e musulmana, completi di informazioni di base e note testuali. Per la prima volta, si pubblicavano edizioni critiche dei classici in inglese (precedentemente disponibili in francese e tedesco). Il primo titolo, editato nel 1978, fu il *Libro delle rivelazioni* di Giuliana di Norwich.<sup>9</sup> La collana viene ancora pubblicata e adesso ha raggiunto i 170 volumi.

Infine, nel corso di questa decade gli studiosi interessati alla spiritualità cristiana si sono incontrati alla riunione annuale della *American Academy of Religion* (AAR) per discutere il loro ruolo nel mondo universitario. Nel 1983, sotto la *leadership* del Prof. Bradley Hanson, del *Luther College* di Dubuque (Iowa), alcuni di questi studiosi proposero, come parte della struttura formale della AAR, un Seminario sulla spiritualità cristiana moderna. La prima parte del Seminario si tenne tra il 1984 e il 1988. Durante il suo svolgimento, gli studiosi presentarono ricerche su diversi argomenti e alcuni di questi studi furono raccolti in un volume pubblicato nel 1990, fatto che ci conduce al successivo periodo di tempo.<sup>10</sup>

In sintesi, il periodo che va dal 1975 al 1985 vede la semina delle semenze che porteranno frutto in futuro. Si inaugura un programma di dottorato alla *Graduate Theological Union* di Berkeley, si dà origine a istituti di orientamento pastorali a New York e Washington, la *Paulist Press* inizia la pubblicazione dei 'Classici della spiritualità occidentale' e comincia un seminario di spiritualità cristiana moderna presso l'*American Academy of Religion*.

<sup>7</sup> Sono grato alla Prof.ssa Schneiders per questo riassunto sulla Facoltà e questa conversazione continua. Nella primavera del 2015 il GTU ha riorganizzato il programma dottorale e i membri della facoltà di spiritualità cristiana hanno scelto di ricollocare se stessi nel Dipartimento di Studi Culturali e Storici della Religione.

<sup>8</sup> Per maggiori informazioni: <http://www.shalem.org> e <https://www.gts.edu/center-for-christian-spirituality>.

<sup>9</sup> Julian of NORWICH, *Showings*, eds. Edmund COLLEDGE, OSA, James WALSH, SJ, and Jean LECLERCQ OSB, Paulist Press, New York:1978.

<sup>10</sup> Bradley C. HANSON, ed., *Modern Christian Spirituality: Methodological and Historical Essays*, AAR Studies in Religion 62, Scholars Press, Atlanta, GA 1990.



### 3. 1985-1995: I primi frutti

Come si è già accennato, il Seminario sulla spiritualità cristiana moderna si tenne inizialmente nel periodo che va dal 1984 al 1988. La AAR lo protrasse per un secondo periodo (1988-1992). Nell'Introduzione al volume pubblicato nel 1990, il Prof. Brandle Hanson indicava la mancanza di chiarezza riguardo alla nuova disciplina. Molti colleghi, università e seminari offrivano corsi di spiritualità, e pochi anche una laurea (*graduate degree*). Tuttavia, c'erano questioni serie che avevano bisogno di risposta. Per esempio, quale è l'oggetto di studio della spiritualità? I contorni a questo proposito non sono ancora netti, segno di ricchezza o di confusione?<sup>11</sup>

Il Prof. Ewert Cousins concordava, precisando "come una disciplina accademica, lo studio della spiritualità non avesse trovato ancora il suo posto con una chiara comprensione del proprio contenuto e metodologia e del suo rapporto con le altre discipline, sebbene si stesse sviluppando rapidamente".<sup>12</sup> Il Prof. Hanson argomentava che la spiritualità è un ramo della teologia; la Prof.ssa Schneiders, da parte sua, asseriva che l'oggetto della disciplina non è una branca della teologia, ma piuttosto "l'esperienza della ricerca conscia per integrare la propria vita in termini di auto-trascendenza in riferimento al valore finale che uno percepisce".<sup>13</sup> Commenterò più avanti queste posizioni.

Nell'incontro del 1992 della AAR, i membri del Seminario decisero di dare forma a una nuova società di studiosi, che si sarebbe affiliata alla AAR, ma che avrebbe avuto una propria organizzazione. Si accordarono sul titolo: 'Società per lo studio della spiritualità cristiana' (*Society for the Study of Christian Spirituality, SSCS*). A partire dal 1993 fino ad oggi, la SSCS si è radunata subito prima dell'incontro annuale della AAR e ha attirato studiosi da tutto il mondo.<sup>14</sup> Sotto la guida editoriale del Prof. Douglas Christie della *Loyola Marymont University*, la *Society* iniziò a pubblicare una *newsletter*, il *Christian Spirituality Bulletin*, che nel 2001 si trasformò, a tutti gli effetti, in una rivista accademica intitolata *Spiritus*. Gran parte della discussione specializzata sulla disciplina della spiritualità cristiana si è tenuta all'interno di questa pubblicazione, e molti saggi chiave sono stati raccolti in un volume: *Minding the Spirit*, pubblicato nel 2005.<sup>15</sup>

I primi incontri della SSCS si concentrarono su almeno due questioni principali. La prima riguarda il posto della spiritualità cristiana nell'università. Emersero tre approcci fondamentali, che rappresentano aree contese all'interno della disciplina.<sup>16</sup> Il Prof. Brandle Hanson, tra gli altri, argomentò a favore di un approccio teologico: "...spiritualità è

<sup>11</sup> *IBID.*, 1-2.

<sup>12</sup> *IBID.*, 44.

<sup>13</sup> *IBID.*, 31.

<sup>14</sup> Si veda <https://sscs.press.jhu.edu> per il sito della SSCS. La SSCS ha anche un incontro biennale, separato dall'AAR. Il più recente si è tenuto a Johannesburg, Sudafrica, dal 21 al 23 maggio 2015.

<sup>15</sup> Elizabeth A. DREYER - Mark S. BURROWS (eds.), *Minding the Spirit: The Study of Christian Spirituality*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore 2005.

<sup>16</sup> Saggi rilevanti si possono trovare in *Minding the Spirit*. Un'eccellente visione d'insieme si trova in Bernard MCGINN, *The Letter and the Spirit: Spirituality as an Academic Discipline*, 25-41. Si può vedere anche J. Matthew ASHLEY, *The Turn to Spirituality? The Relationship Between Theology and Spirituality*, 159-170.



quello studio il cui oggetto è la fede, il quale implica una presa di posizione verso quell'oggetto che combina una profonda riflessione con un forte coinvolgimento personale per crescere in essa".<sup>17</sup> Il centro dello studio è la fede e, in particolare, il modo in cui si può crescere in essa. La Prof.ssa Schneiders propendeva per un approccio antropologico, successivamente definito ermeneutico. Qui la spiritualità è intesa come una dimensione base dell'esperienza umana: "ricerca conscia per integrare la propria vita...". Lo studio si focalizza sull'esperienza fissata in una forma di espressione (un testo, un movimento, un'organizzazione, un'opera d'arte, ecc.). La disciplina è di per sé ermeneutica perché lo studioso si occupa del modo in cui l'oggetto di studio si rapporta con il contesto contemporaneo. Infine, i Professori Bernard McGinn dell'Università di Chicago e Walter Principe, CSB, del Pontificio Istituto di Studi Medievali di Toronto, argomentano in favore di un approccio storico-contestuale. Questo approccio "enfatisza la spiritualità come un'esperienza radicata nella storia particolare di una comunità piuttosto che come una dimensione dell'esistenza umana come tale..."<sup>18</sup> Questo punto di vista privilegia la storia e colloca la spiritualità in un preciso contesto storico. La discussione accademica tra questi approcci è continuata. Come affermava il Prof. McGinn: "...è possibile per gli studiosi dissentire su ciò che è fondamentale nella nozione di spiritualità e tuttavia lavorare insieme in modo produttivo perché convinti che ci sia qualcosa di fondamentale nella spiritualità stessa, in qualunque modo sia concepita".<sup>19</sup>

La seconda questione principale è la natura auto-implicante della disciplina. Come ha accennato la Prof.ssa Schneiders: "Per temperamento e sensibilità gli studiosi del campo della spiritualità sono in buona sintonia con l'approccio medievale, anche monastico, alla conoscenza, nel quale il pensare riguardo a Dio era essenziale, anzi, diretto verso, legato a Dio, e la trasformazione personale non era semplicemente un sottoprodotto dello studio, ma il suo obbiettivo".<sup>20</sup>

Come può dunque la spiritualità affermarsi quale disciplina credibile all'interno dell'università, che valuta con oggettività ed ha protocolli per ciò che si reputa un discorso accademico?<sup>21</sup> Citerò più avanti nella mia presentazione un lavoro su questo punto.

I semi previamente piantati hanno continuato a portare frutti novelli. Nel 1985 vide la luce il primo volume di spiritualità cristiana nella collana *Crossroad* sulla Spiritualità mondiale (*World Spirituality*): una storia enciclopedica della ricerca religiosa, composta da 35 volumi, tre dei quali dedicati alla spiritualità cristiana. Il progetto è un esempio di

<sup>17</sup> Bradley C. HANSON, *Spirituality at Spiritual Theology*, in «Modern Christian Spirituality», 50.

<sup>18</sup> MCGINN, *The Letter and the Spirit*, 33.

<sup>19</sup> MCGINN, *The Letter and the Spirit*, 29.

<sup>20</sup> Sandra M. SCHNEIDERS, *The Study of Christian Spirituality: Contours and Dynamics of a Discipline*, in *Minding the Spirit*, 18. Per una critica della posizione della Schneiders: Mary FROHLICH, *Spiritual Discipline, Discipline of Spirituality: Revisiting Questions of Definition and Method*, in *Minding the Spirit*, 65-78.

<sup>21</sup> Per esempio, Bernard MCGINN segnala: "Alcuni progetti attuali sullo studio della spiritualità sembrano confusi circa la relazione tra l'appropriazione intellettuale e il compito personale che sarebbe impossibile applicare a istituzioni non-religiose e probabilmente imprudente anche a istituzioni religiose di educazione superiore. Qualcosa di simile mi sembra presente nell'insistenza della Schneider sulla dimensione 'partecipativa' dello studio della spiritualità". *The Letter and the Spirit*, 34.



collaborazione di 450 studiosi di tutto il mondo.<sup>22</sup> Nel Regno Unito Cheslyn Jones, Geoffrey Wainwright ed Edward Yarnold SJ pubblicano nel 1986 *The Study of Spirituality*.<sup>23</sup> Questo volume studia la teologia della spiritualità, la storia della spiritualità (di gran lunga la sezione più ampia), le altre religioni e le applicazioni pastorali. Nel 1991 Philip Sheldrake pubblicò *Spirituality and History*, uno studio importante nel quale definisce il campo della spiritualità come “la teoria e la pratica della vita cristiana”, accennando al fatto che “tradizioni specifiche sono inizialmente incarnate nella gente piuttosto che nella dottrina e crescono nella vita piuttosto che nelle idee astratte”.<sup>24</sup> Perciò, la comprensione di ciò che è ‘spirituale’ è intimamente legata al contesto culturale e storico.

Nel 1989, come parte del cinquantesimo anniversario della sua pubblicazione, la rivista dei gesuiti *Theological Studies* pubblicò una serie di articoli che delineano gli sviluppi nelle varie discipline teologiche. L'articolo sulla spiritualità fu scritto dalla Prof.ssa Schneiders e riassume molti degli sviluppi prodotti fino a quel momento.<sup>25</sup> Infine, nel 1993 la *Liturgical Press* pubblicò *The New Dictionary of Catholic Spirituality*, editato da Michael Downey, con articoli su centinaia di argomenti scritti da decine di studiosi. Nel delineare il campo della spiritualità a partire da questo progetto, Downey segnala: “Ciò che differenzia la spiritualità, diciamo, dalla teologia sistematica o dalla teologia morale è il carattere *dinamico* e *concreto* del rapporto della persona umana con Dio nella vita quotidiana. Inoltre, il rapporto è di sviluppo, di crescita nella vita di fede e, perciò, abbraccia tutte le dimensioni della vita”.<sup>26</sup>

Ricapitolando, il periodo degli anni 1985-1995 vide sbocciare una nuova disciplina nel mondo accademico. Il Seminario di spiritualità cristiana moderna pubblicò un libro di saggi nel 1990. Gli studiosi di spiritualità diedero vita alla Società per lo studio della spiritualità cristiana nel 1992 e la Società iniziò la pubblicazione del *Christian Spirituality Bulletin* (più tardi, *Spiritus*). Svilupparono tre approcci per collocare la spiritualità cristiana all'interno dell'università e cominciarono a lavorare sul modo di assumere responsabilmente l'auto-implicazione dello studio nella disciplina.

<sup>22</sup> Bernard MCGINN - John MEYENDORFF - Jean LECLERQ (eds.), *Christian Spirituality: Origins to the Twelfth Century* Crossroad, New York, 1985. Gli altri volumi sono Jill RAITT - Bernard MCGINN - John MEYENDORFF (eds.), *Christian Spirituality: High Middle Ages and Reformation* (1987), e Louis DUPRÉ - Don E. SALIERS - John MEYENDORFF (eds.), *Christian Spirituality: Post-Reformation and Modern* (1989). Bernard MCGINN, nell'*Introduzione* al primo volume (pp. xv-xvi) propone la seguente definizione: “La spiritualità cristiana è il vissuto del credere cristiano nelle sue due forme, generale e più specializzata... È possibile distinguere la spiritualità dalla dottrina in quanto non si concentra nella fede stessa, ma nella reazione che la fede produce nella coscienza religiosa e nella pratica. In egual modo la si può distinguere dall'etica cristiana in quanto non tratta tutte le azioni umane nel loro rapporto con Dio, ma quelle nelle quali la relazione con Dio è immediata ed esplicita”.

<sup>23</sup> Cheslyn JONES - Geoffrey WAINWRIGHT - Edwards YARNOLD, SJ, eds., *The Study of Spirituality*, Oxford University Press, New York, London 1986.

<sup>24</sup> Philip SHELDRAKE, *Spirituality and History*, Orbis Books, New York 1998 (ed. or. SPCK, London 1991), citazioni pp. 40 e 41.

<sup>25</sup> Sandra M. SCHNEIDERS, *Spirituality in the Academy*, in «Theological Studies» 50 (1989) 676-697.

<sup>26</sup> Michael DOWNEY (ed.), *The New Dictionary of Catholic Spirituality*, The Liturgical Press, Collegeville, MN 1993. Le citazioni sono dalle pp. viii-ix; il grassetto è dell'originale.



