

# MYSTERION

Rivista di Ricerca in Teologia Spirituale

ANNO 7 NUMERO 2 (2014)

## TERZO FORUM NAZIONALE DI DOCENTI DI TEOLOGIA SPIRITUALE *Teologia Spirituale e Concilio Vaticano II: Temi, problemi e prospettive*

FRANCESCO ASTI, *Liturgia fonte della teologia spirituale*

GIUSEPPE COMO, *La spiritualità cristiana incontro al mondo*

JAVIER LÓPEZ DÍAZ, *Chiamata universale alla santità nella Chiesa*

ANDREA ARVALLI, *La vita consacrata dopo il Vaticano II*

LUCA BIANCHI, *Istanza ecumenica e Vaticano II*

MARIO TORCIVIA, *La Teologia spirituale nel Magistero postconciliare*

JESÚS MANUEL GARCÍA, *Funzione teologica della spiritualità oggi*

ROSSANO ZAS FRIZ DE COL, *Conclusioni transitorie*



MARCELLO SCHIANO, *Teologia spirituale e religiosità popolare*

ROSSANO ZAS FRIZ DE COL, *Teologia, morale e spiritualità*

EMMA CAROLEO, *L'A Diogneto ed il cristianesimo del paradosso*

RICCARDO BELTRAMI, *La cultura dell'incontro in Ety Hillesum*



# MYSTERION

www.mysterion.it

Rivista di Ricerca in Teologia Spirituale

ANNO 7 NUMERO 2 (2014)

## Sommario

---

158 *Presentazione*

159 FRANCESCO ASTI, *Liturgia fonte della teologia spirituale  
secondo la Sacrosanctum Concilium*

180 GIUSEPPE COMO, *La spiritualità cristiana incontro al mondo. Storia, cultura  
e società nella teologia spirituale a partire dalla Gaudium et spes*

199 JAVIER LÓPEZ DÍAZ, *Chiamata universale alla santità nella Chiesa  
e Teologia Spirituale nella Costituzione Lumen gentium*

223 ANDREA ARVALLI, *La vita consacrata dopo il Vaticano II. Appunti per una riflessione*

235 LUCA BIANCHI, *Istanza ecumenica e Vaticano II: tra ecumenismo spirituale  
e spiritualità «a due polmoni»*

244 MARIO TORCIVIA, *La Teologia spirituale nel Magistero postconciliare*

261 JESÚS MANUEL GARCÍA, *Funzione teologica della spiritualità oggi*

280 ROSSANO ZAS FRIZ DE COL, *Conclusioni transitorie*

287 MARCELLO SCHIANO, *Teologia spirituale e religiosità popolare*

302 ROSSANO ZAS FRIZ DE COL, *Teologia, morale e spiritualità.  
A proposito del Seminario ATISM 2013*

312 EMMA CAROLEO, *L'A Diogneto ed il cristianesimo del paradosso*

324 RICCARDO BELTRAMI, *L'esperire Dio al servizio di un'autentica cultura dell'incontro:  
la figura di Etty Hillesum*

344 *Indice*



# Presentazione

L'ultimo numero dell'anno si apre, come da tradizione, con le relazioni presentate al *Forum* nazionale dei docenti di teologia spirituale, il terzo, realizzato dal 18 al 20 settembre scorso, nella sede dell'Università Pontificia Salesiana, organizzato dall'Istituto di Spiritualità del medesimo centro.

La prima relazione del Prof. Roberto Fornara (Pontificio Istituto di Spiritualità *Teresianum*), sulla “*Dei Verbum* come fonte di teologia spirituale”, sarà inviata ai partecipanti del *Forum* appena possibile. La seconda relazione, che appare come prima nell'indice, del Prof. Francesco Asti (Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale - Sezione San Tommaso) è sulla “Liturgia fonte della teologia spirituale secondo la *Sacrosantum Concilium*”. Di seguito la relazione del Prof. Giuseppe Como, della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, su “La spiritualità cristiana incontro al mondo. Storia, cultura e società nella teologia spirituale a partire dalla *Gaudium et spes*”, mentre la successiva, del Prof. Javiér López Díaz (Pontificia Università della Santa Croce), tratta della “Chiamata universale alla santità nella Chiesa e teologia spirituale nella Costituzione *Lumen gentium*”.

A continuazione delle relazioni sulle grandi costituzioni conciliari si offrono due relazioni su argomenti particolarmente vincolati allo sviluppo della vita ecclesiale durante il post-concilio: “La vita consacrata dopo il Vaticano II”, di Andrea Arvalli (Facoltà Teologica del Triveneto) e “Istanza ecumenica e Vaticano II: tra ecumenismo spirituale e spiritualità «a due polmoni»” di Luca Bianchi (Pontificia Università *Antonianum*).

Non sono mancate le riflessioni sulla specificità della teologia spirituale: “La teologia spirituale nel Magistero postconciliare” di Mario Torcivia (Studio Teologico San Paolo, Catania) e “Funzione teologica della spiritualità oggi” di Jesús Manuel García (Università Pontificia Salesiana).

Gli interventi al *Forum* si chiudono con le “Conclusioni *transitorie*” presentate da Rossano Zas Friz De Col (Pontificia Università Gregoriana).

Inoltre, si offrono ai lettori quattro articoli di ricerca, separati dalle relazioni del *Forum*. Il primo, di Marcello Schiano (dottorando dell'Istituto di Spiritualità dell'Università Gregoriana) sul rapporto tra teologia spirituale e religiosità popolare. Il secondo, di Rossano Zas Friz De Col (Università Gregoriana), commenta il Seminario Nazionale dell'Associazione Teologica Italiana per lo studio della Morale (ATISM) realizzato a Brescia dal 2 al 5 luglio 2013. Il terzo è lo studio di Emma Caroleo (Università Gregoriana) sulla lettera “*A Diogneto* e il cristianesimo del paradosso”. L'ultimo è il contributo di Riccardo Beltrami (docente di Religione presso l'Istituto comprensivo statale “A. M. Ricci” di Rieti) su “L'esperire Dio al servizio di un'autentica cultura dell'incontro: la figura di Etty Hillesum”.

Ci auguriamo che il contenuto del numero possa stimolare la ricerca nell'ambito della disciplina in modo da sviluppare sempre meglio, e in modo critico, la consapevolezza del vissuto della vita cristiana.



# Liturgia fonte della teologia spirituale secondo la *Sacrosanctum Concilium*

di Francesco Asti\*

## Introduzione

La teologia spirituale si relaziona alla liturgia, perché è il luogo privilegiato in cui si fa esperienza del Dio vivente. In essa si intreccia il dialogo del singolo credente con tutta la comunità, mostrando i legami familiari che Dio ha voluto instaurare per riportare la creatura alla sua origine.

La liturgia non solo esprime l'anelito alla comunione con Dio, ma anticipa quella eterna, manifestando la bellezza dell'incontro con Lui. La dinamica della chiamata di Dio e della risposta dell'uomo si traduce nel rito liturgico che manifesta la fedeltà di Dio e il desiderio del credente di essere sempre più corrispondente all'amore salvifico. La liturgia è esperienza di fede, in cui i due *partners* si conoscono e si amano proiettandosi nella quotidianità. È proprio la ferialità alla base della liturgia cristiana, in quanto l'incontro con Dio non è qualcosa di straordinario, ma accade nelle vicende liete e tristi che coinvolgono il credente. La quotidianità è fatta di intreccio di relazioni che diventano offerta viva nella liturgia, là dove Cristo è il centro attorno a cui ruota l'esistenza stessa del credente.

Il nostro studio intende delineare la relazione proficua della liturgia con la teologia spirituale. Osserveremo tale rapporto a partire dalla costituzione *Sacrosanctum Concilium*. Ci soffermeremo particolarmente sulla questione sorta agli inizi del secolo scorso circa l'importanza della preghiera personale rispetto a quella comunitaria. Da questo problema sorge la domanda su come la liturgia debba ritornare ad essere fonte di tutta quanta la teologia. Leggeremo tale questione con il contributo dato dalla *Mediator Dei* e dai coniugi Maritain. Rapporto iniziato in maniera difficile con la *Sacrosanctum Concilium* che diventa sereno con la ricerca di ciò che unisce le due discipline rispetto a ciò che le differenzia. Gli anni del post Concilio e i nostri giorni individuano una relazione positiva e necessaria per accrescere nella via della santificazione. Ambito comune su cui lavorare tutti è la mistagogia.

\* FRANCESCO ASTI, Professore Ordinario di Teologia spirituale presso la Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, sez. San Tommaso, Viale Colli Aminei 3, 80141 Napoli, [asti.f@inwind.it](mailto:asti.f@inwind.it)



## 1. Rapporto fra teologia spirituale e liturgia prima del Concilio Vaticano II

Nella prima metà del secolo XX si avvertiva l'urgenza di ridisegnare il panorama delle discipline teologiche grazie alle diverse e proficue tendenze di pensiero che muovevano verso un rinnovamento radicale del vivere cristiano<sup>1</sup>. Lo studioso J. Daniélou osserva come la preghiera contemplativa non possa essere disgiunta dalla liturgia, in quanto quest'ultima dovrebbe essere vissuta come forma mistagogica che conduce all'unione con la Santissima Trinità. La liturgia conduce il credente attraverso il segno a vivere in profondità il significato misterico. Non si può e non si deve opporre la preghiera comunitaria a quella personale e contemplativa, in quanto entrambe derivano dall'unico desiderio, cioè quello di essere uno con Dio<sup>2</sup>.

La questione che fa emergere Daniélou riguarda il rapporto fra la preghiera individuale e quella comunitaria. Scendendo in profondità, il problema è nel considerare la liturgia quale fonte della teologia ed in particolare quale nutrimento della spiritualità cristiana. In quegli anni ancora più incisivo è il messaggio di K. Rahner che sostiene l'urgenza di superare ogni forma di devozionismo per approdare alla preghiera della Chiesa. I liturgisti hanno il compito di riportare il senso genuino del pregare insieme come espressione dell'unione della Sposa Chiesa allo Sposo Cristo<sup>3</sup>. In questo modo, però, si produce una contrapposizione fra la contemplazione e la liturgia, tra la devozione e l'azione liturgica. La preghiera è il centro di interesse sia per i teologi spirituali che per i liturgisti. Bisogna considerare l'angolo visuale da dove si approccia un tale argomento, dato che tutte le discipline teologiche ed anche antropologiche si interessano del rapporto che l'uomo instaura con Dio attraverso la preghiera. Non si può, però, negare o abbassare il valore della liturgia che esprime in se stessa l'esperienza personale e comunitaria di ciascun membro della Chiesa.

La questione posta richiama l'attenzione degli studiosi sull'importanza della liturgia nella vita del credente e di conseguenza sul ruolo che la liturgia deve avere tra le discipline teologiche. Infatti i redattori della rivista francese *La Vie Spirituelle* raccolgono questa ulteriore sfida, offrendo l'opportunità ai vari teologi di chiarire la questione<sup>4</sup>. Per Lefebvre, Régamey, Labourdette e Bro non c'è dubbio: la liturgia è una fonte necessaria,

<sup>1</sup> Cf. C. GARCÍA, *La teología espiritual en el siglo XX*, in *El Monte Carmelo* 75 (1967) 297-344; ID., *Naturaleza de la teología espiritual*, in *El Monte Carmelo* 76 (1968) 60-100; 428-448; ID., *Orientamenti di teologia spirituale contemporanea: il ritorno alle fonti II*, in *Rivista di vita spirituale* 22 (1968) 86-100; 344-357; ID., *Orientamenti di teologia spirituale contemporanea: ritorno alle fonti I*, in *Rivista di vita spirituale* 21 (1967) 246-263; ID., *Corrientes nuevas de teología espiritual*, Studium, Madrid 1971. A. H. MALTHA, *La nuova teologia, panorama e orientamenti*, Ed. Paoline, Roma 1964.

<sup>2</sup> J. DANIELOU, *Les orientations présentes de la pensée religieuse*, in *Études* 249 (1946) 11-13.

<sup>3</sup> Cf. K. RAHNER, *Thesen über das Gebet «im Namen der Kirche»*, in ID., *Schriften zur Theologie*, vol. V, Benziger, Einsiedeln 1962, 471-493.

<sup>4</sup> Cf. G. LEFEBVRE, *Oraison et liturgie*, in *La Vie spirituelle* 102/103 (1960) 428-439. P.-R. RÉGAMEY, *L'orientation contemplative de la prière liturgique*, in *La Vie spirituelle* 102/103 (1960) 469-492. M.-M. LABOURDETTE, *Principes pour la prière liturgique*, in *La Vie spirituelle* 102/103 (1960) 493-505. B. BRO, *Peut-on se passer de la liturgie? Prière privée et prière commune*, in *La Vie spirituelle* 102/103 (1960) 5-32.



perché si possa sviluppare la vita spirituale. Di conseguenza essa arricchisce il bagaglio contenutistico della teologia spirituale. Non vi può essere opposizione fra le due discipline, pena l'abbassamento della stessa vita mistica. Inoltre la sottolineatura ecclesiale della liturgia è essenziale, in quanto si è giunti a considerare la fondamentale partecipazione di tutto il popolo di Dio alla preghiera della Chiesa. La liturgia non è un insieme di segni, ma è esperienza di unione di Dio con tutti i credenti che si esprime in gesti significativi. I teologi spirituali sostengono la necessità di un proficuo dialogo con i liturgisti per approfondire il valore della liturgia nella vita del credente.

Il rinnovamento liturgico di quegli anni si muove non parallelamente alle altre riflessioni, ma intrecciandosi con discussioni e a volte con fraintendimenti utili alla comprensione di ciò che si vuole proporre ai credenti per la loro crescita spirituale e culturale. L. Bouyer e L. Cagnet indicano che il rinnovamento liturgico si basa particolarmente sulle nuove e approfondite acquisizioni in campo biblico, patristico e pastorale. Ogni realtà nella Chiesa si nutre della Sacra Scrittura, della Parola di Dio rivelata agli uomini. Il Vangelo, come sosteneva von Balthasar, è norma e critica non solo di ogni spiritualità, ma anche di ogni rinnovamento nella Chiesa<sup>5</sup>. Non si può negare che sia necessaria la dimensione ecclesiale della preghiera e che ogni preghiera viene alimentata dalla lettura della Sacra Scrittura come avevano insegnato i Padri della Chiesa<sup>6</sup>.

Per Bouyer lo sviluppo della vita secondo lo Spirito non può prescindere dalle sue fonti, cioè Sacra Scrittura, Liturgia e Sacramenti. Nelle conclusioni al suo libro *Introduzione alla vita spirituale* così afferma: «La vita spirituale non si sviluppa individualmente, benché sia opera eminentemente personale... Per essere autenticamente cristiana, essa deve essere pienamente cattolica, vale a dire vissuta nella Chiesa. Questo viene realizzato con la nostra pratica sacramentale, inserita in una partecipazione, il più possibile vasta e profonda, alla vita liturgica, alla preghiera pubblica della Chiesa»<sup>7</sup>. L'autore sostiene con forza che lo sviluppo spirituale dipende dalla relazione che si realizza verticalmente con Dio e orizzontalmente con i fratelli. La preghiera personale manifesta sempre una relazione, anzi un intreccio di relazioni, per cui essa, se pur vissuta nel silenzio, interpella Dio ed i fratelli. Essa è sempre allocentrica. Per questo motivo la Chiesa cresce e diventa comunione per le preghiere reciproche vissute nella carità. Indica che la comunione dei santi è vissuta oggi nella preghiera personale e liturgica, domani eternamente nell'essere uniti alla Santissima Trinità.

Lo studioso Cagnet, invece, sottolinea l'importanza del movimento mistico di inizio secolo che ha dato nuovo impulso allo studio della spiritualità cristiana<sup>8</sup>. Nel suo lavoro esamina tutti i problemi che presenta il rinnovamento teologico di inizio secolo, volendo trovare punti di unione fra le diverse riflessioni per far crescere in armonia la vita

<sup>5</sup> Cf H.U. VON BALTHASAR, *Il vangelo come norma e critica di ogni spiritualità nella Chiesa*, in *Concilium* 4 (1965) 67-87.

<sup>6</sup> A. TRIACCA, *La "riscoperta" della liturgia*, in CH.A. BERNARD (cur.), *La spiritualità come teologia. Simposio organizzato dall'Istituto di Spiritualità dell'Università Gregoriana Roma 25-28 Aprile 1991*, Ed. Paoline, Milano 1993, 122.

<sup>7</sup> L. BOUYER, *Introduzione alla vita spirituale*, Borla, Roma 1989, 363.

<sup>8</sup> L. CAGNET, *Introduction à la vie chrétienne, Les problèmes de la spiritualité*, Cerf, Paris 1967.



cristiana. Osserva come l'oggettività liturgica e la soggettività spirituale non possano prescindere dal fatto che vi è una figliolanza del credente celebrata e vissuta nei sacramenti e nelle relazioni sociali. È proprio da questa esperienza essenziale che si può parlare di rinnovamento in ogni campo della teologia. Una rinnovata comprensione della propria relazione con Dio.

### 1.1. La posizione equilibrata della Mediator Dei

L'enciclica *Mediator Dei* di Papa Pio XII (1947) fa il punto della situazione: «verso la fine del secolo scorso ed agli inizi del presente, si ebbe un singolare fervore di studi liturgici, sia per lodevole iniziativa di alcuni privati, sia soprattutto per la zelante ed assidua diligenza di vari monasteri dell'inclito Ordine Benedettino; cosicché non soltanto in molte regioni di Europa, ma anche nelle terre al di là dell'Oceano, si sviluppò a questo proposito una encomiabile ed utile gara, le cui benefiche conseguenze furono visibili sia nel campo delle sacre discipline, dove i riti liturgici della Chiesa Orientale ed Occidentale furono più ampiamente e profondamente studiati e conosciuti, sia nella vita spirituale e privata di molti cristiani»<sup>9</sup>.

Il Papa è attento a non porre in opposizione i termini *oggettivismo e soggettivismo, pietà personale e pietà liturgica*, ma mostra chiaramente come l'oggettività del mistero non sia eliminata dal soggettivismo psicologico della preghiera mentale. E viceversa l'attenzione al soggetto nella preghiera non va a discapito della comunione, per cui la crescita spirituale fa da sfondo allo stare insieme come fratelli. Consiglia di stare attenti a coloro che, invece, fraintendono quei termini e quei contenuti considerandoli come fossero cose diverse, a tal punto da concludere che tutto ciò che è fuori dal culto pubblico non è utile alla crescita spirituale della Chiesa e del singolo credente<sup>10</sup>.

La pietà oggettiva mette in evidenza il mistero di comunione, fra il Cristo e la Chiesa, che si realizza nella visibilità dei sacramenti. L'opera salvifica di Cristo continua nei sacramenti che hanno una virtù oggettiva, quella di far partecipe ogni battezzato del mistero trinitario. Gli stessi sacramenti hanno «per divina virtù l'efficacia di collegare la

<sup>9</sup> Pio XII, *Mediator Dei, de Sacra Liturgia*, in *Enchiridion delle Encicliche*, EDB, Bologna 1995.

<sup>10</sup> Pio XII, *Mediator Dei, de Sacra Liturgia*, «desideriamo che voi rivolgiate la vostra attenzione alle nuove teorie sulla «pietà oggettiva», le quali, sforzandosi di mettere in evidenza il mistero del Corpo Mistico, la realtà effettiva della grazia santificante e l'azione divina dei Sacramenti e del Sacrificio eucaristico, vorrebbero trascurare o attenuare la «pietà soggettiva» o personale. Nelle celebrazioni liturgiche, e in particolare nell'augusto Sacrificio dell'altare, si continua senza dubbio l'opera della nostra Redenzione e se ne applicano i frutti. Cristo opera la nostra salvezza ogni giorno nei Sacramenti e nel suo Sacrificio, e, per loro mezzo, continuamente purifica e consacra a Dio il genere umano. Essi, dunque, hanno una virtù oggettiva con la quale, di fatto, fanno partecipi le nostre anime della vita divina di Gesù Cristo. Essi, dunque, hanno, non per nostra ma per divina virtù, l'efficacia di collegare la pietà delle membra con la pietà del Capo, e di renderla, in certo modo, un'azione di tutta la comunità. Da questi profondi argomenti alcuni concludono che tutta la pietà cristiana deve incentrarsi nel mistero del Corpo Mistico di Cristo, senza nessun riguardo personale e soggettivo, e perciò ritengono che si debbano trascurare le altre pratiche religiose non strettamente liturgiche e compiute al di fuori del culto pubblico. Tutti, però, possono rendersi conto che queste conclusioni circa le due specie di pietà, sebbene i suesposti principî siano ottimi, sono del tutto false, insidiose e dannosissime».



pietà delle membra con la pietà del Capo, e di renderla, in un certo modo, un'azione di tutta la comunità»<sup>11</sup>. La liturgia non si contrappone alla pietà personale, né la può trascurare o attenuare, in quanto essa rappresenta l'alimento per la formazione spirituale del singolo credente. La meditazione, la preghiera vocalica o la stessa contemplazione infusa sono una preparazione personale (*presidia militiae christianae*) a vivere con intensità il mistero celebrato. Il richiamo a S. Tommaso è fondamentale per interpretare giustamente il senso della parola *devotio* che «è l'atto principale della virtù della religione col quale gli uomini si ordinano rettamente, si orientano opportunamente verso Dio e liberamente si dedicano al culto»<sup>12</sup>. La liturgia ha bisogno della preghiera personale, in quanto stimola, rinvigorisce l'intelligenza e la volontà del fedele che si immergerà nella celebrazione consapevolmente e fruttuosamente. Il termine *devotio* non è da intendersi come la rivincita della preghiera mentale sul rubricismo della liturgia, ma quale esperienza della persona che intende e desidera vivere la comunione con Dio attraverso i sacramenti della Chiesa. L'atto di intelligenza e di volontà è fondamentale per una adesione convinta al mistero che si celebra. La sottolineatura personalistica non è a svantaggio di una visione comunitaria della liturgia, ma rende evidente che la chiamata alla vita liturgica avviene nel segreto dell'anima là dove l'incontro con Dio spinge a ricercare la comunione con i fratelli.

La riflessione di Pio XII ha il grande merito di salvaguardare l'unità della vita spirituale e liturgica, mostrando l'armonia che vi è fra il Capo e il corpo. Tale unità deve essere organica, teocentrica ed ecclesiologica. Queste caratteristiche accomunano sia la liturgia che la preghiera in tutti i suoi aspetti. Infatti è vera preghiera personale, quando è segnata da un vero teocentrismo. La dimensione personale, che viene definita come psicologica, non vuole indicare una sottolineatura puramente egotica. Se la preghiera fosse personale perderebbe la sua dimensione dialogica. Essa è per sua natura allocentrica. Dio è il promotore del dialogo, l'iniziatore del cammino di comunione. In questo modo la preghiera non può non mostrare il suo effetto ecclesiale. Ogni preghiera, essendo dialogo dinanzi all'altro è anche per l'altro. La dimensione comunitaria si esplicita in una comunione spirituale che diventa carità in azione. L'organicità sta proprio nel portare la trasformazione, l'ordine psico-fisico-spirituale in una unità che mostri un effettivo cammino insieme.

La liturgia è un esempio di come l'aspetto teocentrico sia il fondamento nel dialogo liturgico. Ciò spinge non solo il singolo, ma tutta la comunità a percepire come il cammino spirituale sia di tutto il popolo in vista dell'incontro con il Padre di Gesù Cristo. Il Papa mostra così che l'esperienza liturgica è organica in ogni suo aspetto, in quanto vi è armonia fra il Capo e il suo corpo. Nella misura in cui cresce la Chiesa, anche il singolo trae benefici e viceversa quando il credente si incammina nella via della santità anche tutta quanta la Chiesa diventa più bella.

Il problema è più degli studiosi che si interessano dei legami e delle dipendenze disciplinari, anziché delle persone in cammino che vivono l'unità fra liturgia e santità di

<sup>11</sup>Pio XII, *Mediator Dei, de Sacra Liturgia*, 465.

<sup>12</sup>Ivi, 467.



vita. Quando poniamo delle opposizioni, partendo proprio dall'esperienza originaria ed originante del credente, non facciamo altro che dividere l'interiorità dall'esteriorità, la grazia dei sacramenti dal rito, l'etica dalla contemplazione, l'ascesi dalla liturgia, il carisma dal potere giurisdizionale<sup>13</sup>.

L'unità è rappresentata proprio dalla contemplazione infusa in cui Dio aiuta il credente a gustare con tutto se stesso la bellezza dell'incontro che si rinnova eucaristicamente. L'orientamento della riflessione papale è chiaro. L'additare le caratteristiche comuni provoca un ulteriore approfondimento sulla necessità di non considerare la preghiera del singolo come un'entità extraliturgica, solo perché non è determinata dall'essere pubblica. Bisogna prendere in esame i nessi esistenti per far emergere quell'unità spirituale necessaria al cammino di santità. Se non c'è l'unità, ogni vocazione corre il rischio di non essere a vantaggio della Chiesa. Ogni carisma risulterà dannoso alla stessa vita della Chiesa.

### 1.2 La riflessione dei coniugi Maritain

La lettura della *Mediator Dei* suscita l'entusiasmo nel voler far progredire il popolo di Dio sulla via della santità, approfondendo i contenuti della Liturgia. I coniugi Jacques e Raissa Maritain, spinti da questa onda di entusiasmo, scrivono un interessante libretto sui rapporti che intercorrono fra la liturgia e la contemplazione. La loro personale esperienza, raccolta nei Diari, denota l'interesse comune circa la contemplazione<sup>14</sup>. Si inseriscono, di conseguenza, nel dibattito sull'oggettivismo liturgico senza volersi schierare a favore di una parte rispetto all'altra. La loro esperienza quotidiana è il campo di indagine, in cui emerge forte l'unità fra la vita di preghiera e quella liturgica. La partecipazione fruttuosa all'Eucaristia aiuta e favorisce la vita spirituale che, anzi, si rafforza per l'unione a Cristo. Raissa descrive con quanta fede vive il mistero della passione di Cristo come offerta al Padre, in cui ogni credente si unisce per entrare nella familiarità di Dio. La quotidianità della Eucaristia fa aumentare anche il desiderio del meditare la parola di Dio, nutrimento della vita spirituale. Nella loro vita di credenti non vi è divisione fra ciò che vivono spiritualmente e ciò a cui partecipano liturgicamente. L'unificazione spirituale consiste proprio nell'accedere per grazia divina a quella realtà di comunione che viene gustata liturgicamente nell'Eucaristia e vissuta nella passione dello spirito quotidianamente. L'ascesi non è scindibile dal cammino liturgico come la mistica non può aver senso senza il dono del battesimo, da cui riceviamo la figliolanza che sarà accresciuta sempre più con i doni dello Spirito Santo.

L'attacco dei coniugi è contro un certo pseudo-liturgismo, un vuoto ritualismo che nega l'esistenza del cammino nello Spirito a favore di una pratica, se pur pubblica, senza una vera partecipazione<sup>15</sup>. Lo sbilanciamento per la preghiera intima e contemplativa è

<sup>13</sup> Ivi 471-473.

<sup>14</sup> J. MARITAIN (cur.), *Diario di Raissa*, Ed. Morcelliana, Brescia 1967 e ID., *Ricordi e appunti*, Ed. Morcelliana, Brescia 1973<sup>2</sup>.

<sup>15</sup> Cf. J. MARITAIN - R. MARITAIN, *Liturgia e contemplazione*, Borla Editore, Torino 1960 e *Vita di preghiera*, Borla Editore, Torino 1961.



dovuto solo agli abusi liturgici fatti da coloro che sostengono fortemente l'oggettivismo. La pseudo-liturgia tenta di negare innanzitutto il valore della persona a scapito di una visione sociale della Chiesa, dimenticando che la chiamata alla vita di fede avviene da persona a Persona<sup>16</sup>.

La stessa Chiesa è una comunità di persone radunate nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo. La centralità del rapporto personale non è negata dalla vera liturgia, in quanto il dialogo è una partecipazione corale di ogni singolo chiamato a vivere la comunione con Dio nell'amore per i fratelli. L'aspetto personalistico della liturgia non deve essere ridimensionato rispetto ad un modo di intendere la comunità solo sotto la prospettiva sociale.

La difesa dei coniugi diventa più serrata, quando esprimono disappunto per un cattivo intendimento sull'idea di silenzio e solitudine presente nella vita spirituale. Queste realtà sembrano contraddire la partecipazione alla vita liturgica: «se la partecipazione alla vita liturgica (animata dal fervore e non assopita dall'abitudine) costituisce così una via particolarmente eccellente per preparare l'anima alla contemplazione, essa tuttavia è ben lontana dal sostituire le preparazioni ascetiche e dal renderle superflue. Non è né la via unica, né la via indispensabile alla contemplazione»<sup>17</sup>. Il silenzio nelle celebrazioni liturgiche è necessario per far gustare la presenza del Mistero, la preghiera contemplativa ha bisogno del silenzio per ascoltare la voce di Dio. Il cammino ascetico è ordinato alla liturgia, ma non si esaurisce in essa. Da essa prende nutrimento e consistenza, ma non si ferma staticamente in essa. La vita degli eremiti ne è un esempio. La loro solitudine non si oppone alla vita liturgica, anzi diventa una manifestazione di come dalla lode liturgica si è invitati a ricercare le orme del proprio Dio. La vera liturgia sovrabbonda della contemplazione. La preghiera della Chiesa è vera ed intima comunione del Capo con il suo corpo. Il primato non sta nell'ordine sociale, ma in quello spirituale. La Chiesa si riconosce Sposa del Cristo e, quindi, vive questa dimensione nelle diverse circostanze storiche senza cadere in facili compromessi. Il primato della contemplazione per Maritain salva la Chiesa dagli abusi ecclesiastici e dalle influenze nefaste del mondo, rendendola sempre più immagine e somiglianza del suo Sposo<sup>18</sup>.

La preghiera personale corrisponde al volere del fondatore della Chiesa: pregare ininterrottamente (Mt 6,1; Tes 5,17). La continuità spinge l'intelletto a ricercare sempre la verità e la volontà viene esercitata nell'adesione alla verità gustata come sommo bene. L'orazione mentale non è semplicemente uno sforzo dell'uomo, ma vi è sempre la grazia di Dio che lo porta ad una intensa collaborazione. L'esercizio abituale delle virtù teologiche e cardinali predispone il credente a vivere con intensità la vita liturgica. La grazia sacramentale rafforza ed eleva il credente verso vette più impegnative ed ardue. Il modo di procedere sarà soprannaturale, in quanto è Dio stesso che si presenta con i suoi doni, essendo l'uomo ben disposto ad accoglierlo. La contemplazione passiva e diretta non si distacca né dal cammino di santità, né dall'esercizio della vita liturgica. Vi è, quindi, una dimensione ontologica che si esprime nel riconoscersi immagine di Cristo nella propria

<sup>16</sup> Cf. R. GUARDINI, *Lo spirito della liturgia*, Morcelliana, Brescia 1930.

<sup>17</sup> J. MARITAIN - R. MARITAIN, *Liturgia e contemplazione*, 89.

<sup>18</sup> J. MARITAIN, *Primato dello spirituale*, Ed. Cardinal Ferrari, Roma 1927, 114-1123.



creaturalità e nel partecipare al corpo mistico del Signore Risorto. La partecipazione alla vita divina si sviluppa in quella relazionalità che si manifesta nella fraternità ecclesiale.

Lo studioso C. Vagaggini intende dare risposta alle annotazioni dei coniugi Maritain sul rapporto liturgia e contemplazione, quando affermano che la contemplazione mistica è superiore al culto liturgico. Per il teologo «la tesi è ambigua: è falsa se intesa nel senso che la liturgia è ordinata alla contemplazione puramente privata extraliturgica; è vera nel senso che la liturgia è ordinata alla contemplazione intraliturgica, non come a cosa adeguatamente distinta da se stessa, ma come alla perfezione intrinseca di se stessa»<sup>19</sup>. Tale riflessione giustamente affronta un tema delicato, quello della profondità del gesto liturgico che non è quello di una pia adesione di volontà, ma una perfetta comunione con Dio. La contemplazione infusa si sperimenta, in particolar modo nella celebrazione Eucaristica. Dio si presenta nella comunità dei credenti. Tutta la comunità si dispone e lo accoglie con un atto passivo, nel senso che si è ben preparata ad ospitare il Dio veniente. Intimamente la liturgia non può non essere mistica, perché l'adesione del singolo alla vita di Dio viene vissuta come corpo. Tutte le membra sono ordinate al Capo e da lui sono dipendenti. Questa verità rivelata deve essere il collante che lega la preghiera in segreto con quella della Chiesa. La dimensione ecclesiale non diminuisce il valore della persona, ma la realizza in quella comunione di relazioni che scaturisce dalla partecipazione alla vita divina. L'essenza contemplativa della liturgia si accompagna allo spirito della preghiera personale che non pretende di essere superiore, in quanto una parte del corpo per essere perfetta deve assolvere alla sua funzione.

### ***1.3 Recezione del rapporto fra Liturgia e preghiera personale in alcuni manuali di inizio secolo***

Il dibattito fra i sostenitori dell'oggettività della liturgia e del soggettivismo della preghiera contemplativa è poco presente nei manuali di teologia spirituale. Il testo che ha determinato la cultura spirituale di inizio secolo è quello di Tanqueray. L'autore, descrivendo le fonti teologiche che sostengono lo studio dell'ascetica e della mistica, indica l'importanza delle preghiere presenti nei testi scritturistici. La teologia ascetica e mistica si nutre della Sacra Scrittura e della Tradizione ed attinge da esse i motivi per la crescita spirituale del credente e la glorificazione di Dio. Il teologo osserva che le preghiere più belle, come i salmi, sono al fondamento della liturgia e del breviario: «preghiere per nutrire la nostra pietà e la nostra vita interiore. Ve ne sono forse delle più belle di quelle che troviamo nei Salmi e che la Chiesa giudicò così atte a glorificar Dio e a santificarci, che le trasportò nella sua liturgia, nel Messale e nel Breviario?»<sup>20</sup>. L'attenzione è rivolta particolarmente ai sacramenti, per cui Tanqueray si sofferma sul loro ruolo nella vita di perfezione. Segue l'orientamento tipico dell'epoca, cioè la linea tomi-

<sup>19</sup> Cf. C. VAGAGGINI, *Orientamenti e problemi di spiritualità liturgica nella letteratura degli ultimi quarant'anni*, in AA.VV., *Problemi e orientamenti di spiritualità monastica, biblica e liturgica*, Edizioni Paoline, Roma 1961, 501-538; 536.

<sup>20</sup> A. TANQUEREY, *Compendio di teologia ascetica e mistica*, Società di S. Giovanni Evangelista-Descée e Ci, Roma-Tournai-Parigi 1928, 9-10.



sta. Non sono particolarmente presenti il ruolo ed il valore della liturgia nella via di santità. Prende in esame la preghiera che è considerata solo sotto l'aspetto soggettivo. Il manuale non risente delle questioni teologiche che si discutevano in quegli anni.

Il teologo domenicano R. Garrigou-Lagrange nel 1938 accenna alla questione, offrendo il suo contributo<sup>21</sup>. Nella sua opera, *Le tre età della vita interiore*, l'autore prende in esame l'importanza della preghiera liturgica solo nel secondo volume dedicato alla purificazione dei principianti. La preghiera liturgica è un mezzo favorevole, perché possa avvenire l'unione a Dio. In particolare la Salmodia e l'Eucaristia consentono al credente di crescere speditamente nella vita spirituale. Il teologo intende dimostrare che una preghiera ben fatta aiuta il singolo e la comunità nell'approfondire le motivazioni per portare a termine un cammino di perfezione.

La preghiera comune supporta quella personale e non la sostituisce. Anzi afferma che «se vogliamo finalmente definire i mutui rapporti tra l'orazione e l'Ufficio divino, dobbiamo dire che l'Ufficio riceve dall'orazione l'abitudine al raccoglimento e lo spirito di preghiera. Dall'altra parte, l'orazione trova nella preghiera liturgica un'abbondante sorgente di contemplazione ed una regola oggettiva contro le illusioni individuali»<sup>22</sup>. La linea scelta dal teologo è di conciliazione, in quanto osserva che la liturgia nella sua essenza unisce le diverse età della vita spirituale ai misteri della vita di Gesù Cristo, allo scopo di introdurre il credente alla vita eterna. La liturgia ha il grande compito di smascherare le illusioni individuali per approdare alla preghiera comune. In questo modo si vuole sottolineare come il soggettivismo della preghiera contemplativa abbia bisogno dell'oggettività della liturgia per superare quei problemi inerenti l'individuo, quali l'eccessiva immaginazione o un parlare troppo affettivo. La liturgia, allora, è maestra di preghiera, in quanto prepara il singolo e la comunità ad accogliere la grazia sacramentale e a viverla quotidianamente.

Così anche A. Royo Marin, seguendo i manuali suindicati, osserva come nella Tradizione la predicazione e la liturgia dei Padri siano diventate delle fonti necessarie per la vita spirituale: «la testimonianza della Tradizione ci viene conservata e manifestata autenticamente dalla Chiesa, sia con il Magistero solenne (definizioni dogmatiche, simboli e professioni di fede), sia con il Magistero ordinario esercitato principalmente mediante l'insegnamento e la predicazione dei pastori della Chiesa, la vita liturgica, gli scritti dei santi Padri, il consenso comune dei teologi, le Congregazioni Romane operanti sotto il controllo del Sommo Pontefice, e il consenso unanime del popolo cristiano»<sup>23</sup>. Non è espresso chiaramente quale ruolo abbia la liturgia nella vita spirituale del credente. Anche la preghiera personale è delineata con forza senza far riferimento a quella comune. Non è presente la discussione forte sul rapporto della teologia della perfezione con la liturgia. Il riferimento è solo ed esclusivamente ai sacramenti ed in particolare all'Eucaristia.

<sup>21</sup> R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Les trois âges de la vie intérieure, prélude de celle du ciel*, 4 voll., Cerf, Paris 1938/39. Citeremo dalla traduzione: ID., *Le tre età della vita interiore*, vol. II, Edizioni vivere in, Roma 1984, 205-212.

<sup>22</sup> Ivi 211-212.

<sup>23</sup> A. ROYO MARIN, *Teología de la perfección cristiana*, BAC La Editorial Católica, Madrid 1955<sup>2</sup>. Citeremo dalla traduzione: ID., *Teologia della perfezione cristiana*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1987, 31-32.



Lo studioso A. Dagnino con il suo manuale si sofferma sull'importanza dei sacramenti quali mezzi efficaci per aiutare il credente nella vita di perfezione<sup>24</sup>. Dedicata all'Eucaristia una parte importante del testo, perché è considerata la fonte sacramentale per l'unione a Cristo. Indica gli effetti di una partecipazione intensa al banchetto eucaristico. Ma si osserva che il sacramento viene approcciato solo sotto il punto di vista soggettivo, mai sotto la sua realtà comunitaria. Infatti descrive l'incorporazione più intima a Cristo e l'aumento della grazia. Insiste sulle disposizioni d'animo per ricevere la comunione. Il fine è la comunione con Cristo. Innestati in Lui si giunge a possedere il regno promesso. L'Eucaristia, come unione, è pegno della vita futura. Quindi manifesta nell'oggi la realtà futura. L'autore osserva come i mistici abbiano dimostrato con la loro esperienza che il sacramento della comunione è preludio dell'unione eterna con la Santissima Trinità.

## 2. Gli anni del Concilio Vaticano II

Il rapporto fra la liturgia e la contemplazione approda al Concilio Vaticano II<sup>25</sup>. La questione viene discussa dai Padri che danno una loro risposta per poter superare l'impasse. La liturgia è *fons e culmen* che alimenta la santificazione degli uomini e la glorificazione di Dio in Cristo (SC 10). La sorgente liturgica è l'*humus* fertile, perché si possa compiere un cammino di santità del singolo come dell'intera comunità cristiana<sup>26</sup>. È il "luogo" singolare e privilegiato, in cui i discepoli di Cristo fanno esperienza della grazia apportatrice di salvezza. La santificazione del popolo di Dio non può accadere senza che i membri della comunità cristiana si ritrovino tutti insieme a percorrere il pellegrinaggio terreno in vista della Gerusalemme celeste. La santità di vita viene sorretta nel tempo proprio dalla liturgia sorgente di grazie per intraprendere l'itinerario di perfezione. Tutto ciò è unito fortemente alla glorificazione di Dio, vero fine di ogni attività della Chiesa. La stessa santificazione è una manifestazione storica della presenza di Dio che desidera riportare a sé tutta la creazione. La liturgia, in questo modo, si inserisce a pieno titolo nell'orizzonte della storia salvifica, in quanto in ogni celebrazione Dio stesso opera nella storia del singolo e della comunità per consolidare e purificare la loro unione. Cristo è, nella liturgia come nei sacramenti, l'unione fra il divino e l'umano, voluta dal Padre per realizzare la rigenerazione di tutto il cosmo. La celebrazione respira universalmente, anzi raccoglie in essa l'intera creazione che geme nell'attesa dell'ultima venuta del Salvatore.

La massima efficacia, perché si possa raggiungere l'unico fine, cioè la santificazione degli uomini e la glorificazione di Dio, si ottiene nella misura in cui i credenti partecipano alla Liturgia con retta disposizione d'animo cooperando con la grazia di Dio. L'accostarsi alla Liturgia prevede disposizioni d'animo che richiamino una coscienza che coglie nel gesto tutta la presenza di Dio. I Padri Conciliari indicano genericamente con la parola

<sup>24</sup> A. DAGNINO, *La vita interiore*, Edizioni Paoline, Milano 1960, 645-770.

<sup>25</sup> CONCILIO VATICANO II, Costituzione dogmatica, *Sacrosanctum Concilium*, in *Enchiridion Vaticanum*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1985<sup>13</sup>.

<sup>26</sup> R. FALSINI, *La liturgia come "culmen et fons": genesi e sviluppo di un tema conciliare*, in AA.VV., *Liturgia e spiritualità*, C.L.V. - Edizioni Liturgiche, Roma 1992.



disposizioni un complesso di operazioni interiori che riportano il problema del rapporto con la vita spirituale. Orientare la propria coscienza comporta atteggiamenti di accoglienza e capacità interpretative che aprono il cuore e la mente alla presenza di Dio.

La rettitudine può essere intesa quale virtù che agisce nel tentativo di cogliere in maniera esatta il senso profondo della liturgia. Il valore di questa virtù non deve essere osservato solo ed esclusivamente sotto l'aspetto morale di impegno per la partecipazione alla liturgia quanto anche nel suo significato di integrità nell'afferrare il senso e la verità del gesto liturgico. Si potrebbe affermare che vi è un duplice aspetto ontologico e morale che si evidenzia nel partecipare alla liturgia. Una coscienza retta intuisce con un atto semplice e totalizzante la presenza di Dio che conduce il suo popolo nel tempo fino ad accoglierlo nella Gerusalemme celeste. Una coscienza desta si rapporta alla verità che viene annunciata nel segno e si dispone a farsi coinvolgere integralmente dal segno vissuto. La mente ed il cuore entrano in gioco nella liturgia; intelletto e volontà sono unificati nell'interpretare i gesti liturgici per la crescita spirituale del singolo e della comunità. Allora la partecipazione sarà consapevole, attiva e fruttuosa. Di conseguenza non è mai estemporanea, ma rimanda ad una vera e propria educazione alla comprensione della Liturgia, un esercizio per imparare l'atto di culto.

L'intuizione della presenza di Dio non cozza con l'esercitarsi ad entrare nella profondità della Liturgia, anzi è proprio vivendo continuamente e costantemente la Liturgia che si impara a cogliere sempre più la presenza operante di Dio. L'intuizione immediata è frutto di disposizioni d'animo che rendono il credente sensibile ad ogni gesto liturgico, che non passa invano nella coscienza, anzi è assimilato ed interpretato in maniera esistenziale. Infatti l'atto di culto, così come affermava R. Guardini, è da considerare quale evento comunicativo<sup>27</sup>. Tale descrizione nello svolgersi dei lavori conciliari offre la cifra densa del dibattito e invita l'intelligenza spirituale ad entrare nel vivo della questione. L'interpretazione che la coscienza pone in essere dinanzi al gesto liturgico rimanda all'evento come esperienza di incontro con Dio nell'oggi della storia. La comunicazione fra Dio e l'uomo avviene nella liturgia come esperienza di relazione, in cui la coscienza si apre ad accogliere il messaggio salvifico vivendolo nella quotidianità.

Tale dinamica è propria della preghiera come dialogo fra Dio e la sua creatura. Liturgia e preghiera personale sono eventi comunicativi, in cui si fa esperienza di un incontro trasformante dove Dio rivela la sua realtà alla creatura e quest'ultima viene a conoscenza della sua identità e della sua missione. Entrambe interpellano il singolo e la comunità affinché intreccino relazioni profonde con la Santissima Trinità. In esse si manifesta l'intimità del credente che riscopre così la sua origine divina e la sua comunione fraterna. Dio nella celebrazione come nella preghiera intima dà vita a legami familiari, annunciandosi in simboli e segni, in parole e silenzio. Il vero protagonista nell'azione liturgica e nella preghiera personale non è il celebrante o la comunità, ma Dio che chiama, riunisce e offre la sua vita per trasformare quella del credente.

Nella Liturgia e nella preghiera personale si avverte fortemente di essere figli e fratelli nella comunione della Santissima Trinità. L'essere figlio comporta il riconoscere il

<sup>27</sup> R. GUARDINI, *Lettera sull'atto di culto e il compito attuale della formazione liturgica*, in *Humanitas* 20 (1965) 85-90.



proprio fratello, per cui la comunità nella preghiera acquista il ruolo della famiglia. Le relazioni mostrano legami affettivi in cui ognuno percepisce il limite del proprio fratello e la grazia trasformatrice di Dio che opera per rendere unite le diverse storie dei singoli. La partecipazione alle celebrazioni coinvolge la comunità in tutti i suoi membri, in quanto si apre al mistero di Dio che si dona al credente.

I Padri conciliari affermano con chiarezza che «la vita spirituale, tuttavia, non si esaurisce nella partecipazione alla sola sacra liturgia» (SC 12). La preghiera in comune non esime dal pregare nella propria intimità il Padre celeste come ha insegnato Gesù (Mt 6,6). La Liturgia resta fonte per la pietà personale come per la crescita di tutta quanta la comunità. Il riferimento a San Paolo è decisivo per far comprendere che non bisogna scindere le due realtà, in quanto la preghiera incessante (1 Tes 5, 17) aiuta e favorisce l'assimilazione della Liturgia e l'unione a Cristo compassionato è sperimentata fortemente nella celebrazione eucaristica, in cui ciascuno e tutti sono intimamente uniti a Gesù per essere offerta viva al Padre (2 Cor 4, 10-11). La liturgia e la preghiera personale hanno come banco di prova la quotidianità dove viene sperimentato l'incontro con la Santissima Trinità. È proprio nella realtà esistenziale che entrambe diventano necessarie vicendevolmente, se si pensa al cammino di santità a cui sono chiamati il singolo e l'intera comunità.

È evidente che questo rapporto esistenziale ha delle ricadute nel campo della formazione. La richiesta di Guardini di educare alla Liturgia le nuove generazioni si traduce nel suo insegnamento universitario. I Padri conciliari insistono che è necessario promuovere la formazione liturgica del popolo di Dio. Ma per fare ciò bisogna che i pastori d'anime siano penetrati per primi dallo spirito e dalla forza della Liturgia per divenire maestri per il popolo di Dio (SC 14).

Il numero 16 afferma che la Liturgia deve essere computata tra le materie necessarie, principali e più importanti e, di conseguenza, insegnata tenendo conto dei suoi diversi aspetti dogmatici, storici, giuridico-pastorali, nonché spirituali<sup>28</sup>. Possiamo notare come la Liturgia osservi il mistero di Cristo dal suo angolo particolare, cioè il culto pubblico. È essenzialmente teologia, nel senso che studia i misteri della salvezza presenti e operanti nelle azioni liturgiche. Ciò comporta un'analisi del suo contenuto anche a livello storico con le ricadute nel campo pastorale e spirituale. I Padri conciliari evidenziano così il metodo che i teologi liturgisti dovrebbero applicare a tale disciplina, perché presenta un aspetto teorico ed uno pratico. Il suo campo di indagine può essere osservato dal punto di vista del progresso storico dei riti come dalla sua legislazione giuridica. Intimamente unite alla dimensione teologica sono quella antropologica e quella simbolica dalle quali non si può prescindere per la comprensione della stessa Liturgia.

Per i Padri conciliari il suo contenuto osservato sotto varie angolazioni ha bisogno di legami fertili con le altre discipline teologiche: «a loro volta i professori delle altre materie, soprattutto della teologia dommatica, della sacra Scrittura, della teologia spirituale e pastorale abbiano cura di mettere in rilievo, secondo le intrinseche esigenze di ogni disciplina, il mistero di Cristo e la storia della salvezza, in modo che la loro connessione

<sup>28</sup> Cf G. BONACCORSO, *Introduzione allo studio della liturgia*, Edizioni Messaggero, Padova 1990.



con la liturgia e l'unità della formazione sacerdotale risulti chiara» (SC 16). Si può parlare di dialogo interdisciplinare, in cui partners privilegiati sono la dogmatica, la Sacra Scrittura, la teologia spirituale e quella pastorale. Con queste discipline i teologi della liturgia dovrebbero intrecciare relazioni di contenuto per far progredire la scienza teologica. Il legame avviene tenendo conto delle diverse esigenze disciplinari e metodologiche e mettendo in comune i risultati ottenuti. Il centro dell'interesse comune è il mistero di Cristo e la storia della salvezza da cui far evincere la connessione disciplinare. L'oggetto da studiare è unico, ma le angolazioni sono molteplici. Il compito della Liturgia dovrebbe essere quello di far sintesi dei diversi aspetti studiati in un'esperienza di tipo sapienziale. Non solo fare sintesi nel campo disciplinare, ma soprattutto nel concreto dell'esperienza liturgica, là dove i Padri conciliari si soffermano sul ruolo di maestri della liturgia. La sorgente deve essere fruita da tutti, per cui si avvertiva e si avverte l'urgenza di un vero e proprio processo mistagogico per favorire la crescita spirituale del popolo di Dio.

### 3. Dialogo costruttivo della Liturgia con la teologia spirituale

Dalla *Sacrosanctum Concilium* lo studio della Liturgia diventa necessario perché si possa parlare di un'autentica esperienza spirituale vissuta nella comunione ecclesiale nel nome della Santissima Trinità. La liturgia è considerata come "luogo" singolare e privilegiato in cui il credente e tutta la comunità fanno esperienza del Dio vivente<sup>29</sup>. In essa si intreccia il dialogo del singolo credente con tutta la comunità, mostrando i legami familiari che Dio ha voluto instaurare per riportare la creatura alla sua origine. La liturgia non solo esprime l'anelito alla comunione con Dio, ma anticipa quella eterna, manifestando la bellezza dell'incontro con Lui. La dinamica della chiamata di Dio e della risposta dell'uomo si traduce nel rito liturgico che manifesta la fedeltà di Dio e il desiderio del credente di essere sempre più corrispondente all'amore salvifico<sup>30</sup>. La liturgia è esperienza di fede, in cui i due *partners* si conoscono e si amano proiettandosi nella quotidianità. È proprio la ferialità alla base della liturgia cristiana, in quanto l'incontro con Dio non è qualcosa di straordinario, ma accade nelle vicende liete e tristi che coinvolgono il credente. La quotidianità è fatta di intreccio di relazioni che diventano offerta viva nella liturgia, là dove Cristo è il centro attorno a cui ruota l'esistenza stessa del credente. I santi sono espressione perfetta della vita liturgica, in quanto fanno dell'esperienza di incontro con Cristo il motore della propria esistenza<sup>31</sup>.

<sup>29</sup> S. MARSILI, *La liturgia, primaria esperienza spirituale cristiana*, in T. GOFFI - B. SECONDIN, (edd.), *Problemi e prospettive di Spiritualità*, 249-276.