La casa editrice *Crossroads* iniziò la pubblicazione della collana sulla *World Spirituality: an Encyclopedic History of the Religious Quest* e furono pubblicati molti altri lavori accademici significativi. I primi frutti di questo periodo sono stati certamente ricchi!

#### 4. 1995-2015: Raccogliendo più frutti maturi

Durante gli ultimi vent'anni, i semi piantati nella metà degli anni '80 hanno continuato a fiorire e crescere. Gli studi nel campo della spiritualità sono aumentati esponenzialmente, e io posso indicare soltanto alcuni dei temi. Ho utilizzato l'espressione "più frutti maturi" per questo paragrafo poiché, forse, è troppo presto per dire che questa disciplina ha raggiunto la maturità, dato che è relativamente giovane. Nel simposio del 2006 su "Spiritualità: i suoi usi e abusi", il Prof. Christie segnalava: "Nonostante (o forse per) la sorprendente crescita di numero e varietà degli studiosi attribuiti a questo campo, questioni riguardo al vero significato del termine spiritualità, così come a ciò che costituisce l'oggetto principale del campo e gli approcci metodologici più utili per interpretare l'esperienza spirituale rimangono molto dibattute".<sup>27</sup>

Il crescente numero degli studi di riferimento dà un'indicazione della maturazione della disciplina. Nel 1999 John R. Tyson editò *Invitation to Christian Spirituality: An Ecumenical Reader*, che consisteva in un'antologia di testi dei maggiori autori spirituali, ma includeva anche un'introduzione che indagava sulla natura della spiritualità cristiana. Nel 2000 Kenneth J. Collins pubblicò *Exploring Christian Spirituality: An Ecumenical Reader*, una raccolta di articoli su diversi argomenti, previamente pubblicati separatamente. Il 2005 vide la pubblicazione di *The New Westminster Dictionary of Christian Spirituality*, editato da Philip Sheldrake, così come il già menzionato *Minding the Spirit: The Study of Christian Spirituality*. Sempre nel 2005, Arthur Holder pubblicò il magistrale *The Blackwell Companion to Christian Spirituality*, che contiene articoli importanti su diversi argomenti, scritti dai principali studiosi. Nel 2006 Elizabeth Liebert, SNJM ed io editammo *Exploring Christian Spirituality: Essays in Honor of Sandra M. Schneiders, IHM*, con la pretesa di esplorare le nuove frontiere della disciplina. Nel 2012 Peter Tyler e Richard Woods pubblicarono *The Bloomsbury Guide to Christian Spirituality*, che investiga ancora sul campo della spiritualità da diverse prospettive.<sup>28</sup>

La molteplicità degli argomenti studiati nella letteratura recente indica, ancora una volta, il livello di maturazione della spiritualità. I ricercatori generalmente concordano nell'affermare che la spiritualità è intrinsecamente interdisciplinare e che lo studio in

<sup>27</sup> Douglas CHRISTIE, *Spirituality: Its Uses and Misuses*, in «Spiritus» (Spring 2007) 74.

<sup>28</sup> John R. TYSON (ed.), *Invitation to Christian Spirituality: An Ecumenical Reader*, Oxford University Press, New York 1999; Kenneth J. COLLINS (ed.), *Exploring Christian Spirituality: An Ecumenical Reader*, Baker Books, Grand Rapids, MI 2000; Philip SHELDRAKE (ed.), *The New Westminster Dictionary of Christian Spirituality*, Westminster John Knox Press, Louisville, KY 2005; Arthur HOLDER (ed.), *The Blackwell Companion to Christian Spirituality*, Blackwell Publications, Oxford, UK, and Malden, MA 2005; LESCHER - LIEBERT, *Exploring Christian Spirituality*; Peter TYLER - Richard WOODS (eds.), *The Bloomsbury Guide to Christian Spirituality*, Bloomsbury, London, UK 2012.



questo campo implica rapporti con altre discipline.<sup>29</sup> Anche un breve sguardo d'insieme sugli studi recenti scoprirebbe diversi argomenti. In termini di definizione della disciplina, gli specialisti hanno continuato ad esplorare i tre approcci base menzionati: teologico, storico/contestuale ed ermeneutico. Nel 2007 David Perrin pubblicò una accurata visione d'insieme di questi approcci.<sup>30</sup> Rispetto all'approccio storico/contestuale, Bernard McGinn ha continuato a lavorare nel suo magistrale studio *La presenza di Dio*, adesso al quinto volume.<sup>31</sup> Molti studiosi perseverano nell'esplorare il rapporto tra spiritualità e teologia, e qui meritano di essere menzionati i lavori di Philip Sheldrake e di Mark McIntosh.<sup>32</sup> La questione dell'auto-implicazione è stata approfondita da specialisti come Belden Lane, Elizabeth Liebert, SNJM, e Ann Taves.<sup>33</sup> Lo studio sulle figure storiche è fiorito, come indica la ricca offerta della *Paulist Press* nella sua collana *Classics of Western Spirituality*, o come si evince dalla quantità di libri dedicati alla storia della spiritualità o a figure storiche, o come si evidenzia gettando uno sguardo a quasi ogni edizione della rivista *Spiritus*<sup>34</sup>. Le implicazioni sociali della spiritualità continuano a suscitare interesse, e gli scritti dei sociologi Robert Wuthnow, Meredith B. McGuire e Robert Orsi sono particolarmente stimolanti.<sup>35</sup> Il rapporto tra spiritualità e arte è stato

<sup>29</sup> Una visione d'insieme che può aiutare si trova in Judith A. BERLING, *Christian Spirituality: Intrinsically Interdisciplinary*, in *Exploring Christian Spirituality: Essays in Honor of Sandra M. Schneiders*, IHM, 35-52.

<sup>30</sup> David B. PERRIN, *Studying Christian Spirituality*, Routledge, New York and London 2007. Riguardo ai tre approcci, si può vedere anche Steven PAYNE, *The Teaching of Spirituality in the United States of America*, *Teresianum* 52 (2001): 319-330; e Nathan NG, *Spirituality and Theology: A Review and Perspective of their Relationship*, *Theology* 104 (2001): 115-122.

<sup>31</sup> Bernard MCGINN, *The Foundations of Mysticism* (1991), *The Growth of Mysticism* (1994), *The Flowering of Mysticism* (1998), *The Harvest of Mysticism in Medieval Germany* (2005), *The Varieties of Vernacular Mysticism, 1350-1500* Crossroad Publishing, New York 2012.

<sup>32</sup> Philip SHELDRAKE, *Spirituality and Theology: Christian Living and the Doctrine of God*, Orbis Books, Maryknoll, NY 1998; si veda anche *Spirituality and Its Critical Methodology*, in *Exploring Christian Spirituality* (Paulist), 15-34; Mark A. MCINTOSH, *Mystical Theology: The Integrity of Spirituality and Theology*, Blackwell, Malden, MA 1998. Anche la sezione su *Theology and Christian Spirituality* in *The Blackwell Companion to Christian Spirituality*, 175-285.

<sup>33</sup> Belden LANE, *Writing in Spirituality as a Self-Implicating Act: Reflections on Authorial Disclosure and the Hiddenness of the Self*, in *Exploring Christian Spirituality* (Paulist), 53-69; per una trattazione completa su questa metodologia si veda *The Solace of Fierce Landscapes: Exploring Desert and Mountain Spirituality*, Oxford University Press, New York 1998; Elizabeth LIEBERT, SNJM, *Practice*, in *The Blackwell Companion to Christian Spirituality*, 496-514; e Ann TAVES, *Detachment and Engagement in the Study of Lived Experience*, in *Spiritus* (Spring 2003) 186-208.

<sup>34</sup> Gli articoli a questo proposito sono troppo numerosi per citarli tutti; alcuni esempi sono: Maria R. LICHTMANN, *Gerard Manley Hopkins: Contemplative Hero*, (Fall 2001) 172-185; William SHORT, OFM, *Recovering Lost Traditions in Spirituality: Franciscans, Camaldolese and the Hermitage*, (Fall 2003) 209-218; Charlotte C. RADLER, *Living from the Divine Ground: Meister Eckhart's Praxis of Detachment*, (Spring 2006) 25-47; Barbara NEWMAN, *St. Hildegard, Doctor of the Church, and the Fate of Feminist Theology*, (Spring 2013) 36-55. Il numero della Primavera del 2005 contiene articoli su Giuliana di Norwich, e il numero dell'autunno del 2008 verte sulla tradizione francescana. Ogni numero ha anche una sezione sui classici spirituali.

<sup>35</sup> Un utile visione d'insieme dei lavori di alcuni di questi autori si può trovare in John A. COLEMAN, *Social Sciences*, in *The Blackwell Companion to Christian Spirituality*, 289-307. Per WUTHNOW si veda il riferimento nella nota 5; Meredith B. MCGUIRE, *Religion: The Social Context*, Wadsworth Publishing



ricercato da vari studiosi, inclusi Don Saliers, Mark Burrows e il mio collega deceduto Alejandro García-Rivera.<sup>36</sup> Infine, diversi specialisti hanno investigato il rapporto tra spiritualità ed educazione.<sup>37</sup>

## 5. Programmi di studi

Così come sono fioriti gli studi sulla spiritualità, si sono sviluppati anche i programmi accademici. Il sito della *Society for the Study of Christian Spirituality* elenca vari programmi di spiritualità, molti dei quali a livello di master.<sup>38</sup> Attualmente ci sono quattro programmi di dottorato (Ph.D.) negli Stati Uniti.

- La *Graduate Theological Union* (Berkeley). Si tratta di un programma interdisciplinare. La facoltà ha identificato due competenze di base: Bibbia e storia della spiritualità. Gli studenti devono dimostrare di conoscere una tradizione spirituale, oltre a quella cristiana, e un'altra disciplina accademica (proposte recenti includono sociologia, psicologia, poesia, storia dell'arte, educazione e neuroscienze cognitive). La scelta della disciplina dipende dal tema della dissertazione dottorale dello studente. Le commissioni esaminatrici per esami comprensivi e dissertazioni devono includere un membro di facoltà proveniente da un'altra istituzione, frequentemente dell'Università della California di Berkeley.<sup>39</sup>
- L'Università Cattolica d'America (Washington D.C.) afferma nel suo sito: "Dato che la spiritualità cristiana è una disciplina accademica che, per sua natura, è

Company, Belmont, CA 1997; e *Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life*, Oxford University Press, New York 2008; Robert A. ORSI, *Thank You St. Jude: Women's Devotion to the Patron Saint of Hopeless Cases*, Yale University Press, New Haven, CT 1996; si veda anche il suo lavoro precedente *The Madonna of 115<sup>th</sup> Street: Faith and Community in Italian Harlem*, Yale University Press, New Haven, CT 1985. Anche M. SHAWN COPELAND, *Racism and the Vocation of the Christian Theologian*, in *Spiritus* (Spring 2002) 15-29; e Keith DOUGLASS WARNER, OFM, *The Farm Workers and the Franciscans: Reverse Evangelization as Social Prompt for Conversion*, in *Spiritus* (Spring 2009) 69-88. Tutto il numero dell'autunno 2012 di *Spiritus* è dedicato al lavoro di Michel DE CERTEAU.

<sup>36</sup> Don E. SALIERS, *Music and Theology*, Abingdon Press, Nashville, TN 2007; si veda anche *Beauty and Terror*, in *Spiritus* (Fall 2004) 181-191; Mark S. BURROWS, *Raiding the Inarticulate: Mysticism, Poetics, and the Unlanguageable*, in *Spiritus* (Fall 2004) 173-194; Alejandro GARCÍA-RIVERA, *The Community of the Beautiful: A Theological Aesthetics*, Liturgical Press, Collegeville, MN 1999; e *Interfaith Aesthetics: Where Theology and Spirituality Meet*, in *Exploring Christian Spirituality* (Paulist), 178-195. Si veda inoltre Susanne SKLAR, *How Beauty Will Save the World: William Blake's Prophetic Vision*, in *Spiritus* (Spring 2007) 30-39; e Sam HAMILTON-POORE, *John Coltrane's A Love Supreme, Yesterday and Today: Breaking Boundaries, Testing Limits*, in *Spiritus* (Fall 2013) 187-216.

<sup>37</sup> Per esempio, Adrian THATCHER, ed., *Spirituality and the Curriculum*, Cassell, London and New York 1999; Anita HOUCK, *Spirituality and Pedagogy: Faith and Reason in the Age of Assessment*, in *Spiritus* (Spring 2002) 50-63; e Susan ABRAHAM, *Purifying Memory and Dispossessing the Self: Spiritual Strategies in the Postcolonial Classroom*, in *Spiritus* (Spring 2013) 56-75; per un forum sul ruolo della spiritualità nell'università: *Theoforum* 33 (2002).

<sup>38</sup> Si veda [https://sscs.press.jhu.edu/academic\\_programs/](https://sscs.press.jhu.edu/academic_programs/)

<sup>39</sup> Si veda <http://gtu.edu/academics/areas/christian-spirituality>



interdisciplinare, il percorso di studio include discipline bibliche, liturgiche, storico/sistematiche e morali”. Lo studente può anche frequentare corsi in istituzioni affiliate, in funzione del suo interesse di ricerca. Il sito dell’Università segnala che non sono ammessi nuovi studenti.<sup>40</sup>

- L’Università di Boston (Boston, MA) offre un Ph.D. in Teologia pratica con una concentrazione di studi di spiritualità. Come nel caso di altri programmi, questo dà agli studenti la possibilità di personalizzare il corso di studi e di effettuare ricerche sulla base degli interessi particolari.<sup>41</sup>
- La scuola di teologia degli Oblati (San Antonio, TX) offre il più recente programma dottorale in spiritualità negli Stati Uniti. Secondo il loro sito: “Pochi degli esistenti programmi dottorali in spiritualità si focalizzano sulla lunga, profonda e ricca storia della tradizione giudeo-cristiana in fatto di preghiera, mistica e direzione spirituale. Questo programma serve la Chiesa e la società in modo significativo fornendo studiosi di livello dottorale in aree come la preghiera, la mistica, il discernimento spirituale e la direzione spirituale”.<sup>42</sup>

I programmi di perfezionamento in Inghilterra e in Irlanda sono strutturati in modo diverso dagli Stati Uniti. I *masters* hanno bisogno di prerequisiti, mentre il dottorato segue il modello europeo di ricerca monitorata (senza prerequisiti particolari). Sono quattro le istituzioni che hanno personale qualificato per guidare la ricerca:

- Heythrop College, dell’Università di Londra. Normalmente le dissertazioni dottorali (Ph.D.) si tengono sulla letteratura inglese e sulla spiritualità (per esempio, John Donne, R.S. Thomas, G.K. Chesterton), o sulla teologia storica e mistica (Giovanni della Croce, Teresa d’Avila, Augustine Baker, Elisabetta della Trinità). È previsto che l’Heythrop College chiuda tra due anni.<sup>43</sup>
- La St. Mary’s University, di Twickenham, Londra, sponsorizza un Centro per le iniziative in spiritualità e riconciliazione (InSpiRe). Il Centro promuove convegni, il più recente dei quali ha avuto come titolo “Teresa d’Avila 1515-2015: Teologia mistica e spiritualità nella tradizione carmelitana” (giugno 18-20, 2015). Nella facoltà dell’InSpiRe si seguono studenti del dottorato di ricerca (Ph.D.).<sup>44</sup>
- Il Sarum College, a Salisbury, offre un master in spiritualità cristiana e anche dottorati di ricerca accreditati dall’Università di Winchester.<sup>45</sup>

<sup>40</sup> Si veda <http://trs.cua.edu/Academic-Programs/Graduate/Civil-PhD/Spirituality.cfm>

<sup>41</sup> Si veda <http://www.bu.edu/sth/academics/degrees/track3/phd-spirituality/>. Nel sito si indica che: “Il programma manifesta un interesse particolare per la pratica spirituale, per l’esperienza religiosa e per le tradizioni spirituali in quanto si pongono significative questioni spirituali rispetto al vivere contemporaneo, attingendo a eccellenti risorse accademiche di teologia pratica, storia del cristianesimo, studi liturgici, educazione religiosa, sociologia della religione, psicologia della religione, femminismo e pensiero *womanist*, teologia latina, teoria culturale e studi congregazionali”.

<sup>42</sup> Si veda <http://www.ost.edu/OblateSite/Degrees/PhDSpirituality.html>

<sup>43</sup> Si veda <http://www.heythrop.ac.uk/study-us/postgraduate-research-programmes>

<sup>44</sup> Si veda <http://www.stmarys.ac.uk/inspire/>

<sup>45</sup> Si veda <http://www.sarum.ac.uk/learning/christian-spirituality/postgraduate-study>



- Il Waterford Institute of Technology, nel campus dell'Università di Dublino, ha inaugurato nello scorso luglio 2015 un nuovo 'Istituto di spiritualità per la ricerca e l'educazione' (*Spirituality Institute for Research and Education - SpIRE*). Offrirà un Master in spiritualità nell'autunno del 2016. Il programma è diretto da Michael Sullivan SJ e Bernadette Flanagan PBVM, che recentemente ha insegnato all'All Hallows College di Dublino. Il loro programma sarà accreditato attraverso il Waterford Institute of Technology dopo la chiusura dell'All Hallows. Sperano di promuovere in futuro anche dottorati (Ph.D.).<sup>46</sup>

## 6. Guardando al futuro

Per concludere le mie osservazioni consentitemi alcuni suggerimenti per future aree di collaborazione.

- *Ecologia e spiritualità*. L'enciclica di Papa Francesco *Laudato Si* ci invita a riflettere più profondamente per situare lo studio della spiritualità non solo nella storia (tempo), ma anche nell'ambiente (spazio). Un pioniere in quest'area è stato il Prof. Christie, ma bisogna fare di più.<sup>47</sup> Molti dei libri sulla spiritualità ecologica sono stati pubblicati a livello popolare, ma in qualità di studiosi dovremmo fornire la nostra competenza rispetto a questo tema vitale.<sup>48</sup>
- *Spiritualità e consumismo*. Nel primo mondo la spiritualità è stata frequentemente associata alla ricerca personale di significato e trattata come un prodotto da consumare. "Scelgo una spiritualità che soddisfi i miei bisogni e mi aiuti a crescere". Come studiosi dobbiamo correggere questa distorsione. Qui vorrei segnalare due sfide negli Stati Uniti, e forse voi potrete trovare qualcosa di simile nel vostro contesto.
  - "*Spirituale ma non religioso*". La frase: "Sono spirituale, ma non religioso" è un fenomeno molto diffuso nel contesto post-moderno. La "spiritualità" è buona e la "religione" è cattiva. La frequenza nelle chiese è crollata in Europa e in Canada e un sondaggio recente del Centro Pew di ricerca ha evidenziato come una tendenza simile sia in atto anche negli Stati Uniti, specialmente tra adulti giovani.<sup>49</sup> Quali

<sup>46</sup> Si veda <http://www.catholicireland.net/spire-launched/>

<sup>47</sup> Per il retroterra, si veda il saggio "Nature" del Prof. CHRISTIE in *The Blackwell Companion to Christian Spirituality*. Per una trattazione più dettagliata si veda il suo *The Blue Sapphire of the Mind: Notes for a Contemplative Ecology*, Oxford University Press, New York 2013. Altre risorse includono Mary FROHLICH, RSCJ, *Under the Sign of Jonah: Studying Spirituality in a Time of Ecosystemic Crisis*, in *Spiritus* (Spring 2009) 27-45; Ray Maria McNAMARA, RSM, *Interdependence and the God Quest: A Christian Ecological Spirituality*, VDM Verlag Dr. Müller, Saarbrücken, Germany 2009; e Timothy HESSEL-ROBINSON - Ray Maria McNAMARA, RSM (eds.), *Spirituality and Nature: The Study of Christian Spirituality in a Time of Ecological Crisis*, Pickwick, Eugene, OR 2011.

<sup>48</sup> Esempi di libri a divulgazione popolare sono quelli di Charles CUMMINGS, *Eco-Spirituality: Toward a Reverent Life*, Paulist Press, Mahwah, NJ 1992; e di Katherine MURRAY, *A Simple Guide to Eco-Spirituality*, Luminis Books, Carmel, IN 2012.

<sup>49</sup> Si veda <http://www.pewresearch.org/fact-tank/2015/05/13/a-closer-look-at-americas-rapidly-growing-religious-nones/>.



studiosi di spiritualità, dovremmo giocare un ruolo significativo nel dare un indirizzo a questo problema pastorale.

- *Spiritualità e giustizia sociale*. La scelta dei poveri è stata un punto cruciale dalla metà degli anni '60. Papa Francesco sta nuovamente richiamando l'attenzione sulle ingiustizie del sistema del mondo capitalista. Il legame tra l'amore per Dio e l'amore per il prossimo ha profonde radici nella tradizione cristiana e come studiosi di spiritualità dobbiamo continuare ad affermare questa connessione.<sup>50</sup>
- *La spiritualità di gruppi emarginati*. Molti degli studiosi di spiritualità rimangono focalizzati sulle opere classiche occidentali, siano queste testi od opere d'arte. Il contesto post-moderno ha visto emergere delle voci che sono state messe al margine in passato. Come può la nostra disciplina arricchirsi includendo tali voci? Per gli Stati Uniti, due di queste in particolare meritano menzione.<sup>51</sup>
  - *Spiritualità latino/a*. Le persone che si identificano etnicamente come ispanici rappresentano circa il 38% dei cattolici degli Stati Uniti.<sup>52</sup> La spiritualità latino/a si radica su due conquiste: la prima è la conquista del nuovo mondo da parte della Spagna e del Portogallo, iniziata nel 1492; la seconda, per i messicani-americani, è l'annessione dei territori messicani agli Stati Uniti nel 1848. Una nuova visione, per esempio, incarnata nell'immagine di Nostra Signora di Guadalupe, è emersa da questa esperienza di sofferenza. Nelle culture ispaniche, saggezza e pratiche spirituali sono state frequentemente trasmesse in casa, specialmente dalle donne. Le pratiche rituali tendono ad essere pubbliche, profondamente simboliche e apertamente emozionali. Anche oggi, nel mezzo della lotta le persone ispaniche celebrano la vita e l'importanza della famiglia. Dio continua ad accompagnare un popolo che ha sofferto conquiste, violenze ed emarginazione. Studiosi come Virgilio Elizondo, Allan Figueroa Deck SJ, Edwin D. Aponte, Jeanette Rodriguez e Timothy Matovina, hanno analizzato questa ricca spiritualità e, in particolare, quella dei messicani-americani e la loro devozione a Nostra Signora di Guadalupe.<sup>53</sup>
  - *Spiritualità afro-americana*. È nata dalla dura prova della schiavitù. In circa quattro secoli pressappoco dieci milioni di africani furono commercializzati attraverso

<sup>50</sup> Due lavori ben noti che studiano il rapporto tra spiritualità e giustizia sociale sono quello di Donal DORR, *Spirituality and Justice*, Orbis Books, Maryknoll, NY 1984; e quello di Gustavo GUTIÉRREZ, *We Drink From Our Own Wells: The Spiritual Journey of a People*, tr. Matthew J. O'CONNELL, Maryknoll, Orbis Books, NY 1983.

<sup>51</sup> Per un eccellente riassunto e riferimenti ad altri studi si veda Elizabeth A. JOHNSON, *Quest for the Living God: Mapping Frontiers in the Theology of God*, Continuum, New York 2008. Per la spiritualità ispanica si veda 133-152; per quella afro-americana 113-132; sono in debito con l'autrice per la sua analisi.

<sup>52</sup> Si veda <http://cara.georgetown.edu/staff/webpages/Hispanic%20Catholic%20Fact%20Sheet.pdf>

<sup>53</sup> Per esempio, V. ELIZONDO – A. FIGUEROA DECK - T. MATOVINA (eds.), *The Treasure of Guadalupe*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham, MD 2006; V. ELIZONDO, *Virgilio Elizondo: Spiritual Writings*, ed. Timothy MATOVINA Orbis Books, Maryknoll, NY 2010; Jeanette RODRIGUEZ, *The Stories We Live: Hispanic Women's Spirituality*, Paulist Press, New York 1996; E. D. APONTE, *¡Santo!: Varieties of Latino/a Spirituality*, Orbis Books, Maryknoll, NY 2012; T. MATOVINA, *Latino Catholicism: Transformation in America's Largest Church*, Princeton University Press, Princeton, N.J. 2012.



l'Atlantico. I proprietari di schiavi, catechizzando i loro schiavi, favorirono un cristianesimo sottomesso ("Schiavi, siate obbedienti verso coloro che sono, secondo la carne, i vostri padroni...", *Ef* 6,5). Ma gli schiavi invece si identificarono con la liberazione del popolo ebreo dall'Egitto e con la conquista di Gesù attraverso la sofferenza e la morte. Codificarono il loro messaggio di liberazione in canzoni che sono appropriatamente chiamate *spirituals*. Il loro Dio è un Dio che spezza le catene della schiavitù e trova un cammino dove non c'è cammino (come nella traversata del Mar Rosso). Martin Luther King Jr., *leader* del movimento per i diritti civili, esemplifica tale visione. Diversi studiosi continuano a ricercare le ricchezze di questa tradizione.<sup>54</sup> Oggi, negli Stati Uniti, il movimento "Black Lives Matter" continua a lottare contro l'ingiustizia del razzismo.<sup>55</sup>

Queste sono, credo, delle questioni che invitano alla collaborazione tra gli studiosi per affrontare alcune delle sfide riguardanti la nostra Chiesa e il nostro mondo. Ma adesso, lasciatemi finire facendovi un invito!

In una lettera del 12 luglio di quest'anno, la Prof. Lisa Dahill, Presidente della *Society for the Study of Christian Spirituality* ha segnalato che "il 2015 sarà contrassegnato come l'anno in cui la SSSC avrà affermato la sua identità internazionale". Durante la passata primavera la Società ha istituito un comitato internazionale (*International Relations Committee*) e due dei nostri colleghi, il Prof. Gilberto Cavazos-González, OFM (dell'*Antoniano*) e il Prof. Rossano Zas Friz De Col SJ (dell'Università Gregoriana) ne fanno parte, così potrete parlare con loro per avere ulteriori informazioni. Inoltre, la prima seduta della del meeting di novembre della Società ad Atlanta (GA) è intitolata: "Spiritualità e pedagogia: una prospettiva internazionale". La vostra presenza certamente arricchirebbe la discussione! Vi ringrazio per la vostra attenzione, e spero di poter continuare il dialogo con voi.

<sup>54</sup> Un classico, pubblicato per la prima volta nel 1904, è W.E.B. DUBOIS, *The Souls of Black Folk*, Paradigm, Boulder, CO 2004; anche Martin Luther KING, Jr., *A Testament of Hope: The Essential Writings of Martin Luther King, Jr.*, Harper & Row, San Francisco, CA 1986. Per una visione d'insieme si veda Michael BATTLE, *The Black Church in America: African American Christian Spirituality*, Blackwell, Oxford, UK 2006, e Flora WILSON BRIDGES, *Resurrection Song: African American Spirituality*, Orbis Books, Maryknoll, N.Y. 2001.

<sup>55</sup> Si veda <http://blacklivesmatter.com/>



# La spiritualità nel mondo germanofono, in Olanda e in Belgio, dopo il Concilio Vaticano II

di Elisabeth Hense\*

## 1. Introduzione

Gli studi di spiritualità sono l'argomento più recente nei programmi tradizionali della teologia cattolica, che si avvicina a compiere il primo centenario.<sup>1</sup> Il decreto del Concilio Vaticano II sulla formazione del clero, *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*, approvato da Paolo VI (†1978) il 6 gennaio 1970, considera gli studi di spiritualità supplementari all'etica.<sup>2</sup> Nel 1979, la costituzione *Sapientia Christiana*, promulgata da Giovanni Paolo II († 2005), fa riferimento alla *Theologia moralis et spiritualis*, ponendola come quarta nella lista degli argomenti teologici, immediatamente dopo la teologia dogmatica.<sup>3</sup> Non tutti apprezzarono questa posizione degli studi di spiritualità. Specialmente alcuni teologi tedeschi pensarono ad un'alternativa: Karl Rahner (1904-1984) sottolineò la loro dimensione antropologica,<sup>4</sup> Hans Urs von Balthasar (1905-1988) considerò la spiritualità come il lato soggettivo della dogmatica,<sup>5</sup> e Josef Sudbrack (†2010) vide questi studi come una sorta di ramificazione della teologia, connessa a tutte le altre discipline teologiche.<sup>6</sup>

In una situazione abbastanza diversa dai loro colleghi tedeschi si trovarono i teologi olandesi. La lunga tradizione accademica dello studio della letteratura mistica olandese,

\* Elisabeth HENSE TO.Carm, Ph.D (2001), professore assistente di spiritualità all'Università Radboud di Nimega (Olanda). Ha pubblicato ed editato molte monografie, traduzioni e articoli sulla spiritualità in tedesco, inglese, olandese e italiano.