<sup>30</sup> G. BONACCORSO, *La liturgia e la fede*, Edizioni Messaggero, Padova 2010; G. BOSELLI, *Il senso spirituale della liturgia*, Qiqajon, Magnano (BI) 2011; B. GESCON, *La Liturgia nel postmoderno*, LEV, Città del Vaticano 2012.

<sup>31</sup> CENTRO DI AZIONE LITURGICA (cur.), *Liturgia e santità. Questa è la volontà di Dio: la vostra santificazione*. Atti della 55ª Settimana Liturgica Nazionale (San Giovanni Rotondo, 23-27 agosto 2004), Edizioni Centro Liturgico Vincenziano, Roma 2005.



Dall'ottica dei teologi spirituali il rapporto diventa proficuo e costante. A. Matanić nel suo volume *La spiritualità come scienza* sostiene che la Liturgia è da considerare come scienza ausiliaria più tradizionale e più teologica rispetto alla psicologia e alla sociologia<sup>32</sup>. La Liturgia è scienza per la sua costituzione teologica e storica. L'autore la pone in relazione con la spiritualità, indicandola come ausiliaria, anche se dovrebbe far parte delle fonti. Il suo intento era quello di osservare tale scienza nel suo contributo alla crescita spirituale alla stregua della psicologia e della sociologia. La sdogana dal suo aspetto tipicamente teologico per porla in una prospettiva nuova ed interessante. Conclude affermando che «si capirà meglio la vita spirituale anche con l'aiuto della conoscenza della liturgia, delle sue fonti, della sua teologia, della sua storia e della sua perenne attualità»<sup>33</sup>.

Il manuale di impostazione classica del 1980 scritto dal domenicano J. Aumann presenta come assodato e pacifico il rapporto fra liturgia e teologia spirituale. La liturgia è tra le fonti della spiritualità, così come è stato indicato dai Padri conciliari. «È manifestazione vitale di ciò che la vita in Cristo dovrebbe essere, perché nella liturgia non abbiamo solo un'espressione del credo, ma anche un'esperienza della vita in Dio»<sup>34</sup>.

Il teologo gesuita Ch. A. Bernard pone la liturgia quale fonte della preghiera. Quest'ultima mostra l'unione fra la realtà della Chiesa pellegrina e quella celeste. L'autore fa riferimento alla *Mediator Dei* per affermare che la Liturgia è culmine. In quanto Corpo mistico di Cristo «la Chiesa svolge un'attività di preghiera specifica: la preghiera liturgica, infatti, non è riducibile alla somma delle preghiere dei credenti, ma prolunga l'attività di orazione di Cristo»<sup>35</sup>. La Chiesa, maestra, forma la comunità al senso della preghiera comune. La funzione didattica della comunità è fondamentale perché si possa parlare anche e soprattutto di preghiera personale. L'autore osserva come la liturgia sia necessaria per la crescita della vita spirituale del credente come della stessa teologia spirituale. L'aspetto scientifico e quello pratico non sono in opposizione, ma come ogni disciplina teologica presenta sempre un duplice risvolto dato il suo peculiare oggetto. La liturgia e la preghiera personale hanno come scopo la santificazione della comunità. In questo modo il fine soggettivo della preghiera personale coincide con quello comunitario. Un rapporto più profondo con Dio aiuta la stessa comunità a corrispondere al volere di Dio.

P. Bernard nel 1991, come preside dell'Istituto di spiritualità, promosse il simposio sulla spiritualità come teologia, individuando nodi di criticità che dovevano essere discussi per far progredire la scienza teologica. La spiritualità doveva essere considerata come fonte dottrinale necessaria per il progresso di tutte le discipline teologiche e umanistiche. Il dialogo fra diversi docenti di area verteva sui rapporti interdisciplinari. Lo studioso A. Triacca fa il punto della situazione sul rapporto fra la liturgia e la teologia spirituale<sup>36</sup>. Il teologo intitola «Riscoperta» della liturgia in relazione alla spiritualità

<sup>32</sup> A. MATANIĆ, *La spiritualità come scienza. Introduzione metodologica allo studio della vita spirituale cristiana*, Ed. Paoline, Milano 1990, 122-124.

<sup>33</sup> Ivi 123.

<sup>34</sup> J. AUMANN, *Teologia spirituale*, Edizione Dehoniane, Roma 1991, 30.

<sup>35</sup> CH.A. BERNARD, *Teologia spirituale*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2002<sup>6</sup>, 405.

<sup>36</sup> A. TRIACCA, *La «riscoperta» della liturgia*, in CH.A. BERNARD (cur), *La spiritualità come teologia*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1993, 105-130.



quale valore portante da dover ancora di più studiare e attuare. L'autore conclude affermando che «la liturgia è vita (non solo mistero e azione) e che la spiritualità liturgica è spiritualità viva, vitale, vitalizzante, per cui si deve convenire che la riscoperta della liturgia è in continuo divenire per la stessa natura delle realtà che vi sono chiamate in causa»<sup>37</sup>. In questo modo la teologia spirituale trova al suo vertice proprio la liturgia, per poter fondare e sostenere il proprio studio.

Il testo del 2000 di K. Waaijman riassume le posizioni del rinnovamento liturgico approvato al Concilio Vaticano II. Osserva come la spiritualità liturgica presenti due relazioni fondamentali: la relazione fra la forma liturgica ed il suo significato e fra la forma liturgica ed il popolo cristiano<sup>38</sup>. Questi due rapporti hanno determinato la fecondità del legame della liturgia con la spiritualità. L'autore afferma che si dovrebbe parlare di spiritualità liturgica quale apporto importante a cui si è giunti dopo anni di riflessione. Il rapporto proficuo con la liturgia pone in evidenza come la forma liturgica abbia contribuito all'attiva partecipazione del popolo di Dio alla preghiera. In questo modo realmente la liturgia ed in specie i sacramenti sono i luoghi fondamentali della vita spirituale del credente.

Il teologo D. Sorrentino offre nel suo manuale le dinamiche della vita spirituale attraverso cui cogliere le coordinate essenziali dell'esperienza spirituale cristiana<sup>39</sup>. Nella prospettiva *Parola/Spirito-Chiesa* pone la fonte sorgiva della liturgia. Infatti afferma che su questo asse verticale è posto il dato oggettivo della rivelazione, cioè degli interventi salvifici di Dio per la sua creatura. Il dialogo della Santissima Trinità con la creatura si rende visibile nella liturgia, nella comunità fino a toccare con mano nei santi la presenza beneficante di Dio.

La sensibilità dello studioso M. Belda si riassume nel suo testo *Guidati dallo Spirito di Dio*. Ascoltando il dettame conciliare, l'autore sottolinea la centralità della santificazione del popolo di Dio a partire dal battesimo. Osserva che con certezza la liturgia offre il nutrimento necessario perché si possa procedere tutti e ciascun credente nella via della santità: «si può affermare con ogni certezza che la liturgia è anche culmine della vita spirituale, perché oltre ad iniziare in ogni cristiano il processo della comunione con Cristo e il suo Spirito, porta a compimento nella sua vita il mistero pasquale, l'identificazione con Gesù Cristo, morto e risorto per la nostra salvezza»<sup>40</sup>. Il teologo J. M. García pone la relazione della spiritualità con la liturgia, osservandola sotto l'aspetto biblico ed ecclesiologicalo. La comunità è il luogo «per eccellenza di esperienza spirituale della Parola di Dio biblica e dell'economia del sacramento»<sup>41</sup>. Il riferimento alla comunità è necessario perché si possa comprendere l'importanza della relazione liturgia-spiritualità. Il dialogo umano-divino si specifica proprio a partire dalla liturgia che aiuta all'interiorizzazione di una tale relazione.

<sup>37</sup> Ivi 128.

<sup>38</sup> K. WAAIJMAN, *Spirituality. Forms, Foundations, Methods*, Peeters, Leuven 2002. Citeremo la traduzione: ID., *La spiritualità. Forme, Fondamenti, Metodi*, Queriniana, Brescia 2007, 167-178.

<sup>39</sup> D. SORRENTINO, *L'esperienza di Dio, disegno di teologia spirituale*, Cittadella Editrice, Assisi 2007, 119-120.

<sup>40</sup> M. BELDA, *Guidati dallo Spirito di Dio*. Corso di Teologia spirituale, EDUSC, Roma 2009, 202.

<sup>41</sup> J. M. GARCÍA, *Teologia spirituale. Epistemologia e interdisciplinarietà*, LAS, Roma 2013, 361.



Interessanti sono anche i contributi di alcuni manuali di teologia spirituale realizzati con la collaborazione di esperti nelle varie discipline teologiche e scientifiche. Il valore dell'interdisciplinarietà e della multidisciplinarietà è realizzato a pieno. Ad esempio nel libro *Problemi e prospettive di spiritualità* S. Marsili si interessa della liturgia quale luogo fondamentale dove la comunità fa esperienza di Dio. Si domanda se effettivamente sia possibile avere veramente un'esperienza spirituale in una celebrazione liturgica o fondarsi su di essa: «se la liturgia, non in astratto considerata, ma proprio in quanto celebrazione, è percepita come *momento di attuazione personale-comunitaria del mistero salvifico operato da Cristo e impersonato da lui*, la liturgia non solo può essere fonte di vera esperienza spirituale, ma è per sua natura destinata ad esserlo»<sup>42</sup>. Se l'esperienza spirituale avviene in particolare nelle celebrazioni, allora si può, a ragione, parlare di una spiritualità liturgica. Dello stesso avviso è il teologo J. Castellano che al Congresso internazionale OCD del 2000 sottolinea l'importanza dell'espressione spiritualità liturgica da specificare e realizzare: «si può parlare di spiritualità liturgica, nel senso di una esperienza spirituale che nei suoi principi dottrinali e vitali e nel suo stile s'ispira, si nutre, si modella e si esprime a partire dalla liturgia»<sup>43</sup>. La relazione con la teologia spirituale diventa così centrale, perché si possa parlare di una spiritualità liturgica. L'autore intende aiutare i teologi spirituali ad osservare il proprio oggetto disciplinare sotto l'aspetto liturgico. Ecco che si può parlare di spiritualità liturgica non come altra nuova spiritualità, ma come fonte della vita spirituale cristiana<sup>44</sup>.

L'Istituto di spiritualità di Münster offre un contributo interessante alla questione liturgia/spiritualità con l'articolo di P. Menting. L'autore individua nel dialogo il legame che intercorre fra la preghiera personale e la liturgia. «Il dialogo della chiesa con Dio è un dialogo ritualizzato»<sup>45</sup>. Nella quotidianità si osservano ruoli e modelli che sono presenti nella preghiera personale come nella liturgia. In un certo senso la vita è propria delle due realtà, in quanto si tratta del legame fra Dio e la sua creatura.

I diversi specialisti auspicano, quindi, l'interazione fra le due discipline, per dare vita ad una rete di conoscenze condivise<sup>46</sup>. La quotidianità con i suoi segni entra misticamente nella celebrazione<sup>47</sup>. La spiritualità liturgica, quindi, si interessa del quotidiano, dei problemi che assillano il credente, dei grandi interrogativi che scuotono le coscienze dei popoli.

<sup>42</sup> S. MARSILI, *La liturgia: primaria esperienza spirituale cristiana*, in T. GOFFI - B. SECONDIN (edd.), *Problemi e prospettive di spiritualità*, Queriniana, Brescia 1983, 271. L. RUTH, *Lex agendi, Lex orandi. Toward an Understanding of seeker Services as a new Kind of Liturgy*, in *Worship* 70 (1996) 386-405.

<sup>43</sup> J. CASTELLANO, *Liturgia, teologia spirituale e spiritualità*, in AA.VV., *La teologia spirituale. Atti del Congresso Internazionale OCD*, Edizioni Teresianum, Roma 2001, 513.

<sup>44</sup> Cf J. GAGEY, *Intériorité, culte et liturgie*, in *Maison - Dieu* 208 (1996) 113-131. P. FARNÉS, *Espiritualidad liturgica*, in *Scripta Teologica* 29 (1997) 75-108

<sup>45</sup> P. MENTING, *Vivere in dialogo con Dio*, in ISTITUTO DI SPIRITUALITÀ DI MÜNSTER (ed.), *Corso fondamentale di spiritualità*, Queriniana, Brescia 2006, 257.

<sup>46</sup> Cf A. CASTELLA, *Liturgia e spiritualità*, in *Liturgia* 31 (1997) 887-892. G. NOVELLA, *Integrazione tra liturgia e spiritualità: problemi e proposte in Credere oggi* 17 (1997) 200-216. M. K. OOSDYKE, *Liturgy, religious Education and adult Spirituality: a Matter of Fait and Literacy*, in *Listening* 33 (1998) 44-59. P. G. CABRA, *Le spiritualità e la liturgia nella storia. Appunti di riflessione*, in *Rivista di pastorale liturgica* 37 (1999) 3-11 e B. SECONDIN, *Tendenze e urgenze della spiritualità*, in *ivi*, 12-18.

<sup>47</sup> G. CABRA, *Le spiritualità e la liturgia nella storia*, a.c., 9.



La liturgia non è un fatto che allontana l'uomo dal reale, ma è presenza di Dio che partecipa alle ansie e alle sofferenze del suo popolo<sup>48</sup>. Per B. Secondin si parte da dialoghi incompiuti ed imperfetti per approdare alle sfide che il mondo lancia alla liturgia e alla teologia spirituale per vivere realmente la spiritualità cristiana. Il teologo spirituale afferma che «la spiritualità ormai è ben consolidata nella sua articolazione di scienza che studia il dinamismo di realizzazione del mistero cristiano nelle strutture della coscienza e secondo criteri di gradualità e di integrazione fino alla piena maturità di una vita di Cristo e nello Spirito. Impostata così si capisce bene che la 'spiritualità' più che versante pratico della dogmatica o forma cosciente e dinamica delle norme morali, o anche spazio personale del mistero celebrato ecc., risulta essere una scienza 'trasversale': in quanto tiene insieme e provoca un'unità vitale empirica e teorica, oggettività e soggettività, esteriorità e interiorità»<sup>49</sup>. Le discipline in questione hanno la capacità di leggere i segni dei tempi, divenendo profetiche<sup>50</sup>. La lettura della vita da parte dei liturgisti e dei teologi spirituali consente di progredire speditamente verso la meta finale.

Per M. Augé la preghiera liturgica è il vero paradigma della preghiera cristiana. Il teologo esprime i punti di questo modello su cui certamente possono convergere gli studiosi delle diverse discipline teologiche e umanistiche. La matrice concettuale è formata dall'aspetto biblico, ecclesiale, simbolico-rituale<sup>51</sup>. Avvertiamo la mancanza di un ulteriore punto controverso che ha dato origine alla discussione fra il soggettivismo e l'oggettivismo liturgico: la visione contemplativa della liturgia. Senza questa dimensione si rischia di ritornare indietro in uno sterile rubricismo in cui l'esteriorità è fine a se stessa. Quando rimarchiamo la caratteristica mistagogica della liturgia, vogliamo indicare che la comunità vive il mistero di Dio non da spettatore, ma come cosciente partner di una storia che va crescendo fino a compiersi nella Gerusalemme Celeste. È proprio il valore mistagogico che richiede la presenza della contemplazione nel paradigma teologico della liturgia. È, infatti, J. Castellano Cervera che propone un'interessante riflessione sul contenuto della liturgia in relazione con la spiritualità<sup>52</sup>. La mistagogia liturgica aiuta il credente ad interiorizzare il proprio rapporto con Dio. Le disposizioni interiori sono importanti perché si possa vivere con pienezza ogni azione liturgica che viene spiegata e interiorizzata.

Tutti concordano nel sostenere che la preghiera personale e quella liturgica si intrecciano e crescono di valore nella misura in cui non le consideriamo in opposizione, ma come un'unica realtà con cui Dio fa sentire la sua presenza. Una serie di iniziative proposte dalla Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti ha

<sup>48</sup> B. SECONDIN, *Liturgia e spiritualità: dialoghi incompiuti e imperfetti*, in *Rivista di Pastorale liturgica* 4 (1988) 47-54. ID., *Tendenze e urgenze della spiritualità*, a.c., 11. Cf R. DALLA MUTTA, *Pregheiera liturgica e preghiera personale, un divario "impertinente"*, in *Rivista di pastorale liturgica* 34 (1996) 11-18.

<sup>49</sup> Ivi 12-13.

<sup>50</sup> B. SECONDIN, *Inquieti desideri di spiritualità. Esperienze, linguaggi, stile*, EDB, Bologna 2012.

<sup>51</sup> Cf M. AUGÉ, *Liturgia e spiritualità. Un caso particolare ed emblematico: la preghiera*, in *Lateranum* 64 (1998) 119-133.

<sup>52</sup> Cf J. CASTELLANO CERVERA, *Liturgia, teologia spirituale e spiritualità*, in *Teresianum* 52 (2001), pp. 513-533, in particolare 526.



favorito maggiormente la loro integrazione, perché ogni comunità diventi sempre più scuola di preghiera<sup>53</sup>.

#### 4. La mistagogia tra liturgia e teologia spirituale

A quarant'anni dalla promulgazione della costituzione dogmatica *Sacrosanctum Concilium* San Giovanni Paolo II redige una lettera apostolica, volendo fare il punto della situazione sulla crescita della liturgia nelle comunità e nel campo teologico. In *Spiritus et Sponsa* il papa osserva come la vita liturgica nel documento conciliare assuma una prospettiva cosmica ed universale<sup>54</sup>. La sottolineatura dell'esperienza del silenzio che si dovrebbe cogliere nelle celebrazioni liturgiche introduce al senso profondo da ritrovare nei gesti e nelle parole per incontrare così il Dio che sana e salva. Il papa si domanda: «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>55</sup>. Un'educazione al silenzio comporta una comprensione sempre più adeguata della propria vita interiore. Dal caos dei rumori alla percezione della presenza di Dio. Ciò avviene quando i teologi della liturgia prendono in prestito la ricchezza di contenuto della teologia spirituale.

La ricerca del silenzio non avviene, se non con un progressivo e costante cammino di interiorizzazione tipico della vita secondo lo Spirito. Solo con il silenzio sia la preghiera personale che la liturgia giungono al loro scopo, la santificazione del singolo e della comunità. È evidente che quando manca il gusto della preghiera personale anche la celebrazione liturgica è vissuta poco. Quando tale esperienza viene sostituita dall'efficientismo liturgico, percepiamo il ridimensionamento della vita spirituale e il conseguente annullamento del mistero di Cristo<sup>56</sup>.

Viceversa la vita spirituale del credente è alimentata e sostenuta dalla celebrazione liturgica. Solo a partire dalla liturgia si possono realizzare vere scuole di preghiera. Le comunità possono diventare luoghi dove si impara l'arte del pregare: «le nostre comunità cristiane devono diventare *autentiche «scuole» di preghiera*, dove l'incontro con Cristo non si esprima soltanto in implorazione di aiuto, ma anche in rendimento di grazie, lode, adorazione, contemplazione, ascolto, ardore di affetti, fino ad un vero « invaghi-

<sup>53</sup> Cf CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO E LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI, *Direttorio su pietà popolare e liturgia. Principi e orientamenti*, LEV, Città del Vaticano 2002.

<sup>54</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Spiritus et Sponsa*, 3, Figlie di S. Paolo, Milano 2004.

<sup>55</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Spiritus et Sponsa*, 13.

<sup>56</sup> FRANCESCO, *Evangelii Gaudium, Esortazione apostolica sull'annuncio del Vangelo nel mondo attuale*, 95, Figlie di San Paolo, Milano 2013: «questa oscura mondanità si manifesta in molti atteggiamenti apparentemente opposti ma con la stessa pretesa di “dominare lo spazio della Chiesa”. In alcuni si nota una cura ostentata della liturgia, della dottrina e del prestigio della Chiesa, ma senza che li preoccupi il reale inserimento del Vangelo nel Popolo di Dio e nei bisogni concreti della storia. In tal modo la vita della Chiesa si trasforma in un pezzo da museo o in un possesso di pochi».



mento » del cuore. Una preghiera intensa, dunque, che tuttavia non distoglie dall'impegno nella storia: aprendo il cuore all'amore di Dio, lo apre anche all'amore dei fratelli, e rende capaci di costruire la storia secondo il disegno di Dio»<sup>57</sup>.

Le tre richieste del Papa possono essere sintetizzate nella riscoperta della mistagogia, quale esperienza di parola e silenzio, di preghiera intensa e contemplativa e costituzione di scuole di orazione. L'urgenza che si avverte da più parti è proprio quello di ritornare alla mistagogia, vera arte che aiuta il credente e la comunità ad entrare nella preghiera profonda e in una più saporosa partecipazione alla liturgia<sup>58</sup>. Per P. Castellano Cervera è finalmente giunto il tempo per i liturgisti e i teologi spirituali di concordare sulla mistagogia<sup>59</sup>.

La mistagogia, termine caro ai Padri della Chiesa, potrebbe essere descritta come conoscenza saporosa del mistero di Dio comunicato agli uomini attraverso la liturgia. Con essa si vuole sottolineare maggiormente il valore oggettivo della fede; si punta lo sguardo sul mistero di Dio comunicato ai credenti. Diversamente, la prospettiva pedagogica guarda la realtà uomo e la sua capacità di assimilare il mistero per viverlo. La mistagogia liturgica è segnata dalla presenza operante dello Spirito Santo che favorisce l'incontro con tutta quanta la Trinità. La Persona divina dello Spirito conduce per mano il credente a conoscere Gesù Figlio di Dio e a chiamare Dio con il nome di Padre. Lo Spirito introduce così il credente nel mistero adorabile di Dio, che può essere considerato una vera e propria forma di conoscenza che permette al credente di saggiare le profondità del mistero di Dio e di se stesso.

Il mistagogo, che è per eccellenza il vescovo, lascia che lo Spirito Santo agisca il lui per essere la guida dei credenti nell'incontrare Dio. Il suo ruolo di mediatore è strettamente legato all'unica mediazione di Cristo che ha scelto i Dodici per portare il messaggio di salvezza fino all'estrema periferia dell'universo. La sua presenza non sostituisce quella dello Spirito, anzi, come gli altri fedeli, si apre alla grazia di Cristo per essere testimone credibile dell'amore di Dio. Il mistagogo fa esperienza di Dio e la trasmette con la sua vita. Per la sua vita diamantina diventa un esempio per tutta quanta la comunità. Nei Padri della Chiesa il santo è anche un mistagogo, in quanto vive nella sua vita la comunione con la Trinità. Il monaco santo, partecipando intensamente ai misteri di Dio, può aiutare i suoi fratelli a rafforzare la loro fede.

La mistagogia liturgico-spirituale prevede tre tappe che consentono al credente di realizzare l'incontro trasformante con Dio. Esse possono essere descritte come iniziazione, celebrazione e assimilazione del mistero.

Nell'iniziazione al mistero si intende offrire al credente tutti gli strumenti utili per avanzare nella via della santità. Tale introduzione non è da considerare solo ed esclusivamente sotto l'aspetto conoscitivo, quanto piuttosto sotto la sua principale caratteristica, cioè quella esperienziale. L'iniziazione ha origine dall'esperienza che il credente fa di

<sup>57</sup> GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Novo millennio ineunte*, 33, Edizioni Dehoniane, Bologna 2001.

<sup>58</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Spiritus et Sponsa*, 12.

<sup>59</sup> J. CASTELLANO CERVERA, *Liturgia y vida espiritual. Teología, celebración, experiencia*, Centre de Pastoral Litúrgica, Barcelona 2006, 87-93.



Cristo. Vi è una forte componente vocazionale, in quanto Dio chiama alla sua comunione e il credente risponde consegnando a Lui tutto se stesso. L'incontro avviene nella trasmissione della fede, nella partecipazione alla liturgia e nel vivere quotidianamente la propria vocazione. L'aspetto conoscitivo rientra nella sapienzialità dell'incontro fra Dio e il credente. L'esperienza è fonte di una conoscenza profonda e personale, in cui i due partners reciprocamente si amano. Dio fa percepire la sua familiarità; costruisce legami amicali che rendono la creatura capace di poterlo accogliere. Si può affermare che tale familiarità viene sacramentalmente vissuta dal battesimo fino a sbocciare completamente nella comunione eterna. Il cammino da proporre è un approfondimento dell'essere figlio nel Figlio Gesù Cristo. Il credente desidera crescere come membro della famiglia di Dio; vuole diventare concittadino dei santi. L'esercizio delle virtù e il far fruttificare i doni che Dio elargisce diventano gli strumenti per realizzare il progetto battesimale.

La seconda tappa è la celebrazione del mistero. L'itinerario trova il suo apice proprio nella partecipazione attiva e fruttuosa alla Liturgia. Celebrare il mistero comporta l'aprire il cuore e la mente del singolo e della comunità alla presenza operante dello Spirito Santo. Ognuno si dispone ad essere trasformato dall'azione santificante dello Spirito. Il riconoscersi bisognoso della misericordia di Dio conduce il credente ad assaporare il suo amore purificante. L'accoglienza di se stesso dinanzi a Dio risulterà fondamentale, in quanto solo esplicitando il proprio mondo interiore si può procedere a realizzare l'incontro. La dinamica grazia-peccato non ha come scopo ridurre l'uomo in uno stato di soggezione quanto piuttosto di far crescere la sua umanità fino a raggiungere la piena maturità in Cristo. La grazia fa brillare l'uomo, riportandolo alla piena comunione con Dio Padre. Gli allontanamenti sono illuminati dalla presenza di Dio che vuole con sé la propria creatura. La dinamica grazia-peccato richiama il dialogo che si instaura fra Dio e il credente durante la liturgia. Parola e silenzio fondano il colloquio fino a determinare la struttura della liturgia. L'ascolto è vera partecipazione, perché il credente grazie al silenzio scopre sempre più la volontà di Dio per lui. La comunità nel silenzio adorante della liturgia si incammina per incontrare Dio che l'attende.

Nel dinamismo che si è creato fra parola e silenzio prende vita l'assimilazione del mistero. L'ultima tappa è proprio far proprio il mistero di Dio: assimilare Dio ed essere assimilati da Lui. Con questa espressione non si vogliono eliminare le personalità che anzi sono presenti e operano nel rispetto della propria individualità. L'assimilazione è un processo di interiorizzazione, in cui Dio è attento alla propria creatura, anzi la inonda di luce perché sia completa nella sua umanità. In questo intrecciarsi di vita il credente percepisce la presenza di Dio che lo avvicina sempre più a sé fino a fargli gustare l'unione. L'ultimo tratto del cammino è retto dall'amore che genera l'assimilazione. La carità fa sì che il credente assimili il mistero di Dio e che sia a sua volta assimilato da Dio. Il credente spinto dalla carità si immerge nella vita divina da cui rinasce per essere vicino all'altro. La condiscendenza divina realizza nella creatura il suo progetto di farsi portatore dell'umana sofferenza. Il credente assimila il mistero dell'amore di Dio fino a dedicarsi totalmente agli altri. La contemplazione del Cristo donato al mondo è esperienza liturgica che ogni credente fa impegnandosi per rinnovare le realtà create. L'unione assimilatrice lo spinge fino a toccare le vette dell'eternità.



## Conclusioni

Dalla *Sacrosanctum Concilium* la liturgia è ritornata ad essere fonte per tutta la teologia e specialmente per la teologia spirituale. Quale ambito potrebbe essere di comune interesse per procedere ad un proficuo cammino spirituale del credente e dell'intera comunità? Abbiamo osservato come la mistagogia debba essere sviluppata come esperienza e formazione per accrescere nella santità di vita. Le difficoltà che si riscontrano oggi riguardano la comprensione dei segni, delle parole e delle azioni liturgiche. Il mistagogo aveva e deve ritornare ad avere la funzione primaria di introdurre il credente nel mistero celebrato. Il teologo spirituale ed il liturgista dovrebbero ritornare a questo ruolo fondamentale. Entrambi hanno il compito di riflettere sul dato di fede, perché diventi alimento per la vita del credente e della comunità. La lunga storia del rapporto fra le due discipline giunge ad un punto di non ritorno. La formazione è il fondo necessario perché le prossime generazioni possano gustare la presenza di Dio nella propria esistenza. Solo con una partecipazione intensa la vita di fede si accresce e diventa contagiosa.



# La spiritualità cristiana incontro al mondo

## *Storia, cultura e società nella teologia spirituale a partire dalla Gaudium et spes*

di Giuseppe Como\*

### Introduzione

Nel contributo inserito nel volume *La spiritualità come teologia* (Paoline 1993) e intitolato «Cambiamenti nell'impostazione dei trattati di spiritualità»<sup>1</sup>, K. Waaijman, carmelitano olandese del Titus Brandsma Instituut di Nimega, fa una rilettura della storia dei trattati di spiritualità, e quindi delle diverse prospettive e delle differenti metodologie utilizzate per studiare e presentare la vita cristiana. La ricostruzione di Waaijman appare sintetica ed efficace nella sua chiarezza, pur se a costo di qualche semplificazione. Con i suoi limiti, il contributo dell'autore olandese ci aiuta a ricostruire a grandi linee l'evoluzione della disciplina teologico-spirituale, non tanto nella comprensione che essa ha avuto di sé, quanto piuttosto nei contenuti che si è data e che ha ritenuto di dover affrontare come pertinenti al proprio orizzonte tematico. Seguendo la proposta di Waaijman possiamo dunque farci un'idea realistica dei diversi approcci storici al tema del vissuto della fede.

Waaijman dunque individua *cinque fasi*: la “prospettiva mistica”, propria dei primi trattati di teologia spirituale nel XVII secolo; la “prospettiva ascetica”, che reagisce e insieme convive e si alterna con la prima; la “prospettiva teologica”, che nasce sul finire del XIX secolo e praticamente riunisce le prime due in un quadro organico e dinamicamente strutturato; infine – nel post Concilio – emerge la “prospettiva dell'esperienza”, la quale si dispiega secondo due grandi orientamenti, l'orientamento “psicologico-esistenziale”, vistoso soprattutto negli anni '70 del secolo scorso, e l'orientamento “socio-culturale”, particolarmente diffuso negli anni '80.

Waaijman cita, a sostegno della sua interpretazione, le scelte operate da alcune importanti riviste di spiritualità in queste due decadi di fine millennio: *Geist und Leben* propone una “spiritualità dal basso”; *The Way* riflette sui problemi attuali dal punto di

\* GIUSEPPE COMO, docente di Teologia spirituale presso il Seminario Arcivescovile di Milano e il Centro Studi di Spiritualità della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale.

<sup>1</sup> K. WAAIJMAN, «Cambiamenti nell'impostazione dei trattati di spiritualità», in *La spiritualità come teologia*, Paoline, Cinisello B. 1993, 311-335. Il contributo fu presentato come relazione al Simposio organizzato a Roma dall'Istituto di Spiritualità della Pontificia Università Gregoriana dal 25 al 28 aprile 1991.



vista della spiritualità (sofferenza, lavoro, giustizia, lotta per la pace, spiritualità e cultura, sessualità, violenza, ecc.); *La Vie Spirituelle* si interessa dell'importanza socio-culturale della spiritualità; *Speling* si propone una “ricerca metodica e creativa di una spiritualità nuova”. In questa linea si può considerare anche il *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, edito dalle Paoline nel 1979.

Appare onestamente difficile collegare questa esplosione di interesse per le tematiche e per il profilo socio-culturale nell'ambito degli studi di spiritualità direttamente alla Costituzione conciliare *Gaudium et spes*, tuttavia è altrettanto difficile contestare che l'evento conciliare abbia segnato una netta cesura anche a questo riguardo tra la produzione teologico-spirituale della prima metà del XX secolo e quella successiva allo stesso Vaticano II.

Non potendo offrire un'analisi più completa e articolata, abbiamo scelto in questa relazione di privilegiare lo stesso punto di vista scelto da Waaijman, cioè i trattati e i manuali di teologia spirituale pubblicati prima e dopo il Concilio Vaticano II, cercando di cogliervi le tendenze prevalenti a proposito dei contenuti che la *Gaudium et spes* propone attorno al tema del “mondo” e dei rapporti della Chiesa con il mondo: essi – per fare una prima rapidissima rassegna – si possono radunare anzitutto intorno alla tematica generale della presenza della Chiesa e quindi dei cristiani “nel mondo contemporaneo”, dunque in riferimento all'indole sociale dell'uomo, alla sua attività di trasformazione dell'universo, al valore e all'autonomia delle realtà terrene e delle formazioni sociali nelle quali si svolge l'esistenza del credente, e poi più specificamente – seguendo l'indice della Costituzione – riguardo agli ambiti del matrimonio e della famiglia, della cultura, della vita economica, politica e sociale, al tema della pace e delle relazioni internazionali.

La domanda molto semplice che ci guida è: “Quale posto trovano questi temi nella produzione dei trattati di teologia spirituale prima e dopo il Concilio? Con quale prospettiva vengono affrontati? E come il dettato della GS può oggi offrire una guida per un ulteriore corretto sviluppo di queste tematiche in teologia spirituale?”.

Prima però occorre ritornare, sia pur brevemente, con uno sguardo più analitico sul dettato della Costituzione *Gaudium et spes* sulla Chiesa nel mondo contemporaneo.

## 1. Il “mondo” nella Costituzione *Gaudium et spes*

Cos'è il “mondo”, anzitutto, secondo i Padri conciliari?

«Il mondo che esso [il Concilio] ha presente è perciò quello degli uomini, ossia l'intera famiglia umana nel contesto di tutte quelle realtà entro le quali essa vive; il mondo che è teatro della storia del genere umano, e reca i segni degli sforzi dell'uomo, delle sue sconfitte e delle sue vittorie; il mondo che i cristiani credono creato e conservato in esistenza dall'amore del Creatore: esso è caduto, certo, sotto la schiavitù del peccato, ma il Cristo, con la croce e la risurrezione ha spezzato il potere del Maligno e l'ha liberato e destinato, secondo il proposito divino, a trasformarsi e a giungere al suo compimento» (GS 2).

*a. Dio, uomo, mondo.* Secondo la GS vi è dunque un *legame inscindibile tra uomo e mondo*: quest'ultimo non è solo un “teatro”, un semplice palcoscenico dell'attività umana, è “signatum”, “scavato in profondità” potremmo dire, dall'opera dell'uomo. Un



mondo che è anzitutto opera di Dio, liberato in virtù del sangue del Figlio e destinato alla trasformazione nella gloria. La GS dichiara subito che sta parlando del “mondo degli uomini”, quindi la Chiesa si interessa del mondo perché si interessa degli uomini:

«È l'uomo dunque, l'uomo considerato nella sua unità e nella sua totalità, corpo e anima, l'uomo cuore e coscienza, pensiero e volontà, che sarà il cardine di tutta la nostra esposizione» (GS 3).

Il mondo è “signatum” non solo nel senso che è trasformato esternamente, ma anche che è reso significante, il mondo senza l'uomo non ha senso né valore autonomo. Un mondo però sempre in rapporto con Dio, in quanto trae origine da Lui e in quanto la storia del mondo è la storia del rapporto dell'uomo con Dio. Si è pensato in ambito cristiano che la salvezza del mondo dovesse avvenire attraverso il suo annientamento: il Concilio rifiuta tale interpretazione e afferma che il mondo giungerà alla sua consumazione non attraverso il suo annientamento, bensì attraverso la sua trasformazione<sup>2</sup>.

*b. Mondo come “storia”.* Mondo significa “storia”: la descrizione, la comprensione e l'interpretazione dei suoi mutamenti, della sua vorticosa evoluzione sono la prima preoccupazione del documento conciliare: questo mondo va conosciuto, capito, decifrato<sup>3</sup>. «[...] la realtà “mondo”, nel senso usato dal documento e illustrato al n. 2, cpv. 2, non è un puro dato immutabile, ma è storia; le variazioni non sono perciò accidentali rispetto a una sostanza data, ma sono variazioni dell'essenza stessa»<sup>4</sup>.

Non si parla del mondo in generale, ma di *questo* mondo: «È la prima volta che la Chiesa dedica un documento conciliare ai problemi interni di questo mondo, ai problemi della vita terrena, in quanto tale. E siccome la vita terrena deve essere sempre guidata da principii universali, ma si svolge nella storia ed è sempre legata a una particolare situazione, la Chiesa intende affrontare i problemi particolari di *questo* mondo, del mondo come si presenta oggi»<sup>5</sup>.

Il tempo, la storia, il contingente, la geografia stessa, le culture, i modi di vivere: la teologia tradizionale (“manualistica”, “neoscolastica”) si è trovata in imbarazzo di fronte a queste categorie che il Concilio utilizza a piene mani e che essa invece ha sempre praticato con difficoltà o le ha addirittura espunte dal proprio linguaggio. E. Chiavacci fa notare che la prima parte della Costituzione, detta “dottrinale”, in realtà assume elementi contingenti, cioè la situazione del mondo così come è attualmente: «ciò comporta contestualmente il ripensamento di elementi dottrinali sulla scorta di elementi contingenti»; e nella seconda parte, che si presenta invece come applicativa dei principi enunciati nella prima, viceversa «lo studio di alcune situazioni del mondo contemporaneo servirà a trovare anche nuovi elementi dottrinali, e perciò permanenti», accanto a racco-

<sup>2</sup> Cf E. CHIAVACCI, *La Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo* Gaudium et spes, Editrice Studium, Roma 1966, 16-17.

<sup>3</sup> «Bisogna infatti conoscere e comprendere il mondo in cui viviamo, le sue attese, le sue aspirazioni e il suo carattere spesso drammatico» (GS 4).

<sup>4</sup> E. CHIAVACCI, *La Costituzione pastorale*, 10. Secondo questo autore, nel medesimo capoverso citato il Concilio dichiara la «tendenziale sacralità» del mondo.

<sup>5</sup> E. CHIAVACCI, *La Costituzione pastorale*, 9.



mandazioni contingenti<sup>6</sup>. È un modello nuovo, non per la teologia in quanto tale, la quale ha conosciuto molti fermenti nei decenni tra l'esplosione del fenomeno modernista e la celebrazione del Vaticano II<sup>7</sup>, ma sicuramente per il Magistero della Chiesa. Il Concilio, continua Chiavacci, ha reso «più elastica la distinzione fra essenza ed esistenza», la quale comporta «una diversa approfondita concezione del rapporto tra tempo ed eternità, e – ciò che più conta – fra storia e valore». È a questa nuova concezione che corrisponde l'aggettivo “pastorale”: il magistero «non si presenta qui come enunciazione distaccata [...], ma piuttosto come guida a vivere un valore nella concreta situazione storica»<sup>8</sup>, diremmo oggi come guida al discernimento spirituale e pastorale.

*c. L'uomo come corpo.* L'impostazione rinnovata della GS è visibile anche nel fatto che la definizione classica dell'uomo, di tipo contenutistico e statico, cioè il suo essere costituito di anima e corpo, è proposta nella Costituzione solo al n. 14, dopo che ai nn. 12 e 13 l'uomo è stato presentato nella sua situazione esistenziale, nella sua tensione verso Dio, a immagine del quale è stato creato, e nella sua libertà peccatrice. Fino a questo momento, la dottrina cattolica presentava l'uomo come essere razionale dotato di anima e corpo e di qui deduceva il dovere di agire in un certo modo. Ma la novità investe lo stesso discorso sui “costitutivi” dell'uomo, in particolare sulla sua *corporeità*, la quale non è puro strumento o addirittura un peso da sopportare in questa vita, ma la realtà attraverso la quale l'uomo esprime e realizza la sua tensione fondamentale, quella che trova nella sua anima, là dove egli decide del suo destino sotto lo sguardo di Dio, in modo da “toccare in profondità la verità stessa delle cose”:

«Non è lecito dunque disprezzare la vita corporale dell'uomo. Al contrario, questi è tenuto a considerare buono e degno di onore il proprio corpo, appunto perché creato da Dio e destinato alla risurrezione nell'ultimo giorno. E tuttavia, ferito dal peccato, l'uomo sperimenta le ribellioni del corpo» (GS 14) .

*d. La natura sociale della persona umana: l'uomo nelle sue relazioni.* Un aspetto decisivo della visione conciliare riguarda la natura sociale della persona umana e quindi la necessità di considerare la persona nel complesso dei suoi legami e delle sue relazioni. Il cap. II della prima parte della GS (nn. 23-32) è intitolato “La comunità degli uomini” e in generale tutto il documento parla frequentemente di “famiglia umana”, di “umanità”, meno dell'uomo singolo. Anche questo aspetto risultava nuovo nel pensiero cattolico, ora la vita sociale è considerata un fatto non “adventicium”, qualcosa di non semplicemente casuale, giustapposto o esterno alla persona e l'apertura interpersonale è vista come elemento essenziale della realizzazione piena del soggetto, la quale a sua volta procede di pari passo con lo sviluppo della società stessa:

<sup>6</sup> Cf E. CHIAVACCI, *La Costituzione pastorale*, 10.

<sup>7</sup> Le novità accolte dal Concilio erano già presenti in particolare nel panorama teologico francese e tedesco degli anni '50: cf F.G. BRAMBILLA, «“Teologia del Magistero” e fermenti di rinnovamento nella teologia cattolica», in G. ANGELINI – S. MACCHI (ed.), *La teologia del Novecento. Momenti maggiori e questioni aperte*, Glossa, Milano 2008, 189-236.

<sup>8</sup> Cf E. CHIAVACCI, *La Costituzione pastorale*, 10.



«Dal carattere sociale dell'uomo appare evidente come il perfezionamento della persona umana e lo sviluppo della stessa società siano tra loro interdipendenti. Infatti, la persona umana, che di natura sua ha assolutamente bisogno d'una vita sociale, è e deve essere principio, soggetto e fine di tutte le istituzioni sociali. Poiché la vita sociale non è qualcosa di esterno all'uomo, l'uomo cresce in tutte le sue capacità e può rispondere alla sua vocazione attraverso i rapporti con gli altri, la reciprocità dei servizi e il dialogo con i fratelli» (GS 25).

«Iddio, che ha cura paterna di tutti, ha voluto che tutti gli uomini formassero una sola famiglia e si trattassero tra loro come fratelli. [...] Perciò l'amor di Dio e del prossimo è il primo e più grande comandamento. [...] 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» (Gv17,21), 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'uomo, 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» (GS 24).

C'è dunque un dinamismo presente nel panorama attuale del mondo che procede verso una maggiore unificazione, attraverso il "moltiplicarsi delle relazioni tra gli uomini" (GS 23), creando una più stretta interdipendenza delle persone. Il Concilio si rallegra di ciò, non perché non veda i rischi e le devianze di tale fenomeno, ma perché lo legge più profondamente come un evento conforme al disegno divino di fare dell'umanità "una sola famiglia", intesa come "comunità delle persone", unite dal "dialogo fraterno", protese al "dono sincero di sé" (GS 23). Se questo dinamismo procede realmente verso una universale fraternità nella carità, verso "l'unione dei figli di Dio nella verità e nell'amore", allora l'umanità rispecchierà in modo più limpido la stessa carità trinitaria e quindi il volto autentico di Dio.

Il personalismo cristiano può essere sempre a rischio di slittare verso l'individualismo: storicamente molti ambienti cattolici hanno simpatizzato per le dottrine economiche di tipo liberale classico; oppure, per reazione, è possibile oscillare verso una specie di assolutismo, di totalitarismo comunitario, nel quale la persona è assorbita e asservita alla comunità. Il Concilio propone l'idea della persona-autonomia come radicalmente e intrinsecamente aperta al "tu" e la vita sociale come intrinsecamente connessa alla stessa vita trinitaria: la vita di Dio è vita di amorosa relazione interpersonale<sup>9</sup>.

La GS può così dichiarare l'insufficienza di un'etica puramente individualistica e di un atteggiamento della persona che non mostri praticamente cura alcuna delle necessità della società, trascurando le leggi e le prescrizioni della vita sociale, per esempio gli obblighi fiscali o le "norme stabilite per la guida dei veicoli":

«Il dovere della giustizia e dell'amore viene sempre più assolto per il fatto che ognuno, interessandosi al bene comune secondo le proprie capacità e le necessità degli altri, promuove e aiuta anche le istituzioni pubbliche e private che servono a migliorare le condizioni di vita degli uomini» (GS 30).

<sup>9</sup> Cf E. CHIAVACCI, *La Costituzione pastorale*, 99-102.



La redenzione stessa operata da Cristo è un fatto sociale: Dio non ha voluto salvare gli uomini “ad uno ad uno”, al di fuori di qualsiasi legame, ma ha voluto costituire un *popolo di redenti*. Gesù si è fatto partecipe della solidarietà tra gli uomini, ha santificato le relazioni umane, si è sottomesso alle leggi della sua patria, ha pregato perché tutti i suoi discepoli fossero “una cosa sola” e li ha inviati a evangelizzare tutte le genti perché formassero l’unica famiglia dei figli di Dio, nella quale la pienezza della legge fosse l’amore. Di questa nuova fraternità universale, destinata ad entrare nella gloria eterna di Dio, la Chiesa, “corpo di Cristo”, è vero “sacramento”, annuncio profetico e iniziale realizzazione (cf GS 32)<sup>10</sup>.

Per questo motivo, il cristiano non può permettersi di disinteressarsi del mondo e delle sue vicende: egli ha ricevuto da Dio il comando di sottomettere a sé la terra e di governare il mondo nella giustizia, “riferendo” a Dio l’universo intero. Il Concilio ripete con forza che il messaggio cristiano non insegna alcuna evasione dal mondo, anzi,

lungi dal distogliere gli uomini dal compito di edificare il mondo o dall’incitarli a disinteressarsi del bene dei propri simili, li impegna piuttosto a tutto ciò con un obbligo ancora più pressante (GS 34).

E ancora:

«[...] l’attesa di una terra nuova non deve indebolire, bensì piuttosto stimolare la sollecitudine nel lavoro relativo alla terra presente, dove cresce quel corpo della umanità nuova che già riesce ad offrire una certa prefigurazione, che adombra il mondo nuovo» (GS 39).

*e. La legittima autonomia delle realtà terrene e i cristiani in rapporto col mondo.* La GS proclama la legittima autonomia delle realtà terrene, che comporta da parte dell’uomo il dovere di rispettare le loro leggi e i valori propri e il loro ordine. Le realtà profane e le realtà della fede “hanno origine dal medesimo Dio”: i Padri conciliari deplorano senza ambiguità “certi atteggiamenti mentali”, presenti anche tra i cattolici, che portano a postulare l’opposizione di scienza e fede (cf GS 36). E. Chiavacci osserva come, nella *mens* del documento conciliare, «la religione cristiana non sopporti, per la sua stessa logica interna, di essere ridotta a un semplice “accanto” rispetto alle altre attività umane»<sup>11</sup>.

I paragrafi conclusivi della prima parte della Costituzione sintetizzano il nuovo atteggiamento della Chiesa nei confronti del mondo, le norme del *rapporto della Chiesa con questo mondo*. Anzitutto, già in **GS 2** e **3** il Concilio si rivolge al mondo intero, «prima ancora che per annunziare il Vangelo, per stabilire con esso il dialogo culturale nel cui contesto il Vangelo sarà annunziato»<sup>12</sup>: l’evangelizzazione non avviene dunque in spregio al mondo, ma nell’aiuto al mondo.

Chiesa e mondo condividono la stessa condizione terrena, città terrena e città celeste si compenetrano. La Chiesa ha una finalità escatologica, ma è composta di uomini che

<sup>10</sup> Con una espressione felice, GS 38 afferma che morendo in croce per noi peccatori Gesù ci ha insegnato che “è necessario anche portare quella croce che dalla carne e dal mondo viene messa sulle spalle di quanti cercano la pace e la giustizia”.

<sup>11</sup> Cf E. CHIAVACCI, *La Costituzione pastorale*, 148.

<sup>12</sup> Cf E. CHIAVACCI, *La Costituzione pastorale*, 15.



partecipano della città terrena e della sua storia, nella quale già sono chiamati a costruire la famiglia dei figli di Dio: perciò la Chiesa cammina insieme con l'umanità, divenendo quasi l'anima e il fermento della società umana (GS 40).

Quello che la Chiesa volentieri offre ad ogni persona è il senso della propria esistenza, cioè la verità profonda dell'uomo stesso: "chiunque segue Cristo, l'uomo perfetto, diventa anch'egli più uomo". Il Concilio è convinto che nessuna istanza umana è in grado di assicurare la dignità personale e la libertà dell'uomo, quanto il Vangelo di Cristo, affidato alla Chiesa (GS 41).

La Chiesa riconosce tutto ciò che di buono si trova nel dinamismo sociale odierno: soprattutto l'evoluzione verso l'unità e il processo di una sana socializzazione. Promuovere l'unità corrisponde all'intima missione della Chiesa: la forza che la Chiesa immette nella società contemporanea consiste in quella fede e carità che diventano efficacia di vita, non nell'esercitare con mezzi puramente umani un qualche dominio esteriore. Per questo la Chiesa non si lega ad alcuna particolare forma di cultura umana o sistema politico, economico o sociale (GS 42).

Al n. 43, la GS impartisce una lezione nitida sul rapporto tra *i cristiani e il mondo*: anzitutto ribadisce che la consapevolezza di essere in cammino verso la città futura del cielo non permette ai credenti di trascurare i propri doveri terreni, anzi è la fede stessa che li obbliga ancora di più a compierli, secondo la propria vocazione, e il disinteresse verso i propri impegni temporali è violazione dello stesso rapporto con Dio e mette in pericolo la stessa salvezza eterna. Ma sbagliano anche coloro che si immergono a tal punto nelle attività terrene da relegare la vita di fede in una dimensione asettica e astratta, fatta solo di atti di culto e di alcuni doveri morali, ma estranea rispetto alle attività professionali e sociali:

«La dissociazione, che si costata in molti, tra la fede che professano e la loro vita quotidiana, va annoverata tra i più gravi errori del nostro tempo. [...] Non si crei perciò un'opposizione artificiale tra le attività professionali e sociali da una parte, e la vita religiosa dall'altra» (GS 43).

La Chiesa riconosce anche il contributo che riceve dal mondo contemporaneo: il progresso delle scienze, i tesori nascosti nelle *varie forme della cultura umana*. Fin dall'inizio la Chiesa ha imparato ad esprimere il messaggio di Cristo nei concetti e nelle lingue dei diversi popoli, "e tale adattamento della predicazione della parola rivelata deve rimanere legge di ogni evangelizzazione". Tutto il popolo di Dio, soprattutto i pastori e i teologi, ha il dovere di ascoltare, discernere e interpretare i vari modi di parlare del nostro tempo e di saperli giudicare alla luce della parola di Dio (GS 44).

## 2. Uomo e mondo nella teologia spirituale a ridosso del Vaticano II

a. *Un manuale fortunato: A. Royo Marín*. Tra i manuali pubblicati prima del Vaticano II prendo in considerazione anzitutto il manuale di A. Royo Marín, domenicano spagnolo: *Teologia della perfezione cristiana* (1954, ma in italiano ha avuto due edizioni dopo il Concilio, l'ultima – l'ottava – nel 1989). La nozione di "perfezione cristiana"



coincide con quella di “vita mistica”<sup>13</sup>, a sua volta descritta come «l’attuazione dei doni dello Spirito Santo al modo divino o sovrumano, che produce ordinariamente un’esperienza passiva di Dio o della sua azione divina nell’anima»<sup>14</sup>. È sempre in questa prospettiva interiore che in precedenza l’autore aveva identificato la perfezione cristiana nella carità, intesa come esperienza dell’azione divina nell’uomo, secondo un’impostazione che rimane individualistica e non esplicita il versante della carità verso il prossimo.

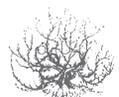
Il manuale rappresenta un perfetto esempio della “prospettiva teologica” di cui parla K. Waaijman, dominante fino al Vaticano II: essa riunisce ascetica e mistica, intendendo quest’ultima come sviluppo ordinario della grazia santificante nel credente; insieme però le due fasi della vita cristiana sono nettamente distinte, come “modo umano” e “modo divino” o “sovrumano” di operare nella vita di fede. L’asse portante è costituito in ogni caso dal momento mistico, a testimonianza della sua perdurante rilevanza al passare dei secoli.