<sup>1</sup> Cf. Il periodo iniziale di studi di spiritualità in: Josef WEISMAYER, *Theologie und Spiritualität*, in *Arbeitsgemeinschaft Theologie der Spiritualität, Lasst euch vom Geist erfüllen (Eph 5,18) – Beiträge zur Spiritualität*, Lit, Münster 2001, 289-306; Josef WEISMAYER, *Leben in Fülle. Zur Geschichte und Theologie christlicher Spiritualität*, Tyrolia, Innsbruck-Wien 1983, 17f.; Otger STEGGINK - Kees WAAIJMAN, *Spiritualiteit en Mystiek*, Gottmer, Nijmegen 1985, 121-123; Kees WAAIJMAN, *Spiritualiteit*, Kok, Kampen 2000, 390-394.

<sup>2</sup> *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*, in *AAS* 62 (1970) 321-384.

<sup>3</sup> *Constitutio Apostolica Sapientia Christiana*, in *AAS* 71 (1979) 513.

<sup>4</sup> Karl RAHNER, *Über den Versuch eines Aufrisses einer Dogmatik*, in *Schriften zur Theologie* Bd. 1, Benziger, Einsiedeln 1967) 9-47, 44 f.

<sup>5</sup> Hans URS VON BALTHASAR, *Spiritualität*, in *Geist und Leben* 31 (1958) 340-352, 341.

<sup>6</sup> Josef SUDBRACK, *Möglichkeiten einer Theologie des Geistlichen Lebens*, in *Trierer Theologische Zeitschrift* 78 (1969) 49-59, 55; Sudbrack si riferiva alla spiritualità come 'Querschnittswissenschaft'; vedi Josef SUDBRACK, *Art. Spiritualität, IV. Systematisch/theologisch*, in *LTHK* 9 (2000) 856-857.



iniziata da Desiderius Adolf Stracke nel 1927, aveva spianato la strada per lo sviluppo di un solido approccio storico e letterario agli studi di spiritualità. Inoltre, la teologia della liberazione si convertì in un contesto importante per gli studi di spiritualità nei Paesi Bassi. Edward Schillebeeckx (1914-2009) disegnò la spiritualità nel cuore del suo pensiero teologico: per lui le esperienze spirituali erano ‘esperienze di contrasto’ di una immediata consapevolezza di Dio come potere liberatore. Queste esperienze stimolano i credenti a un’ortoprassi, che – secondo Schillebeeckx e altri teologi della liberazione – è la via verso Dio per la maggioranza della gente attualmente.<sup>7</sup>

Qualunque posizione si accetti come pertinente per gli studi di spiritualità entro i canoni delle discipline teologiche, una cosa è indiscussa: la spiritualità cristiana è vista come una disciplina normativa. Questo significa che la storia della spiritualità, i problemi sistematici di spiritualità, le pratiche spirituali, e il corpo della letteratura spirituale, incluso la Scrittura, sono studiati nel quadro di riferimento della teologia. Oltre questa ricerca teologica, siamo testimoni di un crescente interesse per gli studi di spiritualità da parte di altre discipline, come la letteratura, la storia, le scienze sociali, l’educazione, la salute, il *management*; tuttavia le ricerche sulla spiritualità in queste aree non sono qui oggetto di discussione.

Nel prosieguo, presenterò una breve visione d’insieme dei più grandi sviluppi della *theologia spiritualis* nell’ambito dei paesi germanofoni, così come nei Paesi Bassi e nel Belgio fiammingo.

I paesi germanofoni hanno incorporato le loro facoltà di teologia nelle università statali. Tale contesto non sembra sia stato molto fruttifero per sviluppare la nuova disciplina della spiritualità. Buona parte delle cattedre di spiritualità e molti degli istituti accademici di spiritualità sono stati fondati da ordini religiosi, con le loro istituzioni teologiche o università cattoliche. Questo modo di procedere degli ordini religiosi è stato più efficace nei Paesi Bassi e in Belgio in virtù della posizione forte delle università cattoliche, rendendo qui gli studi di spiritualità più fecondi.

Oltre a dare una visione d’insieme delle cattedre e degli istituti in questi paesi, metterò in evidenza anche le riviste e le collane più importanti, e concluderò con una breve valutazione della posizione generale degli studi di spiritualità all’interno della teologia, nel momento presente.

## 2. Germania, Austria e Svizzera

### 2.1. I primi anni

Uno dei primi teologi tedeschi che ha contribuito al consolidamento degli studi di spiritualità dopo il Vaticano II è stato il dogmatico Karl Rahner (†1984). Nei suoi primi anni come docente, Rahner è stato coinvolto nella traduzione e completamento del ma-

<sup>7</sup> Edward SCHILLEBEECKX, *Church: The Human Story of God*, traduzione di John BOWDEN, Crossroad, New York 1990, 98.



nuale di Marcel Viller intitolato *La spiritualité des premiers siècles chrétiens* (1930).<sup>8</sup> La ricerca dell'unione tra la teologia dogmatica, l'etica e la spiritualità – ricerca che sembra si sia parzialmente persa a causa della teologia scolastica e dogmatica che si insegnava nelle università latine negli anni '60 – è quella che ha reso così attraente a Rahner e ad altri la teologia spirituale dei Padri e la teologia monastica del Medioevo. Rahner voleva ricostruire la teologia dogmatica integrando etica e spiritualità.<sup>9</sup> La più famosa frase di Rahner sulla rilevanza della spiritualità o mistica, che ancora si ripete ai nostri giorni, è: “Il cristiano pio del futuro o sarà un ‘mistico’, qualcuno che ha sperimentato ‘qualcosa’, o smetterà di essere”.<sup>10</sup> May Steinmetz spiega: “Per Rahner la persona umana è intesa come creata per l'auto-comunicazione di Dio. Questo orientamento verso il Mistero ultimo è la caratteristica fondante dell'essere umano. Partendo da questa prospettiva, l'esperienza di Dio non è qualcosa di inusuale; al contrario, essere umani è essere aperti alla possibilità dell'auto-comunicazione di Dio”.<sup>11</sup> Per Rahner, essere umani significa essere capaci di sperimentare Dio, sia che lo si sperimenti consapevolmente o inconsapevolmente.

Anche il teologo svizzero Hans Urs von Balthasar (†1988)<sup>12</sup> – un co-pensatore di Rahner – ha promosso la mistica e la spiritualità in quei primi anni. Nel 1969, il Papa lo nominò nella Commissione Teologica Internazionale, situazione che gli diede una certa autorità, anche se non aveva avuto mai una cattedra in studi di spiritualità. Egli ha pubblicato molto sulla spiritualità, specialmente sulla spiritualità nel contesto delle arti.

Oltre a Rahner e von Balthasar, è stato il dogmatico e filosofo Romano Guardini (†1968) a dare un importante impulso al progresso degli studi di spiritualità, che combinò con un rinnovamento della liturgia.<sup>13</sup>

Tuttavia, il più influente teologo per lo stabilimento degli studi di spiritualità nei paesi germanofoni è stato il teologo gesuita Josef Sudbrack († 2010).<sup>14</sup> Egli lavorò sporadicamente come docente di ascetica e mistica all'Università di Innsbruck e come profes-

<sup>8</sup> Marcel VILLER - Karl RAHNER, *Askese und Mystik in der Väterzeit*, Herder, Freiburg i. Br. 1939. Karl RAHNER, *Sämtliche Werke*, Bd. 3, *Spiritualität und Theologie der Kirchenväter*, Herder, Zürich / Düsseldorf / Freiburg i. Br.: 1999.

<sup>9</sup> Cf. Karl RAHNER, *Über den Versuch eines Aufrisses einer Dogmatik*, in Karl RAHNER, *Schriften zur Theologie*, Bd. I, Benziger Verlag, Einsiedeln 1954, 9-47.

<sup>10</sup> Karl RAHNER *Christian Living Formerly and Today*, in *Theological Investigations VII*, trans. David BOURKE, Herder and Herder, New York 1971, 15 citato da Harvey D. EGAN, *Soundings in the Christian Mystical Tradition*, Liturgical Press, Collegeville, MN 2010, 338. Si veda: Karl RAHNER, *Frömmigkeit früher und heute*, in Karl RAHNER, *Zur Theologie des geistlichen Lebens*, *Schriften zur Theologie VII*, Benziger Verlag, Einsiedeln 1971, 22-23.

<sup>11</sup> Mary STEINMETZ, *Thoughts on the Experience of God in the Theology of Karl Rahner: Gifts and Implications*, in *Lumen et Vita* 2 (2012), 1-14.

<sup>12</sup> Cf. Hans-Urs VON BALTHASAR, *Theologie und Spiritualität*, in *Gregorianum* 50 (1969) 571-587; *Zur Ortsbestimmung christlicher Mystik*, in Hans-Urs VON BALTHASAR, *Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie*, Bd. 4, Johannes Verlag, Einsiedeln 1975, 298-324.

<sup>13</sup> Romano GUARDINI, *Wille und Wahrheit. Geistliche Übungen*, Grünewald / Schöningh, Mainz / Paderborn 1991.

<sup>14</sup> Josef SUDBRACK, *Komm in den Garten meiner Seele: Einführung in die christliche Mystik*, Gütersloher Verlagshaus Mohn, Gütersloh 1979; *Mystik im Dialog: christliche Tradition, ostasiatische Tradition, vergessene Traditionen*, Echter, Würzburg 1992; *Im Angesicht des Absoluten: Hinführung zur Mitte christlicher Spiritualität*, Echter, Würzburg 2004).



sore in visita all'Università di Harvard. Dal 1976 al 1986, fu capo redattore della popolare rivista di spiritualità *Geist und Leber* (*Spirito e vita*, si veda sotto), che trattò molti aspetti dei problemi attuali di spiritualità. Insieme al suo collega protestante Wolfgang Böhme,<sup>15</sup> ha fondato la *Gesellschaft der Freunde christlicher Mystik* (*Società di amici della mistica cristiana* – si veda sotto), un gruppo attivo di ricercatori (*seekers*) e di 'abitanti' (*dwellers*)<sup>16</sup> spirituali che io personalmente ho incontrato saltuariamente per fare una conferenza o semplicemente per mantenere un contatto con quell'atmosfera. Sudbrack si esercitò nello Zen nel centro di meditazione di Karlfried Graf Dürckheim ed è stato uno dei teologi più entusiasti dell'incorporazione di forme orientali di meditazione all'interno della spiritualità cristiana.

Infine, ancora un nome deve essere menzionato quale punta di diamante degli studi di spiritualità dopo il Vaticano II: Hugo Enomiya-Lasalle († 1990), un pioniere nelle pratiche orientali di meditazione che scrisse anche sulla spiritualità interreligiosa.<sup>17</sup>

Ciononostante, nessuno di questi teologi ha avuto un successo tale da assicurare una migliore posizione istituzionale agli studi di spiritualità in questi primi anni.

## 2.2. Il processo di istituzionalizzazione

### 2.1.1. Austria

Sono stati il teologo e filosofo austriaco Friedrich Wessely (†1970) e il suo successore Josef Weismayer a dare una solida posizione istituzionale agli studi di spiritualità, dopo molti anni di perseverante ricerca e insegnamento presso l'Università di Vienna.<sup>18</sup>

Wessely non solo dava lezioni di spiritualità regolarmente (1939-1940 e 1946-1961), ma ha fondato anche la prima rivista accademica di spiritualità in Germania, il *Jahrbuch für mystische Theologie* (1955-1968). Wessely ha influsso straordinariamente in un ampio senso, dato che ha fondato in Austria l'*Oratorium Sanctissimae Trinitatis* e la *Legio Mariae*. Weismayer ha continuato e consolidato la ricerca e l'insegnamento sulla spiritualità (1964-2004), cercando di combinare la teologia spirituale con la dogmatica e l'etica, come suggeriva Rahner. Secondo Weismayer, la teologia spirituale dovrebbe investigare la realizzazione concreta della vita cristiana sullo sfondo delle esperienze spirituali all'interno del quadro di riferimento della Chiesa. Allo stesso modo, lo studio della storia della spiritualità dovrebbe contribuire a un migliore intendimento delle sue manifestazioni odierne.<sup>19</sup> Nel 1997, Weismayer è divenuto professore ordinario di teologia dogmatica, dovendo così ridurre il suo impegno per la spiritualità. Fortunatamente, la

<sup>15</sup> Wolfgang Böhme è stato un importante promotore dell'educazione protestante adulta.

<sup>16</sup> Cf. Robert WUTHNOW, *After Heaven. Spirituality in America Since the 1950s*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London 1998.

<sup>17</sup> Hugo M. ENOMIYA-LASALLE, *Zen und christliche Mystik*, Aurum, Freiburg i. Br. 31986.

<sup>18</sup> Cf. Josef WEISMAYER, *Spiritualität in Lehre und Forschung an der Universität Wien*, in *Geist und Leben* 84 (2011) 221-227.

<sup>19</sup> Josef WEISMAYER, *Spirituelle Theologie oder Theologie der Spiritualität?* in Günter VIRT, *Spiritualität in Moral*, Wiener Dom Verlag, Wien 1975, 59-78; Josef WEISMAYER, *Thema Spiritualität*, in *Theologische-praktische Quartalschrift* 123 (1975) 279-284.



reputazione degli studi di spiritualità a Vienna era così forte che, al pensionamento di Weismayer nel 2004, la sua cattedra è diventata una cattedra in “Teologia della spiritualità”, abbinata a un istituto di spiritualità. Nello stesso anno, Marianne Schlosser è stata nominata professore ordinario degli studi di spiritualità e direttrice dell’istituto, portando avanti l’approccio biblico, storico, pratico e sistematico di Weismayer.<sup>20</sup> Gli studenti possono fare un master in spiritualità, così come un Ph.D. Nel 2012, una riorganizzazione dell’università ha reso necessaria l’incorporazione dell’istituto di spiritualità nell’istituto di teologia storica (*Historical Theology*).

Oltre a Vienna, anche Salzburg and Krems hanno insegnamenti di spiritualità nelle università pubbliche (rispettivamente, teologia spirituale, dal 2002, e direzione spirituale in una società globale, recentemente). Il collegio universitario di Heiligenkreuz, fondato dai cistercensi, è l’unica istituzione teologica attiva in Austria gestita da un ordine religioso.<sup>21</sup> È un collegio pontificio dal 2007 e il suo istituto di teologia spirituale e studi religiosi offre in particolare una formazione per coloro che desiderano essere religiosi e/o preti.

### 2.1.2. Germania

Soltanto nel 2011 si è stabilita una cattedra di studi in spiritualità in un’università pubblica tedesca. Ciò è stato possibile tramite una fondazione della diocesi di Asburgo. Wolfgang Vogl è stato il primo a essere nominato professore straordinario in teologia della vita spirituale.<sup>22</sup> Lui intende offrire in un futuro prossimo un master per post-laureati in studi di spiritualità. Attualmente è troppo presto per valutare il significato di questa iniziativa.