Dopo aver definito nella *Parte I* il *fine* ultimo della vita cristiana, che è la gloria di Dio, cui è orientata, come “fine prossimo e relativo”, la santificazione dell’anima, che consiste a sua volta nella configurazione a Cristo, la *Parte II* del trattato presenta i *principi fondamentali della teologia della perfezione*: l’“organismo soprannaturale” e il suo sviluppo, *le virtù infuse e i doni dello Spirito santo*, la natura della perfezione cristiana e la vita mistica, in pratica è un’antropologia teologica, una parte del trattato “De gratia”. La *Parte III* si incarica di svolgere questi principi nel loro sviluppo dinamico, strutturandolo secondo gli schemi classici dei “gradi” e delle “vie”: è propriamente la teologia ascetico-mistica, articolata su un momento negativo (peccato, lotta, purificazioni: il linguaggio è nettamente ispirato a Giovanni della Croce) e un momento positivo; quest’ultimo a sua volta distingue i “mezzi fondamentali di perfezione” (i Sacramenti, in particolare l’eucaristia, le virtù infuse e i doni dello Spirito santo e il percorso ascensionale dell’anima in cui il cammino spirituale viene identificato con le tappe della preghiera: nove gradi, dalla preghiera vocale fino al “matrimonio spirituale”) e i “mezzi secondari di perfezione (tra cui l’esame di coscienza, la conformità alla volontà di Dio, il miglioramento del proprio temperamento, la lettura spirituale, la direzione spirituale e il discernimento degli spiriti). La *Parte IV* infine è dedicata ai *fenomeni mistici straordinari*.

Esemplare per chiarezza e sistematicità, ottimo dal punto di vista didattico, questo genere di manuale, di impostazione fondamentalmente neotomista, segue una filosofia essenzialista, non un interesse storico, riflettendo una teologia universale, piuttosto impermeabile al contesto culturale e geografico. La Scrittura viene utilizzata per provare tesi enunciate a priori.

<sup>13</sup> A. ROYO MARÍN, *Teologia della perfezione cristiana*, Paoline, Cinisello B. 1987<sup>7</sup>, 328ss. Secondo le parole stesse dell’autore, il testo si presenta come un «manuale di ascetica e mistica» che abbraccia «tutto il panorama della vita cristiana in modo da poter essere utilizzato non soltanto come libro di testo dagli aspiranti al sacerdozio, ma anche come libro di formazione ascetico-mistica dai laici colti, desiderosi di una dottrina spirituale solida e teologica»; più avanti, questi laici vengono identificati come «professori, avvocati, medici, ingegneri, uomini politici, ecc.», verso i quali soprattutto l’autore ha coltivato come «una vera ossessione» l’obiettivo della «trasparente chiarezza del pensiero» (dalla *Prefazione*, 7-9).

<sup>14</sup> A. ROYO MARÍN, *Teologia della perfezione cristiana*, 307.



b. *L'eclissi dell'io e la lotta contro il mondo*. In generale, analizzando il manuale di A. Royo Marín si vede benissimo come dei tre soggetti principali della vita spirituale: l'uomo, Dio e il mondo, è Dio quello assolutamente preponderante. L'uomo appare come schiacciato dal "soprannaturale", la sua esistenza "naturale" sembra messa tra parentesi e molto lacunosa è la prospettiva comunitaria, cioè ecclesiale. Praticamente gli unici accenni alla soggettività del credente, alla persona nella sua dimensione psicologica e della personalità, sono le pagine dedicate al "carattere", alla volontà<sup>15</sup> e al "temperamento"<sup>16</sup>.

Il mondo, a sua volta, non c'è, o se c'è è un pericolo. Il domenicano spagnolo ne tratta sotto il titolo: *La lotta contro il mondo*, quindi nell'ambito dell'*aspetto negativo della vita cristiana*<sup>17</sup>, costituito dal combattimento contro i quattro nemici della nostra santificazione: il peccato, il mondo, il demonio e la carne. Il "mondo" è definito come il «clima anticristiano che si forma tra le persone che vivono dimentiche di Dio e dedite solo alle cose della terra». Questo "ambiente malsano" a sua volta si manifesta in quattro forme principali: le "false massime", cioè una mentalità antievangelica che esalta le ricchezze, i piaceri, l'egoismo, la violenza; le "burle e persecuzioni" contro la vita di pietà; i "piaceri e divertimenti" (teatri, cinema, balli, spiagge e piscine, giornali e riviste), sempre più raffinati e immorali; gli "scandali e cattivi esempi".

Come combattere il "mondo"? il rimedio più efficace, afferma Royo Marín, sarebbe quello di fuggire materialmente da esso. Non essendo possibile, egli suggerisce di *far proprio lo spirito di Gesù Cristo*, il che si traduce in alcuni atteggiamenti concreti, quali: "fuggire le occasioni pericolose" (soprattutto gli spettacoli), "ravvivare la fede", "considerare la vanità del mondo", "calpestare il rispetto umano" (cioè non prestare attenzione a "quello che diranno gli altri", adottare una condotta chiara e risoluta e non vergognarsi mai del Vangelo).

È indubitabile la straordinaria ricchezza di dottrina che un manuale come questo è in grado di offrire, sintetizzando in maniera ammirevole secoli di riflessione cristiana sulla vita secondo lo Spirito. E tuttavia, non si può non rilevare il carattere fortemente individualistico della spiritualità che viene proposta e l'estrema debolezza del profilo sociale del credente. È vero che la filosofia essenzialista soggiacente ritiene che sia sufficiente mettere a fuoco (didatticamente) e coltivare assiduamente (dal punto di vista del vissuto personale) l'essere del cristiano perché ne sia determinato l'agire, e che alla risoluta, fedele e metodica attività di purificazione del cuore, delle intenzioni e delle motivazioni, in una parola – diremmo oggi – dell'interiorità consegua quasi spontaneamente una virtuosa pratica esteriore, la quale a sua volta irraggia sugli altri a mo' di testimonianza rendendo quindi migliore il mondo. Ma oggi – e questa è già l'intuizione che si può leggere tra le righe della *Gaudium et spes* – siamo generalmente persuasi della radicale insufficienza di un'impostazione che consideri la prassi, la storia, la socialità – prima di tutto la socialità ecclesiale –, la cultura come semplici aggiunte esteriori e posteriori ad una figura di cristiano che pretenda di essere determinata prima e a monte di

<sup>15</sup> Cf A. ROYO MARÍN, *Teologia della perfezione cristiana*, 924-931.

<sup>16</sup> Cf A. ROYO MARÍN, *Teologia della perfezione cristiana*, 957-967.

<sup>17</sup> Cf A. ROYO MARÍN, *Teologia della perfezione cristiana*, 375-380: siamo nella Parte III, al cap. II.



tutte queste realtà. Una figura simile è astratta e ipotetica, gravata da una scissione tra essere e agire, tra essenza e temporalità, tra individualità e universo relazionale, tra genericità universale e concretezza singolare che in definitiva non permette più di comprendere chi sia veramente il cristiano reale.

Il “mondo”, nella prospettiva di questa teologia preconciliare, non è il luogo del “diventare cristiani”, ma semplicemente una realtà infida, nei confronti della quale sviluppare atteggiamenti di costante sospetto e di difesa, perché non sia insidiata la costruzione della personalità spirituale, che in questa forma di cristianesimo sembra collocarsi esclusivamente entro i confini dell’“anima” individuale.

*c. L'opera di A. Dagnino.* Ci si potrebbe aspettare qualcosa di diverso da un'altra opera anch'essa molto fortunata, scritta dal missionario saveriano italiano Amato Dagnino: *La vita cristiana o il mistero pasquale del Cristo mistico*, uscita per la prima volta nel 1960 e poi giunta alla settima edizione nel 1988. Nella Prefazione alla sesta edizione del 1979, p. Dagnino dichiara di aver quasi riscritto il testo, che si presenta con molti richiami alla Scrittura e fa esplicito riferimento ai documenti del Vaticano II come contenenti il programma ideale di un “nuovo” tipo di santità cristiana equilibrato e armonico. Secondo lo spirito del Concilio – scrive Dagnino – «il santo di oggi dovrebbe prefiggersi di essere perfettamente trascendente e perfettamente incarnato, [...] perfettamente dato al prossimo nell'apostolato e completamente a Dio nella contemplazione»<sup>18</sup>.

In realtà, la struttura del testo non si discosta molto dall'impianto classico che abbiamo trovato anche in Royo Marín: a una prima parte dedicata alla grazia segue un capitolo dedicato al “nostro organismo soprannaturale” (virtù teologali, doni dello Spirito Santo); la terza parte tratta dell'unione dell'anima con Cristo ed è seguita da una sezione intitolata “Il nostro crescere in Cristo”, quasi completamente incentrata sull'Eucaristia; il quinto capitolo riguarda la “purificazione dell'anima” e il sesto espone i “gradi della vita cristiana”, dall'orazione discorsiva all'“unione trasformante” e alla “morte mistica”, praticamente il cammino della preghiera cristiana secondo le indicazioni di Teresa d'Avila più che di Giovanni della Croce. Solo come “nota”, quasi alla conclusione del trattato, troviamo alcune pagine dedicate alla “natura dell'apostolato o carità pastorale”, le quali presentano l'idea di apostolato secondo Tommaso d'Aquino e i due grandi mistici spagnoli del XVI secolo; il discorso si conclude con un'altra “nota” sulla “predicazione apostolica”.

Anche a partire da premesse dichiaratamente aperte alla ricezione del Vaticano II, questo testo che si colloca a cavallo dell'evento conciliare non riesce dunque a cogliere l'autentica novità dell'assise ecumenica e a tradurla in una coerente immagine di vita cristiana. Il linguaggio e la concettualità più biblici rispetto a Royo Marín (“filiazione adottiva”, “povertà di spirito”, Eucaristia “memoriale” e “convito”, purificazione come “esodo” o tempo del “deserto”), il più evidente cristocentrismo, col riferimento costante al mistero pasquale e il rilievo dato all'umanità di Cristo, non modificano alla fine l'impianto del vissuto di fede, descritto ancora quasi esclusivamente in termini individuali-

<sup>18</sup> A. DAGNINO, *La vita cristiana o il mistero pasquale del Cristo mistico secondo la rivelazione, studiata dalla teologia e insegnata dalla Chiesa*, Paoline, Cinisello B. 1988, 11.



stici ed essenzialistici, verticalistici e universalistici: ancora una volta, risultano praticamente assenti il mondo, la vita sociale, la storia e la cultura<sup>19</sup>.

Non sorprende, dunque, come gli sviluppi postconciliari dei trattati di teologia spirituale si siano incaricati di recuperare quelle dimensioni che nella impostazione imperante fino al Vaticano II erano state penalizzate: così negli anni '70 la prospettiva che privilegia l'attenzione alla coscienza umana e all'esperienza recupera il soggetto nel suo desiderio di "autorealizzazione" e "umanizzazione piena", mentre la "prospettiva socio-culturale" degli anni '80 porta alla ribalta lo scenario del mondo (tempo, cultura, rapporti sociali).

### 3. Il rapporto tra spiritualità e culture nella riflessione di Michel de Certeau

Appena terminato il Concilio, un articolo di M. de Certeau pubblicato sulla rivista *Concilium* lasciò un segno che gli anni a venire rivelarono molto profondo e fecondo per lo studio del rapporto tra spiritualità e culture<sup>20</sup>. Il gesuita francese sostiene che *l'essenziale di ogni spiritualità è nel linguaggio del tempo*: «in ogni spiritualità, l'essenziale non è in qualche altra cosa, estranea al linguaggio del tempo. È questo stesso linguaggio che lo spirituale prende sul serio; è in questa situazione culturale che "prendono corpo" il suo desiderio ed il suo rischio; è per suo mezzo che trova Dio e lo cerca ancora, che esprime la sua fede»<sup>21</sup>. Ogni esperienza spirituale trova nella cultura del suo tempo il suo linguaggio e il "contesto" di un'esperienza è l'elemento dal quale l'esperienza stessa riceve la sua forma ed espressione: «ogni reazione spirituale, prima ancora di essere un rifiuto o un'adesione, è un fatto di adattamento [...] Nel suo "disprezzo" o nel suo isolamento, il fedele dipende ancora da ciò che combatte [...]; il presente gli fornisce le idee che egli

<sup>19</sup> Al termine della parte dedicata all'Eucaristia e agli altri sacramenti, vi sono cinque pagine dedicate ai «sacramentali o "animazione cristiana del mondo"» (*La vita cristiana*, 578-582): l'assunzione della categoria "mondo" avviene dunque attraverso l'azione della Chiesa che benedice la casa, gli utensili del lavoro, i frutti della terra, i mezzi di trasporto...facendo delle realtà terrestri "un immenso sacramento". La consacrazione del mondo, affidata in particolare ai fedeli laici, avverrà fundamentalmente attraverso la santificazione dei credenti stessi, in vista della quale riveste un'importanza basilare il capitolo della purificazione. Diamo un solo cenno a un manuale che ebbe una straordinaria fortuna per tutto il secondo quarto del XX secolo, il *Précis de théologie ascétique et mystique* di Adolphe Tanquerey, pubblicato per la prima volta nel 1924, riedito numerose altre volte e tradotto in diverse lingue, probabilmente il trattato ascetico-mistico più utilizzato nei seminari cattolici. Al termine della trattazione dei "mezzi esterni di perfezione", un paragrafo è dedicato alle "relazioni sociali"; ne riportiamo uno stralcio iniziale: «Nel disegno primitivo le creature erano destinate a portarci a Dio, ricordandoci ch'egli è l'autore e la causa esemplare di tutte le cose. Ma, dopo la caduta, esse ci attirano in modo che, se non stiamo all'erta, ci distolgono da Dio o almeno ci ritardano il cammino verso di lui. Bisogna quindi reagire contro questa tendenza e, con lo spirito di fede e di sacrificio, servirci delle persone e delle cose soltanto come mezzi per andare a Dio» (A. TANQUEREY, *Compendio di Teologia ascetica e mistica*, Società di S. Giovanni Evangelista - Desclée e C, Roma-Tournai-Parigi 1928, 365).

<sup>20</sup> M. DE CERTEAU, «Culture e spiritualità», *Concilium* 6/1966, 60-86.

<sup>21</sup> M. DE CERTEAU, «Culture e spiritualità», 66.



affronta da un altro punto di vista, mentre crede di allontanarsene»<sup>22</sup>. La spiritualità cristiana è una *spiritualità responsoriale*: «Una spiritualità risponde alle questioni di un tempo e vi risponde sempre negli stessi termini di queste questioni, perché sono quelle di cui vivono e di cui trattano gli uomini di una società, e i cristiani come gli altri»<sup>23</sup>. Questa è semplicemente un'espressione del fatto che «ogni spiritualità ha un carattere essenzialmente storico. Più che elaborare una teoria, essa tende a manifestare come vivere dell'Assoluto nelle condizioni reali fissate da una data situazione culturale»<sup>24</sup>.

Il fenomeno spirituale dunque interpreta, “legge” una determinata cultura e società e a sua volta esso è l'esito del discernimento concreto di cosa significhi essere cristiani in un determinato tempo e spazio. Senza, per questo, che la spiritualità cristiana venga “catturata” dal contesto stesso, come forse è accaduto in alcune espressioni della teologia e della “spiritualità della liberazione”, uno dei movimenti di pensiero cristiano che più hanno sviluppato la prospettiva del contesto socio-culturale. Ma lo stesso De Certeau aveva avvertito come il fenomeno spirituale debba essere considerato nella sua tensione dialettica con l'ambiente storico e sociale in cui accade. Interpretandolo, il vissuto spirituale contesta, critica, supera il contesto culturale, a partire dall'esperienza della fede e in nome di un “oltre” che non si può circoscrivere dentro un sistema culturale. L'autore gesuita parla di una “rottura o scissione” come costante della spiritualità, legata all'audacia della fede. Tale rottura si verifica anzitutto nei confronti della stessa tradizione religiosa e teologica cui il credente appartiene: l'esempio biblico più eloquente è quello di Giobbe; d'altra parte tale distanziamento viene operato invece nei confronti delle appartenenze umane del credente, assumendo così un valore profetico che contesta le sicurezze del presente<sup>25</sup>.

Ogni *spiritualità* si comprende dunque pienamente solo alla luce di una Realtà che *trascende* quel momento storico e la storia intera, pur non manifestandosi se non dentro la storia e quindi dentro le diverse culture e i loro linguaggi. Ha scritto G.K. Chesterton: «Il paradosso della storia è che ogni generazione è convertita dal santo che maggiormente la contraddice». De Certeau aggiungerebbe: mai uscendo dal contesto culturale del proprio tempo e apprezzando «la grazia di cercare Dio nel linguaggio del proprio tempo»<sup>26</sup>, e quindi restando “solidale” con la propria storia.

#### 4. La recezione delle istanze di *Gaudium et spes* nella teologia spirituale

*a. Incertezze e ritardi.* La recezione di *Gaudium et spes* in teologia spirituale non è stata inizialmente rapida né particolarmente convinta. Un testo sicuramente significativo come quello di V. Truhlar, *I concetti fondamentali della teologia spirituale* (1971),

<sup>22</sup> M. DE CERTEAU, «Culture e spiritualità», 63.

<sup>23</sup> M. DE CERTEAU, «Culture e spiritualità», 66.

<sup>24</sup> M. DE CERTEAU, «Culture e spiritualità», 67. Corsivi nostri.

<sup>25</sup> M. DE CERTEAU, «Culture e spiritualità», 78.

<sup>26</sup> M. DE CERTEAU, «Culture e spiritualità», 86.



tratta del rapporto con il mondo in funzione del costituirsi dell'interiorità spirituale, della coscienza di sé: la coscienza dell'io, afferma il gesuita sloveno, «emerge soltanto all'interno di un rapporto con un tu» e la maturazione dell'uomo non può avvenire «in un isolamento dal mondo, al di fuori di una partecipazione all'attività storico-sociale dell'umanità», la quale è condizione essenziale per una “vita esperienziale”<sup>27</sup>. La prospettiva dominante rimane appunto quella della costituzione della persona come soggetto spirituale e dello sviluppo della coscienza di sé e di Dio. In questa prospettiva emergono anche i temi dell'integrazione della corporeità nell'esperienza spirituale e del ruolo del lavoro, del tempo libero, della cultura, della quotidianità in ordine al realizzarsi dell'esperienza cristiana. Altri manuali non di secondo piano appaiono piuttosto timidi sul versante che ci interessa: J. Weismayer (*La vita cristiana in pienezza*, orig. austriaco 1983) tratta in poche pagine della “vita con gli altri” e dell'amore del prossimo e, quanto alla “vita nel mondo”, dopo aver fatto una carrellata biblica e storica dei significati del termine “mondo”, disegna alcuni brevi tratti della “dimensione secolare della spiritualità cristiana” dei laici alla luce soprattutto di LG 31 e con un sintetico accenno a GS. Anche il diffusissimo trattato di C.A. Bernard, *Teologia spirituale* (uscito in prima edizione nel 1982) dedica in tutto una ventina di pagine alla “dimensione attiva” della risposta dell'uomo all'azione dello Spirito, quindi all'agire umano sotto il profilo propriamente della vita morale cristiana e poi della carità operosa e dell'amore per il prossimo; l'accento è però quasi esclusivamente sull'apostolato cristiano.

*b. Due dizionari emblematici.* L'esplosione di interesse per il mondo e i temi della cultura e della società evocati da GS che si osserva in alcune riviste di spiritualità a partire dagli anni '80 fatica dunque a trovare, fino alle soglie del XXI secolo, un soddisfacente riscontro nei manuali di teologia spirituale, come trattazione sistematica coerentemente inserita in un disegno globale della vita secondo lo Spirito.

Va in ogni caso segnalata l'impostazione del *Nuovo dizionario di spiritualità* pubblicato dalle Paoline nel 1979 a cura di S. De Fiores e T. Goffi, un testo che ha fatto scuola, in particolare attraverso la diffusione dell'edizione francese. Il dizionario è guidato dall'esperienza cristiana contemporanea, preferisce non fare la storia dei concetti; c'è un adattamento del linguaggio, che è più concreto: c'è “Figli di Dio” e non “grazia”, “veggenza” ma non “apparizione”, “santo” ma non “santità”; viene messa a fuoco la crescita della vita spirituale nei suoi aspetti progressivi e dinamici: “cammino spirituale”, “modelli spirituali”, ecc.; non si cerca solo di descrivere le caratteristiche generali della spiritualità cristiana contemporanea ma soprattutto di cogliere il modo con cui i cristiani sono coinvolti nella società: cf. le voci “artista”, “scienziato”, “politico”, ecc.; vi è un interesse per l'ecumenismo, le altre religioni, l'ateismo; la spiritualità non è concepita come pietà estranea alla concreta storia delle persone, liturgia e vita, preghiera e giustizia camminano insieme: cf. le voci “segni dei tempi”, “peccato e pena nel contesto della cultura contemporanea”; la spiritualità riguarda l'intera persona: corpo e anima (voci: “corpo”, “ecologia”, “sessualità”), essere per gli altri (voci: “fraternità”, “famiglia”), consapevolezza dei conflitti (voci: “contestazione profetica”, “libertà cristiana”); la spi-

<sup>27</sup> V. TRUHLAR, *I concetti fondamentali della teologia spirituale*, Queriniana, Brescia 1981<sup>2</sup>, 69.



ritualità è aperta ai punti di vista delle scienze umane (voci: “psicologia e spiritualità”, “patologia spirituale”, “maturità spirituale”).

Con lo stesso nome, è stato pubblicato nel 1993 negli Stati Uniti un dizionario, curato da M. Downey (*Nuovo Dizionario di Spiritualità*, ediz. italiana 2003), che affianca nelle tematiche e nella metodologia tradizione e contemporaneità, senza però trovare una convincente armonia. Vi sono voci dedicate a classici contenuti dell’ascesi e della mistica (“mortificazione”, “combattimento spirituale”, “notte oscura”...), trattate storicamente, e voci che rispecchiano la sensibilità del contesto sociale odierno (“ambiente”, “consumismo”, “droghe”, “single”...), come la multiformità dell’attuale panorama religioso nordamericano (“spiritualità americana indigena”, *del New Age, femminista, olistica*, ecc.). Ci sono voci dedicate a categorie sociali svantaggiate (“disabili”, “emarginati”, in generale “debolezza e vulnerabilità”); nel *rapporto col mondo* appaiono tematiche particolarmente vive nella coscienza dell’uomo contemporaneo: “coscienza ecologica”, “tecnologia”, ma anche “occultismo”. Ma gli ambiti in cui la trattazione è rigorosamente classica (per es. quello dello *sviluppo nella vita spirituale*, dove per es. vengono riproposte le *tre vie* o voci come “matrimonio mistico” e “stimate”, e quello della *preghiera*) e quelli in cui vengono esplorate tematiche decisamente “post-moderne” sono nettamente distinti e sembrano appartenere a tradizioni spirituali differenti e non amalgamate. Le maggiori novità del Dizionario emergono nell’ambito dei “tipi e scuole di spiritualità”, dove compaiono voci che recepiscono l’attenzione alla diversità dei contesti culturali, come “spiritualità africana” e “afro-americana”, “spiritualità ispano-americana” e “spiritualità al maschile”, accanto alle tradizionali “spiritualità carmelitana, domenicana, francescana”, ecc. È, infine, il ritratto di una spiritualità, intesa come vissuto, refrattaria alla speculazione astratta, incarnata, pragmatica, tendenzialmente individualista anche se aperta al sociale.

*c. I manuali del XXI secolo: la Gaudium et spes “tradotta” secondo diversi indirizzi.* Decisamente diverso il panorama dei manuali del nuovo secolo; tentiamo di individuare le diverse modalità con le quali gli autori si sono avvicinati alle prospettive aperte da GS raccogliendole attorno a questi indirizzi:

- una trattazione organica, inserita in modo convincente dentro un quadro complessivo globale, dove *la dimensione mondana assume la dignità di dimensione spirituale* a tutti gli effetti, entrando a definire l’identità del cristiano al pari della relazione con Dio nella preghiera e del contesto ecclesiale; qui il mondo è pienamente rivalutato ma nella sua tensione verso la pienezza escatologica del Regno: ci riferiamo al manuale di Federico Ruiz, uscito in spagnolo nel 1998<sup>28</sup>, forse il più fedele interprete del dettato di GS. Il carmelitano spagnolo dedica un intero capitolo alla dimensione mondana del credente: dopo due capitoli dedicati alla teologia della spiritualità e alla vita teologale come sintesi della vita cristiana, i quattro capitoli successivi trattano delle dimensioni fondamentali della vita secondo lo Spirito: la relazione con Gesù Cristo, la vita nella Chiesa, la nuova umanità suscitata dallo Spirito (un paragrafo parla dell’esistenza corporale e sensibile e della differenza sessuale) e infine l’essere

<sup>28</sup> Edizione italiana: F. RUIZ, *Le vie dello Spirito. Sintesi di teologia spirituale*, EDB, Bologna 1999.



del cristiano nel mondo: rapporto Chiesa-mondo, cultura e spiritualità, presenza cristiana nel sociale, dinamismo della speranza e tensione escatologica verso il Regno. L'apostolato è trattato a parte, nel cap. IX, sotto il profilo dell'evangelizzazione e del rapporto tra azione e contemplazione. Il mondo è individuato già nel titolo del cap. VI come "mondo di Dio e dell'uomo", contestando la sua associazione abituale con il demonio e con la carne, come nemico da combattere. Coerente con l'impostazione di fondo, Ruiz afferma che la teologia spirituale deve guardare al mondo non in una prospettiva ascetica bensì teologica, che individua cioè la presenza creatrice e salvifica di Dio nella storia dell'umanità, con la quale ha fatto alleanza. La GS vi è largamente citata.

In una prospettiva simile, ma approfondendo maggiormente l'aspetto metodologico, si pone il contributo di D. Sorrentino<sup>29</sup>, il quale, tra gli "assi" o coordinate fondamentali per l'interpretazione del vissuto di fede, ispirati alle "opposizioni polari" di R. Guardini, annovera quello che descrive la dialettica tra storia ed eschaton. Qui trova posto il rapporto tra Dio e la storia, il valore della storia e il dramma di una storia non ancora completamente redenta, la presenza nella storia come compito per i cristiani e la tensione tra realizzazioni umane ed eschaton di Dio. Una trattazione originale e accurata, che si concretizza, nella parte dedicata alle tematiche specifiche della teologia spirituale, nell'approfondimento del tema liberazione-libertà, caro anche a GS;

- la sottolineatura della *varietà delle spiritualità in dipendenza dalla diversità delle culture*, delle tradizioni e delle urgenze sociali che caratterizzano le differenti aree geografiche del pianeta e che reclamano il riconoscimento della propria originalità: si veda il Congresso Internazionale sulla teologia spirituale organizzato dal Teresianum a Roma nel 2000<sup>30</sup> e l'approccio pluralista alle tematiche della vita spirituale. Spesso occorre spostare l'attenzione su alcuni, non pochi a dir la verità, studi recenti sulla spiritualità contemporanea per ritrovare esplicitamente e massicciamente le tematiche care a GS o coerenti con l'impostazione della costituzione conciliare, come quelle del quotidiano, dell'arte e della bellezza, la pace, l'ospitalità e la convivialità, il dialogo, il mutamento. B. Secondin<sup>31</sup> individua nel *tempo* e nel *corpo* due coordinate fondamentali di una "spiritualità dell'alleanza" (II parte del volume), mentre tutta la IV e ultima parte mette a tema il rapporto tra spiritualità e cultura e conclude additando i compiti e le *chances* della spiritualità nel mondo contemporaneo, per "ridare dignità a questo mondo un po' sgualcito", individuando come "urgenze per il futuro" l'integrazione del corpo, i processi di inculturazione, il pluralismo religioso e la rifondazione della famiglia e della sessualità. L'autore è tra l'altro ritornato, insieme con G. Cazzulani, sul tema del rapporto tra fede cristiana e culture anche in un altro volume recente<sup>32</sup>;

<sup>29</sup> D. SORRENTINO, *L'esperienza di Dio. Disegno di teologia spirituale*, Cittadella, Assisi 2007.

<sup>30</sup> *La Teologia Spirituale. Atti del Congresso Internazionale OCD*, Edizioni OCD - Edizioni del Teresianum, Roma 2001.

<sup>31</sup> B. SECONDIN, *Inquieti desideri di spiritualità. Esperienza, linguaggi, stile*, EDB, Bologna 2012.

<sup>32</sup> B. SECONDIN - G. CAZZULANI, *A Oriente dell'Eden. Dialoghi e mediazioni tra Vangelo e culture*, Paoline, Milano 2012.



- il *mondo* inteso come *contesto quotidiano che ospita il vissuto di fede cristiano*: “mondo” vuol dire perciò quotidianità, lavoro, relazioni, ambiente: non c’è una Chiesa che va verso il mondo, ci sono dei cristiani, ognuno con la propria singolare biografia, che non potrebbero nemmeno concepirsi e parlare di sé e della propria esperienza spirituale se si astraessero da queste dimensioni e ambiti che costituiscono la trama ordinaria della loro esistenza, nella quale si pongono la domanda: “Come si può vivere tutto ciò *spiritualmente*?”. La vita spirituale non può essere filtrata dalla vita ordinaria, in quanto si radica precisamente in quest’ultima e da essa riceve le domande che la provocano e la sollecitano. Il mondo in quanto contesto è il punto di partenza degli autori del *Corso fondamentale di spiritualità* (originale tedesco del 2000) curato dall’Istituto di spiritualità di Münster<sup>33</sup>. Il volume, utilizzato come testo base per la formazione teologica degli adulti, dedica un capitolo alla “spiritualità delle relazioni”, delineata a tre livelli: la relazione a due, la relazione rispetto a un gruppo ristretto e la relazione con la società. Il capitolo intitolato “Non del mondo, ma mandati nel mondo” si interroga sulla capacità umanizzante che il Vangelo possiede al fine di “salvare l’umano” e su una modalità di vedere il mondo che, evitando le opposte derive del dualismo che esclude Dio dal mondo e del panteismo gnostico che divinizza il mondo, vi veda invece la presenza di Dio in tutte le cose, le quali mentre diventano autenticamente mondane non smettono di restare in Dio. Le esemplificazioni svolgono le questioni del significato del lavoro umano, della tutela dell’ambiente e del dialogo interreligioso.

Benché meno dirompende nella sua novità e più equilibrato, possiamo accostare al testo citato un altro prodotto della teologia germanica, il volume di un affermato teologo come G. Greshake, pubblicato nel 2009<sup>34</sup>, una raccolta di contributi accomunati dalla domanda: “Come possiamo e come dobbiamo vivere cristianamente nel mondo?”. Ne scaturisce una “riflessione teologica su atteggiamenti cristiani di fondo” e una “topografia” spirituale, cioè di “luoghi e contesti in cui la fede deve esplicitarsi spiritualmente”. I temi affrontati vanno dalla questione del senso della vita all’ascolto della chiamata di Dio, dal significato del ritmo della vita quotidiana e della festa al trovare Dio in tutte le cose, dal tema della preghiera agli atteggiamenti di fronte al morire.

Diversa, ancora, ma per certi aspetti collocabile nello stesso ambito, la proposta del gesuita A. Spadaro, il quale esplora territori inconsueti e tuttavia non lontani dalle indicazioni di GS: in *Svolta di respiro. Spiritualità della vita contemporanea*<sup>35</sup>, in fondo non fa che cercare gli echi di Dio che si possono ascoltare dentro la trama del vissuto ordinario delle persone nel mondo e tra le cose, che poi è il luogo proprio della spiritualità. La convinzione di cui il direttore de *La Civiltà Cattolica* si fa portatore è che la spiritualità propria del mondo contemporaneo non è altro che «l’esperienza stessa

<sup>33</sup> ISTITUTO DI SPIRITUALITÀ DI MÜNSTER (ed.), *Corso fondamentale di spiritualità*, Queriniana, Brescia 2006.

<sup>34</sup> G. GRESHAKE, *Vivere nel mondo. Questioni fondamentali della spiritualità cristiana* (= Giornale di Teologia 356), Queriniana, Brescia 2012.

<sup>35</sup> A. SPADARO, *Svolta di respiro. Spiritualità della vita contemporanea*, Vita e Pensiero, Milano 2010.



del mondo compiuta dall'uomo, che è sempre toccato dalla grazia di Cristo»<sup>36</sup>; riprendendo l'immagine di P. Celan, Spadaro afferma che l'uomo "ispira" il mondo che lo circonda e lo espira «rielaborandolo in visioni, immagini, tensioni, comprensioni della vita, del destino, che hanno un significato di ordine spirituale»<sup>37</sup>. L'ultima parte del libro è dedicata alla spiritualità possibile "nel perimetro del mondo", concretamente nel vivere con le "piccole cose", nell'abitare gli ambienti (la casa, la strada, la città, anche la città sotterranea percorsa con il metrò), nel guardare i colori;

- a partire dal rilievo dato dal Concilio alla universale chiamata alla santità, intesa come comunione con Dio Uno e Trino, M. Belda<sup>38</sup> approfondisce – anche se, a nostro parere, meno di quanto ci si sarebbe aspettato – la "dimensione secolare della vita spirituale", alla luce della spiritualità di san Josemaría Escrivá, riprendendo così in particolare il discorso della GS sull'*impegno dei cristiani (dei laici) nel mondo*;
- la prospettiva dello sviluppo della persona verso la pienezza della sua umanità: qui ci pare di vedere una certa continuità rispetto all'impostazione di Truhlar. In questa ottica, la società e il mondo, anzi il cosmo, vengono letti come lo "scenario" di tale sviluppo dell'io spirituale e la GS viene ripresa specificamente sotto il profilo dell'affermazione della natura sociale dell'essere umano. È il caso del testo di L.J. González, *Sviluppo umano in pienezza. Teologia spirituale*<sup>39</sup>, il quale intende illustrare il "progetto di una teologia spirituale convertita in scuola di mistica", quest'ultima intesa come unione con Dio nella vita teologale. Il titolo principale del volume chiarisce immediatamente la prospettiva psicologica con cui viene trattata la vita secondo lo Spirito, nel desiderio di svolgere insieme nel soggetto credente lo sviluppo dell'umano e dello spirituale, mostrando come la proposta cristiana risponda alle esigenze di pienezza della persona di cui si fa portatrice la psicologia;
- la complessità, la non banalità del tema e la sua non scontata ricezione nella produzione teologico-spirituale contemporanea sono evidenti, a nostro parere, in un volume che rappresenta quasi un "manifesto" della spiritualità post-conciliare e, oseremmo dire, post-moderna: nel monumentale trattato di K. Waaijman<sup>40</sup>, la recensione delle "forme di spiritualità" esistenti è a spettro vastissimo e mostra una notevole attenzione alla concretezza storica, per es. la spiritualità laicale è descritta secondo un profilo distintivo che fa riferimento al contesto della famiglia e allo spazio della casa, dentro la dimensione temporale del rapporto intergenerazionale, presentandosi in sintesi come una "spiritualità della vita quotidiana". Le perplessità, e le sorprese, emergono nel grandioso e complesso momento prospettico, nell'esposizione del

<sup>36</sup> A. SPADARO, *Svolta di respiro. Spiritualità della vita contemporanea*, Prefazione, XII.

<sup>37</sup> A. SPADARO, *Svolta di respiro. Spiritualità della vita contemporanea*, Prefazione, XII.

<sup>38</sup> M. BELDA, *Guidati dallo Spirito di Dio. Corso di teologia spirituale*, EDUSC, Roma 2009 (orig. spagnolo del 2006).

<sup>39</sup> L.J. GONZÁLEZ, *Sviluppo umano in pienezza. Teologia spirituale*, Effatà Editrice, Cantalupa (To) 2007 (orig. spagnolo del 2002).

<sup>40</sup> K. WAAIJMAN, *Spiritualità. Forme, fondamenti, metodi*, Queriniana, Brescia 2007 (l'originale olandese è del 2000).



progetto di una spiritualità come disciplina autonoma, intra- e inter-disciplinare, la quale si sviluppa secondo quattro direttrici (e corrispondenti metodologie) di ricerca: descrittiva, ermeneutica, sistematica, mistagogica. Qui – e in particolare nel momento della illustrazione del fenomeno spirituale secondo la prospettiva della trasformazione divino-umana – le dimensioni della storia, del mondo e del quotidiano sembrano messe da parte, per lasciare spazio esclusivamente a “esperienze di vertice”, cioè alla grande tradizione mistica cristiana, che notoriamente non assume la dimensione del mondo secondo i criteri di GS.

## 5. Conclusioni e prospettive

Un po' in ordine sparso, secondo approcci e interessi differenti, la teologia spirituale post-conciliare, soprattutto quella degli ultimi quindici anni, ha senza dubbio integrato i temi della *Gaudium et spes* nella propria trattazione e quindi nella visione di vita spirituale che essa ha promosso.

Quello che resta da fare, a nostro parere, non riguarda tanto l'ambito della lettura dell'esperienza cristiana del passato dentro le sue coordinate storico-culturali: da questo punto di vista ci pare si sia fatto molto e la storia della spiritualità ha prodotto lavori egregi di cui la teologia spirituale, che mira alla comprensione cristiana del fenomeno storico, ha sicuramente beneficiato.

I passi da compiere sono soprattutto sulle strade della teologia spirituale sistematica, là dove i dati raccolti nell'indagine storica e nell'analisi delle tendenze emergenti contribuiscono a disegnare un quadro dell'esperienza cristiana che si vive *adesso* e, nell'ambito di una spiritualità mistagogica, dell'esperienza di fede *da vivere*.

Qui appare ineludibile tenere conto della diversità dei contesti geografici e culturali e dei processi storici che accompagnano l'emergere dei fenomeni spirituali: per quanto si insista sull'omologazione dei modi di pensare e dei comportamenti nel mondo globalizzato, spesso tale livellamento è solo superficiale e vale perciò la pena riconoscere che oggi la varietà delle esperienze cristiane dipende molto meno dalle spiritualità storiche seguite che dai contesti socio-culturali frequentati.

Allo stesso modo, dovrà essere perseguito con tenacia lo studio di una “spiritualità di popolo”, che potrebbe anche coincidere con una spiritualità delle Chiese locali o potrebbe individuare e far emergere per esempio i caratteri originalissimi della spiritualità dei cristiani delle Chiese che vivono in minoranza e spesso in stato di persecuzione nel Medio Oriente, in Siria, in Iraq, o in Egitto.

Ma alla domanda se il compito introdotto da *Gaudium et spes* sia stato veramente eseguito dalla teologia spirituale, forse la risposta più urgente interessa il persistente individualismo che continua, a nostro parere, a segnare la teologia occidentale in quanto tale e prima ancora il vissuto di fede stesso dell'uomo occidentale. In che misura la teologia spirituale oggi quando parla del cristiano ne parla veramente come di un soggetto in relazione? Non abbiamo forse bisogno di praticare di più il pensiero asiatico o africano per comprendere meglio il significato della comunità, al di fuori della quale l'individuo, secondo queste culture, è nulla? Non rischiamo forse di intendere il sogget-



to spirituale, il cristiano, come realtà finita in se stessa che solo successivamente si pone in relazione con gli altri e con il mondo?

O forse anche, come può insegnarci il confronto con la teologia morale<sup>41</sup>, non rischiamo ancora di concepire il cristiano come un soggetto costituito in se stesso, che solo successivamente si esprime nell'azione, cioè nel suo essere presente nel mondo?

<sup>41</sup> Cf gli stimoli che provengono soprattutto dai teologi morali: *Teologia morale e teologia spirituale. Intersezioni e parallelismi*, Atti del Seminario Nazionale dell'ATISM (Brescia 2-5 luglio 2013), a cura di A. FUMAGALLI, LAS, Roma 2014.



# Chiamata universale alla santità nella Chiesa e Teologia Spirituale nella Costituzione *Lumen gentium*

di Javier López Díaz\*

**Abstract** - Il Concilio Vaticano II non si è limitato a proclamare, come nel passato, che tutti i fedeli sono chiamati alla santità, ma ha approfondito il contenuto di questa chiamata evidenziandone tre elementi costitutivi: la filiazione divina adottiva, il sacerdozio comune e l'eredità dei figli di Dio.

Nel titolo del tema che mi è stato assegnato, si possono individuare tre elementi. Il primo è la Costituzione *Lumen gentium* [di seguito LG], della quale si compie tra poco il 50° anniversario (fu promulgata il 21-XI-1964), che indica il testo sul quale dobbiamo riflettere. Il secondo è la “chiamata universale alla santità”, una dottrina che, secondo diversi autori cui farò riferimento successivamente, costituisce il cuore della Costituzione conciliare. Infine, il terzo elemento – la “Teologia Spirituale” – rappresenta l’ambito teologico della presente riflessione.

Volendo evidenziare l’articolazione di questi tre elementi nel mio intervento, formulerei il titolo in questo modo: “*Cosa rappresenta per la Teologia Spirituale l’insegnamento della Lumen gentium circa la chiamata universale alla santità*”.

## 1. Alcune osservazioni metodologiche

Vorrei anzitutto accennare a due questioni metodologiche.

La prima è che per esaminare cosa rappresenta per la Teologia Spirituale una Costituzione dogmatica si dovrebbero chiarire prima i rapporti tra l’esposizione del dogma e la Teologia Spirituale, che si occupa di vita spirituale. Su questo argomento, e in generale sul rapporto tra Teologia dogmatica e Teologia Spirituale nell’unità del sapere teologico, ci sono diverse posizioni che non possiamo analizzare in questa sede. È sufficiente dire che, nel caso specifico della LG, la questione è agevolata dall’“orientamento pastorale” del documento, dichiarato dallo stesso Concilio<sup>1</sup> e sottolineato in seguito da Joseph Rat-

\* JAVIER LÓPEZ DÍAZ, docente di Teologia Spirituale presso la Pontificia Università della Santa Croce, [jlopezdiaz@pusc.it](mailto:jlopezdiaz@pusc.it)

<sup>1</sup> «Tenuto conto dell’uso conciliare e del fine pastorale del presente Concilio...» (Introduzione alla Nota previa a LG).



zinger<sup>2</sup>, che spesso lo porta a passare dal dogma alla vita spirituale. Basti un solo esempio. Il n. 10, sul sacerdozio comune, si occupa prima della dottrina: «per la rigenerazione e l'unzione dello Spirito Santo, i battezzati sono consacrati a formare una dimora spirituale e un sacerdozio santo». E subito dopo, passando al piano dell'azione, aggiunge: «Tutti quindi i discepoli di Cristo, perseverando nella preghiera e lodando insieme Dio (cfr. Atti 2,42-47), offrano se stessi come vittima viva, santa, gradevole a Dio (cfr. Rm 12,1), rendano dovunque testimonianza di Cristo» (LG 10). Come si può notare LG facilita molto il passaggio dal dogma al discorso teologico sulla vita spirituale. Lo avrebbe reso ancora più semplice se avesse fatto ricorso più spesso agli insegnamenti dei santi, e non mi riferisco soltanto ai Padri della Chiesa, ma anche all'esempio di vita e agli scritti di molti altri santi. Ad esempio, nel caso del sacerdozio comune poteva citare San Giovanni Eudes (1601-1680), che tre secoli prima ha usato gli stessi termini utilizzati da LG<sup>3</sup>.

La seconda questione metodologica è più complessa. Si può esprimere con una domanda: «Che cosa cambierebbe se nel titolo di questo intervento fosse scritto «Teologia Morale» al posto di «Teologia Spirituale», cioè se il tema da studiare fosse: «Cosa rappresenta per la Teologia Morale l'insegnamento di LG circa la chiamata universale alla santità?». In sostanza, ci si domanda cosa si dovrebbe fare affinché sia chiaro che questa è un'esposizione di Teologia Spirituale e non di Teologia Morale. Anche su questo si potrebbero trovare risposte diverse e forse alcune verranno fuori nel dibattito finale<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> «Si deve leggere la dogmatica come la norma della pastorale, ovvero è con un orientamento pastorale che la dogmatica deve essere orientata in una nuova direzione?» (J. RATZINGER, *Theologische Prinzipienlehre* [n. 39], E. Wewel, München 1982, p. 396. Non è lo stesso della «pastoralità della dottrina» di cui parla CH. THEOBALD, *C'est aujourd'hui le "moment favorable". Pour un diagnostic théologique du temps présent*, in PH. BACQ - CH. THEOBALD (eds.), *Une nouvelle chance pour l'Évangile. Vers une pastorale d'engendrement*, Lumen Vitae - Novalis - Editions de l'Atelier, Bruxelles - Montréal - Paris 2004, p. 56.

<sup>3</sup> «[Le baptême] vous a rendu participant en quelque manière de son divin sacerdoce, afin que vous lui offriez un perpétuel sacrifice de louange et d'amour, et que vous vous immoliez sans cesse vous-même et tout ce qui vous appartient, à la gloire de sa divine Majesté. Ce qui fait que le Christianisme est appelé par saint Pierre «Sacerdoce royal» (1 Pt 11, 9); et que tous les chrétiens portent la qualité de rois et de prêtres dans les saintes Ecritures: *Fecisti nos Deo nostro regnum et sacerdotes* (Ap 1, 6; 5, 10)» (SAN GIOVANNI EUDES, *Le contrat de l'homme avec Dieu par le saint Baptême*, in: *Œuvres complètes*, Édition critique réalisée par Joseph Dauphin et Charles Lebrun, Imprimerie Lafolye Frères, Vannes 1903, t. II, pp. 40-41). Diversamente da LG, il Catechismo della Chiesa Cattolica cita spesso i santi nella esposizione del dogma.

<sup>4</sup> Effettivamente, durante il dibattito finale mi è stato chiesto come vedevo i rapporti tra Teologia Spirituale e Teologia Morale. Posso riassumere la mia impostazione dicendo che la Teologia Spirituale presuppone sia la Dogmatica sia la Morale. Inoltre, essa continua e completa in alcuni aspetti quest'ultima, rivolgendosi specialmente agli insegnamenti dei santi, soprattutto dei grandi maestri di vita spirituale, nei quali vede plasmata la realtà che intende studiare.

Infatti, a mio avviso, la Teologia Spirituale presuppone anzitutto la Dogmatica perché tutto ciò che questa studia si trova alla base della vita spirituale. Tuttavia non s'identificano. La Dogmatica è una scienza speculativa che riflette sulle verità della Fede in sé, mentre la Spirituale è una scienza pratica che si occupa dell'agire, ossia della vita cristiana guidata dalla fede.

In quest'ultimo aspetto la Teologia Spirituale è vicina alla Teologia Morale che, anch'essa quale scienza pratica, si propone non la conoscenza speculativa della verità, ma la direzione dell'agire pratico, e non esternamente al soggetto, ma dalla «prospettiva della prima persona» che alcuni autori contemporanei, seguendo san Tommaso, indicano come prospettiva propria della Teologia Morale (cfr. *S.Th.* I-II, q. 1, a. 8; G. ABBÀ, *Felicità, vita buona e virtù*, Roma 1989, pp. 97-104; M. RHONHEIMER, *La prospettiva*



Volevo soltanto lasciare aperto il tema. Ora passerò a esaminare l'argomento che mi è stato affidato e voi potrete giudicare se ho parlato di Teologia Spirituale oppure no.

Un'ultima questione previa, che ha un certo effetto sulla metodologia, è chi sono i destinatari dell'insegnamento di LG sulla chiamata universale alla santità. L'essere "universale" non significa che l'insegnamento coinvolga tutti allo stesso modo. I membri della gerarchia ecclesiastica e i religiosi erano stati sollecitati dal Magistero alla santità numerose volte in passato, anche se è vero che LG lo ha fatto in modo nuovo anche per loro, con una singolare profondità teologica. Sono i laici coloro che per la prima volta ricevono da un Concilio un così perentorio richiamo alla santità e non possono più considerarsi cristiani di secondo ordine, perché «nei vari generi di vita e nelle varie professioni un'unica santità è praticata da tutti coloro che sono mossi dallo Spirito di Dio e (...) seguono Cristo povero, umile e carico della croce, per meritare di essere partecipi della sua gloria» (LG 41). I pastori devono tenere conto di questo insegnamento per proporre ai laici il traguardo della santità in tutta la sua integrità, con gioia perché è il cammino della felicità, ma senza diminuirne le esigenze della Croce di Cristo.

Perciò farò riferimento a tutti i membri del popolo di Dio come destinatari della chiamata alla santità, ma spesso mi riferirò esplicitamente ai laici perché penso che gioverà alla comprensione della dottrina.

## 2. Tre elementi costitutivi della chiamata universale alla santità

L'insegnamento di LG sulla chiamata universale alla santità ha, a mio modo di vedere, tre elementi costitutivi che conviene individuare per ben comprenderne la portata e per stimolare la Teologia Spirituale a dare il suo contributo in questo senso. Provo a enunciarli brevemente, per adesso senza molte sfumature per non perdere il filo conduttore che li unisce.

*della morale*, Roma 1994, pp. 32 ss.; E. COLOM - RODRÍGUEZ LUÑO, *Scelti in Cristo per essere santi*, Roma 1999, pp. 21-24). La "prospettiva della prima persona" è stata usata da Giovanni Paolo II per chiarire il concetto di "oggetto morale": «Per poter cogliere l'oggetto di un atto che lo specifica moralmente occorre quindi collocarsi nella prospettiva della persona che agisce. [...] Esso [l'oggetto morale] è il fine prossimo di una scelta deliberata, che determina l'atto del volere della persona che agisce» (SAN GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Veritatis splendor*, 6-VIII-1993, n. 78).

Tuttavia, la Teologia Spirituale non coincide con la Morale né si riduce a una sua parte. Senza soffermarmi qui su altri aspetti che le distinguono, vorrei invece segnalare il modo diverso di fare ricorso agli insegnamenti dei santi. Mi riferisco in particolare ai santi che sono considerati comunemente "maestri di vita spirituale". Quando la Teologia Morale attinge agli insegnamenti di questi santi come "luogo teologico" bada principalmente agli aspetti comuni che trova in loro, anche se formulati in distinti modi, perché s'interessa della base di vita morale comune a tutti i cristiani. Invece, la Teologia Spirituale, nello studiare lo sviluppo o la crescita della "vita spirituale", considera che la santità si possa raggiungere attraverso cammini assai diversi e che la diversità di forme di vita spirituale si manifesta precisamente negli insegnamenti dei santi. Perciò, a mio avviso, appartiene alla Teologia Spirituale lo studio di queste forme molteplici e diverse di vita spirituale, e non solo gli aspetti comuni. In questo senso, la Teologia Spirituale prolunga e completa la Morale. Di conseguenza, i santi sono un luogo teologico *privilegiato* per questa parte della Teologia dove la riflessione sulla vita spirituale si alimenta e quasi si sovrappone allo studio degli insegnamenti specifici che ciascuno di loro ci ha donato con la parola, gli scritti e la vita.



Il primo elemento è l'affermazione che, nel Battesimo, tutti i fedeli sono stati elevati alla partecipazione della vita divina come figli adottivi di Dio, quindi resi santi, e sono stati chiamati dal Padre a crescere in questa santità, vale a dire, a «essere conformi alla immagine del Figlio suo, affinché egli sia il primogenito di una moltitudine di fratelli» (Rm 8,29, citato in LG 2). La chiamata alla santità come sviluppo di quella ricevuta nel Battesimo è presente in LG fin dal capitolo II sul Popolo di Dio. Infatti, dopo aver ricordato che i fedeli «sono elevati col Battesimo allo stato di figli di Dio» (LG 11), termina dicendo che «tutti i fedeli d'ogni stato e condizione sono chiamati dal Signore, ognuno per la sua via, a quella perfezione di santità di cui è perfetto il Padre celeste» (LG 11).

Il secondo elemento è l'affermazione che la chiamata di tutti alla santità è, inseparabilmente, una chiamata all'apostolato che si svolge esercitando il sacerdozio comune ricevuto nel Battesimo. Un'espressione esplicita della chiamata di tutti all'apostolato si trova nel Decreto *Apostolicam actuositatem* n. 2, laddove si legge che «la vocazione cristiana è per sua natura anche vocazione all'apostolato», ma già nel capitolo II di LG si afferma che «a ogni discepolo di Cristo incombe il dovere di diffondere, per parte sua, la fede» (LG 17), e nel capitolo V si fa notare che i fedeli «giungono alla perfezione della carità edificando gli altri» (LG 39). A questo si ordina il sacerdozio comune che ogni fedele riceve nel Battesimo come partecipazione al sacerdozio di Cristo (cfr. LG 10) per prolungare la sua missione, sia nel senso ascendente con la preghiera e il culto (cfr. LG 10-11) sia in senso discendente dando testimonianza di Cristo agli uomini (cfr. LG 10).

Il terzo elemento consiste nel riconoscimento che si può rispondere pienamente alla chiamata universale alla santità e all'apostolato nell'esercizio delle attività temporali, civili e secolari (cui si fa riferimento quando si parla di “mondo” in senso positivo) e che molti membri della Chiesa – i fedeli laici – sono specificamente chiamati da Dio a questo. Se LG, dopo aver proclamato nel capitolo V che «tutti i fedeli di qualsiasi stato o grado sono chiamati alla pienezza della vita cristiana e alla perfezione della carità», aggiunge che «da questa santità è promosso, anche nella società terrena, un tenore di vita più umano» (LG 40), significa che le realtà temporali costituenti il bene umano della società, non sono per i laici soltanto il luogo o l'ambito di santificazione, ma la materia stessa di santificazione, materia che devono trasformare e configurare secondo il volere di Dio (cfr. LG 31). Perciò LG parla non solo di santificarsi nel mondo ma di santificare il mondo dal di dentro. In questo caso il testo principale si trova nel capitolo IV, dedicato ai laici, dove si dice che «per loro vocazione è proprio dei laici cercare il regno di Dio trattando le cose temporali e ordinandole secondo Dio. Essi vivono nel secolo, cioè implicati in tutti e singoli gli impieghi e gli affari del mondo e nelle ordinarie condizioni della vita familiare e sociale, di cui la loro esistenza è come intessuta. Ivi sono da Dio chiamati a contribuire, quasi dall'interno a modo di fermento, alla santificazione del mondo (...). A loro particolarmente spetta di illuminare e ordinare tutte le realtà temporali, alle quali essi sono strettamente legati, in modo che sempre siano fatte secondo Cristo, e crescano e siano di lode al Creatore e al Redentore» (LG 31). Questo terzo elemento, chiaramente presente in LG, si trova più sviluppato nella *Gaudium et spes* [GS], in particolare nel capitolo IV sulla “Missione della Chiesa nel mondo contemporaneo”, dove si afferma che la Chiesa «con i suoi singoli membri e con tutta intera la sua comunità, crede



di poter contribuire molto a rendere più umana la famiglia degli uomini e la sua storia» (GS 40). Qui andrebbe citato per intero anche il n. 43 di GS.

I tre elementi menzionati corrispondono ai beni ricevuti nel Battesimo, grazie all'invio dello Spirito Santo: *la filiazione divina adottiva, la partecipazione al sacerdozio di Cristo, e l'eredità dei figli di Dio in Cristo*. In primo luogo, la filiazione divina adottiva e tutto ciò che essa implica: la vita soprannaturale, la libertà dal peccato, le virtù infuse. Poi, il sacerdozio comune, che destina al culto e permette di prolungare la missione di Cristo come suoi membri per santificare, insegnare e guidare altri alla santità. Infine, l'eredità dei figli di Dio, vale a dire la gloria futura (di cui la grazia è un anticipo), della quale fa parte la comunione dei santi e i nuovi cieli e la nuova terra «nei quali avrà stabile dimora la giustizia» (2 P 3,13; citato in LG 48).

Comunque si vogliano formulare, questi sono, a mio avviso, i temi che si trovano alla base della proclamazione della chiamata universale alla santità nella LG.

All'indomani del Concilio, un autore faceva notare che per quanto riguarda la chiamata universale alla santità «non possiamo parlare di una scoperta; questa dottrina non è nuova nella Chiesa. È più esatto parlare di una rinnovata scoperta, di una nuova presa di coscienza e di una nuova valorizzazione teologica e pastorale di questa verità»<sup>5</sup>. È un'osservazione giusta e largamente condivisa, ma se non si spiega quale sia la novità di questa riscoperta, in cosa consista la nuova valorizzazione teologica rispetto al passato, e quindi quale sia stato il contributo specifico di LG nel proclamare la chiamata universale alla santità, c'è il pericolo di ridurre l'insegnamento della Costituzione a una semplice ripetizione di quanto era già stato detto prima. E ciò non sarebbe giusto né darebbe ragione dell'eco che ha avuto nella Chiesa la proclamazione della chiamata universale alla santità in LG: una eco d'intensità incomparabilmente più grande di quella che ha avuto in precedenza l'annuncio della stessa chiamata nel corso della storia.

La tesi che adesso vorrei proporre è che la chiamata universale alla santità proclamata dal Vaticano II ha goduto di questa superiore risonanza perché prima gli elementi cui ho fatto riferimento e che si trovano alla base di LG – la filiazione divina adottiva, il sacerdozio comune e l'eredità dei figli di Dio – sono stati presentati in modo incompleto oppure in un ordine che non corrisponde alla gerarchia delle verità. Invece, nel Concilio si trovano i tre elementi, senza che ne manchi alcuno, e si propongono nell'ordine giusto che ne permette una vicendevole comprensione.

La disamina della tesi proposta richiede di mettere a confronto il Concilio con la proclamazione della chiamata alla santità nella storia, soprattutto in due momenti principali: il secolo XVII, con la predicazione di figure come san Francesco di Sales e il cardinale Pierre de Bérulle, e la prima metà del XX secolo, con il magistero di Pio XI. Per arrivare a questi momenti farò prima un breve *excursus* storico in due tappe: dal I al IV secolo, periodo in cui è stata molto viva tra i fedeli la consapevolezza della chiamata alla santità e all'apostolato; e dal IV al XVII secolo, periodo in cui si sono oscurate le esigenze pratiche di questa dottrina.

<sup>5</sup> P. FINIANO DELLA REGINA DEL CARMELO, *Universale vocazione alla santità*, in: AA.VV., *La santità nella Costituzione conciliare sulla Chiesa*, Teresianum, Roma 1966, p. 141.



### 3. Ascesa e declino della consapevolezza della chiamata universale alla santità e dei suoi elementi costitutivi

Il Nuovo Testamento non solo afferma la chiamata universale alla santità (tema su cui non mi soffermerò: si vedano, ad esempio, i numerosi testi citati nel capitolo V di LG), ma testimonia chiaramente che la consapevolezza di questa chiamata era vivissima tra i fedeli del primo secolo. Nella Prima Lettera ai Corinzi, Paolo e il fratello Sostene mandano saluti «alla Chiesa di Dio che è in Corinto, a coloro che sono stati santificati in Cristo Gesù, chiamati ad essere santi» (1 Co 1,2). Nella Lettera agli Efesini si manifesta il rapporto tra l'essere santi e l'essere figli adottivi di Dio in Cristo: «In Lui ci ha scelti prima della creazione del mondo, per essere santi e immacolati al suo cospetto nella carità, predestinandoci a essere suoi figli adottivi per opera di Gesù Cristo» (Ef 1,4-5). Al centro della consapevolezza della chiamata alla santità si trova l'esperienza di essere figli di Dio in Cristo grazie all'invio dello Spirito Santo che fa gridare Abbà, Padre! (cfr. Ga 4,6; Rm 8,15).

Allo stesso modo, i primi cristiani erano ben consapevoli di avere «un sacerdozio santo, per offrire sacrifici spirituali graditi a Dio, per mezzo di Gesù Cristo» (1 Pt 2,5). Un sacerdozio che, inseparabilmente dall'offerta di sacrifici, si compie nell'evangelizzazione. Il capitolo 16 della Lettera ai Romani dà testimonianza di quanto i cristiani del primo secolo si davano da fare per compiere la missione apostolica. «Salutate Prisca e Aquila, miei collaboratori in Cristo Gesù; per salvarmi la vita essi hanno rischiato la loro testa (...). Salutate Andronico e Giunia, miei parenti e compagni di prigionia; sono degli apostoli insigni che erano in Cristo già prima di me (...). Salutate Trifèna e Trifòsa che hanno lavorato per il Signore...» (Rm 16,3.7.12)<sup>6</sup>.

Altrettanto chiara nel Nuovo Testamento è la consapevolezza del fatto che le attività temporali sono ambito e materia di santificazione. Non mi soffermo sui testi (oltre a Gv 17,15, ci sarebbero diversi passi da commentare: 1 Co 5,9-11 e altri). Vorrei solo far notare che la vita di figli di Dio o vita secondo lo Spirito, ovvero la santità e l'apostolato, richiedono certamente la partecipazione alle celebrazioni liturgiche, il destinare alcuni tempi esclusivamente alla preghiera e alla formazione cristiana, come attestano gli Atti degli Apostoli (2,42), ma non si riduce esclusivamente a questo perché la santità deve penetrare l'insieme dei doveri propri della vita sociale. «Comportatevi da cittadini [πολιτεύεσθε] degni del vangelo» (Fil 1,27), si legge nella Lettera ai Filippesi. Purtroppo alcune versioni omettono il riferimento all'essere cittadino e traducono «comportatevi in maniera degna del Vangelo», occultando il richiamo alla materia che il Vangelo deve vivificare. Il cristiano, secondo la Lettera ai Filippesi, deve essere un cittadino che s'impegna per il bene della società, cercando di pervadere il progresso umano con l'amore di Cristo.

Dopo il Nuovo Testamento, gli scritti cristiani più antichi continuano a testimoniare la consapevolezza della vocazione alla santità che caratterizza i fedeli della prima ora. Il Pastore di Erma usa il termine «vocazione» per riferirsi a «questa grande e santa

<sup>6</sup> Sui fedeli nominati da san Paolo in Rm 16, cfr. P. Río, *Los fieles laicos, Iglesia en la entraña del mundo*, Palabra, Madrid 2014, capitolo 1 (in corso di stampa).



chiamata»<sup>7</sup> del Battesimo, ossia la chiamata di ciascun fedele cristiano alla santità<sup>8</sup>. Tale chiamata implica una radicale conversione di vita<sup>9</sup>: dalla vita secondo la carne alla vita secondo lo Spirito (cfr. Ga 5,16 ss.), vita di figli di Dio, «portatori di Cristo»<sup>10</sup>. «Battezzati nel Cristo e di Lui rivestiti siete divenuti conformi al Figlio di Dio. Infatti, Dio ci ha predestinati all'adozione di figli»<sup>11</sup>, scrive san Cirillo di Gerusalemme.

Non meno profonda della consapevolezza di essere chiamati alla santità come figli di Dio, era quella di essere responsabili della missione apostolica. A tal punto che il filosofo pagano Celso accusava i cristiani nel II secolo di servirsi delle loro professioni – di calzolaio, di lavandaia o di tessitori di lana... – per seminare il Vangelo nelle case e nella società<sup>12</sup>. I protagonisti della missione della Chiesa in questo periodo sono per lo più i laici, uomini e donne, cittadini di qualsiasi professione onesta. «Abitiamo insieme a voi in questo mondo – scrive Tertulliano alla fine del II secolo –. Navighiamo anche noi insieme a voi, insieme a voi prestiamo servizio militare, coltiviamo la terra e pratichiamo il commercio, pratichiamo insieme a voi le nostre attività e poniamo a vostra disposizione il frutto del nostro lavoro»<sup>13</sup>. Queste attività non erano considerate estranee alla chiamata alla santità e al compimento della missione apostolica. Come lo potrebbero essere se nella Creazione Dio ha affidato all'uomo il compito di perfezionare il creato, e di costituire la famiglia e la società (cfr. Gn 1,27-28; 2,15) e se il Figlio di Dio fatto uomo ha voluto assumere queste realtà, create in vista di Lui (Col 1,16)? Si comprende come i cristiani le rivendichino quale loro eredità, al punto da considerarsi nella società «ciò che l'anima è nel corpo», secondo

<sup>7</sup> PASTORE D'ERMA, XXXI, 6 (*Precetti*, 4, 3, 6). Cfr. anche CLEMENTE DI ALESSANDRIA, *Paedagogus*, 1,7.

<sup>8</sup> Oltre che con riferimento alla chiamata alla santità, il termine “vocazione” nella patristica si adoperava anche per indicare la chiamata specifica al sacerdozio, seguendo la Lettera agli Ebrei: «nessuno può attribuirsi questo onore, se non chi è chiamato (καλούμενος) da Dio, come Aronne» (Eb 5,4). Questo uso del termine si trova, p.es., in SAN GIOVANNI CRISOSTOMO, *De sacerdotio*, lib. IV; SANT'AMBROGIO, *Ep.* 63,48; SAN GREGORIO MAGNO, *Regula pastoralis*, 1. Tale uso di “vocazione”, che indica la chiamata a esercitare un ministero necessario a tutti per la ricerca della santità, non entra in concorrenza né sostituisce l'uso di “vocazione” riferito alla chiamata alla santità, perché è chiaro che gli stessi che sono chiamati al sacerdozio lo sono pure alla santità. Un altro uso del termine, frequente nei primi secoli, è quello di “vocazione al martirio”; infatti, come dice Clemente di Alessandria, i veri martiri non sono quelli che vanno incontro temerariamente ai pericoli ma quelli che danno la loro testimonianza quando Dio li chiama al martirio (cfr. *Stromata* VII, 11). Anche questo uso non contrasta con la vocazione alla santità, né lo mette in un secondo piano: tutti sono chiamati alla santità, solo alcuni a raggiungerla attraverso il martirio. Invece, quando alcuni secoli più tardi si comincerà a parlare di una specifica vocazione alla perfezione della santità che solo alcuni ricevono, passerà in secondo piano e resterà come in ombra l'universalità della vocazione alla santità e all'apostolato.

<sup>9</sup> «Il creatore dell'universo (...) per mezzo dell'amatissimo suo figlio Gesù Cristo Signore nostro, col quale ci chiamò (ἐκάλεσεν) dalle tenebre alla luce, dall'ignoranza alla conoscenza del suo nome glorioso» (CLEMENTE ROMANO, *Ep. I ad Corinthios*, 59, 2). SAN GIUSTINO, commentando la vocazione di Abramo che uscì dalla sua terra all'udire la voce di Dio, dice che «ora, con quella voce è tutti noi che egli ha chiamato, e noi siamo usciti dalla condotta di vita che avevamo, condotta iniqua come quella degli altri abitanti della terra...» (*Dialogus cum Tryphone*, 119, 5-6).

<sup>10</sup> SANT'IGNAZIO DI ANTIOCHIA, *Ep. ad Ephesios*, 9, 2.

<sup>11</sup> SAN CIRILLO DI GERUSALEMME, *Catechesi*, 21 [Mystagoga 3], 1.

<sup>12</sup> Cfr. ORIGENE, *Contra Celsum*, 3, 55: «... lanifices, sutores, fullones (...) sic persuadent».

<sup>13</sup> TERTULLIANO, *Apologeticum*, c. 42, 1-3.



la nota espressione della *Lettera a Diogneto*, perla dell'antichità cristiana<sup>14</sup>, che però riconosce l'impronta lasciata dal peccato nelle attività temporali, e per questo osserva che i fedeli «testimoniano un metodo di vita sociale mirabile»<sup>15</sup>, senza compromessi con il male.

Ma, se fino al IV secolo si può dire che la consapevolezza della chiamata alla santità e all'apostolato nelle attività temporali è profonda e comune tra i cristiani, da questo secolo in poi comincia a patire un progressivo indebolimento che avrà il suo culmine durante l'epoca medievale fino all'età moderna ben inoltrata. Il tema è noto ai partecipanti a questo Forum e perciò mi limiterò ad alcuni cenni atti a introdurre i due momenti di risveglio (nel XVII e nel XX secolo) che, come ho detto prima, desidero mettere a confronto con il Vaticano II.

Nel IV secolo, l'ideale della santità e della perfezione cristiana comincia a essere legato a un genere di vita particolare, prima eremitico e monastico e poi caratteristico di altre forme di ciò che si chiamerà vita religiosa<sup>16</sup>. Indice della mentalità in questo periodo sembra essere l'episodio raccontato da san Rufino di Aquileia (†410 circa) su un certo eremita di nome Pafnuzio<sup>17</sup>. Mentre si interrogava sul grado di santità che aveva raggiunto, un angelo «gli rispose che somigliava a un musicante, il quale in una località vicina si guadagnava da vivere suonando»<sup>18</sup>. Allora si mise a cercarlo e dopo avergli sentito raccontare la sua conversione lo convinse ad abbandonare la sua professione per ritirarsi anche lui nel deserto. La stessa cosa accadde altre due volte, prima con un padre di famiglia e poi con un mercante, che divennero anch'essi monaci. La conclusione che lui stesso traeva alla fine della sua vita era che «non esiste alcuno stato in questa vita in cui non si trovino anime gradite a Dio»<sup>19</sup>. Conclusione giusta ma insufficiente. I fatti non hanno portato il buon Pafnuzio a riconoscere che non sempre bisogna ritirarsi dal mondo per rispondere alla chiamata alla santità e che molti possono rispondere alla chiamata rimanendo nel proprio stato e nella professione onesta che esercitano<sup>20</sup>.

<sup>14</sup> W. HEINZELMANN, *Der Brief an Diognet, die Perle des christlichen Althertums, übersetzt und gewürdigt*, Erfurt 1896.

<sup>15</sup> *Epistula ad Diognetum*, c. 5.

<sup>16</sup> Come esempi di modi di parlare della vocazione eremitica, come la piena realizzazione della vocazione cristiana, cfr., p.es., GIOVANNI CASSIANO, *Collationes*, III (*De tribus abrenuntiationibus*).

<sup>17</sup> Non si tratta del Pafnuzio che secondo alcune fonti avrebbe preso parte al Concilio di Nicea (cfr. J. GRIBOMONT, *Pafnuzio*, in AA.VV., *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, vol. II, Casale Monferato 1983, col. 2567).

<sup>18</sup> SAN RUFINO DI AQUILEIA, *Storia dei monaci*, 16 (PL 21, 439).

<sup>19</sup> *Ibidem*.

<sup>20</sup> Si ricordino le parole di san Paolo: «Ognuno rimanga nella vocazione (κλήσει) nella quale è stato chiamato (ἐκλήθη)» (1 Co 7,20). L'analisi del contesto e delle diverse interpretazioni di questo testo, ha portato il biblista M.Á. TÁBET ad affermare che l'Apostolo parla della condizione di vita del cristiano – del suo stato, della sua professione, ecc. – come di una “vocazione umana” strettamente connessa alla chiamata alla santità: «Il testo (...) riassume una delle questioni che più appassionavano il cuore ardente d'amore di Dio di San Paolo. L'idea che la situazione umana ordinaria di ogni uomo è parte del disegno salvifico di Dio; che la vocazione umana e la vocazione divina non sono estranee, ma s'intrecciano in modo tale che in genere la vocazione cristiana dev'essere vissuta proprio nelle circostanze in cui l'uomo è condotto dalle vicissitudini della vita» (*La santificazione nella propria condizione di vita. Commento esegetico di 1 Co 7,17-24*, in “Romana” 6 (1988) 176).



Anche la raccolta delle *Vite dei Padri* ci narra di un certo abate Macario a cui, volendo sapere il suo grado di santità, fu rivelato che era esattamente quello di due donne sposate che cercavano di vivere al meglio le virtù cristiane, continuando la loro vita coniugale. In questo caso non era possibile il loro ritiro nel deserto e perciò Macario esclama: «Veramente Dio dona a ognuno, in corrispondenza alla sua buona volontà, lo Spirito Santo, sia vergine o sposa, monaco o laico»<sup>21</sup>. Questa conclusione sembra più appropriata di quella precedente. In ogni caso, non si può dire che la chiamata universale alla santità sia stata dimenticata in questa epoca. E neanche la chiamata all'apostolato. San Giovanni Crisostomo, definito «il predicatore della perfezione dei laici»<sup>22</sup>, esalta l'importanza del loro modo di compiere la missione evangelizzatrice quando predica: «Non dico: abbandona le città e allontanati dai pubblici affari; ma, rimanendo in essi, mostra la virtù. Vorrei che coloro che vivono in mezzo alle città si distinguessero in virtù più di quelli che hanno raggiunto le montagne. Perché? Perché ne deriva un grande vantaggio. "Nessuno accende una lucerna e la mette sotto il moggio". Perciò vorrei che tutte le lucerne fossero poste sul lucerniere, perché ne scaturisse una grande luce»<sup>23</sup>.

Non mancano altre testimonianze simili di Padri post niceni che parlano della santità nelle attività temporali<sup>24</sup>, tuttavia si fa strada l'idea che tali attività siano d'intralcio alla santità. Inoltre, senza negare la realtà del sacerdozio comune, si attenua tra i fedeli la consapevolezza di aver ricevuto una partecipazione al sacerdozio di Cristo per mediare tra Dio e gli uomini compiendo, in modi diversi, la missione apostolica. Gradualmente si tende a presupporre che tra i cristiani solo alcuni siano chiamati a seguire radicalmente Cristo e a prolungarne la missione<sup>25</sup>.

Con l'avvento del Sacro Romano Impero la missione e la responsabilità dei doveri temporali secondo il Vangelo si concentra sul "principe cristiano"<sup>26</sup>, mentre i numerosi fedeli comuni che appartengono alla plebe – l'agricoltore, l'artigiano o il commerciante – perdono il profilo di cristiani chiamati alla santità e alla missione apostolica. Di fatto, l'esiguo numero di laici che a partire dal IX secolo sono venerati come santi è costituito soprattutto da re e regine, da san Venceslao di Boemia a san Luigi di Francia e a santa Elisabetta di Ungheria... Un numero di gran lunga superiore proviene dalle fila dei chierici e soprattutto dai religiosi come san Bernardo, san Francesco d'Assisi e san Do-

<sup>21</sup> *Vite dei Padri*, VI: *Detti degli Anziani*, 3, 17: PL 73, 1014.

<sup>22</sup> M. VILLER - K. RAHNER, *Ascetica e mistica nella Patristica*, Queriniana, Brescia 1983, p. 267.

<sup>23</sup> SAN GIOVANNI CRISOSTOMO, *In Matth. hom.*, 43, 5.

<sup>24</sup> Mi limito a citare un testo di SAN BASILIO, riferito a un soldato che aveva incontrato durante un viaggio: «Conosciamo un uomo, il quale ci ha insegnato la possibilità di conservare nella vita militare *la perfezione dell' amore di Dio*, nonché il dovere di non giudicare un cristiano dal suo abito ma dalle disposizioni della sua anima» (*Epist.* 106: PG 32, 513).

<sup>25</sup> Cfr. P. TIHON, *L'Église*, in B. SESBOÛÉ (dir.), *Histoire des dogmes*, vol. III (*Les signes du salut*), Paris 1995, p. 385. [ed. italiana: *La Chiesa nell'impero*, in B. SESBOÛÉ (dir.), *Storia dei dogmi* vol. III (*I segni della salvezza*), Casale Monferrato (AL) 1996-1998, p. 340].

<sup>26</sup> Insieme al "principe" diventa prototipo la figura del vassallo le cui virtù si riflettono, p.es., nel "manuale" di Dhuoda, sposa del conte di Barcellona, scritto per l'educazione del figlio (cfr. *Liber manualis Dhuodane quem ad filium suum transmisit Wilhelmmum*, edizione italiana di I. Biffi, S. Gavinelli, Milano 1997<sup>2</sup>, 249 pp).



menico di Guzmán, santa Brigida, santa Teresa di Gesù e san Giovanni della Croce, sant'Ignazio di Loyola e san Filippo Neri, e tanti altri che trasmettono una splendida eredità di pietà e di dottrina spirituale. In quest'epoca, si lamenta Bouyer, «i laici, non rappresentavano più, nel corpo della Chiesa (...) se non un corpo estraneo!»<sup>27</sup>. Forse esagera, ma non troppo. Il Decreto di Graziano con il famoso passo del «*Duo sunt genera christianorum*»<sup>28</sup> è testimone della mentalità secondo cui vi sono “due tipi di cristiani”: da una parte, i chierici e i religiosi; i laici, dall'altra. I primi per lo più sono facilitati nel vivere la fede, i secondi sono ostacolati dalle occupazioni del mondo<sup>29</sup>.

L'ideale della santità, che nei primi secoli era patrimonio di tutti i fedeli, si è conservato vivo e pulsante quasi esclusivamente nei monasteri e nell'ambito della vita religiosa, il che è una ricchezza inestimabile per la Chiesa. Allo stesso tempo, questo patrimonio si è fuso con alcuni elementi specifici della vita religiosa, alla quale però soltanto alcuni sono chiamati, mentre altre realtà comuni a tutti i fedeli, provenienti dal Battesimo e non dalla consacrazione religiosa pur trovandosi alla base di questa, sono rimaste nell'ombra. Anzitutto il dono della filiazione divina adottiva, del quale si parla poco<sup>30</sup> a favore dell'unione sponsale con Dio che si presenta come propria della vita consacrata. Meno ancora si parla dell'esercizio del sacerdozio comune di tutti i fedeli, come se la cooperazione alla missione di Cristo non riguardasse tutti nella Chiesa. Infine, sul tema dell'eredità e concretamente della santificazione delle attività temporali, regna un grande silenzio di secoli. Tutto ciò contribuirà a consolidare la mentalità secondo cui non tutti sono chiamati alla santità e dunque alla perfezione cristiana (anche se tutti si potrebbero “salvare”<sup>31</sup>), o che non tutti sono chiamati alla stessa santità (in senso contrario a LG 41a).

#### 4. L'alba di una nuova epoca con san Francesco di Sales e altri maestri di vita spirituale

Dopo la crisi della Riforma, sorgono alcune figure eccezionali che annunziano nuovi sviluppi teologici per il recupero della chiamata universale alla santità. Pierre de Bérulle (1575-1629) si rivolge a tutti i battezzati con queste vigorose parole: «Tutti voi potete essere santi se volete. Tutti dovete essere santi e, se non lo siete, profanate la vostra

<sup>27</sup> L. BOUYER, *L'Église de Dieu, corps du Christ et temple de l'Esprit*, Paris 1970, p. 496 (ed. italiana: *La Chiesa di Dio: corpo di Cristo e tempio dello Spirito*, Assisi 1971, p. 470).

<sup>28</sup> *Decretum Magistri Gratiani*, C. XII, q. 1, c. 7 (ed. Friedberg, 678). Opera redatta tra il 1140 e il 1142.

<sup>29</sup> Cfr. J. FORNÉS, *Notas sobre el "Duo sunt genera Christianorum" del Decreto de Graciano*, in "Ius Canonicum" 30 (1990) 630. I due generi sono essenzialmente stati della *civitas christiana*, ma anche due modi di vivere la fede, uno più perfetto dell'altro.

<sup>30</sup> Cfr. J. GALOT, *Adozione divina*, in AA.VV. (a cura di L. Borriello e al.), *Dizionario di mistica*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 1998, p. 55.

<sup>31</sup> Sulla distinzione adoperata in passato tra santità (perfezione cristiana) e salvezza, cfr. V. BOSCH, *Llamados a ser santos. Historia contemporánea de una doctrina*, Palabra, Madrid 2008, cap. II, n. 3; M. BELDA, *Guidati dallo Spirito di Dio: corso di Teologia Spirituale*, Edusc, Roma 2009, cap. 2, n. 5.



condizione»<sup>32</sup>. E San Francesco di Sales (1567-1622) scrive all'inizio dell'*Introduzione alla vita devota* (1609):

«Quelli che hanno trattato della vita devota si sono quasi tutti prefissi di istruire persone segregate dal mondo, o per lo meno hanno insegnato una devozione che conduce a questo completo isolamento. È mia intenzione, invece, istruire quelli che vivono nelle città, tra gli affari, a corte, e che sono obbligati dalla propria condizione a condurre una vita esteriormente normale (...). Voglio mostrare che, come le conchiglie periferie vivono in mezzo al mare senza assorbire una goccia d'acqua marina (...), così un'anima vigilante e costante può vivere nel mondo senza essere toccata dallo spirito mondano (...). Tutto ciò non è certo facile, e pertanto sarebbe mio desiderio che molti vi si impegnassero con più ardore di quanto non abbiano finora fatto»<sup>33</sup>.

È un grande passo in avanti. San Francesco di Sales porta la “devozione” – quella frequentazione amorosa di Dio che è il cuore della santità – al mondo, alla vita ordinaria, e i frutti sono copiosi. È senza dubbio un precursore del Vaticano II riguardo al nostro tema, ma solo in alcuni aspetti. Non si può dire che il suo insegnamento sulla chiamata alla santità abbia la completezza che troviamo nel Concilio. Sia nella *Filotea* sia nel *Teotimo*, i riferimenti all'adozione a figli di Dio nel Battesimo sono rari e senza particolare rilievo per lo sviluppo della vita spirituale. Inoltre, il Santo Vescovo di Ginevra accenna appena al sacerdozio comune dei fedeli (non mancano riferimenti al suo esercizio “ascendente” nella partecipazione alla Santa Messa<sup>34</sup>, ma non in rapporto alla missione evangelizzatrice, nella quale il popolo non sembra avere un ruolo attivo e vitale per la Chiesa). E soprattutto le attività temporali appaiono nel suo insegnamento quasi come una tela di fondo che rimane immutata durante l'azione, non come mezzo di santificazione e di apostolato né come materia che il cristiano deve configurare. San Francesco di Sales ha portato al popolo la pietà di cui sono custodi i religiosi, ma non ha proposto ai laici la santificazione del mondo dal di dentro, *ab intra*, come dirà LG alcuni secoli dopo.

Il santo fondatore dell'ordine della Visitazione ha contribuito molto a rendere consapevoli i sacerdoti e i religiosi del fatto che tutti i fedeli sono chiamati all'unione con Dio mediante la “devozione”, e quindi alla santità. Ma, priva di una valorizzazione esplicita di questi elementi “battesimali” – il dono della filiazione divina adottiva, il sacerdozio comune e l'eredità di questo mondo – la sua predicazione a questo riguardo non ha avuto nella sua epoca la risonanza che avrà la proclamazione della chiamata universale alla santità nel Concilio Vaticano II.

<sup>32</sup> «Vous pouvez tous être saints si vous voulez. Vous le devez tous être, et si vous ne l'êtes, vous profanez votre condition» (P. DE BÉRULLE, *Œuvres de piété*, 212. *Du devoir des chrétiens et de leur obligation à la sainteté*, in *Œuvres complètes* (M. DUPUY, dir.), vol. 4, Paris 1996, p. 113).

<sup>33</sup> SAN FRANCESCO DI SALES, *Introduzione alla vita devota*, parte 1<sup>a</sup>, prologo.

<sup>34</sup> «Organizzati in modo da partecipare ogni giorno alla santa Messa, per offrire assieme al sacerdote, a Dio Padre, il sacrificio del Redentore, per il tuo bene e quello di tutta la Chiesa» (*Introduzione alla vita devota*, c. XIV, “Come ascoltare la Santa Messa”).



## 5. La secolarizzazione e l'annuncio della chiamata universale alla santità prima del Vaticano II

A partire dal XVIII secolo, il “secolo dei lumi”, avvengono mutamenti culturali e sociali, il principale dei quali, per ciò che riguarda il nostro tema, è la “secolarizzazione”. La pretesa di emancipare la ragione da ogni riferimento trascendente, tipica del razionalismo illuminista, che segna l’inizio della “ideologia della modernità”, si traduce nel venir meno dell’importanza della religione nella società con il sopraggiungere del secolarismo.

Senza soffermarmi sulla descrizione di questo processo e del suo rapporto con il laicismo, temi sui quali si possono vedere le monografie di Charles Taylor<sup>35</sup> e più recentemente di Martin Rhonheimer<sup>36</sup>, è sufficiente dire che la secolarizzazione rappresenta un movimento di scristianizzazione della società – pur non essendo “secolarizzazione” e “scristianizzazione” concetti equivalenti<sup>37</sup> – con cui la Chiesa dovrà confrontarsi per svolgere la missione evangelizzatrice nella cultura della modernità. Questo confronto richiederà l’approfondimento progressivo della vocazione e missione dei laici, che finirà per approdare nella proclamazione della chiamata universale alla santità e all’apostolato del Concilio Vaticano II, su basi teologiche più solide che in passato.

Perché la necessità di far fronte alla secolarizzazione ha portato all’approfondimento teologico sulla vocazione e missione dei laici? Per dare una risposta bisogna considerare che oggi la maggior parte degli studiosi ritiene che, alla base di tutti i fattori che caratterizzano l’età moderna, vi sia stata una rivendicazione di libertà. «Non vi è nessun dubbio – scriveva Ratzinger nel 2003 –: l’epoca, che denominiamo età moderna, è determinata sin dall’inizio dal tema della libertà; la ricerca di nuove libertà è in assoluto l’unico motivo che giustifica una tale periodizzazione»<sup>38</sup>. Ora, com’è noto, la ricerca di nuove libertà è stata non poche volte condotta partendo da una visione distorta della libertà stessa come autonomia rispetto a Dio, e ciò ha portato, tra l’altro, alla secolarizzazione. Per correggere la distorsione era necessario mostrare che la libertà trova il suo pieno senso nell’amore verso Dio e verso gli altri, e che, così intesa ed esercitata, porta l’uomo alla sua pienezza e promuove il progresso sociale, culturale, scientifico, economico, ecc.,

<sup>35</sup> Cfr. CH. TAYLOR, *L’età secolare*, Feltrinelli, Milano 2007, 1072 pp.

<sup>36</sup> Cfr. M. RHONHEIMER, *Christentum und säkularer Staat : Geschichte - Gegenwart - Zukunft*, Herder, Freiburg im Breisgau-Bsel-Wien 2012, 473 pp.

<sup>37</sup> Anche se non è possibile entrare qui in dettaglio sul fenomeno della secolarizzazione, non vorrei omettere che a mio avviso ci sono aspetti in questo fenomeno che non sono per niente “scristianizzanti”. Esaltando la ragione necessariamente si promuovono alcuni valori, come ad esempio gli ideali di libertà, la rivalutazione del lavoro, lo sviluppo scientifico ed economico, ecc., valori che, se non prescindono da Dio, sono senz’altro valori umani e perciò cristiani. La secolarizzazione implica anche una “de-clericalizzazione” che, intesa come superamento della mentalità che giustificava l’ingerenza del clero nella sfera temporale, è un fenomeno positivo. Accanto ad una “de-clericalizzazione” deleteria per la Chiesa, ce n’è una positiva che promuove la missione sostanzialmente spirituale del sacerdote e che sostiene l’autonomia relativa delle attività temporali e riconosce uno spazio ampio di libertà ai fedeli che le svolgono e le devono santificare.

<sup>38</sup> J. RATZINGER, *Fede, verità e tolleranza*, Siena 2003, p. 251.



al servizio della persona umana. Queste realtà terrene hanno un'autonomia propria<sup>39</sup>, per cui non esiste un unico modo di orientarle alla gloria di Dio e al bene dell'uomo, ma molti modi diversi che devono essere scelti in piena libertà da coloro a cui appartiene la missione di santificare il mondo dal di dentro delle attività temporali: vale a dire i laici. Si capisce perciò come la radice stessa della modernità secolarizzante possa essere sanata fino in fondo soltanto se i laici si avvalgono della libertà, che la loro missione richiede, per compiere la missione stessa.

Se il germe della crisi dell'evangelizzazione nella modernità era stato un concetto di libertà autonoma da Dio, il nome stesso della malattia cui diede luogo – il “secolarismo” perché intaccava la natura delle realtà secolari, o il “laicismo” perché ledeva la stessa identità del laico con il tentativo di estromettere la fede cristiana dalla vita sociale e pubblica, ambito proprio della sua missione – suggeriva anche il rimedio. Infatti, da Leone XIII in poi, i Romani Pontefici si adoperarono sempre di più per promuovere la missione dei laici, affinché questi, mentre contribuivano lealmente allo sviluppo della società civile, ottenessero il rispetto dei loro diritti e quindi dei diritti della Chiesa. Il futuro dell'evangelizzazione stava nell'incrementare le responsabilità personali dei cittadini cristiani e non, come fino ad allora si era ritenuto, nella collaborazione dall'alto tra gerarchia della Chiesa e governanti dello Stato. Non si poteva attendere più che l'autorità civile favorisse la missione della Chiesa. Doveva essere una conquista dell'azione dei laici: dell'“azione cattolica” intesa in senso generico e non ancora come organizzazione della Chiesa che avrebbe preso forma più tardi<sup>40</sup>, soprattutto con Pio XI.

A partire da questo momento si moltiplicano i richiami all'apostolato e alla santità rivolti dai pastori a tutti i fedeli ed esplicitamente ai laici. Papa Pio XI, nell'Enciclica *Rerum omnium* del 26-I-1923, in occasione del terzo centenario della morte di San Francesco di Sales, ricorda in modo categorico che tutti, senza eccezione di sorta, sono chiamati alla santità<sup>41</sup>. La novità rispetto alla dottrina del santo Vescovo di Ginevra si trova nell'insistenza sulla missione. Pio XI non intende affermare soltanto che la “devozione” è alla portata di tutti e che si può praticare nel “mondo”, ma vuole rendere consapevoli i laici del fatto che hanno una missione da compiere. È un nuovo passo in avanti.

Tuttavia non compaiono ancora, in modo significativo, i tre elementi summenzionati – la filiazione adottiva, il sacerdozio comune e l'eredità dei figli di Dio – che invece caratterizzeranno la dottrina della chiamata universale alla santità e all'apostolato nel Concilio Vaticano II, ed è per questo, a mio avviso, che tale dottrina non ha nel magistero di Pio XI la centralità che ricopre nel Vaticano II, e non ha avuto la risonanza che ha raggiunto grazie all'insegnamento del Concilio.

<sup>39</sup> Cfr. CONC. VATICANO II, Cost. past. *Gaudium et spes*, n. 36.

<sup>40</sup> Cfr. SAN PIO X, Enc. *Il fermo proposito*, 11-VI-1905: AAS 37 (1905) 741-767.

<sup>41</sup> Cfr. AAS 15 (1923) 50.



## 6. La novità della proclamazione della chiamata universale alla santità nel Vaticano II: chiamata a essere figli adottivi di Dio, partecipi del suo sacerdozio e della sua eredità

### a) *Chiamata a essere figli di Dio in Cristo*

Le parole di Pio XI sulla chiamata universale alla santità sono molto simili a quelle usate più tardi da LG. Di fatto, nel n. 40 si rimanda in calce a due testi di Papa Ratti: uno dell'enciclica *Rerum omnium*, del 1923, e l'altro della *Casti connubii* del 1930. Cito il primo: «"Questa è la volontà di Dio (...) la vostra santificazione" (1 Ts 4,3) e quale debba essere questa santificazione dichiarò lo stesso Signore: "Siate dunque perfetti com'è perfetto il Padre vostro celeste" (Mt 5,48). Né si creda già che l'invito sia rivolto solo ad alcune poche anime privilegiate, e che gli altri possano rimanersene contenti di un grado inferiore di virtù. Al contrario, come appare dal tenore delle parole, la legge è universale e non ammette eccezione»<sup>42</sup>. Come si vede, la ricerca della santità (o santità morale) è presentata come un obbligo per tutti, ma non è espressamente ancorata alla santità ontologica ricevuta nel Battesimo e all'adozione filiale, e quindi non si presenta come il normale sviluppo di questa.

La *Lumen gentium*, invece, ricorda sin dall'inizio il disegno eterno del Padre che «ci ha predestinati a essere adottati in figli» (LG 3), «conformi alla immagine del Figlio suo, affinché egli sia il primogenito di una moltitudine di fratelli (Rm 8,29)» (cfr. LG 2). Questo è il fondamento che sostiene l'obbligo morale. La Costituzione sottolinea come il cristiano sia stato reso figlio adottivo di Dio nel Battesimo e incorporato nella Chiesa attraverso l'invio dello Spirito Santo che «dimora nella Chiesa e nei cuori dei fedeli come in un tempio (cfr. 1 Co 3,16; 6,19) e in essi prega e rende testimonianza dell'adozione filiale (cfr. Ga 4,6; Rom. 8,15-16.26)» (LG 4; cfr. LG 7). Essendo figlio adottivo – «figlio nel Figlio», dirà la *Gaudium et spes*, n. 22 – e quindi membro della famiglia dei figli Dio (cfr. LG 6, 28, 32; cfr. Ef 2,19), il cristiano in comunione con Dio è santo ed è chiamato a crescere in santità, ovvero a crescere come figlio di Dio. Crescita che consiste nella progressiva identificazione vitale con Cristo (cfr. Ga 2,20), soprattutto attraverso l'Eucaristia, fino al suo compimento nella gloria, secondo le parole della prima Lettera di Giovanni: «noi fin d'ora siamo figli di Dio, ma ciò che saremo non è stato ancora rivelato. Sappiamo però che quando egli si sarà manifestato, noi saremo simili a lui, perché lo vedremo così come egli è» (1 Gv 3,2). Vincolando la chiamata universale alla santità all'essere figli di Dio nella Chiesa, il Concilio Vaticano II ha mostrato il fondamento genuino e solido di questa dottrina.

<sup>42</sup> PIO XI, Enc. *Rerum omnium*, 26-I-1923, §2: AAS 15 (1923) 49. Il testo della *Casti connubii*, del 31-XII-1930, è il seguente: «Possono insomma, e debbono tutti, di qualunque condizione siano e qualunque onesta maniera di vita abbiano eletto, imitare l'esemplare perfettissimo di ogni santità, proposta da Dio agli uomini, che è N. S. Gesù Cristo, e con l'aiuto di Dio giungere anche all'altezza somma della perfezione cristiana, come gli esempi di molti santi ci dimostrano» (AAS 22 (1930) 548).



### **b) Chiamata a cooperare alla missione di Cristo esercitando il sacerdozio comune**

Nel magistero di Pio XI, la chiamata alla santità è strettamente legata al compimento della missione apostolica, ma in maniera diversa da come lo è nel Concilio Vaticano II.

Anzitutto è diverso l'ordine delle idee. Nell'insegnamento di Pio XI il punto di partenza è la missione della Chiesa, alla quale devono contribuire tutti i fedeli; e lo farà pienamente, dice il Papa, chi adempie l'obbligo di tendere alla santità<sup>43</sup>. Per Pio XI, è il compimento della missione che esige la ricerca della santità e questo è senz'altro vero per la santità morale, vale a dire la risposta personale alla chiamata universale alla santità. In questo modo rimane però in secondo piano la chiamata stessa alla santità ricevuta nel Battesimo, attestata dall'adozione filiale e dalla conseguente vita soprannaturale. Invece, per il Concilio Vaticano II sarà la chiamata alla santità nel Battesimo che porterà ad assumere pienamente la propria missione. Dunque, l'ordine non è: "i fedeli devono evangelizzare la società e per compiere questa missione devono essere santi, adempiendo l'obbligo al quale tutti sono chiamati", ma "i fedeli sono chiamati alla santità perché nel Battesimo sono stati resi santi in quanto figli adottivi di Dio e membri della Chiesa santa, e devono crescere nella santità che comunica lo Spirito Santo; ma possono crescere come figli di Dio verso la piena maturità di Cristo (cfr. Ef 4,13) soltanto se adempiono la missione per la quale il Figlio stesso si è fatto uomo". Il Concilio non dice che la chiamata a compiere la missione apostolica è "anche" chiamata alla santità, ma che la vocazione alla santità è anche vocazione all'apostolato<sup>44</sup>. E questo implica delle conseguenze. Pio XI diede un grande impulso all'apostolato dei laici promuovendo l'Azione Cattolica come «collaborazione del laicato all'Apostolato Gerarchico»<sup>45</sup>, sulla base di un mandato della gerarchia ecclesiastica. I frutti furono abbondanti (e continuano a esserlo), ma non tutti i fedeli potevano sentirsi coinvolti. Invece, nell'insegnamento del Concilio Vaticano II, tutti sono deputati alla missione apostolica in virtù del sacerdozio comune ricevuto nel Battesimo. Il Concilio dà nuovo impulso all'Azione Cattolica<sup>46</sup>, ma non la presenta come l'unica possibilità di compiere il mandato di Cristo (cfr. Mt 28,19-20).

Queste ultime considerazioni ci conducono a un secondo punto nel quale si avverte lo sviluppo dottrinale raggiunto dal Concilio. Già nel magistero di Pio XI la chiamata all'apostolato, in particolare nel caso dei laici dell'Azione Cattolica, si collega al sacer-

<sup>43</sup> Quest'ordine di idee si avverte nella *Rerum omnium*. Dopo aver fatto riferimento alla situazione in cui si dibatte il mondo e avere affermato che «se ognuno si proporrà di attenersi fedelmente al proprio dovere, subito si verificherà il miglioramento della società. E a questo tende appunto la Chiesa» (*Rerum omnium*, §1), aggiunge che «ad una tale opera di comune santificazione la Chiesa attende con la maggiore efficacia, quando, per benigno dono del Signore, può proporre all'imitazione dei fedeli o questo o quello dei suoi figli più cari, che riuscirono insigni nell'esercizio di tutte le virtù» (il riferimento è a San Francesco di Sales, nel terzo centenario del transito). E con ciò fa secondo l'indole tutta sua propria, costituita com'è da Cristo suo Fondatore, santa in se stessa e sorgente di santità; mentre quanti si affidano alla guida del suo magistero debbono per volere di Dio tendere vigorosamente alla santità della vita» (*Rerum omnium*, §2).

<sup>44</sup> Cfr. CONC. VATICANO II, Decr. *Apostolicam actuositatem*, n. 2.

<sup>45</sup> PIO XI, Enc. *Non abbiamo bisogno*, 29-VI-1931: AAS 28 (1931) 287.

<sup>46</sup> Cfr. CONCILIO VATICANO II, Decr. *Apostolicam actuositatem*, n. 20.



dozio comune anche se in un modo ancora embrionale<sup>47</sup>. Nei decenni successivi la Teologia contribuirà a recuperare l'importanza di questo sacerdozio attraverso l'opera di autori come Paul Dabin<sup>48</sup> e il Congar di *Jalons* (1953). Nel Magistero di Pio XII le affermazioni sono chiare ma caute, forse per il pericolo di confusione con il sacerdozio ministeriale che si trascina dai tempi della Riforma. Ad esempio, in un discorso del 1954 il Pontefice riconosce a tutti i fedeli «un qualche sacerdozio», aggiungendo però che quello propriamente detto («*proprie vereque dicto*») è il ministeriale<sup>49</sup>.

In LG 10 c'è un chiaro approfondimento di questa dottrina. Si rimanda all'insegnamento di Pio XII per quanto riguarda la distinzione “essenziale e non solo di grado” tra i due sacerdozi, ma si chiarisce che entrambi, «ognuno a suo proprio modo, partecipano all'unico sacerdozio di Cristo»<sup>50</sup>. La chiamata a dare culto a Dio e all'apostolato (l'aspetto ascendente e discendente della mediazione sacerdotale di Cristo) si presenta come derivata dal Battesimo e chiaramente legata al sacerdozio comune, che trova così il po-

<sup>47</sup> Un esempio: «Sentano tutti gli iscritti all'Azione Cattolica l'onore che con ciò ricade sulla loro associazione e si persuadano che il laicato cattolico, in nessun'altra maniera meglio che col collaborare a questo accrescimento delle file del clero secolare e regolare, parteciperà davvero all'alta dignità di “regale sacerdozio” che il Principe degli Apostoli attribuisce a tutto il popolo dei redenti (cfr. 1 Pt 2,9)» (PIO XII, Enc. *Ad catholici sacerdotii*, 20-XII-1935, parte III: AAS 28 (1936) 46-47). Cfr. J.-I. SARANYANA, *El debate teológico sobre la secularidad cristiana (1930-1990)*, en: “Anuario de Historia de la Iglesia” 13 (2004) 151-176.

<sup>48</sup> «[I laici] hanno anche, nel senso che sarà opportuno precisare, il loro sacerdozio» (P. DABIN, *Le sacerdoce royal des fidèles dans la tradition ancienne et moderne*, Paris 1950, p. 8; cfr. pp. 51-52). È possibile che quest'opera, pubblicata postuma nel 1950, fosse precedente all'enciclica di PIO XII, *Mediator Dei*, 20-XI-1947, che contiene un insegnamento in questo senso: cfr. DS 3851. Lo stesso Dabin aveva pubblicato anni prima *Le sacerdoce royal des fidèles dans les Livres saints*, Paris 1941. Anche altri autori si occuparono del tema in quest'epoca: L. AUDET, *Notre participation au sacerdoce du Christ: étude sur le caractère sacramental*, in “Laval Thàeologique et Philosophique” 1/1 (1945) 9-46 e 1/2 (1945) 110-130; L. CERFAUX, *Regale sacerdotium*, in “Revue des sciences philosophiques et théologiques” 18 (1939) 5-39.

<sup>49</sup> «*Ceteroquin negari vel in dubium vocari non debet fideles quoddam habere “sacerdotium”, neque hoc parvi aestimare vel deprimere licet. Princeps enim Apostolorum in prima sua Epistola, alloquens fideles, his utitur verbis: “Vos autem genus electum, regale sacerdotium, gens sancta, populus acquisitionis” (1 Pt 2,9); et ante ibidem asserit ad fideles pertinere “acerdotium sanctum, offerre spiritalis hostias, acceptabiles Deo per Iesum Christum” (1 Pt 2,5). At quaecumque est huius honorifici tituli et rei vera plenaque significatio, firmiter tenendum est, commune hoc omnium christifidelium, altum utique et arcanum, “sacerdotium” non gradu tantum, sed etiam essentia differre a sacerdotio proprie vereque dicto, quod positum est in potestate perpetrandi, cum persona Summi Sacerdotis Christi geratur, ipsius Christi sacrificium*» (PIO XII, *Discorso*, 2-XI-1954: AAS 46 (1954) 669).

<sup>50</sup> «Il sacerdozio comune dei fedeli e il sacerdozio ministeriale o gerarchico, quantunque differiscano essenzialmente e non solo di grado, sono tuttavia ordinati l'uno all'altro; infatti l'uno e l'altro, ognuno a suo proprio modo, partecipano all'unico sacerdozio di Cristo (cfr. Pio XII, Alloc. *Magnificate Dominum*, 2-XI-1954: AAS 46 (1954) 669; Enc. *Mediator Dei*, 20-XI-1947: AAS 39 (1947) 555). Il sacerdote ministeriale, con la potestà sacra di cui è investito, forma e regge il popolo sacerdotale, compie il sacrificio eucaristico in persona di Cristo e lo offre a Dio a nome di tutto il popolo; i fedeli, in virtù del regale loro sacerdozio, concorrono all'oblazione dell'eucaristia (cfr. Pio XI, Enc. *Miserentissimus Redemptor*, 8-V-1928: AAS 20 (1928) 171s.; Pio XII, Alloc. *Vous nous avez*, 22-IX-1956: AAS 48 (1956) 714), ed esercitano il sacerdozio con la partecipazione ai sacramenti, con la preghiera e il ringraziamento, con la testimonianza di una vita santa, con l'abnegazione e l'operosa carità» (LG 10).



sto e il peso che merita. La Chiesa che «è in Cristo come sacramento, vale a dire segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano» (LG, 1), è concretamente "strumento" di questa unione perché è un «popolo sacerdotale» (LG 10), una «comunità sacerdotale» (LG 11), nella quale tutti i membri «incorporati nella Chiesa col battesimo, sono deputati al culto della religione cristiana dal carattere e, essendo rigenerati per essere figli di Dio, sono tenuti a professare pubblicamente la fede ricevuta da Dio mediante la Chiesa» (LG 11). Nel capitolo secondo di LG (nn. 10-11), sul Popolo di Dio, l'accento è messo sulla dimensione ascendente del sacerdozio comune – l'offerta di sacrifici e in generale il culto nella celebrazione dei sacramenti –, ma è presente anche l'aspetto discendente, del quale forma parte la testimonianza (n. 10). Viceversa, nel capitolo quarto sui laici, si dedica uno spazio più ampio alla dimensione discendente del sacerdozio comune con l'esercizio dei tre *munera Christi*.