Le iniziative più influenti, che riguardano lo sviluppo degli studi di spiritualità cattolica in Germania, sono venute, fino ad ora, dai collegi universitari (*theological colleges*) di diversi ordini religiosi che volevano studiare più approfonditamente la propria tradizione spirituale, i loro fondatori, i loro testi spirituali e i loro teologi più importanti. Esempi a questo proposito sono l’Istituto per la spiritualità salesiana, nel collegio salesiano di Benediktbeuerer,<sup>23</sup> fondato nel 1983, e l’Istituto di psicologia pastorale e di spiritualità del Collegio Sankt Georgen dei gesuiti,<sup>24</sup> fondato nel 1991. Entrambi cercano di combinare la ricerca scientifica e l’insegnamento nelle istituzioni teologiche con programmi per l’educazione di adulti.

L’Istituto di spiritualità nel collegio dei cappuccini a Münster, fondato nel 1978, lavora anch’esso in questo ampio campo.<sup>25</sup> Grazie alla facoltà di assegnare gradi accademici, come lauree e master in spiritualità, e alla sua vasta gamma di interessi rispetto a

<sup>20</sup> Cf. Marianne SCHLOSSER, *Theologie der Spiritualität*, in *Geist und Leben* 84 (2011) 228-235. Anche: <http://ts-ktf.univie.ac.at/home/team/team-profil-curriculum-etc/schlosser/profil/>

<sup>21</sup> <http://www.hochschule-heiligenkreuz.at/willkommen/papst-benedikt-xvi-und-die-hochschule-heiligenkreuz/2007-erhebung-zur-hochschule-des-paepstlichen-rechts/> Questo *college* offre gradi ecclesiastici.

<sup>22</sup> [http://www.kthf.uni-augsburg.de/de/prof\\_do/prakt\\_theol/vogl/](http://www.kthf.uni-augsburg.de/de/prof_do/prakt_theol/vogl/)

<sup>23</sup> <http://www.pth-bb.de/>

<sup>24</sup> <http://www.sankt-georgen.de/rp-pps/>

<sup>25</sup> [http://www.pth-muenster.de/Institut\\_fuer\\_Spiritualitaet](http://www.pth-muenster.de/Institut_fuer_Spiritualitaet)



differenti tradizioni e pratiche, così come in riferimento a diversi problemi e dibattiti, l'Istituto ha dato prova di essere il più influente in Germania.<sup>26</sup> Dal momento che la sua ricerca e il suo insegnamento si focalizzano soprattutto sulla prassi della fede, gli studi di spiritualità a Münster sono stati collocati sotto la teologia pratica, consentendo così l'incorporazione dei risultati di altre discipline teologiche e filosofiche, così come di quelle umanistiche e delle scienze sociali.<sup>27</sup> L'istituto ha iniziato la sua attività sotto la direzione del cappuccino Anton Rotzetter<sup>28</sup> ed è stato sviluppato ulteriormente dal carmelitano Michael Plattig,<sup>29</sup> che è divenuto professore di spiritualità nel 1993 e direttore dell'istituto nel 1994. Regina Bäumer è la direttrice aggiunta dell'Istituto e ha contribuito in modo importante allo sviluppo dell'Istituto e del programma di *master*. Poiché gli studi di spiritualità sono lo scopo dell'istituto di Münster, è stato fondato anche un altro istituto incentrato sugli studi di post-laurea per esecutivi di organizzazione ecclesiale fondata nel 2006: l'Istituto per la Chiesa, il *management* e la spiritualità (*Institut für Kirche, Management und Spiritualität*, IKMS).<sup>30</sup> Questo istituto, gestito dal cappuccino Thomas Dienberg, promuove valori e spiritualità cristiana in *leadership* e *management* da una prospettiva francescana. Sfortunatamente entrambi gli istituti attualmente sono sotto pressione a causa della diminuzione degli studenti.

Tra il 2000 e il 2010, lo stesso Istituto di Münster ha pubblicato due collane attraverso la casa editrice Lit: una sull'approccio storico-letterario ai testi spirituali, per le loro traduzioni e interpretazioni;<sup>31</sup> e l'altra sull'approccio sistematico ad argomenti e dibattiti spirituali.<sup>32</sup> Dal 2010 le due collane sono pubblicate attraverso la casa editrice EOS.<sup>33</sup>

Nel 1995, Michael Plattig ha cominciato a organizzare un gruppo di lavoro sulla teologia della spiritualità (*Arbeitsgemeinschaft der Theologie der Spiritualität*, AGTS),<sup>34</sup> un forum per tutti i teologi cattolici e protestanti interessati alla dimensione spirituale delle questioni teologiche o a un approccio spirituale a questa problematica. Molti dei membri insegnano in una facoltà di teologia, in un'università o in un collegio teologico, anche se alcuni lavorano nel campo dell'educazione di adulti. Molti di loro combinano la spiritualità con un'altra disciplina teologica. Io sono uno dei pochi colleghi specializzati in spiritualità come disciplina a sé stante.

I programmi degli incontri annuali di questo gruppo danno un'idea dei diversi temi e approcci attuali degli studi di spiritualità: la spiritualità secondo Michel de Certeau (2015), spiritualità dell'Eucarestia (2014), Simone Weil (2013), fallimento e discernimento (2012), la Divina Commedia (2011), spiritualità ecumenica (2010), ecc. L'AGTS

<sup>26</sup> Michael PLATTIG, *Kritische Reflexion religiöser Praxis als Aufgabe der Theologie der Spiritualität*, in *Geist und Leben* 84 (2011) 349-361.

<sup>27</sup> *IBID.*, 360.

<sup>28</sup> Anton ROTZETTER, *Seminar Spiritualität*, Bd. 1-4, Benziger, Zürich 1979-1982.

<sup>29</sup> INSTITUT FÜR SPIRITUALITÄT MÜNSTER, *Grundkurs Spiritualität*, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 2000.

<sup>30</sup> <http://www.ikms.eu/295>

<sup>31</sup> *Theologie der Spiritualität – Quellentexte*.

<sup>32</sup> *Theologie der Spiritualität – Beiträge*.

<sup>33</sup> *Theologie der Spiritualität – Quellen und Studien*.

<sup>34</sup> Si veda <http://www.theologie-der-spiritualitaet.de/>



ha pubblicato le relazioni di questi incontri in una collana di e-book dal titolo *Spirituelle Theologie*, della casa editrice Echter.<sup>35</sup> Fanno parte di questo gruppo docenti di spiritualità e di omiletica dell'Università cattolica di Eichstätt<sup>36</sup> e di liturgia e spiritualità del collegio teologico di Fulda.<sup>37</sup>

Rispetto agli studi di spiritualità protestante in Germania, Klaus Raschzok accenna alla riscoperta dell'ascesi da parte di Rudolf Bohren<sup>38</sup> e di Manfred Seitz<sup>39</sup> dopo il 1964, e descrive anche come la ricerca protestante abbia preso forma attraverso il lavoro dell'Istituto di Ascesi Protestante (*Institut für Evangelische Aszetik*) del Neuendettelsau Augustana College.<sup>40</sup> Bohren classifica l'ascesi come la prima di sette caratteristiche della teologia pratica – omiletica, catechesi, pastorale, diaconia e *kybernetics* – e la concepisce come la base teologica della vita cristiana ecclesiale e secolare. Anche Seitz intende l'ascesi come un problema della teologia pratica. Ha attinto dalla letteratura protestante tradizionale sull'ascesi e ha usato inoltre autori cattolici come Giacomo Cardinal Lercaro,<sup>41</sup> Otto Zimmermann,<sup>42</sup> e Gustave Thils.<sup>43</sup> Nel 2006, è stato Seitz, insieme ai suoi colleghi di teologia pratica, sistematica e orientale, a fondare l'Istituto già menzionato. Questo è il primo e, che si sappia, l'unico istituto protestante dedito a rafforzare, promuovere e diffondere l'ascesi protestante in Germania.

### 2.1.3. Svizzera

Il teologo più noto che lavora nel campo della spiritualità in Svizzera è Simon Peng-Keller, professore di teologia della vita spirituale nel collegio ecclesiastico di Chur.<sup>44</sup> Ma, nonostante la mia intenzione di citare in questo articolo solamente cattedre teologiche in spiritualità, vorrei fare un'eccezione per la Svizzera e menzionare, a causa del suo grande influsso nel campo della ricerca teologica su Meister Eckhart e altri mistici tedeschi, Alois Maria Haas e la sua cattedra di storia della letteratura tedesca all'Università di Zürich (1974-1999).

<sup>35</sup> Spirituelle Theologie - <http://www.theologie-der-spiritualitaet.de/publikationen/tagungsbaende>

<sup>36</sup> <http://www.ku.de/thf/homiletik/lehrstuhlteam/lehrstuhlinhaber/>; Ludwig Mödl, già professore di spiritualità all'Università Cattolica di Eichstätt, è stato un membro fondatore dell'AGTS.

<sup>37</sup> <http://thf-fulda.de/person/prof-dr-theol-cornelius-roth>

<sup>38</sup> Rudolf BOHREN, *Einführung in das Studium der evangelischen Theologie*, Chr. Kaiser Verlag, München 1965.

<sup>39</sup> Manfred SEITZ, *Evangelische Aszetik. Zur Wiederentdeckung einer Disziplin der akademischen Theologie und ihrer Forschungs- und Lebrgestalt*, manoscritto, Bubenreuth 2010, 13 pages.

<sup>40</sup> Klaus RASCHZOK, *Evangelische Aszetik. Zur Wiederentdeckung einer Disziplin der akademischen Praktischen Theologie und ihrer Forschungs- und Lebrgestalt*, in Ralph KUNZ - Claudia KOHLI REICHENBACH, *Spiritualität im Diskurs. Spiritualitätsforschung in theologischer Perspektive*, Theologischer Verlag Zürich, Zürich 2012, 13-36.

<sup>41</sup> Cf. Giacomo Cardinal LERCARO, *Wege zum betrachtenden Gebet*, Herder, Basel / Freiburg / Wien 1959.

<sup>42</sup> Cf. Otto ZIMMERMANN, *Lehrbuch der Aszetik*, Herder, Freiburg i. Br. 1929.

<sup>43</sup> Cf. Gustave THILS, *Christliche Heiligkeit. Handbuch der aszetischen Theologie für Ordensleute, Priester und Laien*, Verlag Manz, München 1961.

<sup>44</sup> Simon PENG-KELLER, *Einführung in die Theologie der Spiritualität*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2010.



La ricerca letteraria di Haas è stata esemplare per lo studio della mistica tedesca.<sup>45</sup> Il suo collega Kurt Ruh († 2002) – anche lui svizzero ed esperto in storia della letteratura – ha lavorato all'Università di Würzburg sulla storia della mistica occidentale.<sup>46</sup> Non menzionando il lavoro accademico di questi due ricercatori e di coloro che hanno lavorato nello stesso campo, la nostra idea degli studi di spiritualità nel mondo germanofono sarebbe incompleta.

#### 2.1.4. *Diversi approcci*

Secondo Simon Peng-Keller,<sup>47</sup> si possono identificare quattro orientamenti negli studi di spiritualità nei paesi di lingua tedesca. (1) Il primo tenta di combinare spiritualità ed etica, ed è promosso, tra gli altri, dal teologo moralista domenicano Servais Pinckaers,<sup>48</sup> che ha lavorato a Friburgo (Svizzera), e dal teologo moralista Dietmar Mieth<sup>49</sup> dell'Università di Tubinga. Seguendo Réginald Garrigou-Lagrange dell'*Angelicum* di Roma, il primo professore di studi spirituali nel mondo, Pinckaers voleva mettere la spiritualità in cima all'etica cristiana e così promuovere un rinnovamento della teologia e della vita cristiana. Mieth scelse una via più innovativa, formulando le virtù del nostro tempo e sviluppando un'arte del vivere fondata sugli *insights* di Meister Eckhart. (2) Il secondo orientamento cerca di combinare la ricerca pratica con quella storica e sistematica su certi tipi di testi e di forme di espressione spirituali. Lo scopo è, da una parte, indagare sulla diversità della spiritualità cristiana, e, dall'altra, cercare un'armonia al suo interno. Marianne Schlosser propone questa prospettiva,<sup>50</sup> per la quale anche io propendo. (3) Un altro orientamento è stato suggerito da Johannes Bours, un prete del *Collegium Borromaeum* del seminario di Münster. Egli voleva che tutte le discipline teologiche divenissero più spirituali.<sup>51</sup> A molti colleghi la sua proposta non sembrava praticabile nel contesto delle università, ma forse soltanto parzialmente nei collegi degli ordini religiosi. (4) Il quarto approccio è, probabilmente, il più diffuso in Germania e sostiene che la spiritualità non ha bisogno di essere una disciplina autonoma, giacché gli argomenti spirituali possono essere studiati da altre discipline teologiche. Questa posizione è lar-

<sup>45</sup> Alois Maria HAAS, *Meister Eckhart als normative Gestalt geistlichen Lebens*, Johannes Verlag, Freiburg i.Br. 1995; *Kunst rechter Gelassenheit: Themen und Schwerpunkte von Heinrich Seuses Mystik*, Lang Verlag, Berlin / Bern 1996.

<sup>46</sup> Kurt RUH, *Geschichte der abendländischen Mystik*, 4 Bände, C. H. Beck, München 1990-1999.

<sup>47</sup> Cf. Simon PENG-KELLER, *Geistreiche Theologie zu geistbestimmten Leben? Spiritualität als Forschungsfeld katholischer Theologie*, in Ralph KUNZ - Claudia KOHLI REICHENBACH, *Spiritualität im Diskurs. Spiritualitätsforschung in theologischer Perspektive*, Theologischer Verlag Zürich, Zürich 2012, 37-53, qui 42-47. Ho scelto un'altra sequenza degli approcci identificati dall'autore.

<sup>48</sup> Servais PINCKAERS, *Das geistliche Leben des Christen. Theologie und Spiritualität nach Paulus und Thomas von Aquin*, Bonifatius, Paderborn 1999.

<sup>49</sup> Dietmar MIETH, *Die neuen Tugenden. Ein ethischer Entwurf*, Patmos Verlag, Düsseldorf: 1984; *Mit dem Unkraut wächst der Weizen. Sanfte Moralpredigten*, Ed. Exodus, Luzern 1991.

<sup>50</sup> Marianne SCHLOSSER, *Theologie der Spiritualität*, in *Geist und Leben* 84 (2011) 228-235.

<sup>51</sup> Johannes BOURS, *Asketische und spirituelle Bildung*, in Engelbert NEUHÄUSLER - Elisabeth GÖSMANN, *Was ist Theologie*, Max Heber Verlag, München 1966, 416-428.



gamente accettata e sostenuta in molti contesti, facilitata dall'attuale diminuzione degli studenti di teologia e dalla pressione per risparmiare denaro.