Nel suo insieme, la dottrina sul sacerdozio comune è fondamentale per capire come la chiamata universale alla santità sia anche chiamata a cooperare alla missione di Cristo: chiamata a partecipare al mistero della Croce, per rendere culto di adorazione, ringraziamento e riparazione a Dio per i peccati, e per portare la salvezza a tutti gli uomini compiendo la missione apostolica. È fondamentale per comprendere che l'essere figli di Dio implica amare e servire i fratelli in Cristo e tutti gli uomini, chiamati anche loro a esserlo; e che l'essere Chiesa porta con sé il fare la Chiesa, edificare la Chiesa. La dottrina del sacerdozio comune è necessaria in particolare per tener presente che «l'apostolato dei laici è la partecipazione alla stessa salvifica missione della Chiesa, e a questo apostolato sono tutti deputati dal Signore stesso per mezzo del battesimo e della confermazione» (LG 33). Il Concilio osserva che i ministri sacri «sanno di non essere stati istituiti da Cristo per assumersi da soli tutta la missione [della Chiesa]» (LG 30), e ricorda che i laici «possono e devono esercitare una preziosa azione per l'evangelizzazione del mondo (...) quando sono impegnati nelle attività temporali (LG 35)<sup>51</sup>. A questo si ricollega il terzo elemento che sta alla base della chiamata universale alla santità proclamata dal Concilio.

### **c) Chiamata a essere coeredi di Cristo**

Il terzo elemento della chiamata universale alla santità è quello di essere una chiamata a possedere l'eredità dei figli di Dio. «Se siamo figli, siamo anche eredi: eredi di Dio, coeredi di Cristo, se veramente partecipiamo alle sue sofferenze per partecipare anche alla sua gloria» (Rm 8,17).

All'eredità dei figli di Dio, la gloria, appartiene anche la creazione rinnovata. Il n. 48 di LG, primo del capitolo VII sull'indole escatologica della Chiesa, lo esprime con queste parole: «La Chiesa, alla quale tutti siamo chiamati in Cristo Gesù e nella quale per mezzo della grazia di Dio acquistiamo la santità, non avrà il suo compimento se non

<sup>51</sup> Il testo continua: «Se alcuni di loro [i laici], in mancanza di sacri ministri o essendo questi impediti in regime di persecuzione, suppliscono alcune funzioni sacre nella misura delle loro facoltà; e se pure molti di loro spendono tutte le loro forze nel lavoro apostolico, bisogna tuttavia che tutti cooperino alla dilatazione e all'incremento del regno di Cristo nel mondo. Perciò i laici si applichino con diligenza all'approfondimento della verità rivelata e impetrino insistentemente da Dio il dono della sapienza» (n. 35).



nella gloria del cielo, quando verrà il tempo della restaurazione di tutte le cose (Atti 3,21), e quando col genere umano anche tutto il mondo, il quale è intimamente unito con l'uomo e per mezzo di lui arriva al suo fine, sarà perfettamente ricapitolato in Cristo (cfr. Ef 1,10; Col 1,20; 2 Pt 3,10-13)» (LG 48). Infatti, come afferma LG 13 citando la Lettera agli Ebrei, «Dio ha mandato il Figlio suo, che ha costituito erede di tutte le cose (cfr. Eb 1,2), perché fosse (...) il capo del nuovo e universale popolo dei figli di Dio» (LG 13; cfr. Ef 1,22-23). Eredità di tutte le cose che si riassume nell'essere erede di tutte le genti, secondo le parole del Salmo 2, citate nello stesso n. 13 di LG: «Chiedi a me, ti darò in possesso [*hereditatem*] le genti e in dominio i confini della terra» (Sal 2,8).

Tutto ciò riguarda specificamente i laici. «Per loro vocazione è proprio dei laici cercare il regno di Dio trattando le cose temporali e ordinandole secondo Dio. (...) A loro quindi particolarmente spetta di illuminare e ordinare tutte le realtà temporali, alle quali essi sono strettamente legati, in modo che sempre siano fatte secondo Cristo, e crescano e siano di lode al Creatore e al Redentore» (LG 31). Resi partecipi della missione di Cristo (cfr. LG 33), sono anche eredi di tutte le realtà temporali, e cominciano a prenderne possesso quando le santificano «consacrando a Dio il mondo» (LG 34); e sono eredi delle genti quando, attraverso queste stesse attività, compiono l'opera evangelizzatrice, esercitando la loro partecipazione al sacerdozio di Cristo.

Su questo tema, LG richiede il complemento della *Gaudium et spes*, che rappresenta un bellissimo canto al disegno creatore di Dio, disegno che non è stato cancellato dalle tenebre del peccato bensì illuminato dalla Redenzione operata da Cristo e dall'azione dello Spirito Santo. Un principio fondamentale si trova enunciato nel n. 34 con queste parole: «l'attività umana individuale e collettiva, ossia quell'ingente sforzo col quale gli uomini nel corso dei secoli cercano di migliorare le proprie condizioni di vita, considerato in se stesso, corrisponde al disegno di Dio. L'uomo, infatti, creato a immagine di Dio, ha ricevuto il comando di sottomettere a sé la terra con tutto quanto essa contiene, e di governare il mondo nella giustizia e nella santità, e così pure di riportare a Dio se stesso e l'universo intero, riconoscendo in lui il Creatore di tutte le cose; in modo che, nella subordinazione di tutte le realtà all'uomo, sia glorificato il nome di Dio su tutta la terra. (...) Da ciò si vede come il messaggio cristiano, lungi dal distogliere gli uomini dal compito di edificare il mondo, lungi dall'incitarli a disinteressarsi del bene dei propri simili, li impegna piuttosto a tutto ciò con un obbligo ancora più stringente» (GS 34).

LG e GS ci insegnano che quando un fedele laico, sotto l'azione dello Spirito Santo, cerca di santificare le attività temporali – e questo include la ricerca del progresso umano: civile, sociale, economico, politico, scientifico e culturale – e vuole santificarsi e diventare strumento di santificazione per gli altri, sta assecondando il disegno del Padre che «tutto ha sottomesso ai suoi piedi [di Gesù Cristo] e lo ha costituito su tutte le cose a capo della Chiesa, la quale è il suo corpo, la pienezza di colui che si realizza interamente in tutte le cose» (Ef 1,22-23; cfr. LG 7). Perciò il fedele laico edifica la Chiesa quando santifica le attività temporali, il lavoro, la vita familiare e sociale. Questa verità ci mostra la portata della chiamata universale alla santità e la sua potenzialità di trasformazione del mondo attraverso lo spirito cristiano.

Già nella prima metà del XX secolo si comincia ad affermare, in modo più o meno esplicito, che le attività temporali non sono estranee alla chiamata universale alla santità,



perché possono essere mezzi di santificazione e materia che va perfezionata e santificata. Un'affermazione di questo genere si trova nel *Compendio di Teologia ascetica e mistica*, di Tanquerey, pubblicato nel 1923, che include un breve paragrafo sulla “Santificazione delle relazioni professionali”<sup>52</sup>. Non si tratta, però, della santificazione delle attività temporali bensì della carità nei rapporti che si portano dietro, però è già una certa novità.

Più lucidamente lo afferma Joseph Cardijn, fondatore della *Jeunesse Ouvrière Chrétienne* che nel 1925 si integra nell’Azione Cattolica. I giovani operai, scrive, «si devono poter santificare [in fabbrica, in ufficio...], santificare il loro lavoro, la loro vita. Devono poter collaborare alla trasformazione cristiana del mondo del lavoro»<sup>53</sup>. Lo stesso Pio XI insegna, in un discorso del 31 gennaio 1927 a un gruppo dell’Azione Cattolica, che «il segreto di godere continuamente [dell’incontro con Cristo] è santificare (...) il lavoro quotidiano, quello stesso lavoro che riempie tutti i giorni e le ore (...). *Qui laborat orat*, chi lavora prega, il che significa fare del lavoro una preghiera. (...) Basta pensare quel che ha fatto Nostro Signore Gesù Cristo (...). Alla predicazione, alla sofferenza, alla Passione Egli ha dedicato poco tempo, gli ultimi tre anni, gli ultimi giorni della Sua vita; tutto il resto della Sua vita lo ha trascorso lavorando, dando un esempio per l’imitazione di tutti, facendo quello che i lavoratori, gli operai fanno ogni giorno. La vita di Nostro Signore fu simile alla loro (...). [E se è così] perché non osiamo dire che la vita di lavoro è vita divina, quando è ben orientata a quella?»<sup>54</sup>.

Colpisce il contrasto tra la notevole importanza della dottrina contenuta in queste parole e il suo rango nel magistero del Pontefice. Non appartengono a un’enciclica o a un altro documento di prima importanza. Provengono da un discorso il cui testo non è stato pubblicato letteralmente dall’*Osservatore Romano* ma appare solo sotto forma di articolo che riferisce l’insegnamento del Pontefice. Non sono perciò parole che ha voluto sottolineare particolarmente e di fatto non insiste ulteriormente su di esse.

Il contrasto si spiega, secondo me, perché la “santificazione del lavoro” (e lo stesso si può dire delle attività temporali in generale) ha, nel magistero di Pio XI e nelle parole di Cardijn di quell’epoca, un significato ancora iniziale. Gérard Philips osservava che forse in quel periodo ci si preoccupava troppo ed esclusivamente di «aggiungere alla vita profana un certo decoro religioso, come le pie anime intercalano giaculatorie durante il lavoro. È più importante santificare il lavoro stesso, lavoro di qualità e scrupolosamente onesto»<sup>55</sup>. La stessa cosa si può dire riguardo ai doveri familiari e sociali e da questo dipende la trasformazione della società umana con lo spirito cristiano.

Nei decenni che precedono il Concilio, autori come Thils, Spiazzi, Chenu e altri hanno contribuito ad approfondire il senso delle realtà temporali per la vita cristiana,

<sup>52</sup> Nella traduzione italiana (*Compendio di Teologia Ascetica e Mistica*, Roma 1960), il tema si trova nella Parte I, cap. V, art. II, § IV.

<sup>53</sup> J. CARDIJN, *Manuel de la J.O.C.*, Bruxelles 1925, p. 19; cfr. pp. 68-69.

<sup>54</sup> PIO XI, Discorso, 31-I-1927 all’“Opera dei Ritiri delle Giovani Operaie”, pubblicato ne *L’Osservatore Romano* 3-II-1927, p. 3, in forma di articolo, nel quale si trasmette ciò che ha detto il Papa senza citarne testualmente le parole. Qui lo citiamo dal volume *Discorsi di Pio XI* (a cura di D. Bertetto), Torino 1960, vol. I, p. 675 (il testo completo dell’articolo è alle pp. 673-676).

<sup>55</sup> G. PHILIPS, *I laici nella Chiesa*, Milano 1964, p. 167 [originale francese del 1954].



percorrendo diverse vie. Infine, come abbiamo visto, il Concilio stesso, in LG e in GS, ha legato la chiamata universale alla santità e all'apostolato alla santificazione delle realtà temporali (cfr. LG 31-41; GS 34-45), eredità dei figli di Dio e campo per l'attuazione del sacerdozio comune, principalmente nel caso dei laici. Difficilmente si potrebbe sostenere l'universalità della chiamata se non si affermasse allo stesso tempo la possibilità di rispondere nello svolgimento delle attività temporali, santificandole con l'esercizio della partecipazione al sacerdozio di Cristo e seguendo il suo esempio a Nazareth: anzi, permettendo che la vita soprannaturale di Cristo si manifesti in noi (cfr. Ga 2,20).

Il Concilio Vaticano II ha potuto far risuonare con forza la chiamata universale alla santità, perché non ha ommesso nessuno dei tre elementi di tale dottrina, mostrando la loro unità. Il cristiano che nel Battesimo è stato reso figlio di Dio in Cristo, ha ricevuto il sacerdozio comune per cooperare alla missione del Figlio fattosi uomo, e il campo di esercizio di questo sacerdozio è costituito, per la maggioranza dei fedeli, dalle attività temporali, eredità dei figli di Dio chiamati ad essere santi e a cooperare nella santificazione degli altri, cercando di santificare l'esercizio di quelle attività.

## 7. L'insegnamento della *Lumen gentium* e la Teologia Spirituale

Com'è stato recepito dalla Teologia Spirituale l'insegnamento conciliare circa la chiamata universale alla santità e all'apostolato? Quali prospettive per il futuro?

Sin dall'inizio si è capito che questo insegnamento rappresenta il «cuore» della Costituzione, come scrisse il gesuita Molinari nel 1964<sup>56</sup>; o la «chiave di volta di tutta la Costituzione sulla Chiesa, anzi di tutto il movimento rinnovatore promosso dal Concilio Vaticano II», secondo il P. Finiano della Regina del Carmelo nel 1966<sup>57</sup>; o il «centro» di LG, come disse il domenicano Philippon<sup>58</sup> nel 1967; e Gérard Philips, nella sua autorevole opera sulla LG pubblicata nel 1967-68, la definì come «l'asse» della Costituzione<sup>59</sup>. Lo stesso Beato Paolo VI affermò nel 1969 che «questo appello alla santità è ritenuto come la caratteristica peculiare dello stesso magistero conciliare e come sua ultima finalità (*proprietas ipsius conciliaris magisterii eiusque veluti ultimus finis*)»<sup>60</sup>.

Negli anni successivi, fino alla *Chistifideles laici* (30-XII-1988) e a qualche anno dopo, sono numerose le pubblicazioni di Teologia Spirituale su questa dottrina, inserita spesso nella riflessione teologica sul laicato<sup>61</sup>. Invece, da vent'anni a questa parte, anche se non

<sup>56</sup> P. MOLINARI, S.J., *La vocazione di tutti i cristiani alla santità*, in: "La Civiltà Cattolica" 115 (1964) 542.

<sup>57</sup> P. FINIANO DELLA REGINA DEL CARMELO, *Universale vocazione alla santità*, in: AA.VV., *La santità nella Costituzione conciliare sulla Chiesa*, Teresianum, Roma 1966, p. 158.

<sup>58</sup> M. MICHEL PHILIPON, O. P., *Vocation de l'Église à la sainteté*, in: "Vocation" 237 (1967) 16.

<sup>59</sup> G. PHILIPS, *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II. Historia, texto y comentario de la Constitución Lumen Gentium*, Herder, Barcelona 1969, p. 98. (originale: Desclée, Paris 1967-68).

<sup>60</sup> BEATO PAOLO VI, *Motu pr. Sanctitas clarior*, 19-III-1969, §3. Il testo rimanda a *Lumen gentium*, nn. 40-42. Ho tradotto "*proprietas*" con "caratteristica peculiare" anziché "suo specialissimo compito", come si legge nella traduzione di [www.vatican.va](http://www.vatican.va).

<sup>61</sup> Oltre alle opere dedicate specificamente alla LG, come quelle di A. RAVETTI, *La santità nella "Lumen gentium"*, PUL, Roma 1980, e in gran parte anche E. ANCILLI (a cura di), *Santità cristiana, dono di*



mancono opere di valore<sup>62</sup>, sembra che l'interesse per il tema si sia assopito. Sicuramente hanno influito motivi di diversa indole, anche pratici come ad esempio la difficoltà stessa di proporre la santità in una cultura che non vuole sentir parlare della Croce, trono dell'Amore di Dio. Ma per quanto riguarda la Teologia Spirituale mi sembra che questo stia accadendo perché spesso ci si è praticamente limitati a ripetere che "il membro della Chiesa deve essere santo perché la Chiesa è santa", come insegna LG, ma senza approfondire le questioni collegate al Battesimo che sono il cuore di questa dottrina: la filiazione adottiva, il sacerdozio comune, l'eredità dei figli di Dio.

Per dare nuovo impulso alla ricezione della dottrina sulla chiamata universale alla santità, è necessario il contributo della Teologia Dogmatica per approfondire questi tre elementi, quello della Teologia Morale per far vedere che la vita del cristiano deve essere filiale e sacerdotale<sup>63</sup>, e quello della Teologia Spirituale con il suo ricorso agli insegnamenti dei santi che in vari modi hanno predicato la chiamata universale alla santità e mostrato ciò che rappresentano questi elementi nella vita spirituale. Tra questi santi va ricordato san Josemaría Escrivá (1902-1975) che, prima e dopo il Concilio, ha predicato e diffuso instancabilmente la vocazione di tutti alla santità, presentandola come «la pienezza della filiazione divina»<sup>64</sup>. È una santità che il cristiano, consapevole di essere stato reso figlio di Dio nel Battesimo, può raggiungere grazie all'azione dello Spirito Santo che lo identifica progressivamente con Cristo, mediante la santificazione del lavoro professionale e dei doveri familiari e sociali<sup>65</sup>, con un'"anima sacerdotale" che lo spinge al compimento della missione apostolica, e una cristiana "mentalità laicale" che vede nelle realtà temporali l'eredità da far fruttificare con la libertà dei figli di Dio. Nella dottrina di questo e di altri santi, la Teologia Spirituale trova la risorsa che le è propria per progredire nella comprensione della chiamata universale alla santità espressa da LG. Tale compito si può articolare intorno ai tre elementi summenzionati.

*Dio e impegno dell'uomo*, Teresianum, Roma 1980, rimando all'elenco bibliografico sui laici apparso poco prima del Sinodo del 1987, con circa 3000 titoli, tra il 1954 e il 1985: AA.VV., *Il laicato. Rassegna Bibliografica*, Roma 1987, 421 pp.

<sup>62</sup> Mi limito a citare alcuni esempi più recenti: V. BOSCH, *Llamados a ser santos: historia contemporánea de una doctrina*, Palabra, Madrid 2008, 222 pp.; M. DE SALIS, *Concittadini dei santi e familiari di Dio. Studio storico-teologico sulla santità della Chiesa*, Edusc, Roma 2008, 436 pp.; A. ARANDA, *La llamada universal a la santidad en la Iglesia*, in: A. ARANDA - M. LLUCH - J. HERRERA (eds.), *En torno al Vaticano II: claves históricas, doctrinales y pastorales*, Eunsa, Pamplona 2014, 189-213.

<sup>63</sup> Sull'impostazione filiale della Morale, cfr. R. TREMBLAY, *Radicati e fondati nel Figlio: contributi per una morale di tipo filiale*, Ed. Dehoniane, Roma 1997, 167 pp.; ID., *L'innalzamento del Figlio, fulcro della vita morale*, Mursia, PUL-Roma 2001, 181 pp.

<sup>64</sup> SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Lettera 2-II-1945*, n. 8: cit. in E. BURKHART - J. LÓPEZ, *Vida cotidiana y santidad en la enseñanza de san Josemaría*, vol. I, Madrid 2013<sup>4</sup>, p. 80.

<sup>65</sup> Il lavoro di un figlio di Dio che cerca la santità «nasce dall'amore, manifesta l'amore, è ordinato all'amore» (SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *È Gesù che passa*, Rialp, Madrid 1973, n. 48). In un altro momento compendia con queste parole il panorama che propone: «Per la maggior parte degli uomini, la santità consiste nel santificare il proprio lavoro, nel santificarsi nel lavoro e nel santificare gli altri per mezzo del lavoro» (ID., *Colloqui*, Rialp, Madrid 1969, n. 55). Da più parti è stato riconosciuto come uno dei precursori del Vaticano II. Ho cercato di esporre l'insieme del suo insegnamento, con il prof. E. Burkhart, nella citata opera *Vida cotidiana y santidad en la enseñanza de san Josemaría*, 3 voll., Madrid 2010-2013 (traduzione italiana in corso).



- Anzitutto, la Teologia Spirituale dovrebbe spiegare cosa significa per la vita spirituale essere figli di Dio Padre nel Figlio attraverso l'invio dello Spirito Santo – membri della famiglia di Dio, santi –, figli di Maria e figli della Chiesa. In che consiste lo sviluppo della vita di un figlio di Dio in Cristo, cioè il consolidarsi dell'unione vitale con Lui, la "vita in Cristo", che la Lettera ai Colossesi chiama il "mistero": «Cristo in voi, speranza della gloria» (Col 1,27). Bisogna spiegare, insomma, che cosa sia una vita cristiana fondata sulla verità della nostra filiazione divina.

- Inoltre, occorre mostrare, in rapporto al sacerdozio comune, che la vita di un figlio di Dio deve essere una vita interamente sacerdotale, come quella di Cristo, che raggiunge il culmine nella partecipazione all'Eucaristia, verso la quale si devono orientare tutte le azioni della giornata, essendo allo stesso tempo la fonte che permette di santificarle. In altre parole, occorre mostrare cosa significa per la vita del cristiano che l'Eucaristia è fonte e culmine della sua esistenza, idea che percorre tutta la *Lumen gentium* (cfr. principalmente LG 10, 34, 42) e il Concilio stesso<sup>66</sup>. E bisogna mostrare che la dimensione ascendente e culturale del sacerdozio comune è inseparabile dalla dimensione discendente, che stimola ad aprirsi per attrarre tutte le genti a Cristo, come sollecita Papa Francesco nella *Evangelii gaudium*<sup>67</sup>.

- In terzo luogo, la Teologia Spirituale ha davanti a sé la sfida di far scoprire come le attività temporali siano luogo e materia di santificazione e di apostolato, spiegando in cosa consiste la trasformazione di queste in un dialogo di amore filiale con Dio (preghiera) e in servizio per gli altri, come Gesù a Nazareth. Ciò è decisivo per incarnare la fede, vale a dire perché molti fedeli siano portati ad assumere personalmente la chiamata alla santità nelle attività civili e secolari volute da Dio per l'uomo sin dalla creazione<sup>68</sup>. Per affrontare questo compito la Teologia Spirituale dovrà far ricorso ai teologi che ne hanno parlato seguendo un metodo scientifico, ma in modo speciale ai santi che hanno seguito altre vie per trasmettere un insegnamento che loro stessi hanno vissuto.

<sup>66</sup> Cfr. CONCILIO VATICANO II, Cost. *Sacrosanctum Concilium*, n. 10 («La liturgia è il culmine e la fonte della vita della chiesa»); Decr. *Christus Dominus*, n. 30 («...del sacrificio eucaristico sia il centro e il culmine di tutta la vita della comunità cristiana»); Decr. *Presbyterorum Ordinis*, n. 5 («...l'Eucaristia si presenta come fonte e culmine di tutta l'evangelizzazione»); *ibid.*, n. 7 («non è possibile che si formi una comunità cristiana se non avendo come radice e come cardine la celebrazione della sacra Eucaristia»); *ibid.*, n. 14 («...dal sacrificio eucaristico, il quale risulta quindi il centro e la radice di tutta la vita del presbitero»).

<sup>67</sup> Cfr. FRANCESCO, Es. ap. *Evangelii gaudium*, 24-XI-2013, Introduzione, III; cap. 1, I; ecc.

<sup>68</sup> V. Bosch si è espresso molto bene su questo punto: «il tema della santificazione del lavoro si colloca all'interno di una questione teologica di lungo corso: la stretta connessione tra creazione e salvezza. Inteso il lavoro umano come risposta all'invito divino a partecipare all'opera della creazione e al governo del mondo che il Creatore ha affidato all'uomo, questa attività ci si presenta come un perfezionamento del mondo, come un movimento di liberazione della creazione resa schiava dalla corruzione del peccato. Dio conta sull'uomo per il compimento della sua opera creatrice, al punto che lo sviluppo di questa attività – il lavoro – costituisce un importante aspetto della vocazione umana e cristiana. Il mondo quindi è per il cristiano non soltanto lo scenario o il contesto in cui si svolge la vita degli uomini, ma essenzialmente un compito da portare a termine, con il rendere presente in esso la grazia di Cristo che sana e con il perfezionarlo – anche materialmente – conducendolo verso "un nuovo cielo e una nuova terra" (Ap 21,1)» (V. BOSCH, *Llamados a ser santos: historia contemporánea de una doctrina*, Palabra, Madrid 2008, pp. 205-206).



Cosa rappresenta per la Teologia Spirituale l'insegnamento di LG sulla chiamata universale alla santità? A mio avviso, un forte invito a radicare la vita spirituale nel Battesimo. In passato ha prevalso l'idea che la vocazione alla santità fosse una chiamata a realizzare una consacrazione a Dio posteriore a quella del Battesimo, con un oggetto particolare, non necessariamente richiesto dalla consacrazione battesimale, pur essendo un suo possibile sviluppo. E questo non ha favorito la comprensione dell'universalità della chiamata. Nel primo schema della Costituzione si trovavano insieme in un medesimo capitolo la chiamata alla santità e la vita religiosa, ma dopo sono state distinte, come era giusto che fosse, perché la vocazione laicale è completa in se stessa senza bisogno di una consacrazione diversa da quella del Battesimo (cfr. LG 31). Lo sdoppiamento del tema rappresenta, a mio avviso, non la perdita di una sorta di monopolio, bensì il più alto riconoscimento della grandezza della vocazione religiosa (cfr. LG 39, 44, 46), perché, grazie ai religiosi che hanno alimentato la fiamma della santità nel corso dei secoli, la Chiesa può adesso proporla a tutti avvalendosi di una nube di testimoni. E allo stesso tempo significa per loro un nuovo incoraggiamento a sostenere con la loro testimonianza la proclamazione universale della santità.

La questione su cosa rappresenti per la Teologia Spirituale la dottrina di LG sulla chiamata alla santità si allarga se si considera che, come ho ricordato prima, la chiamata alla santità è stata autorevolmente considerata la "finalità ultima di tutto il Magistero conciliare". Si tratta di una osservazione di grande interesse per la Teologia Spirituale, che si occupa proprio della santità. Significa che tutti i capitoli di LG si possono guardare in questa prospettiva, non soltanto quelli che parlano espressamente della chiamata alla santità (come il II e il V). E significa che la Teologia Spirituale deve fare emergere la pienezza di senso e l'unità degli insegnamenti dogmatici contenuti in LG.

In alcuni casi la stessa LG lo dichiara esplicitamente, come all'inizio del capitolo III sulla gerarchia della Chiesa, dove leggiamo che i ministri sacri «sono a servizio dei loro fratelli, perché tutti coloro che appartengono al popolo di Dio, e perciò godono della vera dignità cristiana, aspirino tutti insieme liberamente e ordinatamente allo stesso fine e arrivino alla salvezza» (LG 18). Qui la strada per la Teologia Spirituale è già spianata; altre volte si deve aprire portando il discorso sul piano della vita spirituale o della santità. Farò soltanto un esempio. Nel n. 23, interno al capitolo III, leggiamo l'importante affermazione secondo cui le «chiese particolari, [sono] formate a immagine della Chiesa universale, nelle quali e a partire dalle quali esiste la sola e unica Chiesa cattolica» (LG 23). Se la finalità ultima di questa dottrina ecclesiologicala è la santità dei fedeli, la Teologia Spirituale dovrebbe aiutare a comprenderlo. A mio avviso, la mutua implicazione tra universale e particolare nel mistero della Chiesa avviene anche nel fedele, che "è Chiesa" e non individuo chiuso in se stesso, né per quanto riguarda la santità, né in riferimento alla missione<sup>69</sup>. Quest'ultimo aspetto non sempre si tiene in debito conto. Quando si dice che ciascuno partecipa all'unica missione della Chiesa, non si vuole dire che è

<sup>69</sup> «I fedeli, e più precisamente i laici (...) devono avere una sempre più chiara consapevolezza, non soltanto di appartenere alla Chiesa, ma di *essere* la Chiesa» (Pio XII, *Discorso*, 20-II-1946: AAS 38 (1946) 149).



chiamato a svolgere “una parte” della missione, ma a realizzare l’unica missione in modo particolare. Ad esempio, quando un fedele laico cerca di santificare le attività temporali, adempie la missione della Chiesa in un modo particolare. Questo potrebbe aiutare a valutare la trascendenza della sua chiamata.

A maggior ragione il capitolo VIII acquista significato pieno quando si tiene conto del fatto che la sua finalità ultima è la santità dei fedeli. Dicendo che Maria è “tipo” della Chiesa, LG ci ha fatto capire la profondità dell’antico adagio “a Gesù per Maria”, ripetuto almeno dal XII secolo<sup>70</sup>, e ci ha mostrato la dimensione mariana della chiamata universale alla santità e all’apostolato, ovvero che essere figli di Dio implica avere Maria come Madre, una Madre attraverso la quale si avvera la nostra generazione soprannaturale; implica partecipare al sacerdozio di Cristo, di cui partecipa Maria in modo sublime, e alla grandezza delle realtà di questo mondo create in vista del Figlio (cfr. Col 1,16) fattosi uomo nel suo seno verginale.

<sup>70</sup> GODOFREDO DI VENDOME (†1132) scrive: «*Ad matrem ipsius et per ipsam ad Iesum recurramos*» (*Sermo 7 de Purificatione Sanctae Mariae*: PL 157, 266). Come è noto, a partire dal secolo XVIII, il “a Gesù per Maria” si diffonde grazie a san Luigi Grignon de Monfort (1673-1716).



# La vita consacrata dopo il Vaticano II

## *Appunti per una riflessione*

di f. Andrea Arvalli\*

### 1. Sorvolo storico<sup>1</sup>

#### *1.1. Il concilio e le sue interpretazioni*

##### *Due nodi teologici*

Per quanto riguarda la vita religiosa il Concilio pensò di collocare la trattazione della vita religiosa all'interno della costituzione dogmatica *Lumen Gentium* nel capitolo sesto, dopo il capitolo quinto, sull'universale vocazione alla santità. La svolta conciliare consistette nella ecclesiologia di comunione in cui l'esistenza ecclesiale recuperava l'irriducibile identità battesimale. Attraverso questa via le relazioni fra consacrati e altre componenti del popolo di Dio si radicavano nella pari dignità battesimale. Tuttavia il Concilio non poté trovare una soluzione soddisfacente circa i problemi che la nuova impostazione ecclesiologica lasciava aperti riguardo alla vita religiosa. In questo breve sorvolo storico accenno appena a due nodi teologici.

Per quanto riguardava il tema delle due vie, quella dei precetti e quella dei consigli, il Concilio ne riaffermò la classica distinzione ma all'interno di una visione teologicamente più corretta. Il fatto di parlare della vita religiosa di fatto all'interno dell'esposizione dell'universale chiamata alla santità annullava l'idea di due diversi punti di partenza (battesimo per i laici, professione religiosa per i religiosi) e di due differenti punti di arrivo (la salvezza per tutti, e la santità per i religiosi). L'idea che emergeva era quella di uguali punti di partenza (il battesimo) e di arrivo (la santità cristiana) ma di due vie diverse.

Il secondo nodo teologico era quello della qualificazione dello stato di vita della vita religiosa: "Qual'era la sua collocazione all'interno della vita ecclesiale?". La soluzione trovata fu piuttosto complessa e fondata su di un compromesso non facile da spiegare e che, di fatto, fu poco compreso, correndo il rischio di lasciare la vita religiosa sospesa in un modo difficile da definire, e puntellato da aggettivi comparativi avvertiti con fastidio

\* F. ANDREA ARVALLI, docente nella Facoltà Teologica del Triveneto, Padova, [frandarv@virgilio.it](mailto:frandarv@virgilio.it)

<sup>1</sup> Faccio riferimento per questo paragrafo, pur distanziandomene qua e là, ad una brillante sintesi proposta dal padre Cabra alcuni anni fa. Cfr.: P.G. CABRA, "La vicenda teologica della vita religiosa dopo il Vaticano II", in *Credere Oggi* 27 (2007/1) 7-21. Esula dagli scopi del presente contributo una lettura dettagliata della vicenda della storia della vita consacrata degli ultimi decenni.



dagli stessi consacrati. Accanto alle innegabili ricchezze e novità, il Concilio lasciava una non facile eredità alla riflessione teologica successiva che avrebbe poi risentito di volta in volta sia della situazione ecclesiale, sia del momento storico in cui si veniva formulando.

### *La fatica della riflessione teologica*

Non era agevole raggiungere una nuova sintesi equilibrata nello studio del rapporto fra battesimo e professione religiosa, così come nel rapporto con il mondo, dopo una tradizione di spiritualità fondata sulla *fuga mundi*. Come dirà padre Congar dopo il Concilio si fecero tante semplificazioni, e i tentativi hanno portato a volte ad esiti non sempre ben bilanciati. La presentazione e l'auto-comprensione della vita religiosa come *sequela Christi*, pur essendo molto significativa, non pareva sufficiente a fondare da sola la vita consacrata, dal momento che essa era proposta ad ogni battezzato. D'altro canto anche i vari *magis* con cui il Concilio presentava la peculiarità della vita religiosa (*segua-no Cristo più da vicino*), venivano guardati con sospetto all'interno di un clima culturale profondamente mutato.

### *Le proposte di rinnovamento*

Gli anni immediatamente successivi al Concilio vedono una rinnovata produzione teologica, e l'entusiasmo nelle proposte di rinnovamento degli stessi istituti. La vita religiosa cercò di svecchiare forme ritenute antiquate, e di recepire gli impulsi che venivano dal Concilio ma anche dalla società. Dentro un clima di egualitarismo, verso un livellamento al denominatore comune si privilegiava la base comune della vocazione cristiana evitando di sottolineare ciò che poteva distinguere la vita religiosa.

## **1.2. Gli anni settanta**

### *Crisi identitaria*

All'interno della vita religiosa però i nodi teologici non chiariti contribuirono ad un senso d'incertezza sulla propria identità. Si andava smarrendo il consenso, fino ad allora forte, su cosa significasse essere religioso o religiosa nella chiesa e nel mondo. L'abitudine a mettere tutto in discussione rendeva difficile recepire qualsiasi indicazione. La rinnovata teologia pareva favorire una certa demotivazione. All'esterno poi la perdita di esemplarità paradigmatica impoveriva il prestigio della vita religiosa. La complessità delle giustificazioni teologiche, la faticosa ricerca di una nuova chiarezza identitaria, la valutazione positiva delle realtà terrene, la precarietà dei tentativi di rinnovamento provocarono sbandamenti e disaffezione tra i religiosi, con abbandoni numericamente importanti ed una netta diminuzione di nuove vocazioni.

### *Evangelica Testificatio*

Gli anni settanta trovano nell'esortazione apostolica di Paolo VI *Evangelica testificatio* un punto di riferimento sicuro, un documento incoraggiante e ricco di ispirazione. La vita religiosa era in esso richiamata a trovare nella testimonianza evangelica la sua priorità, rispetto ad ogni altro obiettivo. Il documento affrontava con realismo le tensioni del momento. Fra i molti punti che meriterebbero d'essere citati, mi pare utile sotto-



linearne tre: il primo è che la preoccupazione centrale della vita religiosa dovrebbe essere quella di far penetrare il messaggio evangelico nelle masse, la testimonianza evangelica è al suo cuore; il secondo punto è al n.1 “*Domino vitam suam consecarunt*” senza contraddire LG, Paolo VI tuttavia prende posizione e corregge chi voleva fare della consacrazione una prerogativa *unicamente* divina; un terzo significativo contributo è l’invito rivolto agli istituti a passare dall’aggiornamento al rinnovamento riscoprendo il proprio *carisma di fondazione*. Per la prima volta appare il termine *carisma*, che il Concilio di per sé non aveva usato. Indicare il carisma del fondatore e dell’Istituto come carta d’identità della spiritualità e della missione propria fornì la base per il rinnovamento delle Costituzioni da parte degli Istituti, e per una nuova comprensione del ruolo degli stessi nella chiesa. Fu grazie anche ad ET se gli Istituti poterono accingersi in quegli anni a rinnovare con entusiasmo e speranza i loro documenti legislativi.

### *Spiritualità dei poveri e nuovo impulso missionario*

Altre due dimensioni caratterizzanti la vita consacrata negli anni settanta furono una nuova centralità del tema della povertà ed una ritrovata spinta missionaria. I consacrati si sentivano coinvolti in modo nuovo dal tema della povertà, compreso anche nelle sue dimensioni sociopolitiche. La chiesa dell’America Latina svolgeva in questo un significativo ruolo di guida: la scelta preferenziale per i poveri di quella chiesa pareva interpretare le speranze della vita religiosa in tutto il mondo. Contemporaneamente la forte secolarizzazione e la crisi vocazionale generalizzata inducevano gli istituti presenti nel mondo occidentale ad intensificare la ricerca di una presenza collocata in nuovi contesti geografici, ove pareva più immediata la possibilità di attualizzare il carisma senza le fatiche tipiche del mondo occidentale.

### **1.3. Gli anni ottanta**

#### *Qualcosa resiste*

Gli anni ottanta vedono una vita religiosa ancora molto attiva, con grandi speranze, ma con la percezione che qualcosa ancora non funzioni. Nonostante l’aggiornamento delle Costituzioni, il rinnovamento degli stili di vita, la riqualificazione della formazione, qualcosa resiste: s’inizia a parlare di un esodo non terminato, di una traversata non compiuta, ma con la speranza di poterlo completare. Tuttavia la vita consacrata continua a perdere il suo fascino: le giovani generazioni sempre di meno vedono in essa un ideale di riferimento, e sono attratti da nuove forme di presenza nella chiesa e nel mondo. È il momento della grande fioritura dei movimenti ecclesiali da una parte, mentre, dall’altra, il mondo femminile, cambiato tanto profondamente quanto rapidamente, rende la donna da punto di forza della chiesa uno dei suoi problemi più acuti.

#### *Le scienze umane*

Gli anni ottanta sono anche gli anni in cui la riflessione spirituale si confronta con le scienze umane per venire incontro alle pressanti e nuove domande di formazione. Il dialogo e la collaborazione non sono molto tranquilli, ma non ci si arrende: vi è diversità di vedute, ma anche vitalità e vivacità suscitate dalla nuova collaborazione. Sono gli anni in



cui si moltiplicano convegni ed assemblee, s'intensificano la formazione permanente ed il numero di pubblicazioni. La pastorale vocazionale rinnovata sposta il target vocazionale dagli adolescenti ai giovani. Si chiudono i *seminari minori* e le *scuole apostoliche* e si aprono nuove comunità di accoglienza giovanile, di preghiera e di evangelizzazione. Tuttavia i risultati vocazionali sono modesti. Accanto ai movimenti ecclesiali, ed insieme con essi, il fenomeno delle nuove comunità religiose inizia ad assumere un certo rilievo. Esercitano attrattiva, anche se a volte non sembrano mancare problemi di un certo spessore.

### *Il mistero della vita consacrata*

La promulgazione del *Codice di Diritto Canonico* aiuta a vedere sempre più la vita consacrata intimamente unita al mistero della Chiesa. È lo stesso *Codice* ad aiutare a fare maggior chiarezza fra le varie forme di consacrazione e la vita religiosa propriamente detta. Dopo il *Codice* si parla sempre più del *mistero della vita consacrata*. Si riflette con più distacco sul mistero di dedizione incondizionata all'amore incondizionato di Dio: la riflessione teologica si fa più teocentrica, e cerca di tornare ai nuclei essenziali, riportando la vita consacrata alle sue radici senza per altro strapparla dalla storia.

## **1.4. Gli anni novanta**

### *Due documenti*

Gli anni novanta sono segnati da due documenti magisteriali importanti. Il primo, pubblicato nel 1994 col titolo *La vita fraterna in comunità*, testimonia l'urgenza di riscoprire l'inalienabile valore della fraternità cristiana all'interno di una società (almeno nel mondo occidentale) sempre più impregnata di un individualismo entrato anche nelle comunità cristiane. Il secondo documento fu invece il frutto del sinodo sulla vita consacrata celebrato nell'ottobre del 1994. L'esortazione apostolica *Vita consecrata* (25.03.1996) era la conclusione del sinodo celebrato con tante attese. La prima parte del documento esprime l'idea che la vita consacrata consista nella ripresentazione della forma di vita di Cristo, vergine, povero e obbediente, forma di vita proposta agli apostoli chiamati a lasciare tutto per seguire il Signore. Siamo in presenza di una chiamata che comporta uno specifico dono dello Spirito e quindi una specifica consacrazione. Potrebbe essere riletto utilmente tutto il n.31 *Le persone consacrate che abbracciano i consigli evangelici ricevono una nuova e speciale consacrazione che senza essere sacramentale le impegna a far propria la forma di vita praticata personalmente da Gesù, e da Lui proposta ai discepoli. Pur essendo queste diverse categorie manifestazioni dell'unico mistero di Cristo, i laici hanno come caratteristica peculiare, anche se non esclusiva, la secolarità, i pastori la ministerialità, i consacrati la speciale conformazione a Cristo vergine, povero, obbediente.* Queste affermazioni erano in continuità con l'insegnamento costante del magistero ecclesiale a partire dal Concilio, e specificavano la visione dei tre stati di vita, sacerdotale, laicale, religioso. Tuttavia questo non avveniva senza alimentare delusioni e polemiche in chi aveva visioni, ed aspettative, diverse. Andavano deluse le speranze di chi aveva auspicato una svolta più decisa, rispetto ai nodi lasciati aperti dal Concilio. Da parte dei critici si rimproverava al documento una certa mancanza di coraggio profetico.



### 1.5. Le attuali difficoltà

È sotto gli occhi di tutti il fatto che dagli anni novanta ad oggi non vi sia alcuna inversione di tendenza nella crisi della vita consacrata, anzi è ancora più evidente la sua continua perdita di rilevanza. Da più parti si è parlato negli anni passati della necessità di *rifondazione* della vita consacrata, nella convinzione che i modelli culturali contemporanei la rendano anacronistica. Attraverso la sua rifondazione la *vita consacrata* dovrebbe essere rinominata, o forse non più nominata, presupponendo la cancellazione del linguaggio della consacrazione. La rifondazione consisterebbe, in ultima analisi, in un ritorno alla semplice vita cristiana, nell'abbandono di ogni forma istituzionale. Di fatto molte nuove comunità oggi tendono a non strutturarsi, a evitare ogni forma istituzionale, a rifiutare di assimilarsi ai religiosi, accettando al più di erigersi come associazioni di fedeli, preferendo però il semplice presentarsi come una vita evangelica<sup>2</sup>, e forse anche con un atteggiamento ambivalente verso la stessa consacrazione. Naturalmente tra le nuove comunità non mancano fenomeni, anche impressionanti, che vanno invece in direzione diametralmente opposta.

Le indicazioni dell'esortazione *Vita consecrata* non erano però nella linea di una rifondazione, ma in quella di una *fedeltà creativa*, una delle grandi parole emerse dal documento. L'idea della fedeltà creativa diceva che ogni rinnovamento, pur essenziale, va vissuto a partire da una sostanziale fedeltà alle origini. Il motivo è che alle origini vi è un intervento dello Spirito, vero fondatore di ogni forma di vita consacrata. Essa non nasce per le intuizioni di qualche personaggio ecclesiale, ma è un dono gratuito dello Spirito dato per il bene comune: un carisma. Esso, per continuare ad essere vitale, deve venire ricollocato di continuo nelle sempre nuove e mutevoli situazioni della storia, con lo stesso coraggio e santità dei fondatori.

## 2. La consacrazione

### 2.1. Una doppia linea interpretativa

Fu il Concilio Vaticano II a parlare di consacrazione e di vita consacrata, tuttavia proprio su questa idea vi fu, fin dall'inizio, diversità d'interpretazioni. Semplificando<sup>3</sup> molto potremmo distinguere due differenti grandi orientamenti: uno scettico sul linguaggio della consacrazione che vorrebbe limitato al solo battesimo, e tendente ad interpretare la consacrazione in termini volontaristici; l'altro vede invece nella consacrazione la presenza, e l'azione, dello Spirito donato dal Padre e dal Signore Risorto, e considera

<sup>2</sup> Dopo aver rifiutato, in nome della comune consacrazione battesimale, ogni consacrazione, data la forte sottolineatura del battesimo come unica consacrazione, finiscono col dire di sé e col presentarsi come *vita evangelica*, rischiano di fatto un nuovo esclusivismo, come se gli altri cristiani non vivessero la vita evangelica, così l'esclusivismo fatto uscire dalla porta rientra dalla finestra.

<sup>3</sup> A questo proposito rimane un punto di riferimento, datato, ma ancora valido relativamente alle considerazioni che qui vado facendo, il contributo di M. MIDALI, "Attuali correnti teologiche", in AA.VV. *Il carisma della vita religiosa dono dello Spirito alla Chiesa per il mondo*, Ancora, Milano 1981, 44-92.



pertanto la consacrazione mediante i consigli evangelici come una vera consacrazione che si aggiunge a quella battesimale. Esula dagli intenti di questo contributo il tentativo di districare una matassa così complessa, dubito inoltre che sarebbe di qualche utilità fare ancora una volta l'elenco di tutte le argomentazioni pro o contro portate dai fautori delle due posizioni. Alle volte si ha la sensazione di un dialogo fra sordi, in cui si accumulano argomenti su argomenti, senza che nessuno possa avere la speranza di riuscire a convincere l'altro.

## 2.2. Il problema ermeneutico

I testi conciliari avevano aperto il capitolo della teologia della vita consacrata senza averlo potuto elaborare in modo compiuto. La teologia successiva si applicò con passione a questo compito, ma non sempre si comprese la necessità di chiarificare il problema ermeneutico, e questo ha spesso sottratto attendibilità alla discussione. Si ha da una parte il timore di una sistematizzazione che contraddica l'ecclesiologia di comunione conciliare e che, anziché vedere la vita consacrata come "*vocazione tra vocazioni*", rievochi esclusivismi elitari del passato. D'altro canto alcuni tentativi di rinnovamento, o rifondazione, hanno dimostrato il limite di un minimalismo incapace di giustificare lo specifico della vita consacrata. Sta di fatto che, dopo il Concilio, e a tutt'oggi, ogni affermazione sulla vita consacrata suscita immediatamente diffidenze e sospetti, e la necessità di continue e complesse giustificazioni. Nulla come la teologia della vita consacrata illustra bene il tema delle fatiche provocate nella Chiesa dalla fine del *consenso spontaneo*. Trovare oggi posizioni teologiche che incontrino ampie convergenze, sul tema della vita consacrata, è sempre più complesso.

Sarebbe forse di aiuto la dimensione storica della vita consacrata. Lo stato di vita che noi chiamiamo di volta in volta vita religiosa, vita monastica, vita consacrata, non è infatti un ideale astratto, avulso dal tempo – spazio, perennemente e ovunque valido. I mutamenti storici e le situazioni geografiche non si limitano a toccare l'aspetto esterno ma incidono sulla natura stessa di questa forma di vita. Teoria e prassi si compenetrano sempre profondamente anche nella vita consacrata. Diviene complicato dire cosa è essenziale, e cosa è mutevole in essa. Quando diciamo che dobbiamo mantenere ciò che è essenziale probabilmente non siamo consapevoli di quanto le nostre pre-comprensioni ci abbiano già pre-giudizialmente guidato verso ciò che per noi è immutabile (ma forse non lo è).

La storia della vita consacrata, se intesa non come sinossi cronachistica, ma come intelligenza teologica del suo evolversi, letta alla luce della presenza dello Spirito di Cristo vivo ed operante nella Chiesa, può aprire ad una rinnovata comprensione sapienziale del mistero della vita consacrata utile per uscire dall'attuale impasse. Mi pare d'identificare qui un campo prezioso di applicazione specifica della teologia spirituale.



### 2.3. Lettura inclusiva, performativa, e partecipativa della consacrazione

L'albero maestro dell'insegnamento conciliare sulla vita religiosa<sup>4</sup> è costituito dal capitolo sesto della Costituzione dogmatica *Lumen Gentium*. È importante osservare la collocazione del capitolo dedicato alla vita religiosa, dopo il capitolo quinto sull'universale chiamata alla santità (*tutti i fedeli di qualsiasi stato o grado sono chiamati alla pienezza della vita cristiana e alla perfezione della carità* LG40 ) attraverso l'unica via che è la carità "dono primo e più necessario con la quale amiamo Dio sopra ogni cosa e il prossimo per amore di Dio" LG 42. Il Concilio non ebbe timore di parlare di un multiforme esercizio dell'unica santità, e di come la carità venga espressa in modalità diverse: in particolare il Concilio indicò nel *martirio* un "dono eccezionale e suprema prova della carità" (LG42). La carità, secondo gli insegnamenti conciliari, si attua pertanto nella vita della Chiesa attraverso differenti mezzi e modi, ed anche in diverse forme d'intensità. Fu proprio a partire dalla teologia del *martirio* che il Concilio dedusse l'osservazione che la (medesima) santità della Chiesa è favorita in modo speciale dai molteplici consigli. Tra questi viene posto in particolare risalto "il prezioso dono della grazia divina, dato dal Padre ad alcuni di votarsi a Dio solo più facilmente e con un cuore senza divisioni nella verginità e nel celibato" (LG42). Non possiamo in questa breve trattazione rispondere alla domanda su come i *consigli*<sup>5</sup> formino la consacrazione, e perché nella LG si parli di consacrazione *mediante* i consigli. Secondo quanto si legge in LG il primo consiglio è quello della verginità, che non è solo la castità votata a Dio, ma un donarsi a Dio più facilmente senza divisioni del cuore.

Per quanto riguarda il tema della consacrazione l'affermazione di LG al n.44 "*divino obsequio intimius consecratur*" non può avere che una sola traduzione: *viene consacrato più intimamente al servizio di Dio* (poco prima era specificato: *per raccogliere un frutto più copioso della grazia battesimale il religioso, già morto al peccato e consacrato a Dio dal battesimo*). L'interpretazione del testo, anche alla luce della storia della sua redazione molto difficilmente può essere messa in discussione. Tuttavia possiamo concordare con diversi osservatori, come il p. Beyer<sup>6</sup>, che non si può costruire tutto un sistema teologico partendo solo da questo passivo. D'altronde appare problematica anche la posizione di chi vorrebbe semplicemente cassare questo testo come non fosse mai stato scritto. Ci si fonda per questo sulla *Evangelica Testificatio* (1971), oppure sul Codice di Diritto Canonico del 1983 per avallare un annullamento del verbo consacrare al passivo. Senza ripercorrere tutte le tappe di questa polemica, penso che la difficoltà andrebbe superata invece alla luce di una teologia non esclusivista: la consacrazione religiosa è un'azione divina ma che vede anche una cooperazione dell'uomo.

<sup>4</sup> Uno studio che rimane imprescindibile per chi desidera approfondire il capitolo VI di LG è il dettagliato commento dei pp. Molinari e Gumpel, cfr.: P. MOLINARI - P. GUMPEL, "Il capitolo VI «De Religiosis» della Costituzione dogmatica sulla Chiesa", in *Quaderni di Vita Consacrata* n.9, Ancora, Milano 1985.

<sup>5</sup> Sono noti anche gli studi biblici su questo tema e che rendono particolarmente necessaria una grande attenzione e cautela nell'utilizzare il linguaggio dei *consigli evangelici*, il consolidamento della riflessione biblica non giustifica tuttavia un totale accantonamento della sua utilizzazione.

<sup>6</sup> J. BEYER, "Dalla dottrina conciliare agli sviluppi ulteriori", in *Vita consacrata* 11 (1987) 746.



### *Una visione inclusiva*

Come pensare alla consacrazione come ad un'azione solamente umana? Chi potrebbe dubitare che nella vocazione non sia Dio ad avere l'iniziativa? Solo Dio può suscitare, fin dall'inizio, un desiderio totale di dono. I dettati della LG e della ET di Paolo VI possono essere letti anche in convergenza ed in modo inclusivo, aiutandoci a vedere nella consacrazione mediante i consigli evangelici un'iniziativa di Dio, unitamente alla risposta del chiamato che, donandosi, viene consacrato.

### *Una visione performativa*

Restando fermo che il contenuto specifico della consacrazione mediante i consigli evangelici riguarda l'amare con cuore indiviso, tuttavia la riflessione teologica è ancora chiamata ad approfondire la sua intelligenza. A partire dall'Evangelo di S. Giovanni a me pare di poter proporre una visione della consacrazione religiosa come l'operazione con la quale il Cristo trasforma l'acqua della legge nel vino nuovo della vita dello Spirito. Gesù santificò se stesso (Gv.17) donando tutta la sua vita in modo unilaterale, senza attendere che la sposa fosse fedele. La sua offerta era necessaria perché la festa nuziale della nuova ed eterna alleanza potesse essere celebrata con il vino nuovo. Nella consacrazione il consacrato si offre come acqua per essere trasformato in vino nuovo (l'amare con cuore indiviso) versato in offerta pura e gradita a Dio. La teologia dovrebbe tentare d'illustrare in cosa consiste questo coinvolgimento.