Sfortunatamente, ciò significa che si consoliderà la posizione marginale della spiritualità all'interno delle discipline teologiche. In ogni caso, ci sono alcuni esempi molto significativi di teologi che hanno portato avanti importanti lavori di spiritualità nel contesto di altri insegnamenti, come, per esempio, il dogmatico Gisbert Greshake (di Friburgo) e lo specialista in etica Bernhard Fraling (di Würzburg).<sup>52</sup>

Andando indietro e guardando ciò che è stato fatto nel campo germanofono della spiritualità fino ad ora, si possono aggiungere ancora due orientamenti alla visione di insieme di Peng-Keller. (5) Il quinto è la scelta chiara di inserire la spiritualità nella teologia pratica come fanno i miei onorevoli amici e colleghi Michael Plattig e Thomas Dienberg. Simpatizzo per questo approccio, specialmente perché lavorano sulla 'spiritualità sociale' nel contesto del rinnovamento della società, e sicuramente molti colleghi protestanti si ritrovano in questo 'campo'.<sup>53</sup> (6) L'ultimo orientamento corrisponde a quello letterario intrapreso da Alois Haas, Kurt Ruh e altri. Dal momento che è stato molto fruttifero per il mio lavoro e calza molto bene rispetto alla tradizione di ricerca nei Paesi Bassi e in Belgio, sono particolarmente favorevole a questo modo di lavorare.

#### 2.1.5. Altri gruppi di studio e riviste

Esistono anche altri gruppi di studio e riviste che, nonostante non siano patrocinati da università o *colleges*, hanno avuto voce nel dibattito della spiritualità. Nel 1999, il gruppo di studio di Teologia della vita religiosa (*Arbeitskreis Ordensstheologie*) – iniziato dall'Istituto religioso per la pastorale missionaria e la spiritualità (*Institut der Orden für missionarische Seelsorge und Spiritualität*, IMS) – incominciò a lavorare su diversi aspetti della spiritualità della vita religiosa.<sup>54</sup> I membri di questo gruppo lavoravano nel campo della teologia o della storia nelle università e *colleges* tedeschi. La maggior parte di loro è costituita da religiosi cattolici o, come me, membri di un terzo ordine, o da partecipanti a nuove comunità religiose; un membro è un religioso protestante. Organizziamo seminari ogni tre anni per i religiosi e per gli interessati alla vita religiosa. I contributi nell'ambito di questi seminari sono stati pubblicati dalla casa editrice Grünewald.

Un'altra comunità, gli *Amici della mistica cristiana* (*Gesellschaft der Freunde christlicher Mystik*),<sup>55</sup> fondata nel 1987, ha come scopo quello di promuovere la mistica cristiana su basi ecumeniche rispetto al grande pubblico. Organizza incontri annuali per i propri membri su diversi argomenti: Teresa d'Avila (2015), Contemplazione quotidiana (2014), Mistica e musica (2013), Mistica e scienze naturali (2012), Mistica e responsabi-

<sup>52</sup> Josef WEISMAYER, *Theologie und Spiritualität*, in AGTS, *Lasst euch vom Geist erfüllen (Eph 5,18) – Beiträge zur Theologie der Spiritualität*, Lit, Münster 2001, 289-306, qui 295.

<sup>53</sup> Michael PLATTIG, *Kritische Reflexion religiöser Praxis als Aufgabe der Theologie der Spiritualität*, in *Geist und Leben* 84 (2011) 349-361, qui 360.

<sup>54</sup> Cf. Stefan KIECHLE, *Ordensstheologie im Umbruch*, in *Geist und Leben* 76 (2003) 241-242; si vedano anche altri contributi nello stesso volume di *Geist und Leben*.

<sup>55</sup> <http://www.gfcm.de/>



lità nel mondo (2011), Meister Eckhart (2010), ecc. Alcuni dei relatori sono teologi cattolici, altri protestanti od ortodossi, con un interesse per la spiritualità, ma la maggioranza dei membri non è rappresentata da teologi.

Accanto a questi gruppi orientati teologicamente, si deve citare la Società Meister Eckhart (*Meister Eckhart Gesellschaft*). Questo gruppo interdisciplinare, fondato nel 2004, è focalizzato sulla vita e le opere del Maestro Eckhart, sul suo retroterra storico e filosofico, così come sull'influsso e l'attualità del suo pensiero.<sup>56</sup> Le relazioni degli incontri sono state pubblicate in un libro annuale (*Jahrbücher*) dalla casa editrice Kohlhammer di Stuttgart.<sup>57</sup>

Inoltre, ci sono anche due riviste tedesche che devono essere citate in questo contesto: *Geist und Leben* e *Meditation*, entrambe di ampia diffusione. *Geist und Leben*, fondata nel 1926 e fino al 1947 *Zeitschrift für Ascese und Mystik*,<sup>58</sup> è un forum per la teologia spirituale, per la mistica cristiana e la loro pratica.<sup>59</sup> Si occupa di spiritualità ignaziana, contemplazione, preghiera con il corpo, storia della spiritualità, forme di spiritualità, discernimento degli spiriti, integrazione con la meditazione orientale, arte spirituale e letteratura, esegesi spirituale, psicologia spirituale, agiografia, vita religiosa, spiritualità interreligiosa, ecc. *Meditation*, fondata nel 1975, è ecumenica e vuole stimolare la vita spirituale cristiana nel vasto pubblico.

### 3. I Paesi Bassi e il Belgio

#### 3.1. I primi anni

I Paesi Bassi e il Belgio hanno entrambi una tradizione molto più antica nella ricerca accademica nell'ambito della spiritualità rispetto ai paesi di lingua tedesca. Già agli inizi del secolo scorso, il gesuita belga Desiderius Adolf Stracke (†1970) concludeva che la letteratura mistica era trascurata nella maggioranza dei testi di storia contemporanea della letteratura olandese. Pensava che ciò fosse inaccettabile rispetto a Beatrice di Nazareth, Hadewijch, Giovanni Ruysbroeck, così come ad altri interessanti autori mistici. La prima cosa che si doveva fare era promuovere degli studi solidi su queste personalità e sul loro retroterra storico e religioso, e fare in modo che i loro testi fossero disponibili in edizioni critiche affidabili. Così Stracke e alcuni confratelli, tra i quali Jozef van Mierlo († 1958) e Leonce Reypens († 1972), fondarono la Società Ruusbroec (*Ruusbroecgenootschap*) ad Anversa (Belgio) nel 1925.<sup>60</sup> Lo scopo dell'Istituto era la ricerca sulla

<sup>56</sup> <http://www.meister-eckhart-gesellschaft.de>

<sup>57</sup> <http://www.meister-eckhart-gesellschaft.de/publikationen.htm#>

<sup>58</sup> *Journal for Ascesis and Mysticism*

<sup>59</sup> <http://www.geistundleben.de/>

<sup>60</sup> August DEN HOLLANDER - Erna VAN LOOVEREN, *Het Ruusbroecgenootschap – 90 jaar boeder van spiritueel erfgoed*, Universiteit Antwerpen, Antwerpen 2015; Frans HENDRICKX, *Een bibliotheek in dienst van Ruusbroec en zijn Genootschap te Antwerpen*, in *Vlaanderen* 50 (2001), 276-280. <https://www.uantwerpen.be/nl/faculteiten/faculteit-letteren-en-wijsbegeerte/onderzoek-innovatie/instituten/ruusbroecgenootschap/>



storia della spiritualità olandese – ma anche sulla mistica e sull'ascesi – dal tempo della cristianizzazione dei Paesi Bassi fino al 1750, circa. I risultati si pubblicarono in due collane: *La nostra eredità spirituale (Ons Geestelijk Erf, dal 1927)*<sup>61</sup> e *Studi ed edizioni della nostra eredità spirituale (Studiën en tekstuitgaven van Ons Geestelijk Erf, dal 1931)*.<sup>62</sup>

Gli studi storici e letterari in queste collane, e in altre pubblicazioni dell'Istituto, sono stati molto fruttiferi nel corso degli anni. Come afferma Frits van Oostrom nella sua recente storia della letteratura olandese,<sup>63</sup> non solo i testi mistici devono essere menzionati in qualsiasi trattato serio di storia della letteratura, ma molti di essi appartengono oggi ai più belli ed elaborati documenti della letteratura olandese. In particolare, molte mistiche sono di grande talento, mentre diversi autori di sesso maschile risultano 'nullità', e sembrano impallidire se comparati con loro.<sup>64</sup>

Un'altra collana pubblicata dalla Società Ruusbroec è stata: *Fiori della nostra eredità spirituale (Bloemen van ons Geestelijk Erf – 1929-1932, nuova serie 1949-1973)*, per iniziativa del carmelitano Titus Brandsma (†1942), un filosofo con un incarico didattico che includeva l'insegnamento di mistica olandese all'Università di Nimega (1923-1942) e anche direttore dell'Istituto di Storia della mistica olandese.

Queste collane puntavano al grande pubblico e volevano essere d'ispirazione per tutti coloro che cercavano nutrimento per la mente e per lo sviluppo delle loro vite spirituali. Anche se l'ultima collana citata non ebbe successo come le due precedenti, tuttavia mostra molto bene il coinvolgimento storico-letterario di Titus Brandsma, che si manifesta anche nelle sue traduzioni di alcune parti dei lavori di Teresa d'Avila. In ogni caso, il suo impegno sociale e politico è emerso molto di più nel campo dello studio della spiritualità.<sup>65</sup> Titus non solo ha lottato per la libertà del giornalismo durante l'occupazione dei Paesi Bassi ad opera della Germania nazista, ma ha affrontato anche la comparsa dell'ateismo, la crisi dei paesi europei prima della Seconda Guerra mondiale, e molte altre questioni del suo tempo. Quando si oppose alla pubblicità nazista sui giornali cattolici olandesi, fu arrestato e imprigionato dagli invasori tedeschi.

Alcuni anni dopo la sua morte nel campo di concentramento di Dachau, l'insegnamento della mistica olandese all'Università di Nimega continuò con Marcel Smits van Waesberghe (1945-1957). Nel frattempo, anche altri studiosi in questa università contribuirono a rafforzare gli studi di spiritualità. Uno di questi era Edward Schillebeeckx († 2009), nominato professore ordinario di teologia dogmatica nel 1958 che, in un certo modo, guidò gli studi di spiritualità impegnati socialmente. Nella sua lezione inaugurale affermò che non voleva studiare solo la verità della fede cristiana, ma che era interessato alle esperienze umane,<sup>66</sup> specialmente a ciò che egli chiamava le 'esperienze di contrasto': esperienze della presenza di Dio in tempi di sofferenza e di oppressione. Schillebe-

<sup>61</sup> [http://poj.peeters-leuven.be/content.php?url=journal&journal\\_code=OGE](http://poj.peeters-leuven.be/content.php?url=journal&journal_code=OGE)

<sup>62</sup> <https://www.uantwerpen.be/nl/onderzoeksgroep/ruus/publicaties/studien-en-tekstuitgaven/>

<sup>63</sup> FRITS VAN OOSTROM, *Stemmen op Schrift*, Bert Bakker, Amsterdam 2006, and FRITS VAN OOSTROM, *Wereld van Woorden*, Bert Bakker, Amsterdam 2013.

<sup>64</sup> FRITS VAN OOSTROM, *Stemmen op Schrift*, qui 404.

<sup>65</sup> ELISABETH HENSE, *Titus Brandsma – Engagierte Mystik*, Bonifatius, Paderborn 1991.

<sup>66</sup> EDWARD SCHILLEBEECKX, *Op zoek naar de levende God*, Dekker & Van de Vegt, Nijmegen 1959.



eckx considerava Marta, “la cui preoccupazione per Dio la rende sollecita rispetto ai diritti umani”, come modello della mistica contemporanea, e non Maria di Betania, la contemplativa interiore.<sup>67</sup>

Come ha affermato Catherine Hilker, ritornando alle “esperienze di contrasto come rivelatorie, Schillebeeckx sostiene che il contesto dell’immensa e globale sofferenza umana dei nostri giorni richiede una spiritualità che è stata chiamata per il teologo della liberazione Jon Sobrino ‘santità politica’. La consapevolezza della dimensione sociale, come di quella interpersonale riguardo l’autentica vita umana (e perciò del benessere costituito dalla salvezza) richiede solidarietà con tutti coloro che cercano di raggiungere un’autentica libertà umana. La spiritualità non può essere mai separata dall’etica personale e sociale”.<sup>68</sup>

Riassumendo questo approccio, i processi di liberazione sociale e politica erano visti come “mezzi e materia della divina rivelazione”.<sup>69</sup> Gli insegnamenti di Edward Schillebeeckx e quelli di Titus Brandsma mi ispirarono quando continuai i miei studi a Nimega agli inizi degli anni ‘80, e il loro interesse per una spiritualità impegnata è stato per me formativo.

### 3.2. Il processo di istituzionalizzazione

#### 3.2.1. I Paesi Bassi

Durante il Vaticano II, l’agostiniano Ephraem Hendrikx (1957-1974) dirigeva la ricerca e l’insegnamento di storia dell’ascesi e della mistica all’Università di Nimega.<sup>70</sup> Nel 1968, i carmelitani olandesi e la direzione dell’Università di Nimega fondarono *l’Istituto Titus Brandsma*, dedicato allo studio accademico delle ‘esperienze religiose e della vita spirituale’, sulla scia del carmelitano Titus Brandsma.<sup>71</sup>

Il suo primo direttore è stato il carmelitano Otger Steggink (+2008), il mio riverito maestro con il quale ho lavorato per la mia tesi di master a Nimega. Durante i primi anni, uno dei principali scopi dell’Istituto è stato quello di creare una propria biblioteca di spiritualità e mistica. Si è iniziato con 25,000 titoli e si è arrivati a più di 90,000, quando sono stati donati all’Università Radboud nel 2007.<sup>72</sup> Inoltre, era al centro dell’interesse lo studio della *devotio moderna* e la ricerca nella collezione Brandsma, che include riproduzioni fotografiche di circa 700 manoscritti olandesi su mistica e asceti, così come altri dati sulla letteratura mistica olandese raccolti da Titus Brandsma.<sup>73</sup>

<sup>67</sup> Edward SCHILLEBEECKX, *Church: The Human Story of God*. Trad. by John BOWDEN, Crossroad, New York 1990, 77.

<sup>68</sup> Mary Catherine HILKERT, *Grace-Optimism: Spirituality at the Heart of Schillebeeckx’s Theology*, in *Spirituality Today* 44 (1991) 220-239.

<sup>69</sup> Edward SCHILLEBEECKX, *Menschen – Die Geschichte von Gott*, Herder, Freiburg 1990, 29f.

<sup>70</sup> <http://www.findingaugustine.org/Record/24827>

<sup>71</sup> STICHTING TITUS BRANDSMA INSTITUUT, Nijmegen 1968.

<sup>72</sup> Universiteitsbibliotheek collectieprofiel – faculteit theologie: <http://repository.ubn.ru.nl/bitstream/handle/2066/75095/75095.pdf?sequence=1>

<sup>73</sup> TITUS BRANDSMA INSTITUUT, *Titus Brandsma Instituut*, Nijmegen 1974.



I membri dell'Istituto, tra i quali Hein Blommestijn,<sup>74</sup> lavoravano sulla spiritualità carmelitana, su forme attuali di spiritualità societaria, sulla spiritualità biblica e sulla spiritualità ebraica. Offrivano molti corsi in diverse aree della spiritualità per un vasto pubblico in tutta l'Olanda e ogni volta mostravano un maggiore coinvolgimento nell'insegnare spiritualità all'università.

Nel 1969, l'Istituto ha lanciato la rivista *Speling*, che ha preso il posto di *Carmel*, pubblicata dall'Ordine dei carmelitani.<sup>75</sup> *Speling* voleva dare alimento attraverso diversi temi, così negli ultimi anni ha pubblicato su: l'arte di vivere (2015), temi di dibattito (2014), esercizi per l'anima (2013), fonti di ispirazione (2012), ecc. Si può accedere ad un club di lettori tramite il sito web della rivista per discutere sugli articoli pubblicati. La rivista è divenuta importante per il lavoro di Steggink e dell'Istituto,<sup>76</sup> come è successo con una seconda rivista, più accademica, *Studies in Spirituality*<sup>77</sup> e i suoi *Supplements*.

Nel 1974 Otger Steggink è stato nominato professore di 'storia e temi di spiritualità'. Lavorando regolarmente anche in Spagna, ha consolidato la fama dell'Istituto e della sua cattedra con il suo ampio lavoro su Teresa di Gesù e Giovanni della Croce. È stato lui a stimolarmi a lavorare ad una traduzione tedesca di Giovanni della Croce durante gli anni '90, lavoro che ho portato a termine con altri due carmelitani tedeschi.

Il successore di Steggink è stato Kees Waaijman (1989-2007), che ha continuato e ulteriormente potenziato la ricerca di Steggink sull'insegnamento di storia e temi della spiritualità, ma ampliando l'interesse sulle altre religioni e forme secolari di spiritualità.<sup>78</sup> Il suo scopo è stato quello di liberare gli studi di spiritualità da una tutela troppo forte della teologia.<sup>79</sup> Nel 2007, il successore di Waaijman è stato Frans Mass, fino al 2011,<sup>80</sup> e nel 2012 Peter Nisser è stato nominato professore di 'studi di spiritualità', una cattedra posta adesso nel Dipartimento di Studi Religiosi.

Nell'ambito degli studi teologici, si può ottenere ancora un master o un PhD in spiritualità, nella cattedra di teologia sistematica, dove io sono professore assistente in studi di spiritualità.<sup>81</sup> Ma anche altre cattedre teologiche offrono una guida in aspetti della spiritualità per lo stesso fine. Come direttore dell'Istituto Titus Brandsma, Inigo Bocken ha sostituito Waaijman nel 2011, per la prima volta non un carmelitano. La maggioranza dei corsi del programma estensivo per adulti dell'Istituto si tengono nel convento carmelitano di Nimega.<sup>82</sup>

<sup>74</sup> Hein BLOMMESTIJN è anche professore di teologia mistica all'Università Gregoriana.

<sup>75</sup> <http://www.speling.nl/Speling/Speling.html>

<sup>76</sup> Si veda l'intervista a STEGGINK in: *Antoon Rietman, Titus Brandsma Instituut*, Nijmegen 1993, 36.

<sup>77</sup> [http://poj.peeters-leuven.be/content.php?url=journal&journal\\_code=SIS](http://poj.peeters-leuven.be/content.php?url=journal&journal_code=SIS)

<sup>78</sup> Kees WAAIJMAN, *Spiritualiteit*, Kampen, Kok 2000.

<sup>79</sup> Kees WAAIJMAN, *Spirituality – a Multifaceted Phenomenon*, in *Studies in Spirituality* (2007) 1-113.

<sup>80</sup> Frans MAAS, *Vitale verscheidenheid en het ene goddelijke leven. Meister Eckhart en theorievorming in spiritualiteit*, Afscheidsrede, Nijmegen 2011.

<sup>81</sup> Per la mia personale prospettiva sugli studi di spiritualità: Elisabeth HENSE, *Current Forms of Christian Spirituality*, in Elisabeth HENSE - Frans JESPERS - Peter NISSEN, *Present-Day Spiritualities*, Brill, Leiden/ Boston 2014, 43-61; Elisabeth HENSE, *Quality of Life in Contexts of Societal Renewal*, in Elisabeth HENSE - Christoph HÜBENTHAL - Willem Marie SPEELMAN, *A Quest for Quality of Life*, Brill Leiden/ Boston (forthcoming).

<sup>82</sup> <http://wp.titusbrandsmainstituut.nl/nl/>



Esiste un altro istituto che deve essere ricordato rispetto agli studi di spiritualità nei Paesi Bassi. Nel 1976, l'Ordine francescano ha fondato il Centro francescano di studi a Utrecht (*Franciscan Study Center Utrecht*, FSU) per la ricerca nella tradizione francescana, così come l'Accademia francescana (*Franciscan Academy*) per l'educazione degli adulti.<sup>83</sup> Entrambe le organizzazioni cominciarono a lavorare diligentemente, ma non raggiunsero i loro scopi completamente. Nel 1985, ispirati dall'esempio dell'Istituto Titus Brandsma e dal lavoro accademico dei carmelitani all'Università di Nimega, i francescani, i cappuccini e i conventuali hanno deciso di trasferirsi in un ambiente accademico: insieme al *Catholic Theological College of Utrecht*, fondando il Centro di studi francescano (*Franciscan Study Center*, FSC) e istituendo così una straordinaria cattedra di spiritualità francescana in quella sede. La loro finalità è stata duplice: (1) studiare la tradizione francescana, specialmente i lavori di Francesco e Chiara e, (2) rendere fruttifero il carisma della tradizione francescana per il futuro. Hans van Munster (†2008) è stato il primo direttore dell'Istituto, e Theo Zweerman (†2005) il primo professore straordinario di studi di spiritualità francescana (1985-1998), già nominato professore di filosofia (1984-1991) nello stesso *college*. Il centro ha lanciato due collane: *Franciscaanse studies* (dal 1987) e *Scripta Franciscana*, pubblicate da Uitgeverij Van Gorcum dai primi anni '90. Nel 1998, Gerard Pieter Freeman è stato il primo non-francescano a prendere la cattedra e a divenire anche direttore del centro, scegliendo un approccio più storico per la sua ricerca. Dal 2014 Willem Marie Speelman è stato il direttore del Centro. Quando l'Università Cattolica di Utrecht<sup>84</sup> si è unita all'Università Tilburg nel 2006, l'FSC è stato incorporato all'interno di quest'ultima università, ma è ancora a Utrecht. Lavorando a partire da una prospettiva letteraria, storica, pratica e sistematica, l'equipe dell'FSC offre insegnamenti sulla spiritualità francescana all'Università di Tilburg, orienta studenti per il master o per il dottorato ecclesiastico in spiritualità, ma offre anche corsi per il grande pubblico. Al momento, io coopero con Willem Marie Speelman e Krijn Pansters di questo Istituto per un progetto sull'impatto della spiritualità sulla qualità della vita.

Per concludere questa visione d'insieme della situazione nei Paesi Bassi, devono essere menzionati alcuni sviluppi recenti. Nel 2010, Henk Witte è stato nominato il primo professore della nuova cattedra Xaverius dell'Università Tilburg. È stata fondata per lo studio del rapporto tra teologia e spiritualità, da una prospettiva ignaziana.

La prima cattedra per studi di spiritualità protestante nei Paesi Bassi è stata istituita nella Libera Università (*Vrije Universiteit*) di Amsterdam agli inizi di quest'anno e Wim van Vlastuin ha preso l'incarico.<sup>85</sup>

<sup>83</sup> Jan SLOOT, *Al had je alle kennis... Korte geschiedenis van het Franciscaans Studiecentrum 1985-2010*, Franciscaans Studiecentrum, Utrecht 2010.

<sup>84</sup> Si tratta dell'unione dell'antico *Catholic Theological College of Utrecht* e del *Catholic Theological College of Amsterdam*.

<sup>85</sup> <http://www.godgeleerdheid.vu.nl/nl/nieuws-en-agenda/nieuwsarchief/2014/okt-dec/141219-wim-van-vlastuin-benoemd-op-de-leerstoel-theologie-en-spiritualiteit-van-het-gereformeerd-pro.asp>



### 3.2.2. Belgio

Nel 1973, la Società Ruusbroec (*Ruusbroecgenootschap*) è stata incorporata nella facoltà Sant'Ignazio (*St. Ignatius Faculties*) ad Anversa, ed è parte della Facoltà di Arti Liberali dell'Università di Anversa dal 2003. Nel corso di questi anni, i metodi, l'attenzione e la presentazione dei risultati si sono evoluti nell'Istituto, ma la sua intenzione originaria è ancora valida. Le finalità dell'Istituto sono: (1) l'edizione critica di testi spirituali; (2) la loro interpretazione e contestualizzazione; (3) codicologica e la ricerca storica nei primi anni della Società Ruusbroec. Iniziando con meno di 20,000 titoli negli anni '20, la biblioteca della Società attualmente ha più di 100,000 libri, più di 500 manoscritti e 30,000 vecchie stampe, dal '500 all' '800. Nel 2011 la biblioteca ha ricevuto il titolo di 'Biblioteca dal patrimonio riconosciuto' (*Acknowledged Heritage Library*), da parte del governo olandese.

Negli anni recenti, si è lavorato molto sulla digitalizzazione di vecchi manoscritti, incluso le lettere del mistico carmelitano Francis Amelry (XVI secolo), sul quale sto attualmente lavorando. Nel corso delle diverse decadi, molti rinomati ricercatori sulla mistica olandese sono stati membri della Società Ruusbroec, compresi Bernhard Spaapen († 1977), Albert Ampe († 2004), e Albert Deblaere († 1994). Quest'ultimo è stato uno studioso molto influente nell'ambito degli studi di spiritualità all'Università Gregoriana di Roma, e molti dei gesuiti membri della Società sono stati suoi studenti: Jos Alaerts, Paul Mommaers, Paul Verdeyen, Guido de Baere e Rob Faesen. Io mi considero fortunata per avere studiato con Deblaere quando egli offriva corsi a Nimega negli anni '80. Attualmente la Società è affiliata al Dipartimento di Letteratura dell'Università di Anversa. La finalità dell'Istituto è lo studio della letteratura spirituale olandese fino al 1750, così come lo sviluppo di questo campo di ricerca a livello internazionale, la partecipazione all'insegnamento, la ricerca e i servizi societari (*maatschappelijke dienstverlening*) dell'Università di Anversa, e, infine, la traduzione dei risultati della ricerca alla società moderna per il grande pubblico interessato. Dopo essere stato il suo direttore dal 2007 fino al 2011, Tom Mertens è nuovamente direttore dal 2012.

Nel 2001, è stato fondato l'Istituto per lo studio della spiritualità dell'Università di Lovanio. Il Professore Rob Faesen lo dirige, il quale ha anche la cattedra di mistica medioevale, ed è membro della direzione della Società Ruusbroec. Lo scopo dell'Istituto è studiare le fonti testuali e non testuali della mistica olandese, tentando di comprendere i mistici nel loro quadro di riferimento ermeneutico. L'approccio è simile a quello della Società Ruusbroec.

Un'altra cattedra che deve essere menzionata, sempre a Lovanio, è quella sullo studio di matrimonio e spiritualità, assunta dal 2004 da Thomas Knieps e posta nel dipartimento di teologia morale.

### 3.2.3. Diversi approcci

Tra i teologi olandofoni si trovano approcci simili a quelli già visti per i loro colleghi germanofoni, per quanto riguarda gli studi di spiritualità. Rispetto alla mia opinione, sicuramente si possono rinvenire tre approcci condivisi: (1) l'approccio storico-letterario, rappresentato in modo eccellente dalla Società Ruusbroec, dalle facoltà di Anversa e di



Lovanio, dai membri dell'Istituto Titus Brandsma e dalla facoltà di Nimega. Io sono molto grata per aver trovato questo solido ambiente accademico nei paesi di lingua olandese, perché mi ha reso capace di offrire, tramite la mia tesi di dottorato, un'edizione critica, con traduzione e commenti, su uno dei testi mistagogici più belli di Francis Amelry.<sup>86</sup> (2) Un altro approccio è la combinazione di prospettive storico-letterarie, sistematiche e pratiche. Per me, questa sembra essere l'eredità più importante de Titus Brandsma (non parlo dell'Istituto). Io lavoro su (mi riferisco al medesimo Titus Brandsma) questa scia all'edizione di testi e traduzioni,<sup>87</sup> così come sulle questioni sistematiche che riguardano la spiritualità e la mistica,<sup>88</sup> e anche sulla spiritualità impegnata socialmente.<sup>89</sup> Quest'ultima sembra essere perfettamente in linea con la recente enciclica di Papa Francesco sull'eco-spiritualità e la sua enfasi rispetto alla necessità che i cristiani e i non-cristiani lavorino insieme per il rinnovamento sociale. (3) Anche nei Paesi Bassi si nota, come in Germania, la diffusione degli studi di spiritualità all'interno di altre discipline. All'Univeristà Radboud, questo sviluppo è stato stimolato dal coinvolgimento di tutte le cattedre teologiche in un programma di master per spiritualità interreligiosa, iniziato alcuni anni fa.

Oltre alle similitudini con le prospettive tedesche, ci sono anche delle differenze. Simon Peng-Keller ha definito l'approccio di Kees Waaijman diverso, caratterizzandolo come una "divisione tra spiritualità e teologia"<sup>90</sup> ed è dell'opinione che il suo manuale sia una specie di forum interdisciplinare e interreligioso dove diverse discipline teologiche e non teologiche si incontrano al di là del quadro di riferimento della teologia. Karl Baier, un professore straordinario di studi religiosi a Vienna, conferma quest'interpretazione, ma in qualche modo la qualifica anche: nonostante l'approccio di Waaijman sia dissociato dalla teologia dogmatica e morale, la sua terminologia è di fatto permeata dal punto di vista cristiano, perciò si può considerare il suo approccio come un innovativo sistema aperto di teologia della spiritualità, interdisciplinare e interreligioso.<sup>91</sup> Io vorrei aggiungere a queste interpretazioni che, alla fine della sua carriera, lo stesso Waaijman ha collocato esplicitamente la sua prospettiva nel cuore della teologia.<sup>92</sup>

### 3.2.4 Altre organizzazioni

Per concludere le mie osservazioni sul panorama spirituale olandese, vorrei menzionare altre tre organizzazioni. (1) Il *Centro per la spiritualità parrocchiale* (*Centrum voor*

<sup>86</sup> Elisabeth HENSE, *Franciscus Amelry (um 1550)*, Lit, Münster 2001.