Il Concilio richiamò il punto secondo cui la santità si attua sempre *in Cristo e per mezzo di Cristo* (LG47). Per Cristo, con Cristo, ed in Cristo, è una lettura del tema della consacrazione proposta a suo tempo dal p. Giovanni Vannucci<sup>7</sup>. Egli crede di poter descrivere tutta la vita del consacrato con l'espressione liturgica "*Per Cristo, con Cristo e in Cristo*". Fare tutto per Cristo parla della consacrazione come un finalizzare ogni azione per Gesù Cristo. Avere Cristo come meta del proprio cammino è peculiare degli inizi. È soprattutto la prima parte della vita religiosa ad essere caratterizzata da questa ascesi, in cui è necessario purificare le proprie motivazioni, lasciando quelle che non sono "per Cristo", e imparando a fare tutto per Lui, finalizzando a Lui ogni azione e pensiero con cuore indiviso.

Viene poi un secondo momento ed è quello di essere con Cristo: camminare con Gesù, stando vicini a Lui. È il passaggio importante dalla imitazione di Cristo alla sequela. È in fondo l'itinerario di Pietro che nella tempesta cerca d'imitare Gesù camminando sulle acque (Matteo 14, 28-31), ma che solo al termine del cammino pasquale, dopo una notte di pesca, capirà finalmente cos'è la sequela sentendo l'appello del Risorto "*Tu seguimi*" (Giovanni 21,7- 19).

Il terzo momento è l'essere in Cristo: abbiamo qui la maturità della consacrazione come tappa avanzata della sequela "*Sono stato crocifisso con Cristo, e non vivo più io ma Cristo vive in me. Questa vita che io vivo nel corpo, la vivo nella fede del Figlio di Dio che mi ama e ha consegnato se stesso per me*" (Gal.2,19-20). La sequela di Cristo porta inevitabilmente alla croce, mette di fronte all'appello ad una donazione *altra*. Il Cristo non è

<sup>7</sup> G. VANNUCCI, *Il passo di Dio. Meditazioni per l'Avvento*, Paoline, Milano 2005, 17-21.



più di fronte, e nemmeno di lato, o un poco discosto e davanti, in ogni caso esterno, ormai è la dimora nella quale abitare. Penso ai monaci di Tibhirine, a Lena Tonelli, ai tanti consacrati che *in Cristo* hanno dato, con gioia, la loro vita a Dio, per i loro amici. Dimorare *in Cristo* diviene allora il punto di riferimento della consacrazione ad amare Dio con cuore indiviso. In questa prospettiva la consacrazione è da interpretare come via più che come stato, processo di trasformazione ed itinerario esistenziale che ha il suo inizio con le prime scelte attuate durante la ricerca vocazionale, il suo baricentro nell'atto liturgico della professione religiosa, e trova in una vita Cristiforme interamente donata compimento ed attuazione.

### *Una visione partecipativa*

Potrebbe aiutarci a comprendere il senso della consacrazione anche una nuova interpretazione cristiana della parola sacro. Nel linguaggio cristiano sacro infatti non è ciò che è separato, attraverso un processo di purificazione esterna, ma ciò che è condiviso, attraverso un processo di purificazione interiore. Il Cristo che nella grande preghiera sacerdotale di Giovanni 17 *santifica* (o consacra) se stesso al Padre offrendosi in oblazione sulla croce muta radicalmente l'idea del sacro. Non è ciò che è separato dalla secolarità, ma ciò che partecipa più intimamente alla storia umana per operarvi il disegno misterioso di redenzione e salvezza. Il consacrato allora non è colui che è separato dal mondo ma colui che, attraverso la sua vocazione, la sua consacrazione, ed il suo stato di vita testimonia e ricorda in modo particolare a tutti i battezzati la comune chiamata a separarci dalla mondanità, cioè da una mentalità narcisistica, perché la Chiesa prendendo parte profondamente alla storia del mondo possa portarvi in Cristo il lievito della salvezza.

## 3. Dimensione ecclesiale

### 3.1. *Aggiunge qualcosa?*

Uno dei nodi della teologia del Vaticano II era quello dell'appartenenza ecclesiale della vita religiosa. Riesce difficile non vedere nella consacrazione mediante i consigli evangelici una consacrazione particolare, ma come declinare quest'affermazione? Se l'unica consacrazione è quella battesimale, come possiamo parlare di un'altra consacrazione? Non è forse questo pericoloso? Non pochi furono i delusi dal momento che l'esortazione post Sinodale *Vita Consecrata* non cambiò questo linguaggio. I critici fanno sovente osservare che la consacrazione mediante i consigli evangelici non aggiunge nulla alla consacrazione battesimale. L'affermazione è giusta, ma non è un linguaggio consono all'argomento. Infatti se da una parte la consacrazione religiosa non aggiunge nulla, dall'altra essa dice come questi battezzati "*si aggiungono*" (vengono aggiunti) alla Chiesa. Il linguaggio è quello degli Atti degli Apostoli in quelle annotazioni in cui si appunta che i battezzati "*venivano aggiunti*" alla Chiesa (Atti 2,41 e paralleli).

Questa idea ci invita a capovolgere il modo di affrontare la domanda se la consacrazione *aggiunga qualcosa*, o meno, alla vita battesimale. È molto più proficuo infatti chiedersi come ognuno di noi si aggiunge alla Chiesa; cioè in quale modo si sente chiamato



a vivere il proprio battesimo all'interno della Chiesa. Il modo con cui i religiosi si aggiungono alla Chiesa è quello della consacrazione d'un amore vissuto con cuore indiviso. È utile allora porre un'altro tassello: essi lo vivono non solo a livello individuale, come ogni battezzato, ma come gruppo, famiglia religiosa, e nell'insieme come stato di vita. È quello che potremmo definire un *sé coesivo*. L'idea del *sé coesivo* ci aiuta a cogliere come la testimonianza di amare Dio con cuore indiviso acquisti un'altra efficacia evangelica, sociale, storica se vissuta come gruppo rispetto a quanto può essere vissuto in maniera significativa, ma individuale e separata. Un gruppo di religiosi che è impegnato nella carità, nell'educazione, o nella preghiera può coesivamente dare una testimonianza sociale, storica, culturale diversa da quella che può rendere un singolo credente individualmente.

### 3.2. È una vera consacrazione?

I battezzati, attraverso la professione dei consigli evangelici vengono aggiunti alla Chiesa in un modo specifico che viene descritto bene dal capitolo VI della LG. Cito solo LG 44b *Ma poiché i consigli evangelici, per mezzo della carità, alla quale conducono, uniscono in modo speciale i loro seguaci alla chiesa ed al suo mistero, la loro vita spirituale deve pure essere consacrata al bene di tutta la chiesa*. Potremmo citare molti altri passi e numeri del medesimo capitolo di LG. Con il p. Beyer direi che rifiutarsi di vedere in questa una consacrazione particolare suppone opzioni dottrinali discutibili. Va da sé che una pacata sapienza si tiene alla larga da errate esaltazioni, ma tentare di qualificare la modalità tipica con cui il religioso si aggiunge alla Chiesa non è riproporre i vecchi schemi dello stato di perfezione, ma ridare ai religiosi un'identità chiarificata.

### 3.3. Appartenenza inalienabile o accessoria?

Andrebbe ripassato frequentemente il n.44d di LG *“Lo stato dunque, che è costituito dalla professione dei consigli evangelici, pur non appartenendo alla struttura gerarchica della chiesa, appartiene tuttavia in modo inalienabile alla sua vita ed alla sua santità”* testo originale latino: *“ad eius tamen vitam et sanctitatem inconcusse pertinet”*. Non è possibile affrontare una discussione complessa, tuttavia possiamo fare due o tre annotazioni. Il testo insegna che lo stato di vita religioso non appartiene alla struttura gerarchica della Chiesa, ma il problema sta nel sapere cosa s'intende per gerarchia. Se gerarchia è quella determinata dall'ordine sacro allora c'è spazio solo per questo tipo di distinzione, e la vita religiosa trovandosene fuori non appartiene sostanzialmente alla Chiesa. Ma se per gerarchia intendiamo un ordine, un'armonizzazione spirituale, tipica di un corpo che è organico, globalmente armonizzato ed unificato in tutte le sue parti dalla carità di Cristo, allora la distinzione chierici - laici non è più sufficiente.

Il p. Jean Beyer nel lontano 1987 scriveva così: *“Ci sono laici e laicati . All'interno della chiesa vi sono infatti diversi laicati. I religiosi vivono uno stato di vita di diritto divino: i consigli evangelici sono un dono del Signore. I carismi sono un dono dello Spirito e ogni tipo di vita consacrata appartiene alla pienezza della Chiesa, manifesta la missione di Cristo e della Chiesa, e rivela la profondità della vita cristiana. In questo senso ogni*



*forma di vita consacrata appartiene alla struttura gerarchica della Chiesa. Utilizzando il termine "gerarchico" in maniera parziale, LG veniva praticamente a negarlo*<sup>8</sup>. Mi pare che le parole di P. Beyer contengano un'indicazione davvero preziosa, e poco valorizzata. Allargando l'interpretazione del senso della parola gerarchico alla comprensione della struttura divina della Chiesa, il p. Beyer ci aiuta a trovare la via per spiegare la consacrazione mediante i consigli evangelici come una modalità specifica, un *come ci si aggiunge* al corpo di Cristo che è la Chiesa. Esso, essendo legato in modo particolare alla chiamata alla santità nella Chiesa, giustifica e fa comprendere come mai il Concilio avesse parlato di un'*appartenenza inalienabile* della vita religiosa alla Chiesa.

## 4. Dimensione carismatica

### 4.1. Una vulgata molto diffusa

Vorrei provare a spendere una parola divenuta un magico "apriti sesamo": mi riferisco al termine carisma. Il tema dei carismi e della dimensione carismatica della vita religiosa spalanca un altro formidabile varco. Vorrei dire una parola in controtendenza con una *vulgata* diffusa che predica una quasi sacralità del proprio carisma. È vero che la vita religiosa non renderebbe un buon servizio alla Chiesa confondendo stili di vita, o mescolando scelte spirituali, missionarie ed apostoliche a casaccio, o seguendo la moda teologica del momento. Detto questo tuttavia mi pare che per tutti s'imponga un po' di senso della misura. Non dovremmo dimenticare mai che il solo vero carisma è l'unica vita spirituale cristiana, indirizzata alla santità lungo la via della carità. È carisma, è dono dello Spirito solo ciò che ci immette nell'unica Carità di Cristo. Di fronte al profluvio di carismi cui oggi assistiamo, penso che nella vita ecclesiale di oggi s'imponga per tutti un'istanza di essenzialità, semplificazione e purificazione per ritrovare il *proprium* della vita spirituale cristiana nella sua fondamentale e fondante semplicità prima ed oltre i singoli carismi d'istituto.

### 4.2. La specializzazione eccessiva delle spiritualità

Dovremmo tornare alle belle lezioni del p. L. Bouyer che denunciava il rischio di un'eccessiva specializzazione delle spiritualità come tendenza deviante da un'autentica spiritualità cristiana. Non c'è dubbio che lo Spirito, nelle diverse epoche, regioni, culture, situazioni, agisca e chieda a ciascuno compiti, stili, scelte e funzioni diversificate, ma all'interno dell'unico Corpo di Cristo. Ciò che definisce la spiritualità cristiana, è la lezione del p. Bouyer, non è la distinzione di questo o quel cristiano, di questo o quel gruppo di cristiani, ma *"una sola fede, un solo battesimo, un solo Signore, un unico Spirito"*. È un fenomeno sul quale scrisse anche Von Balthasar, il quale non aveva remore nel definire la differenziazione delle spiritualità come un aborto, bene intenzionato, ma avvelenato, come se un santo potesse essere interessato alla sua spiritualità.

<sup>8</sup> J. BEYER, "Dalla dottrina conciliare agli sviluppi ulteriori", cit. 753.



Quello che veniva denunciato, profeticamente, da questi teologi era il rischio di una proliferazione delle spiritualità (le famose *spiritualità al genitivo*) in cui si finisce con l'annettere importanza eccessiva alla ricerca della propria identità, attuata non a partire dal centro unificante ed essenziale del Vangelo, ma attraverso una continua distinzione e separazione dagli altri soggetti ecclesiali. Von Balthasar fu molto severo in questa denuncia che secondo lui costituisce forza e tempo sprecati, gettati a mare, sottratti alla sola cosa necessaria. Il rischio è la deriva in una tale ossessiva ricerca del proprio specifico carisma da perdere di vista un più autentico e maturo senso ecclesiale e di fede. Un austero e sano senso di fede ci aiuterebbe ad usare il termine carisma con più attenzione e parsimonia, utilizzandolo solo per quei reali doni di Grazia che fanno veramente crescere nella carità di Cristo, e in un autentico servizio ecclesiale. Ad esempio è sorprendente vedere definite come carismi alcune tendenze particolaristiche se non addirittura disgregatrici del senso comunione. È problematico difendere o presentare come carisma quella che in realtà pare essere soprattutto la gloria della propria congregazione, movimento o gruppo che sia. In nome della difesa del proprio carisma si giunge anche a manipolare lo spirito evangelico, ed ecclesiale, e talora anche il rispetto umano.

#### **4.3. Sancta simplicitas ed essenzialità della fede**

Insomma è davvero necessaria più umiltà e più senso della misura parlando di carismi, specialmente in un tempo in cui il problema essenziale è la trasmissione della fede in un contesto fortemente secolarizzato ed ostile. Oggi ci si pone il dubbio se siamo gli ultimi religiosi, ma se vogliamo essere più autentici e profondi, direi che la vera domanda non è tanto se siamo gli ultimi religiosi, ma se per caso non siamo gli ultimi cristiani. Mi pare che oggi, accanto al recupero giusto del carisma, c'è altrettanta, e forse maggiore, necessità del recupero della essenzialità della fede: il carisma della vita consacrata, nel suo insieme, dovrebbe proprio in questo trovare una sua nuova, più essenziale e fresca vitalizzazione, finalizzandosi a sostenere, purificare, e maturare la vita spirituale cristiana del battezzato.

### **5. Conclusione**

Mi piace ricordare, in conclusione, che i grandi santi non volevano affatto dar vita ad una nuova spiritualità, ma cercavano solo di vivere la totalità del Vangelo nel loro oggi. Francesco non pensava di voler lanciare un movimento francescano, ma desiderava con tutto il cuore *“vivere secondo la forma del Santo Vangelo”*. Rifarsi ai grandi santi significa essere rinviiati all'unico carisma fondante, il solo fondamento della vita di santità cristiana è Gesù Cristo rivelatore del Padre. Occorre non perdere mai di vista che l'azione propria dello Spirito è quella di fare memoria della totalità di Cristo. Quindi non solo riscoperta e rilettura del proprio carisma, ma pure coraggio profetico di una severa critica, e risolutezza nell'abbandonare le ricchezze non indispensabili, gli elementi accessori, a volte estranei, che si sono sovrapposti all'essenzialità evangelica, per riscoprire la comunione e la vicinanza non solo con tutta la Chiesa, ma con tutti i cristiani, anche delle altre confessioni.



# Istanza ecumenica e Vaticano II: tra ecumenismo spirituale e spiritualità «a due polmoni»

di Luca Bianchi\*

«Confido e prego, affinché il lavoro della Commissione mista internazionale possa essere espressione di questa comprensione profonda, di questa **teologia “fatta in ginocchio”**. La riflessione sui concetti di primato e di sinodalità, sulla comunione nella Chiesa universale, sul ministero del Vescovo di Roma, non sarà allora un esercizio accademico né una semplice disputa tra posizioni inconciliabili. Abbiamo tutti bisogno di aprirci con coraggio e fiducia all'azione dello Spirito Santo, di lasciarci coinvolgere nello sguardo di Cristo sulla Chiesa sua sposa, nel cammino di questo **ecumenismo spirituale** rafforzato dal martirio di tanti nostri fratelli che, confessando Gesù Cristo il Signore, hanno realizzato l'ecumenismo del sangue» (discorso del santo padre Francesco alla delegazione del patriarcato ecumenico di Costantinopoli, 28 giugno 2014).

Queste parole, che papa Francesco ha recentemente indirizzato alla delegazione del patriarcato ecumenico in occasione dell'ultima festa dei santi apostoli Pietro e Paolo, possono essere una buona introduzione a un intervento che intende riflettere sull'influenza che il cammino ecumenico ha avuto sulla teologia cattolica, in particolare a partire dal concilio Vaticano II: temi come l'ecumenismo spirituale e l'ecumenismo dei martiri o una teologia fatta in ginocchio e non come esercizio accademico sono infatti perfettamente in linea con la riflessione che il concilio ha voluto suscitare e che noi abbiamo ereditato.

## 1. Il Vaticano II e l'ecumenismo<sup>1</sup>

«Con il Concilio Vaticano II, la Chiesa cattolica si è impegnata in modo irreversibile a percorrere la via della ricerca ecumenica»<sup>2</sup>. Queste perentorie parole di Giovanni Pao-

\* Luca Bianchi, docente di Storia della Spiritualità presso la Pontificia Università Antonianum.

<sup>1</sup> Sulle origini e lo sviluppo del movimento ecumenico vedi N. LOSSKY - J. M. BONINO - J. POBEE e ALTRI (edd.), *Dizionario del movimento ecumenico* (edizione italiana a cura di G. Cereti - A. Filippi - L. Sartori) Bologna 1994. Sul periodo immediatamente precedente al concilio cf. M. VELATI, *Una difficile transizione: il cattolicesimo tra unionismo ed ecumenismo (1952-1964)*, Il Mulino, Bologna 1996. Sul tema dell'ecumenismo al concilio, rimane molto bello il testo di A. BEA, *Ecumenismo nel concilio. Tappe pubbliche di un sorprendente cammino*, Bompiani, Milano 1968. Vedi anche M. VELATI, *L'ecumenismo al concilio: Paolo VI e l'approvazione di Unitatis Redintegratio*, in *Cristianesimo nella storia*, 27 (2005), p. 427-476.

<sup>2</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Ut unum sint*. Lettera enciclica sull'impegno ecumenico (UUS), n. 3: EV 14/2671.



lo II nella sua enciclica sull'impegno ecumenico *Ut unum sint* sottolineano con forza la svolta radicale vissuta dalla nostra Chiesa negli anni del concilio. Una svolta preparata nei decenni precedenti dalla preghiera e dal lavoro di tanti uomini illuminati che fecero sì che le tematiche ecumeniche divenissero centrali nelle discussioni conciliari.

«Si può affermare – notava Josef Ratzinger nell'ottobre del 1964 – che tutto il lavoro conciliare gravita per così dire verso il problema ecumenico. Lo schema sull'ecumenismo in fondo non fa che compendiare ciò che costituisce una direttrice di tutti i lavori del concilio: la nuova serietà con cui si considerano tutte le questioni dei fratelli separati; la disposizione a vedere, a riconoscere, a riparare gli errori del passato; la volontà di impedire tutto ciò che ostacola l'unità»<sup>3</sup>. Questa consapevolezza risuona solennemente nelle parole con cui si apre il documento del concilio sull'ecumenismo, il decreto *Unitatis redintegratio*: «Promuovere il ristabilimento dell'unità fra tutti i cristiani è uno dei principali intenti del sacro Concilio ecumenico Vaticano II» (UR 1<sup>4</sup>). Lo stesso documento poche righe più avanti riconosce che quel movimento ecumenico, a cui la Chiesa cattolica ha fatto così fatica a partecipare, è sorto tra i fratelli separati «per grazia dello Spirito Santo» (UR 1).

Le parole citate esprimono un clima spirituale molto diverso da quello che aveva caratterizzato i secoli precedenti. A questa apertura contribuirono vari fattori, tra i quali certamente fu particolarmente significativa la presenza degli osservatori ufficiali delle Chiese e comunità non cattoliche invitati al concilio<sup>5</sup>. Essi giocarono un ruolo importante sia per la riflessione durante le sessioni conciliari, sia per l'informazione diretta sul nuovo atteggiamento della Chiesa cattolica che essi trasmettevano alle proprie Chiese<sup>6</sup>. «Tanti padri conciliari ebbero modo di conoscere direttamente le tradizioni cristiane non cattoliche proprio dall'incontro con questi delegati»<sup>7</sup>.

I due documenti conciliari che in modo più chiaro hanno espresso questo nuovo atteggiamento sono la costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen Gentium* e il già citato decreto *Unitatis redintegratio*, ambedue promulgati a conclusione della terza sessione, il 21 novembre 1964: sono questi i documenti che hanno offerto la base dottrinale per il dialogo ecumenico.

Nel concilio la Chiesa cattolica aveva davanti a sé un compito molto difficile: da una parte doveva chiarire e mantenere la sua autocoscienza, dall'altra voleva porre un fondamento per i contatti ecumenici con gli altri cristiani. Il testo più significativo in questa direzione si trova nel n. 8 di *Lumen gentium*:

<sup>3</sup> Conferenza tenuta da J. Ratzinger il 1° ottobre 1964, in J. RATZINGER, *Problemi e risultati del concilio Vaticano II*, Queriniana, Brescia 1967, p. 34.

<sup>4</sup> La traduzione dei testi conciliari è tratta dall'edizione *I documenti del Concilio Vaticano II. Costituzioni – Decreti – Dichiarazioni*, Edizioni Paoline, Roma 1983.

<sup>5</sup> Cf. M. VELATI, *Gli osservatori non cattolici al Vaticano II: fonti e documentazione*, in *Cristianesimo nella storia*, 23 (2002), p. 459-485; IDEM, *Gli osservatori del Consiglio ecumenico delle chiese al Concilio Vaticano II*, in M. T. Fattori - A. Melloni (a cura), *L'evento e le decisioni. Studi sulle dinamiche del Concilio Vaticano II*, Il Mulino, Bologna 1997, p. 189-258.

<sup>6</sup> Cf. D. SALACHAS, *Il dialogo teologico ufficiale tra la Chiesa cattolico-romana e la Chiesa ortodossa. Iter e documentazione*, Bari 1994, p. 17.

<sup>7</sup> R. BURIGANA, *Storia del Concilio Vaticano II*, Lindau, Torino 2012, p. 376.



«Questa Chiesa, costituita e organizzata in questo modo come società, sussiste nella Chiesa cattolica, governata dal successore di Pietro e dai vescovi in comunione con lui, anche se numerosi elementi di santificazione e di verità si trovano anche fuori della sua compagine: elementi che, come doni propri della Chiesa di Cristo, sospingono verso l'unità cattolica»<sup>8</sup>.

La Chiesa di Cristo dunque, pienamente realizzata nella Chiesa cattolica, è presente anche al di fuori di essa<sup>9</sup>. Un altro testo ecumenicamente fecondo, che è stato descritto come il “fondamento teologico dell'ecumenismo”<sup>10</sup>, è nel n. 15 di *Lumen gentium*:

«Con coloro che sono battezzati e quindi insigniti del nome cristiano, ma non professano integralmente la fede e non conservano l'unità di comunione sotto il romano pontefice, la Chiesa si sa congiunta per molteplici ragioni. Fra di loro ci sono infatti molti che onorano la sacra Scrittura come regola di fede e di vita, dimostrano di avere uno zelo religioso sincero, credono di cuore in Dio Padre onnipotente e in Gesù Cristo, Figlio di Dio e Salvatore, sono segnati dal battesimo che li unisce a Cristo, anzi riconoscono e accettano nelle proprie Chiese o comunità ecclesiastiche anche altri sacramenti. Molti fra di loro hanno anche l'episcopato, celebrano la sacra eucaristia e coltivano la pietà verso la vergine Madre di Dio»<sup>11</sup>.

Quelli che prima erano chiamati eretici e scismatici adesso sono riconosciuti come cristiani e uniti ai cattolici da numerosi elementi visibili di unità.

## 2. Ecumenismo e spiritualità: l'ecumenismo spirituale

Ma il documento su cui dobbiamo fermare maggiormente il nostro interesse è naturalmente quello che in modo specifico ha trattato dell'ecumenismo, quel documento di cui tra due mesi festeggeremo i 50 anni dall'approvazione: *Unitatis redintegratio*. Esso affronta le tematiche ecumeniche in un modo che rimane esemplare. Innanzitutto centrando l'attenzione sulla spiritualità. Esprime infatti la consapevolezza che prima di affrontare qualsiasi tematica dottrinale, prima di iniziare qualsiasi dialogo teologico, è necessario assumere un particolare atteggiamento spirituale: «Non esiste un vero ecumenismo senza interiore conversione. Infatti il desiderio dell'unità nasce e matura dal rinnovamento dell'animo (cf. Ef 4,23), dall'abnegazione di se stessi e dal pieno esercizio della carità» (UR 7). Solo un tale atteggiamento di fatto rese possibili passi avanti nel cammino verso l'unità fino a quel momento assolutamente impensabili come quelli fatti da Giovanni XXIII e Paolo VI insieme ai più grandi esponenti delle confessioni cristiane del loro tempo negli anni del concilio e subito dopo, passi che hanno costituito quel «dialogo della carità»<sup>12</sup>, preludio indispensabile al successivo «dialogo della verità», il

<sup>8</sup> LG 8: EV 1/305.

<sup>9</sup> Cf. anche UUS 11: EV 14/2684.

<sup>10</sup> G. PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero nel Concilio Vaticano II. Storia, testo e commento della Costituzione Lumen gentium*, Milano 1993, 181.

<sup>11</sup> LG 15: EV 1/325.

<sup>12</sup> Cf. ad esempio il *Tomos Agapis, Vatican - Fanar (1958-1970)*, Rome - Istanbul 1971, il “Libro della carità”, un volume che contiene 284 documenti, per lo più lettere e telegrammi, scambiati tra la Santa Sede e il Patriarcato Ecumenico tra il 1958 e il 1970.



dialogo teologico ufficiale. L'atteggiamento sopra descritto prevedeva anche il riconoscimento delle proprie colpe, riconoscimento che il concilio non esitò a fare: «Anche delle colpe contro l'unità [...] con umile preghiera chiediamo perdono a Dio e ai fratelli separati, come pure noi rimettiamo ai nostri debitori» (UR 7)<sup>13</sup>.

In *Unitatis redintegratio* la spiritualità è dunque posta al cuore dell'ecumenismo: «Questa conversione del cuore e questa santità di vita, insieme con le preghiere private e pubbliche per l'unità dei cristiani, devono essere considerate come l'anima di tutto il movimento ecumenico e si possono giustamente chiamare ecumenismo spirituale» (UR 8).

Fin dal suo sorgere, il movimento ecumenico fu alimentato da un movimento spirituale, che fu innanzitutto un movimento di preghiera e che trovò la sua espressione più nota nella *Settimana di Preghiera per l'Unità dei Cristiani*, settimana che per noi è tuttora il centro ecumenico dell'anno liturgico. In quel movimento spirituale la Chiesa cattolica fu coinvolta sin dall'inizio grazie all'azione di tanti santi protagonisti di diverse iniziative<sup>14</sup>. Fu certamente la preghiera e l'azione di quei «pionieri dell'ecumenismo spirituale» a porre le basi del lavoro del concilio. E in realtà dobbiamo riconoscere che proprio quell'ecumenismo spirituale raccomandato dal concilio è forse oggi ancora più attuale che 50 anni fa, viste le rinnovate difficoltà dei vari dialoghi teologici<sup>15</sup>.

Se dunque conversione interiore e santità personale sono condizioni indispensabili per il dialogo ecumenico, il concilio sottolinea anche la ricaduta che sul cammino verso l'unità non può non avere il rinnovamento della Chiesa stessa: «Siccome ogni rinnovamento della Chiesa consiste essenzialmente in una fedeltà più grande alla sua vocazione, esso è senza dubbio la ragione del movimento verso l'unità. La Chiesa peregrinante è chiamata da Cristo a questa continua riforma di cui, in quanto istituzione umana e terrena, ha sempre bisogno. Se dunque alcune cose, sia nei costumi che nella disciplina eccle-

<sup>13</sup> Cf. anche UR 3: «In questa Chiesa di Dio una e unica sono sorte fino dai primissimi tempi alcune scissioni, condannate con gravi parole dall'Apostolo (cf. 1 Cor 1,11ss; 11,22) ma nei secoli posteriori sono nate dissensioni più ampie, e comunità considerevoli si staccarono dalla piena comunione della Chiesa cattolica, talora per colpa di uomini di entrambe le parti».

<sup>14</sup> Cf. a questo proposito la giornata di studio organizzata a Padova il 22 novembre 2012 dall'Istituto Francese di Spiritualità e dallo Studio Teologico *Laurentianum* di Venezia sulle figure di s. Leopoldo Mandic, della beata M. Gabriella Sagheddu, di s. Giovanni Calabria e s. Luigi Orione e i cui atti sono editi nel volume *Pionieri dell'ecumenismo spirituale*, a cura di A. Borghino e P. Martinelli, Bologna 2013: vedi in particolare l'intervento di W. KASPER, *Spunti teologici sull'ecumenismo spirituale*, p. 149-163.

<sup>15</sup> Nel discorso pronunciato il 19 febbraio 2007, in occasione dell'"Incontro Ecumenico" a Barcellona, organizzato per dibattere sul tema dell'ecumenismo spirituale, il card. Walter Kasper, allora Presidente del Pontificio Consiglio per la Promozione dell'Unità dei Cristiani, doveva riconoscere: «Non si può tuttavia tacere che, al di là delle singole difficoltà, normali e facenti parte della vita, il dialogo si è in qualche modo arenato, anche se non si sono arrestati i colloqui e gli incontri, le visite e la corrispondenza. [...] Mentre immediatamente dopo il Concilio si constatava talvolta un'atmosfera ottimistica e utopistica, oggi si prevede che il cammino ecumenico, almeno secondo le misure umane, sarà ancora lungo. [...] Per rimettere in moto la situazione attuale, è necessario un impulso ben più forte e vigoroso di quello che, per loro natura, i dialoghi accademici possono dare. In questo momento critico, dobbiamo richiamarci alla forza motrice originaria del movimento ecumenico ed alla dimensione pneumatologica dell'esistenza cristiana e della Chiesa» ([www.zenit.org/it/articles/l-ecumenismo-spirituale](http://www.zenit.org/it/articles/l-ecumenismo-spirituale), 19/08/2014. Cf. anche W. KASPER, *L'ecumenismo spirituale. Linee guida per la sua attuazione*, Città Nuova, Roma 2006.



siastica ed anche nel modo di enunziare la dottrina sono state osservate meno accuratamente, a seguito delle circostanze, siano opportunamente rimesse nel giusto e debito ordine. Questo rinnovamento ha quindi una importanza ecumenica singolare» (UR 6). Dalla riforma generale della vita della Chiesa possiamo ragionevolmente sperare, nota ancora il concilio, «i futuri progressi dell'ecumenismo» (UR 6).

Anche per quanto riguarda il dialogo teologico, il concilio ritiene opportuno dare indicazioni innanzitutto sull'atteggiamento spirituale con cui portarlo avanti. Bisogna procedere «non in maniera polemica» (UR 10), «con amore della verità, con carità ed umiltà» (UR 11). «Così si preparerà la via nella quale, per mezzo di questa fraterna emulazione, tutti saranno spinti verso una più profonda cognizione e più chiara manifestazione delle insondabili ricchezze di Cristo (cf. Ef 3,8)» (UR 11). Un tale atteggiamento ha già prodotto anch'esso da una parte frutti insperati di convergenza teologica (vedi ad esempio i documenti approvati dalla commissione *Fede e costituzione* del Consiglio ecumenico delle Chiese, in particolare il documento di Lima o *Battesimo, eucaristia, ministero*<sup>16</sup>, e il recente documento *La Chiesa: verso una visione comune*<sup>17</sup>) e dall'altra ha permesso anche un approfondimento della stessa teologia cattolica.

### 3. Una spiritualità a due polmoni

Una parte importante del documento conciliare sull'ecumenismo è dedicata a sottolineare la necessità di tenere in debita considerazione la speciale condizione delle Chiese orientali. Come notava André Scrima, teologo rumeno che partecipò come osservatore al Vaticano II, «il concilio ha consentito una specie di riscoperta della tradizione orientale all'interno stesso della Chiesa cattolica romana»<sup>18</sup>. Durante il concilio i vescovi cattolici di rito latino ebbero infatti l'occasione di incontrarsi con i vescovi delle Chiese orientali cattoliche (erano circa 130 su 2500) e con gli osservatori orientali e per molti di loro fu un'esperienza totalmente nuova.

Tale riscoperta segnò profondamente *Unitatis redintegratio*. Citiamo i brani più significativi a questo proposito: «Non si deve dimenticare che le Chiese d'Oriente hanno fin dall'origine un tesoro dal quale la Chiesa d'Occidente ha attinto molti elementi nel campo della liturgia, della tradizione spirituale e dell'ordine giuridico. Né si deve sottovalutare il fatto che i dogmi fondamentali della fede cristiana sulla Trinità e sul Verbo di Dio incarnato da Maria vergine, sono stati definiti in Concili ecumenici celebrati in Oriente e come, per conservare questa fede, quelle Chiese hanno molto sofferto e soffrono ancora» (UR 14).

<sup>16</sup> Originale in inglese *Baptism, Eucharist and Ministry*, Faith and Order Paper n. 111, WCC Publication, Genève 1982; traduzione italiana: COMMISSIONE "FEDE E COSTITUZIONE" (LIMA 1982), *Battesimo, eucaristia, ministero*, in *Il regno - documenti* 15 (1982), p. 473-489.

<sup>17</sup> Originale in inglese *The Church: Towards a Common Vision*, Faith and Order Paper n. 214; traduzione italiana in *Il regno - documenti* 19 (2013), p. 577-602.

<sup>18</sup> A. SCRIMA, *La Chiesa cattolica e la Chiesa ortodossa dopo il Concilio Ecumenico Vaticano II*, in *Humanitas* 21 (1966), p. 76.



«Tutti sappiano che il conoscere, venerare, conservare e sostenere il ricchissimo patrimonio liturgico e spirituale degli orientali è di somma importanza per la fedele custodia dell'integra tradizione cristiana e per la riconciliazione dei cristiani d'Oriente e d'Occidente» (UR 15).

Queste indicazioni conciliari hanno appoggiato e favorito il confronto tra le due tradizioni<sup>19</sup> e hanno contribuito in modo decisivo a fecondare la spiritualità cattolica che per molti aspetti ha incominciato di nuovo a respirare con due polmoni.

E ancora da UR possiamo trarre alcuni dei principali elementi del patrimonio liturgico e spirituale delle Chiese orientali che hanno avuto una così benefica influenza sulla spiritualità occidentale. «È noto a tutti con quanto amore i cristiani d'Oriente celebrino la sacra liturgia, specialmente quella eucaristica, fonte della vita della Chiesa e pegno della gloria futura; in essa i fedeli, uniti al vescovo, hanno accesso a Dio Padre per mezzo del Figlio, Verbo incarnato, morto e glorificato, nell'effusione dello Spirito Santo, ed entrano in comunione con la santissima Trinità, fatti "partecipi della natura divina" (2 Pt 1,4)» (UR 15). Centralità della liturgia e divinizzazione: ecco due dei tratti caratteristici in cui, per usare le parole di Giovanni Paolo II in *Orientale lumen*, «si delinea la visione orientale del cristiano, il cui fine è la partecipazione alla natura divina mediante la comunione al mistero della santa Trinità [...] che si realizza attraverso la liturgia e in modo particolare l'Eucaristia, mistero di comunione con il corpo glorificato di Cristo» (OL 6).

Il tema della divinizzazione, così caro al pensiero cristiano orientale, descrive il fine della vita cristiana: il credente è chiamato non solo a conoscere Dio a livello intellettuale, ma a entrare in comunione con Lui fino ad essere totalmente trasformato lui stesso in essere divino<sup>20</sup>.

«In Oriente – continua poi UR – si trovano pure le ricchezze di quelle tradizioni spirituali che sono espresse specialmente dal monachismo. [...] Perciò caldamente si raccomanda che i cattolici con maggior frequenza accedano a queste ricchezze dei Padri orientali, che elevano tutto l'uomo alla contemplazione delle cose divine» (UR 15). Anche in questo caso, la sottolineatura della bellezza della tradizione monastica orientale manifesta l'influenza che questa ha avuto nella storia del monachesimo occidentale. Ma è da notare anche il riferimento implicito nell'ultima frase alla preghiera contemplativa o preghiera del cuore, tanto cara alla spiritualità esicasta, una preghiera capace di coin-

<sup>19</sup> Tra le varie iniziative di confronto tra la tradizione occidentale e quella orientale, mi sia lecito ricordare i *Simposi intercristiani*, convegni teologico-spirituali promossi da più di vent'anni dall'Istituto Francescano di Spiritualità della Pontificia Università *Antoniana* di Roma, e dal Dipartimento di teologia della Facoltà teologica ortodossa della Università *Aristoteles* di Salonicco. Sono una delle prime iniziative ecumeniche a livello di istituzioni accademiche. Di molti di questi simposi sono pubblicati gli atti: l'ultimo volume edito è *La testimonianza della Chiesa nel mondo contemporaneo*, a cura di L. Bianchi, Edizioni s. Leopoldo, Padova 2013.

<sup>20</sup> Per una sintetica ma completa bibliografia sul tema della divinizzazione nella spiritualità orientale vedi Y. SPITERIS, *La divinizzazione dell'uomo in Gregorio Palamas (1296-1359) e in Margherita Porete (1250/60-1310)*, in A. TOMKIEL (ed.), *Due volti del francescanesimo, Miscellanea in onore di Optatus Van Asseldonk e Lazzaro Iriarte*, Edizioni Collegio S. Lorenzo da Brindisi (Laurentianum), Roma 2002, p. 360 nota 11. Vedi anche I.H. DALMAIS, *Divinisation. II. Patristique grecque*, in DS 3 (1957), 1376-1389; N. RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, Oxford 2004.



volgere l'uomo in tutte le sue dimensioni e diventata ormai per molti versi patrimonio anche della spiritualità occidentale.

#### 4. Una teologia «spirituale»

L'atteggiamento raccomandato dai padri conciliari non poteva non avere una ricaduta anche sul modo di fare teologia, favorendo la capacità di valorizzare approcci diversi da quelli per tanti secoli prevalenti nella teologia occidentale. «Effettivamente nell'indagare la verità rivelata in Oriente e in Occidente furono usati metodi e cammini diversi per giungere alla conoscenza e alla confessione delle cose divine. Non fa quindi meraviglia che alcuni aspetti del mistero rivelato siano talvolta percepiti in modo più adatto e posti in miglior luce dall'uno che non dall'altro» (UR 17).

Riconoscere la legittimità di cammini teologici diversi e persino la possibilità che l'Oriente abbia messo in luce alcuni aspetti in modo migliore ha facilitato l'ascolto e la valorizzazione dell'approccio teologico orientale. Un approccio che ha avuto il merito di conservare una profonda unità tra teologia e spiritualità. Il vero teologo, nella visione orientale, è infatti colui che prega, secondo il noto aforisma di Evagrio Pontico<sup>21</sup>; il metodo migliore per conoscere Dio non è quello dell'analisi razionale come si fa con un oggetto scientifico, ma quello del rapporto vivo con una persona viva. Il fine della teologia non è una conoscenza astratta, ma una reale «esperienza di Dio»<sup>22</sup>. Per la tradizione dell'Oriente cristiano possiamo perciò dire che ogni teologia è mistica: in Oriente infatti non si è mai fatta una netta distinzione tra mistica e teologia, tra esperienza personale dei misteri divini e dogma proclamato dalla Chiesa. Si rifiuta un approccio puramente intellettuale, privilegiandone uno apofatico: «L'apofatismo è anzitutto una disposizione di spirito che rifiuta di formulare dei concetti su Dio ed esclude decisamente ogni teologia astratta e puramente intellettuale, che vorrebbe adattare al pensiero umano i misteri della sapienza di Dio. È un atteggiamento esistenziale, che impegna l'uomo tutto intero; non vi è teologia al di fuori dell'esperienza: bisogna cambiare, divenire un uomo nuovo. Per conoscere Dio bisogna avvicinarsi a lui; non si è teologi se non si segue la via dell'unione con Dio. La via della conoscenza di Dio è necessariamente quella della deificazione»<sup>23</sup>.

L'atteggiamento dell'apofatismo porta inoltre la teologia orientale a fare uso più del linguaggio della poesia e delle icone che non di quello della logica convenzionale e delle schematizzazioni concettuali<sup>24</sup>.

<sup>21</sup> «Se preghi veramente sei un teologo; se sei un teologo, pregherai veramente» (EVAGRIO PONTICO, *La preghiera pura* LX, a cura di G. Bertotti, Edizioni Il leone verde, Torino 1998, p. 30).

<sup>22</sup> Cf. Y. SPITERIS, «La conoscenza "esperienziale" di Dio e la teologia nella prospettiva orientale», in *Antonianum* 72 (1997), 365-426. Questo articolo si ispira esplicitamente ai due studi di Lossky raccolti nel volume V. LOSSKY, *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente*, EDB, Bologna 1985.

<sup>23</sup> LOSSKY, *La teologia mistica*, 34.

<sup>24</sup> Cf. C. YANNARAS, *La fede dell'esperienza ecclesiale. Introduzione alla teologia ortodossa*, Queriniana, Brescia 1993, 32.



In una teologia che è dunque essenzialmente contemplazione della Trinità, partecipazione alla vita della Trinità, assume un ruolo basilare lo Spirito Santo. Va ricordato a questo proposito che l'importanza del ruolo dello Spirito Santo nella teologia non è sempre stata adeguatamente evidenziata nella tradizione occidentale,<sup>25</sup> e che spesso l'Occidente si è sentito rivolgere l'accusa di una debole pneumatologia<sup>26</sup>. Un'accusa presente anche negli anni del Vaticano II: «Durante il concilio gli osservatori ortodossi, protestanti, anglicani hanno spesso rimproverato ai testi in discussione di mancare di pneumatologia. Alcuni hanno ripetuto il rimprovero anche dopo il concilio. Che sia ancora meritato, si può discutere. Che lo sia stato, lo possiamo ammettere: la stessa cronaca della maturazione dei testi della LG lo conferma»<sup>27</sup>.

E il movimento ecumenico, in particolare per l'iniziativa delle Chiese orientali, ha certamente favorito la piena riscoperta dell'importanza fondamentale del ruolo dello Spirito Santo nella vita della Chiesa, che si manifesta tra l'altro nella sottolineatura del valore cruciale dell'epiclesi nei sacramenti e soprattutto nell'eucaristia.

In sintesi possiamo dire che l'approccio tipico della tradizione orientale delinea una teologia radicalmente «spirituale», perché coincide con l'esperienza di Dio, resa possibile dal dono dello Spirito Santo.

## 5. Per un ecumenismo d'epiclesi

«Questo concilio [...] dichiara d'essere consapevole che questo santo proposito di riconciliare tutti i cristiani nell'unità di una sola e unica Chiesa di Cristo, supera le forze e le doti umane. Perciò ripone tutta la sua speranza nell'orazione di Cristo per la Chiesa, nell'amore del Padre per noi e nella potenza dello Spirito Santo. “La speranza non inganna, poiché l'amore di Dio è largamente diffuso nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo che ci fu dato” (*Rm* 5,5)» (UR 24). Restano attuali le parole con cui si

<sup>25</sup> Commentando i testi di convergenza ecumenica sull'eucaristia, E. Lanne ricorda che il Concilio di Trento è riuscito a parlare sia della comunione eucaristica (Sess. XXI), sia del sacrificio eucaristico (Sess. XXII) senza neppure nominare il ruolo dello Spirito Santo nella celebrazione: E. LANNE, *L'eucaristia nei testi di convergenza ecumenica*, in D. VALENTINI (ed.), *Dialoghi ecumenici ufficiali. Bilanci e prospettive*, Roma 1983, 65.

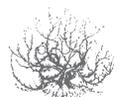
<sup>26</sup> L'Occidente è stato spesso accusato da teologi ortodossi di essere «crismonista», di centrare cioè l'attenzione teologica solo su Cristo, dimenticando il ruolo dello Spirito Santo. Su questo, vedi P. EVDO-KIMOV, *Lo Spirito Santo nella tradizione ortodossa*, Paoline, Cinisello B. (MI) 1983.

<sup>27</sup> Y. CONGAR, *Credo nello Spirito Santo*, vol. I, Brescia 1984<sup>3</sup>, p. 187. Ricordiamo a mo' di esempio l'episodio citato dal teologo greco Nikos Nissiotis, osservatore al concilio: «Una sera i vescovi francesi avevano invitato il padre Alexander Schmemmann e me per esporre le nostre osservazioni alla prima stesura di quel documento che poi sarebbe apparso con il nome di *Lumen gentium*. Noi come ortodossi abbiamo esercitato un'aspra critica perché quel documento, che parlava della Chiesa, non accennava neppure una volta alla parola “Spirito Santo”» (N. NISSIOTIS, *Dilatazioni ecumeniche del Concilio Vaticano II*, in *Synchrone Vimata* (Rivista dei Gesuiti di Atene), 61 (1987) p. 6-7, citato in Y. SPITERIS, *Le Chiese ortodosse*, in *Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo*, a cura di R. Fisichella, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2000, p. 389-90.



chiude il decreto del Vaticano II sull'ecumenismo. Resta attuale la descrizione dell'ecumenismo spirituale come anima di tutto il movimento ecumenico. «Abbiamo tutti bisogno di aprirci con coraggio e fiducia all'azione dello Spirito Santo» come ricordava papa Francesco nel discorso con cui abbiamo iniziato questo intervento. Abbiamo bisogno di aprirci a un «ecumenismo d'epiclesi», per usare la bella formulazione con cui Pavel Evdokimov chiudeva un suo articolo su *Concilium* nel 1966<sup>28</sup>, un ecumenismo cioè consapevole che solo «la forza divina è capace di trovare una speranza dove non c'è più speranza, e di trovare una via nell'impossibile» (Gregorio di Nissa).

<sup>28</sup> P. EVDOKIMOV, *Quali sono i desideri fondamentali rivolti dalla Chiesa ortodossa alla Chiesa cattolica?*, in *Concilium* 2/2 (1966), p. 94.



# La Teologia spirituale nel Magistero postconciliare

di Mario Torcivia\*

Scopo di questa riflessione è presentare quanto il Magistero postconciliare ha prodotto in questi cinquant'anni dalla conclusione del Concilio Vaticano II, sulla disciplina Teologia spirituale<sup>1</sup>.

Dividiamo lo studio in due parti:

- a) la proposizione diacronica dei suddetti documenti (Magistero papale – comprese omelie e udienze, nelle quali viene citata la teologia spirituale – Curia romana e Conferenza Episcopale Italiana, CEI);
- b) la lettura critica.

## PARTE PRIMA

### PROPOSIZIONE DIACRONICA DEI DOCUMENTI DEL MAGISTERO DELLA CHIESA UNIVERSALE E DELLA CEI

#### 1. Documenti del Magistero della Chiesa universale

SACRA CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA,

*Normae quaedam ad Const. apost. "Deus scientiarum Dominus" de studiis academicis ecclesiasticis recognoscendam, 20 maggio 1968, n. 30 nota 12*

Quindi tutte le discipline teologiche per intrinseca ragione del proprio oggetto formale curino di spiegare la storia della salvezza che è sempre in atto. Le singole discipline invece facciano ciò secondo il loro proprio modo. [...] la teologia spirituale, come la storia della salvezza si compie e si manifesta nella vita ascetico-mistica dei fedeli che tendono alla perfezione cristiana; [...].

\* MARIO TORCIVIA, Ordinario di Teologia spirituale presso lo Studio Teologico S. Paolo Viale O. da Pordenone, 24 - 95126 Catania

<sup>1</sup> Riguardo alla bibliografia, il nostro contributo si collega, e completa, gli studi di G. RAMBALDI, *Sollecitazioni del magistero per lo studio della teologia spirituale*, in *Seminarium* 26 NS (1974/1) 19-40 e J. STRUŠ, *Esigenze didattiche nell'insegnamento della teologia spirituale*, in *La spiritualità come teologia*. Simposio organizzato dall'Istituto di Spiritualità dell'Università Gregoriana, Roma 25-28 aprile 1991 (a cura di Charles-André Bernard), Cinisello Balsamo 1993, 255-272. Facciamo notare, inoltre, come quasi in ogni manuale di Teologia spirituale troviamo alcune pagine dedicate al nostro tema.



SACRA CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA,  
***Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis, 6 gennaio 1970***

XII Gli studi teologici

Questa dottrina morale ha il suo completamento nella *Teologia Spirituale*, che, tra le altre cose, deve abbracciare anche lo studio della teologia e della spiritualità del sacerdozio e della vita consacrata mediante l'esercizio dei consigli evangelici, affinché si possano dirigere gli uomini, ciascuno secondo il proprio stato, verso la via della perfezione<sup>170</sup>.

<sup>170</sup> OT 19; PO 5, 6; CD 15

**PAOLO VI, *Omelia per la canonizzazione di Maria Soledad Torres Acosta, 25 gennaio 1970***

Questo confronto fra i due aspetti della santità produce in noi un vivissimo interesse, quello di conoscere prima, d'imitare poi la vita temporale di chi, proprio per merito di essa, gode ora della vita eterna. Nasce di qui l'agiografia, cioè lo studio delle biografie dei Santi, studio che faremmo bene tutti a riprendere con maggiore passione, e con le discipline moderne della critica storica, dell'analisi psicologica, mistica e ascetica, dell'arte narrativa, della valutazione ecclesiale.

**PAOLO VI, Lettera apostolica *Multiformis sapientia Dei. Santa Teresa di Gesù, vergine di Avila, è proclamata Dottore della chiesa (27 settembre 1970)***

[...] Il suo magistero ebbe importanza non solo per la vita dei fedeli, ma anche, e per di più in modo operante, per quella sezione scelta e di gran valore della conoscenza teologica, che oggi si chiama teologia spirituale. Infatti gli scritti di Teresa sono una fonte abbondantissima di molteplice esperienza, testimonianza, penetrazione spirituale, cui hanno largamente attinto tutti gli studiosi di questa teologia. [...].

**PAOLO VI, *Udienza generale, 25 settembre 1974***

La fede, nella pratica della vita, si manifesta in due forme spirituali e morali, che danno consistenza alla nostra religiosità, derivata appunto dalla fede; e sono la fiducia (Cfr. 1 *Thess.* 5, 24; 2 *Tim.* 2, 13; *Hebr.* 10, 23; etc.), e la fedeltà (*Act.* 14, 22; 1 *Thess.* 1, 3; etc.). E qui la teologia, ed ancor più l'ascetica, offrono alla nostra riflessione tutta una letteratura. Ricorderemo, tanto per citare un esempio di facile consultazione, l'ultimo capitolo, il 59°, del terzo libro dell'*Imitazione di Cristo*, che ci esorta a fissare in Dio solo ogni speranza e fiducia: «mio Dio, noi vi leggiamo fra altre fervide e belle parole, Tu sei la mia speranza, Tu la vera fiducia, Tu il mio consolatore, il fedelissimo in tutto».

SACRA CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA,  
***La formazione teologica dei futuri sacerdoti, 22 febbraio 1976***

Naturalmente a una completa formazione teologica dei futuri sacerdoti concorrono anche altre discipline principali [...] e quelle ausiliarie: la teologia spirituale [...]. Queste o affiancano le discipline principali [...].



SACRA CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA,  
***Norme Applicative per la fedele esecuzione della Costituzione Apostolica *Sapientia Christiana*, 29 aprile 1979***

Parte seconda

*Norme speciali*

Art. 51 Le discipline obbligatorie sono:

1° Nel primo ciclo

b) le discipline teologiche, e cioè:

[...]

- la Teologia morale e spirituale

[...]