<sup>87</sup> Cf. Joseph CHALMERS - Elisabeth HENSE - Veronie MEEUWSEN - Esther VAN DE VATE (eds.), *Maria Petyt – A Carmelite Mystic in Wartime*, Brill, Leiden / Boston 2015.

<sup>88</sup> Elisabeth HENSE - Frans JESPERS - Peter NISSEN (eds.), *Present-Day Spiritualities*, Brill, Leiden / Boston 2014.

<sup>89</sup> Cf. Elisabeth HENSE, *Vernieuwingsinitiatieven rond eten, zorg en geld in Nederland*, VU University Press Amsterdam 2015.

<sup>90</sup> Simon PENG-KELLER, *Geistreiche Theologie zu geistbestimmten Leben? Spiritualität als Forschungsfeld katholischer Theologie*, in: Ralph KUNZ - Claudia KOHLI REICHENBACH, *Spiritualität im Diskurs. Spiritualitätsforschung in theologischer Perspektive*, Theologischer Verlag Zürich, Zürich 2012, 37-53, qui 44.

<sup>91</sup> Karl BAIER, *Handbuch Spiritualität*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2006, 30.

<sup>92</sup> Kees WAAIJMAN, *Spiritualiteit als Theologie*, Afscheidsrede, Nijmegen 2010.



*Parochiespiritualiteit*),<sup>93</sup> fondato nel 1990 a Nimega, dalla Congregazione del Santissimo Sacramento.<sup>94</sup> Il Centro si dedica alla promozione della spiritualità nelle parrocchie, specialmente della spiritualità eucaristica e offre corsi anche sulla Nuova Evangelizzazione, sulla spiritualità e l'arte, sulla liturgia, sull'educazione spirituale, e sulla spiritualità della Congregazione del Santissimo Sacramento. Pubblica su questi argomenti per il grande pubblico in tutto il paese. (2) La Fondazione Thomas à Kempis (*Stichting Thomas à Kempis*)<sup>95</sup> istituita a Zwolle nel 1988 come una società di amici della spiritualità della *Devotio moderna*. Organizza conferenze e visite guidate e promuove l'inclusione della *Devotio moderna* nell'elenco dell'eredità intangibile dell'UNESCO. (3) La vecchia abbazia di Drongen organizza corsi annuali sulla mistica cristiana per il grande pubblico. Sono stati questi negli ultimi venti anni corsi molto popolari.

#### 4. Valutazione di insieme degli studi di spiritualità in Germania e nei paesi olandofoni

Alla fine della mia rassegna, vorrei concludere con alcune valutazioni.

1. La nuova disciplina della spiritualità non è divenuta mai in Germania e nella teologia di lingua olandese così importante come le altre discipline nei programmi di teologia. Ciò non cambierà nel prossimo futuro, a causa dell'attuale ridimensionamento delle facoltà e della diminuzione degli studenti nei nostri paesi. Si potrebbe considerare questo un fallimento.
2. Tuttavia, abbiamo delle buone ragioni per essere contenti, poiché siamo stati uno stimolo per molti colleghi di altre discipline teologiche che si sono interessati alla spiritualità. Vediamo inoltre un numero crescente di colleghi nei nostri paesi i quali cercano di dare alle loro discipline un'apparenza fresca e innovativa integrando aspetti della spiritualità nelle loro aree professionali.
3. Secondo la mia opinione, possiamo certamente lasciare parte della ricerca nel campo della spiritualità a questi colleghi. In ogni caso, coloro che desiderano divenire degli esperti in studi di spiritualità dovrebbero impegnarsi almeno in tre compiti: (a) studiare il ben definito corpo di letteratura spirituale in rapporto al loro retroterra storico e religioso, (b) portare avanti ricerche fondamentali e discutere definizioni significative di spiritualità e mistica nel quadro di riferimento della teologia, e (c) investigare forme di spiritualità-societarie passate e presenti per contribuire al rinnovamento della società. Questi tre compiti possono essere considerati come studi caratteristici di spiritualità, perché non si trovano in altre discipline teologiche.
4. Saranno portati a termine questi impegni? Bernhard McGinn ha discusso la valutazione contemporanea delle passate tradizioni spirituali in *Spiritus* quest'anno. E ha

<sup>93</sup> <http://www.parochiespiritualiteit.org/index.php?pid=2>

<sup>94</sup> Sono membro della direzione di questo centro dal 2006.

<sup>95</sup> <http://thomasakempiszwolle.nl/cms/>



formulato le seguenti tre domande: “C’è futuro per le tradizioni spirituali del passato?”; “Lei pensa che la Società per lo Studio della Spiritualità Cristiana (*the Society for the Study of Christian Spirituality*) esisterà tra cinquant’anni?”; e, in modo più radicale, “Dovrebbe esistere?”.<sup>96</sup> Questa preoccupazione sulla possibilità dell’eredità delle tradizioni religiose è condivisa anche in Germania e nei paesi olandofoni. Secondo me, ci sono almeno due strategie che possiamo scegliere per aumentare le loro prospettive: la prima è rafforzare l’enfasi dovuta alla spiritualità impegnata socialmente e, la seconda, aumentare e migliorare la collaborazione accademica.<sup>97</sup> La mia speranza è che questo Forum ci aiuti anche a trovare la nostra via per il futuro.

<sup>96</sup> Bernhard MCGINN, *The Future of Past Spiritual Traditions*, in *Spiritus* 15 (2015) 1-18.

<sup>97</sup> Cf. per un esempio della collaborazione in spiritualità societariamente ingaggiata, si veda la *Eurospes Conference 2015* tenutasi a Amsterdam: <http://eurospes2015.nl/>



# Indice

<b>Sommario</b> .....	2
<b>Presentazione</b> .....	3
<b>Il metodo «teologico esperienziale» della teologia spirituale</b> <i>di Jesús Manuel García Gutiérrez</i> .....	5
<b>1. Primo passo metodico: storico-fenomenologico</b> .....	5
1.1. Il momento fenomenico dell'esperienza cristiana .....	6
a) Quadro teorico .....	6
b) Applicazione metodologica .....	7
1.2. La fenomenologia dell'evento storico .....	7
a) Quadro teorico .....	7
b) Applicazione metodologica .....	8
1.3. La risonanza affettiva e cognitiva nel soggetto che vive l'esperienza .....	8
a) Quadro teorico .....	8
b) Applicazione metodologica .....	9
<b>2. Secondo passo metodico: ermeneutico teologico</b> .....	9
2.1. L'utilizzo di una corretta ermeneutica .....	10
a) Quadro teorico .....	10
b) Applicazione metodologica .....	11
2.2. Confrontarsi con una criteriologia teologica .....	11
a) Quadro teorico .....	11
b) Applicazione metodologica .....	12
2.3. Comunicare, in modo proprio, ciò che si sperimenta .....	13
a) Quadro teorico .....	13
b) Applicazione metodologica .....	13
<b>3. Terzo passo metodico: pratico-mistagogico</b> .....	13
3.1. La reazione-decisione del soggetto che fa esperienza .....	14
a) Quadro teorico .....	14
b) Applicazione metodologica .....	15
3.2. Mistagogia .....	15
a) Quadro teorico .....	15
b) Applicazione metodologica .....	15
<b>Conclusione</b> .....	16
<b>Bibliografia (in ordine cronologico, a partire dal 2000)</b> .....	17



## Il mistero cristiano del colore

<i>di Maria Giovanna Muzj</i> .....	18
1. <b>Visione e audizione nelle teofanie scritturistiche</b> .....	18
2. <b>Il ruolo di conferma della visione</b> .....	26
Il colore è percepito nella durata .....	28
3. <b>Come la visione “a colori” coinvolge l’affettività</b> .....	29
Oggettività o soggettività della percezione del colore. I nomi dei colori .....	30
La percezione della qualità del colore è inseparabile dalla luce .....	33
Colore e memoria.....	35
Le leggi del cromatismo .....	36
I colori puri .....	36
Il disco cromatico di 12 colori .....	38
I colori complementari .....	38
4. <b>La policromia. Come i colori significano: qualche esemplificazione</b> .....	39
La vetrata e il mosaico a tessere vitree .....	47
5. <b>“Lo sposalizio cristiano della luce con il colore”</b> .....	47
6. <b>La discesa o exitus: come la luce paterna si fa conoscere</b> <b>diffrangendosi nei colori</b> .....	58
Arco celeste e splendore: teofanie scritturistiche a carattere di totalità .....	60
Tetradì e triadì colorate .....	62
7. <b>La luce di Dio brilla ora sulla carne del Cristo Signore</b> .....	64
8. <b>Nei colori della Passione è iscritta l’alleanza definitiva:</b> <b>il Cristo arco celeste vivente</b> .....	70
9. <b>Il colore assunto dalla Divinità “tinge” e trasforma in sé</b> .....	73
10. <b>La risalita o reditus: “circondato dalla luce del Padre”</b> .....	75

## La dimensione femminile nella liturgia

*Prospettive teologico/spirituali e storiche a partire dal pensiero di Edith Stein*

<i>di Daniela Del Gaudio SFI</i> .....	78
1. <b>La dimensione sponsale dell’incontro con Dio: la liturgia</b> <b>come incontro – esperienza – trasformazione della vita</b> .....	79
2. <b>La specificità femminile: maternità e generatività</b> <b>della Chiesa e della liturgia</b> .....	82
3. <b>Donne e liturgia: un connubio fecondo nella storia della Chiesa</b> .....	84

## “Dal luogo delle origini”: una ipotesi psico-spirituale

<i>di Gabriele Quinzi</i> .....	87
<b>Introduzione</b> .....	87
1. <b>Alcune considerazioni sulla visione freudiana dell’uomo</b> .....	88
1.1. Critica della religione e sublimazione .....	90
1.2. Incompatibilità dell’antropologia freudiana con il pensiero cristiano .....	91



<b>2. L'interpretazione junghiana della dimensione religiosa</b> .....	91
2.1. Jung e la dimensione spirituale dell'uomo .....	93
2.2. Punti critici della teoria junghiana .....	94
<b>3. Il pensiero di Viktor Frankl e l'introduzione dell'inconscio spirituale</b> .....	95
<b>4. L'inconscio spirituale</b> .....	98
<b>5. Vita spirituale e scienze umane</b> .....	100
5.1. I padri della chiesa .....	101
5.2. Giovanni della Croce .....	101
5.3. Teresa d'Avila .....	102
5.4. Ignazio di Loyola .....	103
<b>6. Relazione inconscia con Dio</b> .....	104
<b>7. Una proposta "originale" tra psicologia e spiritualità</b> .....	104
<b>8. Un problema di prospettiva</b> .....	107
8.1. Ricerca spasmodica di una autonomia assoluta e crescita esponenziale del narcisismo .....	108
8.2. Desiderio smisurato di autorealizzazione e nuove forme dell'amore .....	110
<b>9. Ripensare l'umano</b> .....	113
<b>10. Per un recupero della paternità</b> .....	114
10.1. Il padre oggi .....	114
10.2. Reintrodurre il codice paterno .....	117
10.3. Il padre testimone del limite .....	118
10.4. Il rimando verticale della paternità .....	118
10.5. Il padre e il dono .....	119
<b>Conclusioni</b> .....	119
<b>Riferimenti bibliografici</b> .....	121
<b>Sitografia</b> .....	124

## **Il futuro della riflessione sul vissuto cristiano**

<i>di Rossano Zas Friz De Col S.I.</i> .....	125
<b>1. L'importanza della nozione di trasformazione</b> .....	126
<b>2. Teologia spirituale, spiritualità cristiana o riflessione sul vissuto cristiano?</b> ....	128
<b>3. La questione metodologica</b> .....	129
3.1 La teologia empirica e la ricerca sperimentale della religione .....	130
3.2 Il metodo fenomenico nella teologia spirituale .....	131
3.3 Altre proposte .....	132
<b>4. La collaborazione internazionale e la sfida di unire gli sforzi     e di stabilire fronti comuni</b> .....	133
<b>5. L'inglese come lingua franca nell'era della globalizzazione</b> .....	135
<b>6. Conclusione</b> .....	136

## **Il futuro delle tradizioni spirituali del passato**

<i>di Bernard McGinn</i> .....	137
<b>1. Michel de Certeau</b> .....	139



2. Don Cupitt .....	143
3. Louis Depré .....	145
4. Sintesi conclusiva .....	148

## La spiritualità nel mondo anglofono dal Vaticano II ad oggi. Una visione di insieme

<i>di Bruce H. Lescher</i> .....	152
1. 1965-1975: Preparando il terreno .....	152
2. 1975-1985: Piantando i semi .....	153
3. 1985-1995: I primi frutti .....	155
4. 1995-2015: Raccogliendo più frutti maturi .....	158
5. Programmi di studi .....	160
6. Guardando al futuro .....	162

## La spiritualità nel mondo germanofono, in Olanda e in Belgio, dopo il Concilio Vaticano II

<i>di Elisabeth Hense</i> .....	165
1. Introduzione .....	165
2. Germania, Austria e Svizzera .....	166
2.1. I primi anni .....	166
2.2. Il processo di istituzionalizzazione .....	168
2.1.1. Austria .....	168
2.1.2. Germania .....	169
2.1.3. Svizzera .....	171
2.1.4. Diversi approcci .....	172
2.1.5. Altri gruppi di studio e riviste .....	173
3. I Paesi Bassi e il Belgio .....	174
3.1. I primi anni .....	174
3.2. Il processo di istituzionalizzazione .....	176
3.2.1. I Paesi Bassi .....	176
3.2.2. Belgio .....	179
3.2.3. Diversi approcci .....	179
3.2.4. Altre organizzazioni .....	180
4. Valutazione di insieme degli studi di spiritualità in Germania e nei paesi olandofoni .....	181

*www.mysterion.it*

ANNO 9 NUMERO 1 (2016)

Rivista web semestrale di Ricerca in Teologia Spirituale

*Direttore responsabile:* Jesús Manuel García

Piazza dell'Ateneo Salesiano 1 - 00139 Roma - e-mail: [garcia@unisal.it](mailto:garcia@unisal.it)