Appendice II

All'art. 64 delle Norme Applicative

Settori degli studi ecclesiastici

secondo il loro presente (A. 1979)

ordinamento accademico nella Chiesa

25. Studi di *spiritualità* (Sezione di Specializzazione nella Facoltà Teologica).

SACRA CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA,  
***Istruzione sulla formazione liturgica nei Seminari, 3 giugno 1979***

PARTE SECONDA

L'INSEGNAMENTO DELLA SACRA LITURGIA NEI SEMINARI

*d) Doti del professore di liturgia e relazione della liturgia con le altre materie di insegnamento*

53. A un maggior profitto nello studio liturgico contribuirà non poco il coordinamento con le altre discipline, raccomandato dallo stesso Concilio Vaticano II (73).

(73) Cost. *Sacrosanctum Concilium*, 16: «Inoltre i professori delle altre materie, soprattutto della teologia dogmatica, della sacra Scrittura, della teologia spirituale e pastorale, abbiano cura di mettere in rilievo, secondo le intrinseche esigenze dell'oggetto proprio di ciascuna disciplina, il mistero del Cristo e la storia della salvezza, in modo che risultino chiare la loro connessione con la liturgia e l'unità della formazione sacerdotale». Cfr. Decr. *Optatam totius*, 16; *Ratio fundamentalis*, n. 90.

**GIOVANNI PAOLO II, *Omelia*, Lisieux, 2 giugno 1980**

Sono qui in pellegrinaggio con voi tutti cari fratelli e sorelle, che siete venuti da diverse regioni della Francia anche voi presso colei che amiamo tanto, la "piccola Teresa", la cui via verso la santità è strettamente legata al Carmelo di Lisieux. Se le persone esperte nell'ascetica e nella mistica e coloro che amano i santi, hanno preso l'abitudine di chiamare questa via di suor Teresa del Bambino Gesù "la piccola via" [...].



**GIOVANNI PAOLO II, Celebrazione della parola in onore di San Giovanni della Croce, Omelia, Segovia, 4 novembre 1982**

Raccomando ai suoi (di Giovanni della Croce, *ndr.*) figli, i carmelitani scalzi, fedeli custodi di questo convento e animatori del Centro di Spiritualità dedicato al Santo, la fedeltà alla sua dottrina e la dedizione alla direzione spirituale delle anime, così come allo studio e approfondimento della teologia spirituale.

**SACRA CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA,  
*Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis "Tria iam lustra", 19 marzo 1985***

XII  
GLI STUDI TEOLOGICI

Questa dottrina morale ha il suo completamento nella *teologia spirituale*, che, tra le altre cose, deve abbracciare anche lo studio della teologia e della spiritualità sacerdotale e della vita consacrata mediante l'esercizio dei consigli evangelici, affinché si possano dirigere gli uomini, ciascuno secondo il proprio stato, verso la via della perfezione (190).

(190) CONC. VAT. II, Decr. *Optatam totius*, n. 19; Decr. *Presbyterorum Ordinis*, nn. 5, 6; Decr. *Christus Domini*, n. 15.

**GIOVANNI PAOLO II, Discorso ai seminaristi della Diocesi di Augusta, Seminario di San Girolamo (Augusta), 4 maggio 1987**

4. A questo punto voglio ricordare il teologo e Vescovo Johann Michael Sailer, nato nella diocesi di Augsburg. Come tutti i grandi teologi egli era a conoscenza della teologia spirituale o sapienziale, che trascende il procedimento logico delle argomentazioni scientifiche e del sapere individuale e considera il rapporto con Dio il fondamento e il significato di ogni sapere. Un simile approccio, più intuitivo, può trovare una collocazione nel tutto anche per il sapere individuale, per quanto frammentario questo possa essere; essa presuppone una armonia anche se non è in grado di esprimerla. Non riusciremo a raggiungere questa visione d'insieme senza la preghiera e l'illuminazione.

**Accordo tra la Santa Sede e il Governo della Repubblica di Malta sull'incorporazione della Facoltà di teologia nell'Università di Malta, 1988**

[...] Allegato relativo all'Art. 3 dell'Accordo del 26 settembre 1988 tra la Santa Sede ed il Governo della Repubblica di Malta sull'incorporazione della Facoltà di Teologia nell'Università di Malta.

Si attesta che alla data del 26 settembre 1988 la Facoltà di Teologia consta delle tre seguenti entità, canonicamente erette:

A) Facoltà di Teologia propriamente detta; [...].

A. [...]. La Facoltà consta di sei Dipartimenti con i relativi docenti, come segue:

[...]



2. Dipartimento di Teologia Morale, inclusa la Teologia Spirituale ed Ascetica: con 2 docenti Permanenti (Professori).

**CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, (DEI SEMINARI E DEGLI ISTITUTI DI STUDI) Istruzione sullo studio dei Padri della Chiesa nella formazione sacerdotale, 10 novembre 1989**

### III. COME STUDIARE I PADRI

#### I. LA NATURA DEGLI STUDI PATRISTICI ED I LORO OBIETTIVI

49 a) [...] Mentre la prima (la Patristica, *ndr.*) è di carattere propriamente dottrinale ed ha molti rapporti con la dogmatica (ma anche con la teologia morale, e la teologia spirituale, la Sacra Scrittura e la Liturgia), [...].

**CONGREGAZIONE PER GLI ISTITUTI DI VITA CONSACRATA E LE SOCIETÀ DI VITA APOSTOLICA, Direttive sulla formazione negli istituti religiosi, 2 febbraio 1990**

### III

#### LE TAPPE DELLA FORMAZIONE DEI RELIGIOSI CONTENUTO E MEZZI DI FORMAZIONE

61. Nel programma di studi si dovrà porre in risalto la teologia biblica, dommatica, spirituale e pastorale e in particolare l'approfondimento dottrinale della vita consacrata e del carisma dell'istituto. La formulazione di questo programma e la sua messa in opera devono tener presente l'unità interna dell'insegnamento e l'armonizzazione delle diverse discipline. I religiosi devono aver coscienza che non sono diverse scienze, ma una sola che devono imparare: la scienza della fede e del Vangelo.

**GIOVANNI PAOLO II, Esortazione Apostolica Post-Sinodale Pastores dabo vobis all'Episcopato al clero e ai fedeli circa la formazione dei sacerdoti nelle circostanze attuali, 25 marzo 1992**

54

[...] Nella sua riflessione matura sulla fede, la teologia si muove in due direzioni. La prima è quella dello *studio della Parola di Dio* [...]. La seconda direzione è quella dell'*uomo, interlocutore di Dio*: l'uomo chiamato a «credere», a «vivere», a «comunicare» agli altri la *fides* e l'*ethos cristiani*. Di qui lo studio della dommatica, della teologia morale, della teologia spirituale, del diritto canonico e della teologia pastorale.



**PONTIFICIA COMMISSIONE PER I BENI CULTURALI DELLA CHIESA, *La formazione dei futuri presbiteri all'attenzione verso i beni culturali della Chiesa*, 15 ottobre 1992**

21.

La teologia sistematica può presentare molti temi di rilievo in riferimento alla “forma” della rivelazione, a proposito della quale non è da considerarsi estranea anche una valutazione che, oltre ai trascendentali del vero e del bene, attinga anche al trascendentale, troppo spesso trascurato, del bello. In particolare, la teologia spirituale potrà influire positivamente, nel senso qui auspicato, attraverso l'esame di tematiche come l'iconologia, o l'influsso in genere dell'aspetto estetico sul determinarsi delle più elevate esperienze cristiane.

**GIOVANNI PAOLO II, Lettera Enciclica *Veritatis Splendor*, 6 agosto 1993**

111. Il servizio che nell'ora attuale i teologi moralisti sono chiamati a dare è di primaria importanza, non solo per la vita e la missione della Chiesa, ma anche per la società e la cultura umana. Tocca a loro, in intima e vitale connessione con la teologia biblica e dogmatica, sottolineare nella riflessione scientifica «l'aspetto dinamico che fa risaltare la risposta, che l'uomo deve dare all'appello divino nel processo della sua crescita nell'amore, nell'ambito di una comunità salvifica. In tal modo la teologia morale acquisterà una dimensione spirituale interna, rispondendo alle esigenze di sviluppo pieno della *imago Dei*, che è nell'uomo, e alle leggi del processo spirituale descritto nell'ascetica e mistica cristiane»<sup>176</sup>.

<sup>176</sup>S. Congregazione per l'Educazione Cattolica, *La formazione teologica dei futuri sacerdoti* (22 febbraio 1976), n. 100 [...].

**CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA (DEI SEMINARI E DEGLI ISTITUTI DI STUDI), *Direttive sulla preparazione degli educatori nei seminari*, 4 novembre 1993**

IV. LA FORMAZIONE DEGLI EDUCATORI

2. Le linee fondamentali della formazione

b) *Preparazione spirituale*

55. Quanto alla specifica preparazione spirituale in senso stretto, oltre alle doti comuni ad ogni buon sacerdote, occorre garantire negli educatori del seminario la formazione di alcune attitudini di grande rilievo educativo:

[...]

- una conoscenza solida della teologia spirituale, delle leggi di sviluppo della vita interiore cristiana, delle regole del discernimento, delle dinamiche della relazione spirituale personale, attingendo ai classici della tradizione occidentale e orientale e dedicando un'adequata attenzione anche agli autori moderni e contemporanei; [...]



**CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA (DEI SEMINARI E DEGLI ISTITUTI DI STUDI),  
*Ratio fundamentalis institutionis diaconorum permanentium*, 22 febbraio 1998**

**IV. LE DIMENSIONI DELLA FORMAZIONE DEI DIACONI PERMANENTI**

*3. Formazione dottrinale*

81. Tenendo conto di questi criteri, i contenuti che si dovranno prendere in considerazione sono: [...] *f*) la teologia spirituale; [...].

**CONGREGAZIONE PER GLI ISTITUTI DI VITA CONSACRATA E LE SOCIETÀ DI VITA APOSTOLICA,  
*La collaborazione inter-istituti per la formazione*. Istruzione, 8 dicembre 1998**

16. Nell'organizzare tali « servizi complementari » si tenga presente quanto segue:

[...] *b*) Il programma offra corsi fondamentali su differenti temi, in modo tale che gli istituti possano scegliere quelli che completano la formazione da loro stessi impartita. Il programma deve essere ben strutturato e armonico, comprendere elementi fondamentali di Sacra Scrittura, teologia spirituale, teologia morale, [...]. Tutte le tematiche vanno approfondite in funzione formativa.

**SYNODUS EPISCOPORUM BOLLETTINO della Commissione per l'informazione della  
 X ASSEMBLEA GENERALE ORDINARIA DEL SINODO DEI VESCOVI 30 settembre-27  
 ottobre 2001 "Il Vescovo: Servitore del Vangelo di Gesù Cristo per la speranza del  
 mondo". Diciottesima Congregazione Generale (venerdì, 12 ottobre 2001  
*Relatio post Disceptationem* letta dal Relatore Generale aggiunto  
 Card. Jorge Mario Bergoglio, S.I., arciv. di Buenos Aires**

**I. Il vescovo in comunione con il Signore**

*La formazione permanente*

11. Strettamente congiunto con il tema della santità e della vita spirituale del vescovo è risuonato, in molti interventi dei padri sinodali quello della sua formazione permanente. Se ne hanno bisogno tutti i membri della Chiesa, come appare dalle esortazioni apostoliche *Christifideles laici*, *Pastores dabo vobis* e *Vita Consecrata*, a maggior ragione ne hanno bisogno i vescovi. Fra le ragioni indicate c'è anche il compito missionario del vescovo, incaricato di gettare come un ponte (*pontifex*) tra il Vangelo e il mondo. Pur in presenza di valide esperienze già promosse in questo settore con l'iniziativa di organismi della Santa Sede (Congregazione per i Vescovi, Congregazione per l'Evangelizzazione dei popoli...) si avverte il bisogno di precisare ulteriormente il senso di questa formazione (perché non sia lasciata soltanto all'iniziativa del singolo vescovo, ma sia incoraggiata da proposte anche istituzionali di vario genere) e i suoi obiettivi specifici, in rapporto, cioè, al ministero episcopale. Come maestro della fede, ad esempio, il vescovo ha bisogno di una formazione permanente negli ambiti della teologia dogmatica, morale, pastorale e spirituale.



**BENEDETTO XVI, *Udienza generale, 25 aprile 2007***

Il suo (di Origene, *ndr*) raggio di interessi si estende dall'esegesi al dogma, alla filosofia, all'apologetica, all'ascetica e alla mistica. È una visione fondamentale e globale della vita cristiana.

**CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA,*****Istruzione sugli Istituti Superiori di Scienze Religiose, 28 giugno 2008*****5. *Ordinamento degli studi***

Art. 24. § 1. Nel primo ciclo devono essere trattate tutte le fondamentali discipline filosofiche e teologiche, in modo tale che al titolo conclusivo del Baccalaureato corrisponda la completezza del percorso. Concretamente il programma degli studi del primo ciclo deve prevedere le seguenti discipline:

[...] g) Teologia spirituale; [...].

**BENEDETTO XVI,*****Discorso in occasione dell'udienza alla comunità della Pontificia Facoltà Teologica "Teresianum" di Roma nel 75° anniversario della fondazione, 19 maggio 2011***

[...] Sono passati, dunque, tre quarti di secolo da quel 16 luglio 1935, memoria liturgica della Beata Vergine del Monte Carmelo, in cui l'allora Collegio Internazionale dell'Ordine dei Carmelitani Scalzi nell'Urbe fu eretto a Facoltà Teologica. Fin dall'inizio essa si orientò ad approfondire la teologia spirituale nel quadro della questione antropologica. Nel corso degli anni, venne poi a costituirsi l'Istituto di Spiritualità, che assieme alla Facoltà Teologica compone il polo accademico che va sotto il nome di *Teresianum*. [...] Grande importanza riveste, nel contesto attuale, lo studio approfondito della spiritualità cristiana a partire dai suoi presupposti antropologici. La specifica preparazione che esso fornisce è certamente importante perché rende idonei e abilita all'insegnamento di questa disciplina, ma costituisce una grazia ancor più grande per il bagaglio sapienziale che porta con sé in ordine al delicato compito della direzione spirituale. Come non ha mai smesso di fare, ancora oggi la Chiesa continua a raccomandare la pratica della direzione spirituale, non solo a quanti desiderano seguire il Signore da vicino, ma ad ogni cristiano che voglia vivere con responsabilità il proprio Battesimo, cioè la vita nuova in Cristo. Ognuno, infatti, e in modo particolare quanti hanno accolto la chiamata divina ad una sequela più prossima, necessita di essere accompagnato personalmente da una guida sicura nella dottrina ed esperta nelle cose di Dio; essa può aiutare a guardarsi da facili soggettivismi, mettendo a disposizione il proprio bagaglio di conoscenze ed esperienze vissute nella sequela di Gesù. Si tratta di instaurare quello stesso rapporto personale che il Signore aveva con i suoi discepoli, quello speciale legame con cui Egli li ha condotti, dietro di sé, ad abbracciare la volontà del Padre (cfr *Lc* 22,42), ad abbracciare, cioè, la croce. Anche voi, cari amici, nella misura in cui sarete chiamati a questo insostituibile compito, fate tesoro di quanto avete appreso in questi anni di studio, per accompagnare quanti la provvidenza divina vi affiderà, aiutandoli nel



discernimento degli spiriti e nella capacità di assecondare le mozioni dello Spirito Santo, con l'obiettivo di condurli alla pienezza della grazia," fino a raggiungere – come dice san Paolo – la misura della pienezza di Cristo" (Ef 4,13). [...].

### **CODICE DI DIRITTO CANONICO, 1983.**

Can. 252

§3. Vi siano lezioni di teologia dogmatica, radicata sempre nella parola di Dio scritta e nella sacra Tradizione, mediante le quali gli alunni imparino a penetrare più intimamente i misteri della salvezza, seguendo soprattutto la dottrina di s. Tommaso; inoltre lezioni di teologia morale e pastorale, di diritto canonico, di liturgia, di storia ecclesiastica e di altre discipline, ausiliarie e speciali, secondo le disposizioni della Ratio di formazione sacerdotale.

### **BENEDETTO XVI, *Lettera ai seminaristi*, 18 ottobre 2010**

5. [...] È importante conoscere a fondo la Sacra Scrittura interamente, nella sua unità di Antico e Nuovo Testamento: la formazione dei testi, la loro peculiarità letteraria, la graduale composizione di essi fino a formare il canone dei libri sacri, l'interiore unità dinamica che non si trova in superficie, ma che sola dà a tutti i singoli testi il loro significato pieno. È importante conoscere i Padri e i grandi Concili, nei quali la Chiesa ha assimilato, riflettendo e credendo, le affermazioni essenziali della Scrittura. Potrei continuare in questo modo: ciò che chiamiamo dogmatica è il comprendere i singoli contenuti della fede nella loro unità, anzi, nella loro ultima semplicità: ogni singolo particolare è alla fine solo dispiegamento della fede nell'unico Dio, che si è manifestato e si manifesta a noi. Che sia importante conoscere le questioni essenziali della teologia morale e della dottrina sociale cattolica, non ho bisogno di dirlo espressamente. Quanto importante sia oggi la teologia ecumenica, il conoscere le varie comunità cristiane, è evidente; parimenti la necessità di un orientamento fondamentale sulle grandi religioni, e non da ultima la filosofia: la comprensione del cercare e domandare umano, al quale la fede vuol dare risposta. Ma imparate anche a comprendere e – oso dire – ad amare il diritto canonico nella sua necessità intrinseca e nelle forme della sua applicazione pratica: una società senza diritto sarebbe una società priva di diritti. Il diritto è condizione dell'amore. [...].

### **COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE,**

#### ***La teologia oggi: prospettive, principi e criteri*, 29 novembre 2011**

60. Terzo, la teologia è strettamente legata all'esperienza spirituale, che essa illumina e dalla quale è sua volta alimentata, e per sua natura si apre ad una sapienza autentica con un vivo senso della trascendenza del Dio di Cristo Gesù.

92. La sapienza teologica e la sapienza mistica sono formalmente distinte ed è importante non confonderle. La sapienza mistica non è mai un sostituto della sapienza teologica. È tuttavia evidente che tra queste due forme di sapienza cristiana esistono stretti legami, sia nella persona del teologo sia nella comunità ecclesiale. Da una parte un'in-



tensa vita spirituale alla ricerca della santità è un requisito della teologia autentica, come dimostrato dall'esempio dei dottori della Chiesa, di Oriente e di Occidente. La vera teologia presuppone la fede ed è animata dalla carità: «Chi non ama non ha conosciuto Dio, perché l'amore è da Dio» (1 Gv 4,8) [151]. L'intelligenza dà alla teologia la ragione perspicace, ma il cuore ha la propria sapienza che purifica l'intelligenza. Ciò che è vero di tutti i cristiani, ossia che sono «santi per chiamata» (1 Cor 1,2), ha una particolare risonanza per i teologi. D'altra parte il corretto esercizio del compito teologico di dare una comprensione scientifica della fede permette di verificare l'autenticità dell'esperienza spirituale [152]. Per questo motivo santa Teresa d'Avila voleva che le sue monache ricercassero il consiglio dei teologi: «Quanto più il Signore vi favorirà nell'orazione, tanto più sarà necessario che le vostre opere e la vostra orazione poggino su un saldo fondamento» [153]. In ultima analisi, è compito del Magistero, con l'aiuto dei teologi, determinare se una qualsiasi pretesa spirituale è autenticamente cristiana.

[151] Cfr Massimo il Confessore, *Quattrocento testi sull'amore*: «La mente ottiene il dono della teologia quando, condotta sulle ali dell'amore, fissa la sua dimora in Dio. Allora la mente, nella misura concessa alle possibilità umane, contempla gli attributi divini»; vedi anche Riccardo di San Vittore *De praeparatione animi ad contemplationem* 13 [PL 196, 10A]: *Ubi amor, ibi oculus*; *Tractatus de gradibus charitatis* 3, 23 (G. Dumeige (ed.), *Textes philosophiques du Moyen Age*, 3, Paris, 1955, p. 71): «*Amor oculus est, et amare videre est*» (Riccardo attribuisce questa frase a sant'Agostino).

[152] Riguardo alle rivelazioni private, che sono sempre sottoposte al giudizio ecclesiastico e che, anche quando autentiche, hanno un valore «essenzialmente diverso dall'unica rivelazione pubblica», vedi la *Verbum Domini*, n. 14.

[153] Teresa d'Avila, s., *Il Cammino di Perfezione*, cap. 5.

## 2. Documenti della CEI

### ***La preparazione al sacerdozio ministeriale. Orientamenti e norme, 15 agosto 1972***

C) Insegnamento della teologia  
Le discipline teologiche

210. Intimamente collegata con la morale va svolta la teologia spirituale quale studio della pienezza della vita teologale del cristiano (cf. OT 19; RaF 80).

### ***La formazione dei presbiteri nella Chiesa italiana. Orientamenti e norme, 15 maggio 1980***

Gli *Orientamenti e norme* del 1980 sono stati assunti come documento per la formazione dei candidati al sacerdozio nei seminari italiani, ai sensi del can. 242, § 1, in forza della delibera n. 33 del 18 aprile 1985, e sono stati ripresentati con una lettera della Commissione Episcopale per l'educazione cattolica, la cultura e la scuola (29 giugno 1989), approvata dal Consiglio Episcopale Permanente e dalla XXXI Assemblea Generale. Essi erano stati integrati e completati dal ***Regolamento degli studi teologici dei seminari maggiori d'Italia, Roma 1984***, approvato dalla XX Assemblea Generale e promulgato il 10 giugno 1984, dopo avere ottenuto la *recognitio* della Congregazione per l'Educazione Cattolica.



La formazione intellettuale

*Orientamenti specifici delle singole discipline*

160. In stretto collegamento con la teologia dogmatica e morale venga svolta la teologia spirituale, quale studio della pienezza della vita teologale del cristiano, in risposta alle esigenze dell'adozione a figlio di Dio e alle leggi del processo spirituale descritto nell'ascetica e nella mistica cristiana (cf. OT 19; FTS 100).

### ***Regolamento degli studi teologici dei seminari maggiori d'Italia, 10 giugno 1984***

Obiettivi e contenuti delle discipline

Discipline principali

Teologia spirituale

*Obiettivo*

n. 50. La teologia spirituale esprime lo sforzo che la teologia secondo il suo metodo proprio, segue per comprendere l'«uomo spirituale», non semplicemente nelle sue strutture obiettive ma in quanto egli è chiamato a vivere, e vive effettivamente, un'esperienza che è quella «cristiana» e «spirituale». L'aggettivo «spirituale», in tutti questi casi dice primario riferimento allo Spirito santo, lo Spirito di Cristo, in quanto egli crea l'uomo nuovo, e lo conduce a vivere (perciò anche a «sapere» e «conoscere», secondo l'accezione biblico-esperienziale dei termini) la vita nuova in Cristo Gesù. La consapevolezza che la teologia può dare a questo riguardo, e quindi anche i criteri di orientamento e di discernimento che essa può fornire, illumina e orienta la vita nuova che il battezzato e il candidato al presbiterato è chiamato a realizzare. Questa riflessione teologica sul «vissuto spirituale» non corrisponde e non si esaurisce in quelle attività educative che la vita di seminario propone e guida per introdurre il seminarista nella vita e nell'esperienza spirituale stessa (direzione spirituale, predicazione, dottrina spirituale ecc.); ma ne aiuta la retta attualizzazione e comprensione. La teologia spirituale, formando la capacità di comprensione della «vita secondo lo spirito» esperienzialmente vissuta, completa la intelligenza della fede e orienta l'esperienza spirituale stessa della «vita secondo lo spirito», per illuminarla con criteri obiettivi e per riscattarla da improvvisazioni e da inautenticità.

*Contenuti*

- L'esperienza dell'uomo «spirituale» come fatto storico specifico; storia della spiritualità cristiana raffrontata ad altre espressioni di esperienza religiosa.
- L'esperienza dell'uomo «spirituale» come oggetto della comprensione teologica: natura dell'esperienza spirituale; fenomenologia generale dell'esperienza spirituale autentica; sviluppo dell'esperienza spirituale; i «gradi» o le «vie».
- La spiritualità e le spiritualità: le spiritualità storiche; le spiritualità degli stati di vita.
- La spiritualità del presbitero diocesano.
- La spiritualità della vita religiosa.
- Accostamenti diretti, con preoccupazione teologica e secondo criteri teologici, a testi spirituali, o a un problema spirituale (preghiera, asceti, ...).
- Il discernimento spirituale e «l'aiuto spirituale personale» nel ministero del presbitero.



Quadro B: distribuzione delle ore nei sei anni secondo le discipline

[...]

Teologia spirituale 3

[...]

***La formazione dei presbiteri nella Chiesa Italiana.***

***Orientamenti e norme per i seminari (Terza edizione), 4 novembre 2006.***

137.

[...]

Il *triennio successivo* è finalizzato a dare sistematicità alla formazione teologica, approfondendo lo studio della Sacra Scrittura, della teologia dogmatica e morale, della liturgia, della teologia spirituale, della storia della Chiesa e del diritto canonico. Tale obiettivo prioritario deve conciliarsi con l'esigenza di rendere significativa e comunicabile la fede nel mondo d'oggi: pertanto, si dovrà dare adeguato spazio alla teologia pastorale e a questioni filosofiche connesse con l'approfondimento della teologia.

ORGANIGRAMMA DEGLI STUDI

***Disc. Fondamentali***

Area teologico-sistemática

<b>Crediti eccl.</b>	<b>Discipline</b>	<b>Crediti europ.</b>
6	Teologia spirituale	10

10. TEOLOGIA SPIRITUALE

*Obiettivi*

La teologia spirituale riflette, con metodo teologico, sulla 'vita spirituale' del cristiano, e quindi sull'azione dello Spirito di Gesù in lui. Essa si pone in ascolto del vissuto di fede individuale e comunitario, per renderlo il più coerente possibile con i contenuti dottrinali. Essa cerca nella tradizione cristiana, e specialmente nel Nuovo Testamento, gli elementi essenziali dell' 'uomo spirituale', al fine di offrire indicazioni capaci di orientare l'esperienza spirituale del credente. Può perciò essere collocata in vari momenti del curriculum teologico: all'inizio come introduzione; nel percorso come riflessione sistematica; a conclusione come sintesi e avvio al ministero pastorale del presbitero.

*Contenuti*

- L'esperienza spirituale della Chiesa nella storia: cenni di storia della spiritualità cristiana, con avvio alla lettura di testi classici.
- L'esperienza dell' 'uomo spirituale' come è compresa dalla teologia: natura cristologica e pneumatologica, ecclesiale e sacramentale dell'esperienza spirituale, in quanto dono di Dio; fenomenologia generale dell'esperienza spirituale autentica; itinerario spirituale.
- La spiritualità e le spiritualità: le spiritualità storiche; le spiritualità recenti; le varie vocazioni alla santità; le devozioni e la pietà popolare.



- La spiritualità del presbitero diocesano; la spiritualità della vita religiosa; spiritualità e condizioni di vita dei fedeli laici.
- Accostamento teologico a problemi spirituali specifici: preghiera, meditazione, asceti.
- Il discernimento spirituale e l'aiuto spirituale personale nel ministero del presbitero.

#### *Didattica*

Accanto a lezioni frontali possono essere utilizzati lavori di gruppo e laboratori.

### 5. PASTORALE DEL SACRAMENTO DELLA PENITENZA

#### *Obiettivi*

Il corso si propone di mediare tra la scienza appresa nelle diverse discipline teologiche (teologia morale, teologia dei sacramenti, liturgia, teologia spirituale), la vita dei fedeli e la preparazione all'esercizio del ministero della riconciliazione sacramentale.

## PARTE SECONDA

### LETTURA CRITICA

## 1. Documenti del Magistero della Chiesa universale

#### *Papi*

- Paolo VI: 1 omelia (1970), 1 lettera apostolica (1970); 1 udienza generale (1974);  
Giovanni Paolo II: 2 omelie (1980, 1982), 1 discorso (1987), 1 esortazione apostolica (1992), 1 lettera enciclica (1993);  
Benedetto XVI: 1 udienza generale (2007), 1 discorso (2011)

#### *Santa Sede*

- 1 convenzione con uno Stato sovrano (1988)

#### *Congregazioni*

- a) per l'Educazione Cattolica:  
10 documenti (1968, 1970, 1976, 1979, 1979, 1985, 1989, 1993, 1998, 2008)  
b) per gli Istituti di Vita Consacrata e le Società di Vita Apostolica:  
2 documenti (1990, 1998)

#### *Pontificia Commissione per i beni culturali della Chiesa*

- 1 documento (1992)

#### *Sinodo*

- 1 relazione *post-disceptationem* (2001)



Esaminiamo in dettaglio i documenti e i pronunciamenti.

### *Papi*

#### Paolo VI

Nell'omelia (1970), tratta la "mistica e ascetica" come ausilio per l'agiografia. Nella lettera apostolica (1970) la chiama Teologia spirituale e la definisce "sezione scelta e di gran valore della conoscenza teologica" che ha, tra le sue fonti, gli scritti di Teresa d'Avila. Nell'udienza generale (1974), parlando della riscoperta, grazie al Vaticano II, dei sacramenti dell'iniziazione cristiana, afferma come la fede si manifesti, concretamente, nella fiducia e nella fedeltà ed evidenza, a tal proposito, il ponderoso apporto della teologia, e specialmente dell'ascetica, in ordine alla letteratura relativa a queste suddette due forme di manifestazione della fede. Alla luce di queste espressioni, la letteratura ascetica è considerata altra rispetto alla teologia.

#### Giovanni Paolo II

Nella prima omelia (1980), vengono menzionati gli esperti "nell'ascetica e nella mistica", gli odierni teologi spirituali; nella seconda (1982), parla dello studio e dell'approfondimento della Teologia spirituale come ambito di dedizione dei frati carmelitani scalzi del convento sivigliano di san Giovanni della Croce. Nel discorso (1987), identifica Teologia spirituale con Teologia sapienziale, vanificando il carattere scientifico della disciplina teologica Teologia spirituale. Nell'esortazione apostolica (1992), colloca la Teologia spirituale all'interno dello studio dell'"uomo, interlocutore di Dio", una delle due direzioni in cui si muove la teologia. Nella lettera enciclica (1993), scrive dell'ascetica e della mistica cristiane come l'ambito proprio per descrivere le leggi del processo spirituale. Possiamo parlare del rischio di una "fagocitazione" della Teologia spirituale nella Teologia morale?

#### Benedetto XVI

Nell'udienza generale (2007), troviamo i termini "ascetica e mistica"; nel discorso (2011), afferma l'importanza dello studio della Teologia spirituale, non solo in vista della docenza ma, soprattutto, in vista della direzione spirituale. A nostro avviso tale affermazione rischia di essere una lettura parziale, perché lo studio della Teologia spirituale ha una ricaduta più ampia della docenza e della direzione spirituale, in quanto studia l'esperienza spirituale cristiana e i testi degli autori spirituali.

#### Santa Sede

Nella Convenzione con lo Stato di Malta (1988), si denomina la disciplina "Teologia spirituale ed Ascetica" e la si inserisce nel Dipartimento di Teologia morale.

#### Congregazioni

##### *a) per l'Educazione Cattolica*

Nel primo documento (1968) risulta interessante che la si chiami Teologia spirituale e la si leghi, come le altre discipline, alla storia della salvezza. Nel secondo (1970) si



tratta della Teologia spirituale come completamento della morale, ed essendo un documento per candidati agli Ordini, le si assegna, tra i contenuti, lo studio della teologia e della spiritualità del sacerdozio e della vita consacrata in vista della direzione verso la santità dei credenti. Nel terzo (1976) la Teologia spirituale è una disciplina ausiliare. Nel quarto (1979) la Teologia spirituale entra a far parte, come materia obbligatoria, del ciclo istituzionale degli studi teologici. Si evidenzia come la spiritualità sia, nel c.a. (1979), una sezione di specializzazione nelle facoltà teologiche. Nel quinto (1979) viene ripreso quanto già auspicato in SC 16. Nel sesto (1985) si usano le stesse espressioni che ritroviamo nel secondo documento (1970). Nel settimo (1989) si parla del rapporto tra Patristica e Teologia spirituale. Nell'ottavo (1993) si afferma l'importanza della Teologia spirituale nella formazione degli educatori dei seminari. Nel nono (1998) si tratta della Teologia spirituale quale materia per la formazione dottrinale dei diaconi permanenti. Nel decimo (2008) si tratta della Teologia spirituale all'interno del programma di studio degli Istituti Superiori di Scienze Religiose.

*b) per gli Istituti di Vita Consacrata e le Società di Vita Apostolica*

Nel primo (1990) si dà risalto alla Teologia spirituale nei programmi di studio per la formazione dei religiosi. Nel secondo (1998), trattando della formazione nel tempo del Noviziato e del ruolo degli Istituti, si annoverano nel programma di “studio” anche elementi fondamentali di Teologia spirituale.

Pontificia Commissione per i beni culturali della Chiesa

Nel documento (1992), si tratta dell'influsso positivo della Teologia spirituale, in quanto parte della teologia sistematica, specie in ordine all'esame dell'iconologia e dell'estetica.

Sinodo

Nella Relazione *post-disceptationem* del Sinodo sui Vescovi (2001), l'allora card. Bergoglio insiste sulla necessità della Teologia spirituale per la formazione permanente dei vescovi.

Riepilogando i dati esposti, per quanto concerne le pronunce papali, in ordine alla terminologia evidenziamo ancora l'uso di “ascetica e mistica” e, qualche volta, una non piena considerazione della dimensione teologica della Teologia spirituale, al pari delle altre discipline, la sua possibile “fagocitazione” all'interno della teologia morale e la finalità preponderante della direzione spirituale. Riguardo ai documenti della Curia romana, facciamo invece risaltare l'obbligatorietà della Teologia spirituale all'interno del curriculum teologico istituzionale e del programma di studi degli Istituti Superiori di Scienze Religiose, le affermazioni relative al dialogo fecondo con altre discipline teologiche (liturgia e patristica) e l'importanza della disciplina nella formazione degli educatori dei seminari, dei diaconi permanenti, dei religiosi e dei futuri presbiteri – per quanto concerne i beni culturali della chiesa – e nella formazione permanente dei vescovi.



Tre note, infine, sempre sui documenti papali e della Chiesa universale.

Il Codice di Diritto Canonico (1983), al can. 252 §3, trattando delle materie del ciclo istituzionale, non menziona la Teologia spirituale.

Papa Benedetto XVI, al numero 5 della *Lettera ai seminaristi* (18 ottobre 2010), non annovera la Teologia spirituale tra le discipline teologiche menzionate: Sacra Scrittura, Padri e Concili, Dogmatica, Teologia Morale e Dottrina sociale cattolica, Teologia ecumenica, Filosofia, Diritto Canonico.

Nel documento della Commissione Teologica Internazionale (2011), infine, quello che viene considerato il compito della teologia *tout court* non è, in realtà, il compito della Teologia spirituale? A meno che tutte le discipline teologiche acquistino questa capacità di lettura dell'esperienza spirituale cristiana ed allora potrebbe anche scomparire la Teologia spirituale.

## 2. Documenti della CEI

Quattro sono i documenti della CEI – tutti riguardanti la formazione dei futuri presbiteri (1972, 1980, 1984, 2006) – nei quali ritroviamo menzionata la disciplina Teologia spirituale.

Nel documento del 1972, la Teologia spirituale è legata soltanto alla Teologia morale. In quello del 1980, è legata anche alla Teologia dogmatica. L'oggetto dello studio della Teologia spirituale viene ampliato nel documento del 1980, ritrovando, però, i termini “ascetica e mistica”.

Nel *Regolamento degli studi teologici dei seminari maggiori d'Italia* (1984) troviamo un'ampia – nella *Ratio* del 2006 ritroveremo un evidente restringimento – presentazione dell'obiettivo e dei contenuti della disciplina Teologia spirituale, volta a comprendere teologicamente “l'uomo spirituale”, nel suo “vissuto spirituale”.

La terza edizione de *La formazione dei presbiteri nella Chiesa Italiana. Orientamenti e norme per i seminari* (2006) si caratterizza per un'assoluta assenza di novità rispetto al *Regolamento degli studi teologici dei seminari maggiori d'Italia* (1984). Per quanto concerne gli obiettivi – nella precedente *Ratio* il termine si presentava al singolare – della Teologia spirituale, nell'attuale *Ratio* è stata fatta un'opera di semplificazione rispetto alla precedente.

Nella prima, l'oggetto della comprensione/riflessione della Teologia spirituale è «l'uomo spirituale» e, alla fine, la «vita secondo lo spirito»; nella seconda la «vita spirituale» del cristiano. Nella prima, inoltre, ci si sofferma sul significato del termine «spirituale». Nell'attuale *Ratio* sono venuti meno per lo più il richiamo specifico ai candidati al presbiterato e la relazione dell'insegnamento della Teologia spirituale col cammino specifico proposto nei seminari per i candidati agli Ordini.

Nella *Ratio* 2006 vengono menzionati – e questa è una novità – la tradizione cristiana e il Nuovo Testamento quali fonti per rintracciare «gli elementi essenziali dell'“uomo spirituale”, al fine di offrire indicazioni capaci di orientare l'esperienza spirituale del credente». Sempre la *Ratio* del 2006 lascia liberi i programmatori dei corsi del triennio teologico nel collocare la Teologia spirituale (all'inizio, durante, al termine del curriculum teologico).



In ambedue i documenti ritroviamo la funzione di sentinella che la Teologia spirituale svolge riguardo al vissuto spirituale del candidato agli Ordini. La Teologia spirituale deve vegliare e vigilare, cioè, perché realmente questo vissuto sia animato «con criteri obiettivi» e riscattato da ogni possibile deviazione (*Ratio* 1984) e si manifesti «il più coerente possibile con i contenuti dottrinali» (*Ratio* 2006).

Riguardo ai contenuti, possiamo affermare come non si riscontrino differenze tra le due *Rationes*. Pensiamo, anzi, che si sia operato, passateci l'immagine, una sorta di copia-incolla. I sette contenuti della *Ratio* 1984 sono diventati ora sei perché, nella prima *Ratio*, «spiritualità del presbitero diocesano» e «spiritualità della vita religiosa» costituivano due contenuti distinti con in più l'incongruenza di parlare della «spiritualità degli stati di vita» in un altro contenuto.

Confrontiamo ora i singoli contenuti.

Nel primo è stato sostituito «L'esperienza dell'uomo "spirituale"» con «L'esperienza spirituale della Chiesa»; riguardo alla storia della spiritualità, si parla ora di «cenni» ed è venuto meno il raffronto con le «altre espressioni di esperienza religiosa» e si scrive di «avvio alla lettura di testi classici». Il secondo è pressoché simile. Nel terzo è venuto meno, come su scrivevamo, «le spiritualità degli stati di vita» ed è apparso «le varie vocazioni alla santità; le devozioni e la pietà popolare». Della spiritualità del presbitero diocesano e della spiritualità della vita religiosa abbiamo già scritto. Nella *Ratio* 2006 si aggiunge «spiritualità e condizioni di vita dei fedeli laici». Anche gli ultimi due contenuti, infine, sono pressoché identici. Pertanto, in questa ultima *Ratio* si è cambiato qualche termine, sono scomparse alcune ripetizioni e sono stati omessi alcuni contenuti.

La nuova *Ratio*, infine, presenta un paragrafo assente nella precedente – *Didattica* – anche se composto da appena una proposizione.

Al termine della disamina delle due *Rationes*, ci domandiamo come mai, nonostante siano trascorsi ventidue anni, non si trovino sostanziali elementi di novità tra le affermazioni presenti nelle due edizioni del documento della CEI.



# Funzione teologica della spiritualità oggi

di Jesús Manuel García s.d.b.\*

Sotto la spinta dei grandi cambiamenti culturali ed ecclesologici, la spiritualità post-conciliare comincia ad acquistare un nuovo volto. Una «nuova spiritualità» intesa non più in chiave sistemica, ma dinamica, esistenziale e vitale: nemica del metodico e favorevole alla spontaneità, refrattaria al formalismo e acerrima sostenitrice dell'autenticità, in contrasto con le procedure analitiche e in favore della sintesi.<sup>1</sup>

In questa relazione il mio compito sarà quello di descrivere la "missione" della teologia spirituale post-conciliare ed indicare alcuni orientamenti pedagogici per una spiritualità che ruoti intorno alla persona e ai suoi requisiti vitali.

## 1. Una spiritualità post-conciliare dinamica e vitale

La spiritualità, sempre fedele alla Sacra Scrittura e alla Tradizione ecclesiale, si propone di accogliere, interpretare e assimilare le novità del periodo post-conciliare per rispondere concretamente ai problemi degli uomini e delle donne del nostro tempo. «Qua e là – sono espressioni di K. Rahner – il Concilio pone certi accenti, di cui si deve tener conto nella pietà di domani: così quando afferma che la vita del cristiano deve promanare dalla celebrazione viva della cena del Signore, nella genuina comunità intorno all'altare; che i cristiani devono pensare e agire, ispirati dalla Scrittura, vivere nella Chiesa, in spirito di fraternità e di libertà, che non devono condurre un'esistenza appartata, in una pseudoecclesialità che ha del ghetto, ma conoscere il mondo, i suoi bisogni e il suo avvenire, portandovi il loro impegno cristiano».<sup>2</sup> Due assi fondamentali serviranno da ancoraggio alla spiritualità per ridisegnare il suo nuovo volto: la vita stessa dei fedeli (cf. DV 8) e l'incarnazione nel progresso della storia (cf. GS).

Tuttavia, come succede per la teologia *tout court*, la stessa apertura auspicata dal Concilio diventerà per alcuni settori della Chiesa motivo di nostalgia del passato, proponendo il ritorno a modelli sorpassati, ma capaci, secondo loro, di "porre ordine" alla moltiplicazione dei soggetti ecclesiali e dei centri di orientamento di difficile discernimento.<sup>3</sup>

\* JESÚS MANUEL GARCÍA 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. I. COLOSIO, *Le caratteristiche positive e negative della spiritualità odierna*, in «Rivista di Ascetica e Mistica» 10 (1965) 4/5, 319.

<sup>2</sup> K. RAHNER, *Pietà in passato e oggi*, in *Nuovi saggi*, II: *Saggi di spiritualità*, Roma, Paoline, 1968, 14.

<sup>3</sup> Cf. B. SECONDIN, *La spiritualità nei ritmi del tempo. Alla soglia del terzo millennio*, Roma, Borla, 1997, 63.



Di fronte a questa inquietudine, suscitata dall'incerta nuova situazione,<sup>4</sup> la Chiesa in genere, e la teologia spirituale/spiritualità<sup>5</sup> in particolare, dovrà essere riconoscente all'autorevolezza e significatività di figure non solo carismatiche ma anche di grande spessore di pensiero, come san Giovanni Paolo II (1978-2005), Papa Benedetto XVI (2005-2013) e Papa Francesco (2013- ), i quali hanno illuminato il discernimento ecclesiale offrendo la chiave ermeneutica di interpretazione degli eventi della storia alla luce dei valori fondamentali del Vangelo, in dialogo aperto con le culture e in risposta ai problemi concreti della gente. Nascerà così una spiritualità inserita nella propria realtà ecclesiale, aperta alle prospettive antropologiche: sensibile alle realtà del mondo e della storia, e fundamentalmente aperta all'esperienza di Dio.

In questo contesto, e dopo un percorso ricco di dibattiti intra e interdisciplinari<sup>6</sup> intorno allo statuto epistemologico della teologia spirituale,<sup>7</sup> i teologi della spiritualità convergono<sup>8</sup> sul carattere teologico ed esperienziale della teologia spirituale.<sup>9</sup> La maggioranza dei cultori in materia concordano sulla descrizione della natura e della funzione della teologia spirituale. Essa ha come oggetto di studio l'esperienza vissuta, cioè l'esperienza come fondamento e passaggio necessario che porta al vissuto e alla comunicazione del vissuto.<sup>10</sup> La sua funzione è quella di riflettere criticamente sulla dinamica della

<sup>4</sup> Cf. O. RABUT, *Onestà nella Fede. Ricerca di una spiritualità per il tempo d'incertezza*, Brescia, Morcelliana, 1968.

<sup>5</sup> In queste pagine utilizzo indistintamente il termine «spiritualità», più ampio, e il termine «teologia spirituale», di carattere prettamente accademico.

<sup>6</sup> Cf. J.M. GARCÍA (ed.), *Teologia e spiritualità oggi. Un approccio intradisciplinare*. Atti del Simposio organizzato dall'Istituto di Teologia spirituale dell'Università Pontificia Salesiana (Roma: 9-10 dicembre 2011), Roma, LAS, 2012.

<sup>7</sup> Una sintesi del percorso post-conciliare della teologia spirituale si può trovare in: J. CASTELLANO CERVERA, *La Teologia spirituale nella Chiesa e nel mondo di oggi*, in *La teologia spirituale*. Atti del Congresso internazionale OCD (Roma 24-29 aprile 2000), Roma, Teresianum/OCD, 2001, 811-869; ID., *Teologia spirituale*, in G. CANOBBIO - P. CODA (edd.), *La teologia del XX secolo. Un bilancio. III: Prospettive pratiche*, Roma, Città Nuova, 2003, 195-321. Alcuni contributi più recenti, con ampia bibliografia, in: R. ZAS FRIZ DE COL, *Identità e missione della teologia spirituale: bilancio e prospettive dal Vaticano II a oggi*, in P. MARTINELLI, *La teologia spirituale oggi. Identità e missione*, Bologna, Dehoniane, 2012, 15-52; ID., *Teologia della vita cristiana. Contemplazione, vissuto teologico e tra-sformazione interiore*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2010, 39-128; J.M. GARCÍA, *Teologia spirituale. Epistemologia e interdisciplinarietà*, Roma, LAS, 2013, 171-216.

<sup>8</sup> Per parlare di «vera convergenza» è auspicabile un maggior dialogo e una più profonda conoscenza vicendevole tra mondo occidentale-latino e mondo anglosassone. In questo senso, non devono essere ignorati i contributi offerti dalla *American Academy of Religion* e dalla *Société canadienne de théologie*. Teologi spirituali come Sandra M. Schneiders, Achiel Peelman o il carmelitano neerlandese Kees Waaijman difendono l'autonomia della spiritualità rispetto alla teologia.

<sup>9</sup> Si tratta di una delle conclusioni del recente Simposio tenutosi al "Teresianum", nel 2013: «Ci pare che la teologia spirituale debba continuare a occuparsi dell'esperienza spirituale cristiana e non debba rinunciare al suo carattere teologico» (C. GARCÍA, *Il metodo fenomenologico della Teologia spirituale*, in «Mysterion» ([www.mysterion.it](http://www.mysterion.it)) 6 (2013) 2, 172-186, qui 177).

<sup>10</sup> Con il termine «esperienza vissuta» intendo indicare una soluzione di continuità tra l'accadere dell'esperienza e lo sviluppo progressivo di essa nella *vita* del credente. Per cogliere le diverse sfumature tra «vissuto» ed «esperienza» si veda: R. ZAS FRIZ DE COL, *La teologia spirituale e la ricerca della triplice unità: disciplinare, intradisciplinare e interdisciplinare*, in «Mysterion» ([www.mysterion.it](http://www.mysterion.it)) 6 (2013) 1,



trasformazione operata dallo Spirito soprattutto nella vita dei “cristiani eccellenti” («visuto di santità»), per cogliere in essa quelle costanti che caratterizzano e informano l’esistenza umana del cristiano oggi, nel suo sviluppo fino alla pienezza di vita in Cristo.<sup>11</sup>

Non credo che una teologia spirituale così descritta possa essere identificata o confusa con la teologia morale: mentre la teologia morale ha il compito di descrivere la verità dell’azione nella vita del credente, la teologia spirituale racconta il dinamismo e la trasformazione che avviene nell’esperienza vissuta di santità.<sup>12</sup> Convergono entrambe sull’oggetto materiale di studio: «la vita del credente». Si differenziano sul modo di studiarlo: da un punto di vista veritativo, la teologia morale; dal punto di vista fenomenologico-esperienziale, la teologia spirituale.

## 2. Una spiritualità forte per tempi di incertezza

Sebbene sia vero che la dimensione spirituale è sempre stata presente nella vita e nella missione della Chiesa, mai, come oggi, si sente la necessità di una spiritualità che parta dall’esperienza e porti ad essa: una spiritualità incarnata e rinnovata, capace di dialogare in un ambiente di relativismo religioso. È lo stesso Papa Francesco, nell’*Evangelii Gaudium*, 89, che ribadisce: «Più dell’ateismo, oggi abbiamo di fronte la sfida di rispondere adeguatamente alla sete di Dio di molta gente, perché non cerchino di spegnerla con proposte alienanti o con un Gesù Cristo senza carne e senza impegno con l’altro. Se non trovano nella Chiesa una spiritualità che li sani, li liberi, li ricolmi di vita e di pace e che, nel medesimo tempo, li chiami alla comunione solidale e alla fecondità missionaria, finiranno ingannati da proposte che non umanizzano né danno gloria a Dio». In questo tempo di passaggio e di transizione, ci vorrà una “spiritualità forte”, capace di indicare la direzione del cammino e di proporre la meta da raggiungere.

Mi limito in queste pagine ad elencare due caratteristiche fondamentali e complementari di questa “spiritualità forte”, per proseguire poi con la descrizione della missione della teologia spirituale, oggi, nella Chiesa e con alcune considerazioni progettuali.

### 2.1. Una spiritualità “forte” perché più “teologica”

Ogni autentica spiritualità cristiana deve misurarsi sul mistero di Cristo ed ha come referente la teologia della croce. Oggi, questa dimensione teologica acquista un significato speciale: l’unità di vita interiore, la costruzione dell’uomo integrato e unificato<sup>13</sup>

65-85; T. DIENBERG, *Vivere la vita spiritualmente. Trasformare la vita per vivere in pienezza*, in ISTITUTO DI SPIRITUALITÀ DI MÜNSTER (ed.), *Corso Fondamentale di Spiritualità*, Brescia, Queriniana, 2006, 13 -101, in particolare 26-30.

<sup>11</sup> Ho sviluppato questo argomento in: GARCÍA, *Teologia spirituale*, 225-250.

<sup>12</sup> Si veda il recente confronto tra teologia morale e teologia spirituale in: A. FUMAGALLI (ed.), *Teologia morale e teologia spirituale. Intersezioni e parallelismi*, Roma, LAS, 2014.

<sup>13</sup> Sull’«uomo integrato» si veda la pubblicazione di M. QUOIST, *Costruire l’uomo. Il testamento spirituale di Michel Quoist*, Torino, SEI, 1998.



richiede questa capacità di accettare e vivere il rischio, il conflitto, le minacce di un futuro incerto, la frammentazione della cultura e della società, le contraddizioni della vita e perfino la possibilità di essere coinvolti nella testimonianza suprema del martirio, come non di rado accade ancora in alcuni luoghi del nostro pianeta: «Non c'è nessuno che abbia lasciato casa o fratelli o sorelle o madre o padre o figli o campi per causa mia e per causa del Vangelo, che non riceva già ora, in questo tempo, cento volte tanto in case e fratelli e sorelle e madri e figli e campi, insieme a persecuzioni, e la vita eterna nel tempo che verrà» (Mc 10,29-30). Ma anche là dove non si arriva al martirio del sangue, la totale apertura alla volontà di Dio, l'eroicità del quotidiano in una situazione ostile, la perseverante presenza di servizio nel dono quotidiano della vita per gli altri, sono alcune delle esigenze per una spiritualità vera e impegnata. Quanto più si allargano gli orizzonti e si scoprono gli aspetti dell'autentica spiritualità cristiana, tanto più si valorizza la teologia della croce aperta al servizio disinteressato del prossimo, alla maturazione profonda dell'umano, all'altezza della contemplazione fino a diventare «mistici nello Spirito», cioè uomini e donne del nostro tempo capaci di vivere la quotidianità come vita forte e pregnante in Cristo, pronti ad essere abbracciati dall'Amore di Cristo crocifisso, per amare.<sup>14</sup> È impensabile infatti un amore che non sia anche compassione, un «patire con».

La fecondità dell'annuncio del Vangelo è data dalla conformazione alla logica della Croce di Gesù, che è la logica dell'amore, quella di uscire da se stessi per donarsi agli altri: senza la Croce di Cristo non saremmo mai arrivati a sapere che Dio ci ama. È la Croce, sempre la Croce con Cristo, che garantisce la fecondità della missione della Chiesa. È dalla Croce, supremo atto di misericordia e di amore, che si rinasce come *nuova creatura* (cf. Gal 6, 15).<sup>15</sup>

Una spiritualità che, partendo dall'esperienza vissuta, ci introduca nel mistero trasformante, richiederà un forte radicamento nel mistero pasquale: una spiritualità più cristocentrica ed esperienziale, meno devozionale o “formalista” e più essenziale e autentica perché ancorata al grande evento dell'Incarnazione e della morte e risurrezione di Cristo.

## 2.2. Una teologia “utile” perché più “spirituale”

Le verità, oggetto di studio della teologia, non sono enunciati astratti o speculazioni filosofiche, ma principi di vita e di impegno personale. In questo senso la teologia ha una dimensione spirituale, in forza della quale il teologo nella ricerca e nello studio non procede sulla linea di un puro intellettualismo, ma obbedisce alle esigenze della fede, suscitando uno stimolo alla preghiera e alla contemplazione.<sup>16</sup>

Ogni «teologia» è un parlare di Dio: anzi, secondo la linea maestra dei grandi Padri della Chiesa, specie orientali, è anche un vedere Dio, un immergersi in Lui nella contem-

<sup>14</sup> Cf. J.M. GARCIA (ed.), *Mistici nello Spirito e contemporaneità*, Roma, LAS, 2014.

<sup>15</sup> Cf. FRANCESCO, *L'evangelizzazione si fa in ginocchio. Omelia per la Santa Messa con i Seminaristi, i Novizi e le Novizie*, Roma, 7 luglio 2013, in «L'Osservatore Romano» (8-9 luglio 2013) 7.

<sup>16</sup> Cf. CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *La formazione teologica dei futuri sacerdoti*, n. 73, Città del Vaticano, Tipografia Poliglotta Vaticana, 1976; *Enchiridion Vaticanum 5*, Documenti ufficiali della Santa Sede 1974-1976, Bologna, EDB, 1979, nn. 1787-1847.



plazione. Una teologia che non sia pregata ed inviti a pregare è destinata ad inaridire il cuore dei fedeli. «Tutto ciò – ricordava Giovanni Paolo II ai collaboratori nel governo centrale della Curia Romana – deve far riflettere sulla grave responsabilità che i teologi hanno nella Chiesa, e ai compiti a cui devono attenersi per fare onore al loro nome». <sup>17</sup> La verità del Signore si studia a fronte china; s'insegna e si predica nell'espansione dell'anima che la crede, l'ama e la vive. <sup>18</sup> Essa impedisce che la verità rivelata venga ridotta a termini razionalistici o snaturata a livello di una ideologia. Per questo motivo, il teologo non può che stupirsi di fronte alle meraviglie di Dio, convinto che esse siano più profonde di quanto si possa esprimere con la lingua, e sentirsi sospinto dal suo stesso impegno di ricerca a piegare le ginocchia nel dialogo della preghiera e ad intensificare la sua vita di fede. <sup>19</sup>

Ci vorrà un grande senso del mistero, che accompagni l'autentica ricerca teologica: un – direbbe Giovanni della Croce – «entréme donde no supe y quedéme no sabiendo toda ciencia trascendiendo». <sup>20</sup> Il «modo mistico» di sentire le cose ci proporziona una certa sapienza che in nessun altro modo possiamo raggiungere. <sup>21</sup> Il detto di Tommaso: «I frutti migliori dell'insegnamento e della predicazione provengono dalla contemplazione», <sup>22</sup> o quel «non è l'abbondanza del sapere che sazia e soddisfa l'anima, ma il sentire e gustare le cose internamente», di Ignazio, <sup>23</sup> è un elemento irrinunciabile oggi della spiritualità, per la teologia, e per la vita dei credenti. Dello stesso san Francesco si dice che «non aveva primariamente un'idea di Dio, ma un'esperienza, e se dimostra di averne anche una, certamente l'aveva soprattutto sulla base di un'esperienza. Una tale esperienza è anzitutto relativa allo Spirito: si tratta di quell'avere “lo Spirito del Signore” [...] che trasforma i nostri occhi in occhi spirituali, capaci di “vedere e credere”, e dunque riconoscere che tutto “de Te, Altissimo, porta significatione”». <sup>24</sup>

Numerose sono le indicazioni dei padri della chiesa che invitano i teologi a cercare la verità mossi dall'amore. <sup>25</sup> È meglio e più utile – ci ricorda Ireneo – essere ignoranti e

<sup>17</sup> Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Discorso ai collaboratori nel governo centrale della Curia Romana*, n. 19, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, III/1, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1980, 1895.

<sup>18</sup> Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Omelia alle Pontificie Università Romane*, n. 4, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, III/2, 1980, 944.

<sup>19</sup> Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Discorso alla consegna del premio internazionale Paolo VI a Hans Urs von Balthasar*, n. 4, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, VII/1, 1984, 1914.

<sup>20</sup> «M'inoltra non seppi dove, e rimasi non sapendo, ogni scienza trascendendo»: GIOVANNI DELLA CROCE, *Strofe composte dopo un'estasi di profonda contemplazione (prima del 1584) IX*, in ID., *Opere*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2001, 100.

<sup>21</sup> Cf. B. RUSSELL, *Misticismo e logica*, Roma, Newton Compton, 1970.

<sup>22</sup> «Unum [opus vitae activae] [...] ex plenitudine contemplationis derivatur si-cut doctrina et praedicatio; [...] Et hoc praefertur simpliciter contemplationi. Sicut enim maius est illuminare, quam lucem solum videre, ita maius est con-templata aliis tradere, quam solum contemplari»: TOMMASO D'AQUINO, *S. th.*, 1:1-11, q. 188, a. 6c.

<sup>23</sup> IGNAZIO DI LOYOLA, *Esercizi spirituali*, Roma, Civiltà Cattolica, 2006, 2<sup>a</sup> nota per una qualche comprensione degli Esercizi spirituali.

<sup>24</sup> C. VAIANI, *Temi e fonti francescane. Indicazioni di metodo*, Milano, Edizioni Biblioteca Francescana, 2006, 65-66.

<sup>25</sup> «Quia autem non omnium est veritas, multis modis occultatur, iisque solis, qui sunt initiati ad cognitionem, qui veritatem quaerunt propter caritatem, lucem exoriri facit»: CLEMENTE DI ALESSANDRIA (140/50-216), *Stromata*, 6, c. 15, in PG 9, 354B.



sapere poco, ma vicini a Dio nella carità, che credersi sapienti ed esperti, bestemmiando contro Dio e costruendo un altro dio e padre.<sup>26</sup> Così Gregorio Magno: se qualcuno crede di conoscere qualcosa, non ha ancora imparato come bisogna conoscere perché chi ama Dio, è da lui conosciuto (cf. 1Cor 8,1-2). «Tutta la sapienza umana, anche quella più raffinata, paragonata con la sapienza divina, è ignoranza».<sup>27</sup> Oppure, come ci ricorda l'autore della *Nube della non conoscenza* «è bene tralasciare di tanto in tanto le ricerche delle nostre facoltà curiose, per imparare a gustare qualcosa dell'amore di Dio all'interno della propria esperienza personale».<sup>28</sup>

La teologia che parla di Dio e avvicina a Lui deve essere, per restare fedele al proprio oggetto, non solo una conoscenza, ma anche e soprattutto una esperienza di Dio perché, come ci ricorda Divo Barsotti, per conoscere l'Unità del Mistero divino è necessario per l'uomo esservi immerso. Una teologia che non sia "spirituale", cioè che non ci aiuti a contemplare l'invisibile, non è più vera, nel senso evangelico del termine.

Nella Esortazione apostolica *Evangelii gaudium*, Papa Francesco ribadisce la necessità di recuperare questo spirito contemplativo che «ci permetta di riscoprire, ogni giorno, che siamo depositari di un bene che umanizza, che aiuta a condurre una vita nuova. Non c'è niente di meglio da trasmettere agli altri» (EG 264). E nell'Omelia della Messa con i seminaristi e le novizie nell'Anno della Fede, li invitava a coltivare «la dimensione contemplativa, anche nel vortice degli impegni più urgenti e pesanti».<sup>29</sup> La teologia spirituale, che si realizza nella storia, deve indicare le modalità per costruire lo sguardo contemplativo capace di vedere e ascoltare ovunque la presenza dello Spirito e, in modo privilegiato, discernere la sua presenza per vivere il tempo come tempo di Dio.<sup>30</sup>

### 3. La "missione teologica" della spiritualità oggi

Il teologo della spiritualità ha la "missione" di scoprire e rendere intelligibile l'operato di Dio nelle dinamiche della storia: per cogliere – come direbbe von Balthasar – il soprannaturale nell'evento fenomenologico delle vicende umane.<sup>31</sup> A questo proposito, mi limito ora ad esporre alcuni compiti che, a mio avviso, la teologia spirituale non può trascurare oggi.

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

<sup>27</sup> «Omnis humana sapientia, quantolibet acumine polleat, divinae sapientiae comparata, insipientia est»: GREGORIO MAGNO (ca. 540-604), *Moralia in Job*, 35, c. 2, n. 3, in PL 76, 751A.

<sup>28</sup> *Lettera di direzione spirituale*, c.13.

<sup>29</sup> FRANCESCO, *L'evangelizzazione si fa in ginocchio. Omelia per la Santa Messa con i Seminaristi, i Novizi e le Novizie*, Roma, 7 luglio 2013, in «L'Osservatore Romano» (8-9 luglio 2013) 7.

<sup>30</sup> Cf. CONGREGAZIONE PER GLI ISTITUTI DI VITA CONSACRATA E LE SOCIETÀ DI VITA APOSTOLICA, *Istruzione Ripartire da Cristo. Un rinnovato impegno della vita consacrata nel Terzo Millennio* (19 maggio 2002), n. 25, in: *Ench Vat 21*, 372-510; ID., *Rallegratevi*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2014, n. 6.



### 3.1. Una spiritualità che partecipi al dramma della vita umana

Come ci ricordano i teologi della Commissione teologica internazionale, «ciò che accade nel mondo in generale, in positivo o in negativo, non può mai lasciare indifferente la Chiesa. Il mondo è il luogo dove la Chiesa, sulle orme di Cristo, annuncia il Vangelo, rende testimonianza alla giustizia e misericordia di Dio, e partecipa al dramma della vita umana». <sup>32</sup> La Chiesa del post-Vaticano II deve considerare il mondo non come una realtà da catechizzare, ma da ascoltare, per poter entrare in dialogo con la società civile. Senza un interessamento per la vita concreta, sociale, culturale, politica, economica dell'uomo contemporaneo, i rinnovati sforzi per evangelizzare rimarranno sterili e quindi la pietà e la vita spirituale circoscritte all'attenzione dei soli credenti. La nota affermazione di Ricoeur continua ad essere attuale: «solo possono sopravvivere le spiritualità che rendono conto della responsabilità dell'uomo, che danno un senso all'esistenza materiale, al mondo tecnico, e in una forma generale alla storia. Dovranno morire le spiritualità d'evasione, le spiritualità dualiste». <sup>33</sup>

Accettare la sfida di mettersi in contatto con il mondo, presuppone il mettersi in ascolto di esso per capire cosa stia cercando, cosa lo affascina e cosa lo interpella e lo agita, per segnalargli valori e temi di importanza vitale oggi. <sup>34</sup> In questo esercizio di ascolto si dovrà anche accettare di subire dall'interno le ricadute di alcune delle maggiori tensioni che si vivono nella società civile: mancanza di visibilità istituzionale ecclesiale, perdita di percezione della Chiesa come referente forte e sicuro, doppio processo di secolarizzazione civile ed ecclesiale. <sup>35</sup>

Allo stesso tempo, questa partecipazione "amabile" al dramma della vita umana deve favorire una revisione della spiritualità: forse è il caso di passare da una spiritualità astratta per tutti, ad una «spiritualità incarnata per ognuno», cioè una «spiritualità in contesto», capace di comunicare una realtà viva e dinamica a tutti coloro che con la fede si aprono e accolgono l'irruzione del dono di Dio nella loro vita. Si tratterà dunque di comunicare non tanto una dottrina o un codice morale, ma una Vita; non solo di preoccuparsi di far osservare la legge, ma impegnarsi per far maturare la consapevolezza di vivere Lui, che poi si tradurrà in stile di vita, in mentalità e cultura, in impegno sociale, in responsabilità per la salvaguarda del creato: «All'inizio dell'essere cristiano non c'è una decisione etica o una grande idea, bensì l'incontro con un avvenimento, con una Persona, che dà alla vita un nuovo orizzonte e, con ciò, la direzione decisiva». <sup>36</sup>

<sup>31</sup> Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Sorelle nello spirito. Teresa di Lisieux ed Elisabetta di Digione*, Milano, Jaca Book, 1974, introduzione, 28-29.

<sup>32</sup> COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *La teologia oggi: prospettive, principi e criteri*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2012, 54.

<sup>33</sup> Cf. P. RICOEUR, *Tâches de l'éducateur politique*, in «Esprit» 33 (1965) 7-8, 92.

<sup>34</sup> Cf. B. SECONDIN, *Inquieti desideri di spiritualità. Esperienze, linguaggi, stile*, Bologna, EDB, 2012, 260. Si veda la proposta di calare l'esperienza spirituale e mistica nella vita dell'uomo contemporaneo: lavoro, educazione, corporeità, politica, cultura virtuale, in GARCIA, *Mistici nello Spirito*, 42-160.

<sup>35</sup> Cf. R. ZAS FRIZ DE COL, *Teologia della Vita cristiana. Contemplazione, vissuto teologale e trasformazione interiore*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2010, 29.

<sup>36</sup> BENEDETTO XVI, Lett. enc. *Deus caritas est* (25 dicembre 2005), 1, in AAS 98 (2006) 217.



### 3.2. Una spiritualità che sappia dialogare con l'emergente "spiritualità atea"

Partecipare al "dramma della vita umana" vuol dire anche interrogarci sul modo di proporsi davanti a coloro che professano oggi una «spiritualità senza dio»,<sup>37</sup> oppure una spiritualità senza legami con la trascendenza,<sup>38</sup> ma naturale, storica e radicata nell'immanenza dell'umano: una trascendenza scoperta nella propria coscienza di uomo, senza richiamo a nulla di previo o di esterno.<sup>39</sup> Accogliere con simpatia anche coloro che fanno riferimento ad una spiritualità "flotante, diffusa o impersonal",<sup>40</sup> intesa come sviluppo della vita interiore a partire da valori quali la comunione, la fedeltà e l'amore.

Queste spiritualità fanno parte del secolo XXI. Sono «la espiritualidad del hombre laico», come vengono descritte da Martín Velasco.<sup>41</sup> Sono esperienze umane di "trascendenza", radicate nella struttura del nostro cervello. Sono spiritualità che non offrono una trascendenza della vita, ma una vita che diventa Dio.<sup>42</sup>

Queste "nuove spiritualità" non rappresentano modi passeggeri, ma movimenti profondi dello spirito umano, che penetrano anche negli strati del mondo cristiano. Anzi, hanno tante caratteristiche comuni con l'esperienza mistica cristiana: esperienze fruttive, passive, difficili da descrivere, ecc. Ignorare queste nuove spiritualità vorrebbe dire indebolire il significato della proposta di spiritualità evangelica ed esporre la santità a gravi anacronismi. «Il cristianesimo – ci ricorda il teologo spagnolo Torres Queiruga – soltanto potrà mostrare la sua capacità di attualizzazione senza rinunciare alle proprie radici, se riesce a rispondere alle sue domande, accogliendole in dialogo aperto e attraverso l'interscambio critico».<sup>43</sup>

Si tratta di vedere ciò che tali manifestazioni possono insegnarci quali sintomi di una insufficienza nella risposta cristiana e captare ciò che in esse vi è di richiamo e sfida per il necessario rinnovamento di una proposta di spiritualità che intenda proporsi all'altezza del proprio tempo: i punti da cui nascono le loro insoddisfazioni, se ascoltati con umiltà e apertura, possono trasformarsi in una eccellente diagnosi delle piaghe della Chiesa e, proprio per questo, in una preziosa occasione per tentare di curarle.

Torres Queiruga parla di «conversione della spiritualità» seguendo alcune chiavi di lettura. In primo luogo, l'idea biblica di una creazione costruita a partire dall'amore, permette di accogliere generosamente tutte le molteplici e varie forme di esperienza

<sup>37</sup> Cf. A. COMTE - SPONVILLE, *Lo spirito dell'ateismo. Introduzione a una spiritualità senza Dio*, Ponte alle Grazie, Milano, 2007; R. DWORKIN, *Religione senza Dio*, Bologna, Il Mulino, 2013.

<sup>38</sup> Cf. R. ZAS FRIZ DE COL, *La silenziosa rivoluzione antiescatologica*, in «La Civiltà Cattolica» 165/3 (2014) 3937, 32-47.

<sup>39</sup> L. FERRY, *L'homme Dieu ou le sens de la vie*, Paris, Grasset, 1996; *¿Qué es una vida realizada?*, Barcelona, Paidós, 2003.

<sup>40</sup> Cf. V. VIDE, *Senderos de transcendencia en tiempos de increencia*, in «Revista de Espiritualidad» 72 (2013) 343-363.

<sup>41</sup> J. MARTÍN VELASCO, *La noción de espiritualidad en la situación contemporánea*, in «Arbor» (2003) 175, 613-628.

<sup>42</sup> Cf. D. TACEY, *The Spiritual Revolution. The Emergence of Contemporary Spirituality*, Brunner-Routledge, Hove-New York 2004.

<sup>43</sup> Cf. A. TORRES QUEIRUGA, *Creati per amore: la santità cristiana*, in «Concilium» 49 (2013) 3, 30-51.



attuale del sacro. Se tutto è presenza dell'amore creatore, niente rimane fuori dalla sua presenza. In un secondo momento, la rivelazione, compresa con «maieutica storica», permette di scoprire la valenza esperienziale del cristianesimo, poiché la parola biblica, quale levatrice, aiuta a scoprire una presenza amorosa che in tutti abita e a tutti vuole manifestarsi. Una terza istanza per realizzare questa conversione sarà il cambiamento del linguaggio.<sup>44</sup>

Altri autori, come David Tacey, ci invitano a realizzare una «rivoluzione della spiritualità» in vista del rinnovato «interesse per la realtà dello spirito, e per i suoi effetti risanatori sulla vita, sulla salute, sulla collettività, sul benessere».<sup>45</sup> La scienza stessa ha vissuto la propria rivoluzione dello spirito abbandonando l'antica avversione nei confronti della spiritualità; pertanto, sembra improbabile che la società occidentale possa tornare a forme di organizzazione religiosa o a forme teologiche dogmatiche analoghe a quelle esistenti nell'era premoderna, anche perché il prepotente ritorno del sentire religioso nei giovani di tutto il mondo fa loro desiderare, sovente non senza una certa sfiducia, che si possa realizzare un profondo rinnovamento della società.<sup>46</sup>

La nostra proposta di spiritualità deve essere capace di valorizzare il momento presente, di entusiasmo per la spiritualità a detrimento della religione, per offrire una proposta convincente che tenga conto della scelta di coloro che, riconoscendosi atei,<sup>47</sup> rivendicano l'importanza sociale della spiritualità perché, come afferma A. Nolan: «C'è fame di spiritualità».<sup>48</sup> Non interessano più i contenuti religiosi, o la regolazione dei medesimi da parte delle istituzioni, ma l'esperienza spirituale individuale al di là del credo, delle confessioni e delle regole normative.

### ***3.3. Una spiritualità che ci aiuti a vivere l'umile dimensione della quotidianità, immersi nella trascendenza***

La spiritualità è più che un'etica, anche se tra le due esistono stretti rapporti: è impensabile una spiritualità che non si esprima anche nell'azione etica e nei comportamenti concreti dell'uomo. La spiritualità protegge l'etica in modo tale che non si riduca ad una pura norma di doveri o ad una osservanza automatica di regole.

La spiritualità non è neppure riducibile a interiorità, a mistica e meditazione, a preghiera e celebrazioni liturgiche o sacramentali... Queste sono certamente fonti essenziali per la vita spirituale, ma non sono le uniche. Essa ha bisogno di esprimersi in modo esplicito, al di là di queste forme.<sup>49</sup>

<sup>44</sup> Cf. Torres Queiruga mostra con un aneddoto il cambiamento di clima che è avvenuto negli ultimi tempi: «Preghi Dio, piccolo? Sì, ogni sera. E cosa gli chiedi? Niente. Gli domando se posso aiutarlo in qualcosa»: A. TORRES QUEIRUGA, *Quale futuro per la Fede? Le sfide del nuovo orizzonte culturale*, Leumann, Elle Di Ci, 2013, 115-120.

<sup>45</sup> TACEY, *The spirituality revolution*, 1.

<sup>46</sup> Cf. TACEY, *The spirituality revolution*, 1-2.

<sup>47</sup> Cf. A. DE BOTTON, *Religión para ateos*, Barcelona, RBA Libros, 2012.

<sup>48</sup> Cf. A. NOLAN, *Jesús boy. Una espiritualidad de libertad radical*, Santander, Sal Terrae, 2007, 77.

<sup>49</sup> Si vedano i suggerimenti di «altri luoghi» che, se «abitati» dallo Spirito, possono avvicinare all'esperienza mistica: GARCÍA, *Mistici nello Spirito*, 161-209.



La spiritualità biblico cristiana è un modo di vivere e di vivere insieme, un situarsi nella vita quotidiana con lo Spirito che animava la vita di Gesù Cristo; è perciò un insieme d'interiorità e di comportamento. Tocca la dimensione dell'essere, del pensare, del fare, dell'affettività, della gratuità, del godimento, della felicità e del desiderio sostenuto dalla speranza. Domande come: "Perché si vive? Per chi si vive? Come si vive? Qual è il mio posto in questo mondo?" devono trovare, ieri come oggi, una possibilità almeno di risposta nell'ambito della spiritualità.

Abbiamo bisogno di una spiritualità che alimenti la vita di uomini e donne che non sentono il bisogno di dover fuggire dal mondo per diventare "spirituali", ma piuttosto vogliono vivere la quotidianità tuffati nella trascendenza: «Pues ¡ea, hijas mías!, – dice Teresa alle sue consorelle – no haya desconsuelo cuando la obediencia os trajere empleadas en cosas exteriores; entended que si es en la cocina, entre los pucheros anda el Señor ayudándoos en lo interior y exterior».<sup>50</sup> Una spiritualità che offra le giuste indicazioni per imparare ad essere mistici «con gli occhi aperti» su tutto ciò che accade nel mondo.<sup>51</sup> Una "spiritualità nuova" per uomini e donne che si "giocano" la vita là dove la vita viene vissuta e, in questa operazione, danno senso alla loro esistenza.<sup>52</sup> Sulla scia di queste affermazioni, occorrerà offrire una spiritualità che risponda alle circostanze concrete della vita moderna: ai problemi della terza età in un mondo nel quale si allunga la vita, ai problemi della malattia, dello studio e della ricerca, del volontariato e del tempo libero, una spiritualità dell'uomo economico...

### **3.4. Una spiritualità capace di saper leggere il vissuto delle grandi costellazioni cristiane**

Per il teologo della spiritualità il mondo, illuminato dalla fioritura dei santi, appare come il campo di Dio, il luogo dove Dio germoglia insieme a tutti i suoi eletti.<sup>53</sup> La spiritualità deve dunque trarre insegnamento dal vissuto di quegli uomini e quelle donne per i quali – come dice papa Francesco – Dio "primerea",<sup>54</sup> perché plasmati dallo Spirito di Gesù. È la vita della santità cristiana «che risplende in tanti membri del Popolo di Dio, umili e spesso nascosti agli occhi degli uomini, a costituire la via più semplice e affascinante nella quale è dato di percepire immediatamente la bellezza della verità, la

<sup>50</sup> TERESA DI GESÙ (S.), *Fundazioni*, 5,8 in TERESA D'AVILA, *Opere complete*, Milano, San Paolo, 2000, 1099.

<sup>51</sup> Cf. J.B. METZ utilizza questa espressione per indicare l'unione tra l'esperienza di Dio, biblicamente ispirata, e la percezione intensa della sofferenza del prossimo: *Mistica degli occhi aperti. Per una spiritualità concreta e responsabile*, Brescia, Queriniana, 2013.

<sup>52</sup> Cf. A. SPADARO, *Intervista a Papa Francesco*, in «La Civiltà Cattolica» 164 (2013) 3918, 474.

<sup>53</sup> Nel discorso di commiato di Giuseppe Colombo all'amico scomparso, Giovanni Moioli, il teologo milanese evidenzia come sia stato don Moioli uno tra i primi a mettere in rapporto il tema della «santità» con la «teologia»: G. COLOMBO, *La lezione di un teologo. Giovanni Moioli (1931-1984)*, in «Teologia» 10 (1985) 1, 3-15.

<sup>54</sup> SPADARO, *Intervista a Papa Francesco*, 469.



forza liberante dell'amore di Dio, il valore della fedeltà incondizionata a tutte le esigenze della legge del Signore, anche nelle circostanze più difficili». <sup>55</sup>

Più che cercare nuove riformulazioni per i nostri trattati di teologia spirituale, abbiamo bisogno di rallegrarci del cammino fatto dalla teologia spirituale del post-concilio fino ad oggi e, fieri dei risultati e delle convergenze raggiunte, lavorare piuttosto per interpretare e acculturare il vissuto delle grandi costellazioni cristiane nelle quali si rispecchia la ricchezza della bontà di Dio, nell'esistenza dell'uomo e della donna del nostro tempo. <sup>56</sup>

Senza un riscontro col vissuto di santità, la teologia rischia di diventare pura speculazione su possibilità astratte. L'«agiografia teologica» richiesta da von Balthasar, altro non è che *una teologia del vissuto cristiano*, e perciò dell'esperienza di fede, dove l'esistenza di un santo costituisce un "luogo" teologico. <sup>57</sup> Nel santo, infatti, si ha una sintesi tra teologia e prassi di santità, dato che questa (la santità) non è altro che accoglienza vissuta del mistero divino (come in Maria Santissima) e, di conseguenza, l'esegesi vissuta della stessa rivelazione. <sup>58</sup>

I santi possono essere considerati come il *laboratorio* della teologia, il campo privilegiato di ricerca, in quanto illuminano dal punto di vista esperienziale i grandi misteri della fede presentati dalla teologia. <sup>59</sup> Se oltre ad essere mistici sono anche grandi teologi, poiché riescono a interpretare e comunicare i grandi misteri della fede, allora l'esperienza dei santi e dei mistici ha carattere di fonte ispiratrice della teologia, <sup>60</sup> perché – come afferma von Balthasar – «quelli che amano, conoscono Dio meglio di tutti e perciò il teologo deve ascoltarli». <sup>61</sup>

### 3.5. Una spiritualità che insegni a scrutare i segni dei tempi e ad interpretarli

Nonostante le difficoltà e le nuove esigenze educative e di formazione, il teologo della spiritualità ha la responsabilità di insegnare a leggere in profondità gli eventi gioiosi e sofferti della vita, a scrutare la realtà, i *signa temporum* <sup>62</sup> per interpretarli alla luce

<sup>55</sup> GIOVANNI PAOLO II, Enciclica *Veritatis splendor*, a tutti i vescovi della Chiesa Cattolica circa alcune questioni fondamentali dell'insegnamento morale della Chiesa, 6 agosto 1993, in AAS 85 (1993) n. 107.

<sup>56</sup> Cf. J. RATZINGER, *Theologie der Liturgie*, Freiburg, Herder, 2008, 105.

<sup>57</sup> Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Sorelle nello spirito. Teresa di Lisieux ed Elisabetta di Digione*, Milano, Jaca Book, 1974; ID., *Teologia e santità*, in *Verbum Caro*, Brescia, Morcelliana, <sup>4</sup>1985, 200-229; F.M. LÉTHEL, *Connaître l'amour du Christ qui surpasse toute connaissance. La théologie des saints*, Venasque, Éditions du Carmel, 1989; D. SORRENTINO, *Teresa di Lisieux dottore della chiesa. Verso la riscoperta di una teologia sapienziale*, in «Asprenas» 44 (1997) 483-514; R. GARCÍA MATEO, *La espiritualidad en el estudio de la teología*, in «Gregorianum» 90 (2009) 3, 586-591 («Dios, sujeto de la teología; los Santos, sus mejores intérpretes»).

<sup>58</sup> Maria Santissima e, in seconda battuta, i Santi costituiscono, invece, il luogo d'incontro tra la santità di Dio e la creatura, nonché lo spazio in cui si manifesta "storicamente" e "fenomenologicamente" la santità. Se alla domanda: «Chi è Dio?», si deve rispondere: «Vedi Cristo», alla domanda: «Che cos'è la santità?», si deve rispondere: «Vedi i santi, cominciando da Maria Santissima».

<sup>59</sup> Cf. D. SORRENTINO, *L'esperienza di Dio. Disegno di teologia spirituale*, Assisi, Cittadella, 2007, 62-63.

<sup>60</sup> Cf. L. BORRIELLO, *Teologia spirituale e santità*, in GARCÍA (ed.), *Teologia e spiritualità oggi*, 144.

<sup>61</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Solo l'amore è credibile*, Roma, Borla, <sup>2</sup>1991, 14.

<sup>62</sup> «Per "segni dei tempi" si possono intendere quegli avvenimenti o fenomeni nella storia umana che in un certo senso, in ragione della loro portata o impatto, definiscono un periodo e danno espressione a



del Vangelo: «Conoscere e comprendere il mondo in cui viviamo, le sue attese, le sue aspirazioni e il suo carattere, spesso drammatico». <sup>63</sup>

La complessità dei problemi – si pensi, ad esempio, alla globalizzazione, affermata già in campo economico, allo sviluppo di società pluriethniche, alle nuove esigenze del mondo della comunicazione, alla crisi economica, ecc. –, la gravità delle decisioni da prendere e la loro difficile esecuzione esigono, il più delle volte, una ricerca in comune della volontà di Dio attraverso il discernimento spirituale.

Le diverse esperienze di frontiera, le più diversificate tendenze spirituali, alimentate da visioni o rivelazioni di ogni tipo, vanno continuamente sottoposte al vaglio del discernimento ecclesiale della verità e della vita. Il rischio di una falsa spiritualità, anche fondata sulle migliori intenzioni di questo mondo, è sempre in agguato, come insegna la storia della spiritualità cristiana.

Sarà compito della teologia spirituale favorire lo sviluppo di una metodologia del discernimento spirituale capace di orientare le decisioni del credente. Una metodologia che aiuti la Chiesa non soltanto ad individuare le nuove situazioni che ci angosciano, ma soprattutto a valorizzare i nuovi areopaghi o cambiamenti che bisogna conoscere, per imparare, con umiltà e volontà di conversione, dalle sfide che bisogna affrontare. In questo senso, la spiritualità certamente deve individuare le preoccupazioni dell'uomo contemporaneo, ma soprattutto deve spronare ad una revisione degli stili di vita nella Chiesa per costruire un nuovo modello di essere Chiesa: un modello che riesca a mostrare al mondo la gioia della forza profetica e trasformatrice del messaggio evangelico. <sup>64</sup>

### 3.6. Una spiritualità che metta in luce la bellezza di Dio e del suo piano di salvezza

Papa Francesco ci invita a riscoprire la bellezza e la gioia del credere. I mistici hanno sempre messo in luce questa dimensione trascendentale di Dio. Dio è Bellezza, è «hermosura». Bello è anche il suo piano di salvezza, la sua traccia nella creazione:

«Mil gracias derramando  
pasó por estos sotos con presura,  
y, yéndolos mirando,  
con sola su figura  
vestidos los dejó de su hermosura». <sup>65</sup>

particolari esigenze o aspirazioni dell'umanità di quel tempo. L'uso che fa il Concilio dell'espressione «segni dei tempi» mostra come abbia pienamente riconosciuto la storicità non solo del mondo, ma anche della Chiesa, che è nel mondo (cf. *Gv* 17,11.15.18) sebbene non del mondo (cf. *Gv* 17,14.16)»: COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *La teologia oggi: prospettive, principi e criteri*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2012, 54.

<sup>63</sup> CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes*. Costituzione pastorale del Concilio Vaticano II sulla Chiesa nel mondo contemporaneo, 7 dicembre 1965, in *AAS* 58 (1966) n. 4.

<sup>64</sup> Cf. FRANCESCO, *Esortazione apostolica «Evangelii Gaudium»*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2013; CONGREGAZIONE PER GLI ISTITUTI DI VITA CONSACRATA E LE SOCIETÀ DI VITA APOSTOLICA, *Rallegratevi*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2014.

<sup>65</sup> GIOVANNI DELLA CROCE, *Cantico Spirituale B*, strofa 5 in *Id.*, *Opere*, Roma, OCD, 1991, 521.



Bella è la varietà dei popoli, delle culture, delle lingue. Bella è la Chiesa nei suoi sacramenti e nella sua liturgia. Riflessi di bellezza si trovano dappertutto nelle culture dei popoli. La bellezza attira con la forza di una nostalgia del divino il cuore dei fedeli di ogni religione: «I credenti, attesta sant'Agostino, "si fortificano credendo". Il santo Vescovo di Ippona aveva buone ragioni per esprimersi in questo modo. Come sappiamo, la sua vita fu una ricerca continua della bellezza della fede, fino a quando il suo cuore non trovò riposo in Dio. I suoi numerosi scritti, nei quali vengono spiegate l'importanza del credere e la verità della fede, permangono fino ai nostri giorni come un patrimonio di ricchezza ineguagliabile e consentono ancora a tante persone in ricerca di Dio di trovare il giusto percorso per accedere alla "porta della fede"».<sup>66</sup>

La non bellezza è il peccato. La bellezza umano-divina risplende nelle persone e nelle opere dei Santi e delle Sante. E ciò ha delle conseguenze per l'impostazione della spiritualità alla luce della filocalia, della bellezza di Dio.

Il grido di Dostojewskii, «La bellezza salverà il mondo», può essere anche oggi ispiratore di una vita nella quale il divino possa calarsi nell'umano, il cielo sulla terra, riscoprendo la bellezza del Vangelo nello splendore di Cristo per «trasfigurare il mondo e la storia» nella vita individuale, comunitaria, ecclesiale.<sup>67</sup>

Questa dimensione della «pulchritudo» è diventata ricerca dell'uomo nell'arte e nella cultura, attuata anche come riflesso della vita di Dio. Deve divenire anche dimensione importante della spiritualità del futuro, per una mistica della divina bellezza che attiri l'umanità verso il suo destino finale, alla luce del Cristo, Verbo Dio, Crocifisso e Risorto, cantato da Sant'Agostino:

«Bello è Dio, Verbo presso Dio...

È bello in cielo, bello in terra;

bello nel seno, bello nelle braccia dei genitori;

bello nei miracoli;

bello nei supplizi;

bello nell'invitare alla vita e bello nel non curarsi della morte;

bello nell'abbandonare la vita e bello nel riprenderla;

bello nella Croce, bello nel sepolcro, bello nel cielo.

Ascoltate il cantico con intelligenza,

e la debolezza della carne non distolga i vostri occhi dallo splendore della sua bellezza...».<sup>68</sup>

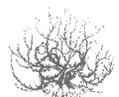
#### 4. Orientamenti pedagogici per una spiritualità acculturata

Suggerisco adesso alcuni argomenti sui quali lavorare affinché la spiritualità possa portare a termine i compiti appena accennati e così inserirsi nel tessuto della società odierna, per illuminarla e lievitarla con i valori del Regno.

<sup>66</sup> BENEDETTO XVI, *Lettera apostolica «Porta fidei»*, n.7.

<sup>67</sup> Cf. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 2500-2503.

<sup>68</sup> SANT'AGOSTINO, *Enarrat. in Psal.* 44,3, in *PL* 36, 495-496.



#### 4.1. *Necessità di un cambiamento del linguaggio*

Occorre presentare i valori della spiritualità cristiana utilizzando concetti ed espressioni che siano intelligibili ed attuali, ed insieme capaci di trasmettere le realtà della salvezza cristiana, evitando esempi e motivazioni che non rispondono più alla mentalità dei nostri interlocutori. È compito della spiritualità cercare una nuova comprensione e un nuovo linguaggio per la fede. «Qual è la differenza – si domanda Torres Queiruga, portando agli estremi il problema del linguaggio – tra un giardiniere invisibile, intangibile, eternamente elusivo... e un giardiniere immaginario o perfino nessun giardiniere in assoluto?». «In che cosa si distingue un amore inverificabile, inscrutabile... dal non amore?». <sup>69</sup> Una spiritualità non sensibile ai problemi del linguaggio non potrà mai essere una proposta attraente per l'uomo contemporaneo.

Bisogna saper cogliere dalla cultura odierna termini ed espressioni capaci di mettere in luce l'attrattiva, il valore, la bellezza della fede. È qui che la pastorale della spiritualità richiede un linguaggio che non sia solo verbale, ma anche artistico, plastico, visuale, adeguato, per evangelizzare l'uomo di oggi ed attirarlo al bene e al bello della spiritualità cristiana.

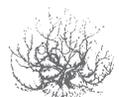
È opportuno inoltre valutare le difficoltà che una certa proposta spirituale autentica può trovare nelle persone non credenti, in modo da poterla esprimere nella forma più adeguata, comprensibile, accettabile, perché si tratta di un bene che non deve essere respinto, ma accolto con amore e con gratitudine: «Dobbiamo essere coscienti del fatto che la nostra partecipazione allo studio scientifico del fenomeno spirituale presuppone che noi disponiamo di un linguaggio teologico «dialogale» che ci permetta di comunicare veramente con gli altri, rimanendo del tutto fedeli alle nostre proprie tradizioni spirituali». <sup>70</sup> Se ciò sarà fatto, con un'azione perseverante e incisiva, l'esperienza spirituale cristiana, maturata nella coscienza dei credenti, espressa nella vita e condivisa come stile di pensiero e di azione, potrà diventare cultura e testimonianza anche per i non credenti.

#### 4.2. *Potenziamento della «spiritualità come dialogo», aperta alla profezia*

Una spiritualità aperta al dialogo con il mondo deve rinunciare alla pretesa di sapere già tutto o di disporre di soluzioni per ogni problema. Questo, nulla toglie al compimento del mandato di annunciare il Vangelo «a tempo opportuno e non opportuno» (2 *Tim* 4,2). Ma la modestia di saper tacere, dubitare e attendere quando i tempi non sono ancora maturi, può essere anche un modo eccellente di rendere credibile il Vangelo. Consapevoli del fatto che l'autentica fecondità non è sempre quella del frutto, ma, che in determinate stagioni, può esserlo molto di più quella del seme nell'oscurità della determinazione: come il Crocifisso nella storia.

<sup>69</sup> Cf. QUEIRUGA, *Quale futuro per la fede?*, 57-88: «Il problema del linguaggio teologico».

<sup>70</sup> A. PEELMAN, *Spiritualité et conscience planétaire*, in C. MÉNARD - F. VILLENEUVE (eds.), *Spiritualité contemporaine. Défis culturels et théologiques*. Actes du Congrès 1995 de la Société canadienne de théologie, Quebec, Fides, 1996, 27-28.



Il discorso del dialogo oggi introduce un tema di attualità. Per molto tempo si è pensato che Dio si rivelasse solo nella Bibbia, escludendo le altre religioni. Dio invece, nel suo amore illimitato, si sta rivelando a tutti. Un Dio che crea per amore, ma che si riveli solo a pochi, risulterebbe non solo crudele ma anche assurdo. «Rendersi conto di questo è inevitabile in un mondo dove le religioni hanno smesso di essere lontana notizia per trasformarsi in quotidiana convivenza».<sup>71</sup>

La consapevolezza teologica sempre più crescente della presenza dello Spirito Santo e della sua azione nelle altre religioni e dei loro valori trascendenti – verità, sapienza, preghiera, asceti, carità, misericordia – sembra favorire oggi il clima del dialogo interreligioso, utile per sviluppare, senza sincretismi, ma con grande rispetto e stima, il dialogo con le altre religioni, in una società nella quale le religioni sono chiamate a salvaguardare valori religiosi ed umani, come la pace e il senso della trascendenza, la difesa del creato, la lotta di liberazione e la promozione dei popoli. Su queste premesse si potrà annunziare a tutti il mistero di Cristo, pienezza della verità e della grazia.<sup>72</sup>

D'altra parte, mentre sembra vivere una situazione di stallo la prospettiva di una unione dei cristiani a scadenze ravvicinate, si fa più pressante la necessità di un'accoglienza reciproca ed un potenziamento della spiritualità come dialogo, come condivisione di beni spirituali, in un nuovo "ecumenismo di popolo". Non mancano esperienze positive. Ciò richiede che l'orientamento di un futuro dialogo ecumenico possa partire dalla spiritualità come accoglienza e riconoscimento reciproco, pur con limiti concreti; ci si deve avvicinare sempre più con il dialogo della vita, per favorire un nuovo clima di rapporti, e partecipare anche alle ricchezze degli altri. Questo sembra oggi il futuro della spiritualità ecumenica.

#### 4.3. Ripensamento dei modelli di santità

Esiste un campo semantico da bonificare. È difficile pensare oggi ad una santità in termini di eroismo, eccezionalità, lontana dalla quotidianità della vita, elevata soltanto all'ambito del sacro.<sup>73</sup> La proposta di una santità che si identifichi soltanto con fatti

<sup>71</sup> QUEIRUGA, *Quale futuro per la fede?*, 247.

<sup>72</sup> A questo proposito, si vedano gli interventi di C.M. Martini, Karekin I, Alexis II e C. Lubich all'Assemblea di Graz, in «Il Regno/Documenti» (1997) 15, 447-493. Esempio per il dialogo con le religioni non cristiane sembra il documento della Commissione Teologica Internazionale reso noto nel 1996: *Il cristianesimo e le religioni*, Paoline 1997. Si veda pure una nuova visione dei rapporti con le religioni in J. DUPUIS, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, Paris, Cerf, 1997; una visione da confrontare con la Dichiarazione della Congregazione per la Dottrina della Fede *Dominus Iesus* del 6 agosto 2000. Inoltre A. SCOLA, *Libertà fede e religioni. I principi del dialogo interreligioso nella teologia cattolica* in ID., *Questioni di antropologia teologica*, Roma/Torino, PUL/Mursia, <sup>2</sup>1997, 155-173; E. CASTELLUCCI, *La salvezza cristiana nel dibattito interreligioso*, in «Rivista di Teologia dell'Evangelizzazione» 5 (2001)10, 221-295; F. BLÉE, *Il deserto dell'alterità. Un'esperienza spirituale del dialogo interreligioso*, Assisi, Cittadella, 2006; B.M. JANZEN, *La spiritualità e il dialogo interreligioso*, in ISTITUTO DI SPIRITUALITÀ DI MÜNSTER (ed.), *Corso Fondamentale di Spiritualità*, Brescia, Queriniana, 2006, 453-485; F. ASTI, *Teologia della vita mistica*, LEV, Città del Vaticano 2010, in particolare 631-655.

<sup>73</sup> Cf. CISM, *La realizzazione con Dio: fondamento dell'autorealizzazione, del vivere con i fratelli, della passione apostolica. «Protesi verso il futuro» (Fil 3,12)...per essere Santi*, Roma, Il Calamo, 2003.



straordinari, che si presenti come perfezione di vita integerrima, possibilmente fuori dal mondo, non susciterà molti discepoli.<sup>74</sup>

D'altro canto, se è vero che i santi sono i veri operatori dell'inculturazione del Vangelo, per il fatto che rivelano come le beatitudini evangeliche tocchino e convertano al bene i cuori e le menti delle persone di ogni cultura, la spiritualità si dovrà preoccupare di presentare nuovi paradigmi, nuove figure emblematiche di santità vissuta, capaci di presentare Dio alle nuove frontiere della nostra storia.<sup>75</sup>

#### 4.4. *Esigenza di formare maestri di spiritualità e guide spirituali*

Sono i maestri di spiritualità che ribadiscono un principio generale utile anche per l'accompagnamento: nessuno può accompagnare là dove lui stesso non è ancora arrivato. «Coloro che non abbiano mai fatto l'esperienza interiore di Dio – dice Gerson nella sua «Teologia mistica» – non potranno mai sapere intimamente che cosa sia la teologia mistica, come chi non avesse mai amato non potrebbe mai dire con perfetta cognizione di causa che cosa sia l'amore».<sup>76</sup> Oppure, seguendo l'insegnamento di Giovanni della Croce, «solo chi passa attraverso tutto ciò [i travagli della notte], sarà in grado di sentirlo (sentir)».<sup>77</sup> Nel nostro caso, significa che la spiritualità dovrà insistere sulla formazione di guide ricche di esperienza, che sappiano interpretare il proprio vissuto e il vissuto degli altri come mistero legato al mistero trasformante di Cristo e sappiano integrare la relazione con Lui nella concretezza della vita quotidiana.

Oggi, provvidenzialmente, viene sempre più richiesto, da diverse parti, l'impegno a formare maestri e guide della vita spirituale, formatori e formatrici che sappiano indurre o guidare all'esperienza spirituale cristiana nei suoi immensi tesori, attualizzando gli insegnamenti e le esperienze della grande tradizione cristiana. Ciò sembra non essere soltanto una esigenza del mondo clericale o religioso. Nel suo stile di sfida e di voglia di confronto, la scrittrice Susanna Tamaro augura la “non moltiplicazione di dicasteri o di raduni oceanici” ma la formazione di persone che riescano a nutrire quella parte di mistero che esiste nell'uomo: «Malgrado tutti i discorsi sull'apertura, sulla nuova evan-

<sup>74</sup> Su questo argomento risulta doveroso confrontarsi con le pubblicazioni della Congregazione delle Cause dei Santi: CONGREGATIO DE CAUSIS SANCTORUM, *Le cause dei santi. Sussidio per lo «studium»*, a cura di V. CRISCUOLO - D. OLS - R.J. SARNO, prefazione del card. A. AMATO, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 32014. Sui modelli di santità si vedano le pubblicazioni di A. AMATO, *I santi nella Chiesa*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2010 (in particolare la parte prima: *La santità nella Chiesa*, 9-112); ID., *I santi si rispecchiano in Cristo*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2011 (in particolare la parte prima: *Cristo fonte di ogni santità*, 9-120); ID., *I santi testimoni della fede*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2012 (in particolare la parte prima: *Santità e vita di fede*, 9-93); ID., *I santi profeti di speranza*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2014 (in particolare la parte prima: *Aneliti di speranza*, 7-59).

<sup>75</sup> SECONDIN, *Inquieti desideri di spiritualità*, 183-184.

<sup>76</sup> Cf. J. GERSON, *Teologia Mistica*, traduzione dal latino, saggio introduttivo, apparati e commento di M. Vannini, Cinisello Balsamo, Paoline, 1992, 65-67.

<sup>77</sup> GIOVANNI DELLA CROCE, *Salita al Monte Carmelo*, prologo 1, in ID., *Opere*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2001, 152.



gelizzazione, la Chiesa continua a essere una struttura solo apparentemente accogliente... Mancano i padri e le madri spirituali, persone credibili, che abbiano fatto un cammino, che conoscano la complessità e la contraddittorietà della vita e che, con umiltà e pazienza, sappiano accompagnare le persone lungo questa strada, senza giudicare e senza chiedere risultati. Nel padre o nella madre spirituale non c'è niente di nuovo, bensì qualcosa di straordinariamente antico: la sete di un'anima che incontra un'altra anima in grado di aiutarla a cercare l'acqua».<sup>78</sup>

Torna quindi ad emergere, come grande bisogno di oggi, l'esercizio della vera guida o paternità spirituale, che sia mediazione ed espressione della maternità e della guida della Chiesa. Il discernimento infatti esige l'orientamento, la guida, l'umile esercizio di accogliere e donare un accompagnamento spirituale che aiuti l'uomo d'oggi a passare dalla frammentazione all'unificazione.

La fede e la vita possono integrarsi; esse non coincidono, però mantengono una sana tensione di crescita verso l'amore per Dio e per gli altri. Solo a questo livello trova piena realizzazione e appagamento il desiderio dell'uomo. La maturità umana tende alla libertà di amare fino alla perfezione e la sua responsabilità cristiana cerca di rispondere all'amore di Dio, incarnandolo nella vita quotidiana. La guida spirituale deve saper integrare la totalità di entrambi gli aspetti in un itinerario di educazione alla fede. In questo modo il servizio di accompagnamento non diventa una tecnica invasiva che scavalca la libertà personale, ma un modo di relazionarsi, che aiuta la costruzione della persona unificata.

#### **4.5. Disponibilità per accompagnare la struttura vocazionale della vita umana**

È troppo manifesta negli ambienti religiosi l'esperienza di un certo disagio: la scarsità delle vocazioni con particolare consacrazione. Di fronte alle statistiche che indicano un calo preoccupante delle vocazioni nelle aree di antica cristianità, dovremmo preoccuparci più che delle cifre della qualità delle vocazioni. È forse il caso di tornare all'esperienza del «piccolo gregge», visto che le grandi trasformazioni si realizzano soltanto attraverso i piccoli gruppi. Ripartire dal piccolo gruppo significa affrontare con realismo le relazioni personali per smascherare tutto ciò che non è autentico.

Consapevoli della difficile situazione che le vocazioni attraversano, specialmente in occidente, forse sarebbe il caso di puntare di più ad un modello di vocazione che sia testimonianza viva del Vangelo, capace di superare l'angoscia prodotta dalla scarsità delle vocazioni del momento presente, senza peraltro cedere alla tentazione di facili e improvvisi reclutamenti.<sup>79</sup>

L'uomo è «vocazione» sin dal primo momento della sua esistenza. «La vita ha una struttura essenzialmente vocazionale. Il progetto che la riguarda, infatti, affonda le radici nel cuore del mistero di Dio: "In Lui – in Cristo – Dio ci ha scelti prima della creazione del mondo, per essere santi e immacolati al suo cospetto nella carità" (Ef 1,4). Tutta

<sup>78</sup> S. TAMARO, *L'isola che c'è*, Torino, Lindau, 2011, 162.

<sup>79</sup> Cf. G.M. ROGGIA, *Riattualizzare il carisma: a quali condizioni?*, in «Religiosi in Italia» 17 (2012) 5, \*181-187.



l'esistenza umana, pertanto, è risposta a Dio, che fa sentire il suo amore soprattutto in alcuni appuntamenti: la chiamata alla vita; l'ingresso nella comunione di grazia della sua Chiesa; l'invito a rendere nella Comunità ecclesiale la propria testimonianza a Cristo secondo un progetto del tutto personale e irripetibile; la convocazione alla comunione definitiva con lui nell'ora della morte». <sup>80</sup> Se il progetto che Dio ha su ognuno di noi dobbiamo scoprirlo nella nostra vita, credo sia conveniente partire da un'idea ampia di vocazione, da un appello rivolto a tutti, per poi restringerlo via via e precisarlo secondo la chiamata di ciascuno. Questo allargamento dell'idea di vocazione non nuoce, anzi aiuta la specifica promozione delle vocazioni al sacerdozio e alla vita consacrata. <sup>81</sup>

Inoltre conviene ricordare che la vita consacrata è costitutiva della vita della Chiesa, ma le sue forme concrete possono mutare. È questa una giusta e corretta riflessione ecclesiale, che potrebbe sembrare impietosa, ma che in realtà permette di considerare un carisma particolare nel quadro del dinamismo ecclesiale. <sup>82</sup> In realtà, dando uno sguardo ampio alla storia, ci si rende conto che non è mai esistito un quadro di riferimento fisso per le vocazioni, ed è per questo che oggi dovremmo chiederci quali «nuove vocazioni» appaiono necessarie in vista della «nuova evangelizzazione». <sup>83</sup>

## 5. E lo Spirito soffia in tutti i luoghi

La fede cristiana, di fronte all'incremento di una spiritualità senza Dio, ha qualcosa da dire? Potrà essere il secolo XXI un secolo spirituale senza Dio? Che immagine di Dio offre la spiritualità cristiana ad un mondo che predica e vive la sua assenza? Il recupero della dimensione spirituale dell'uomo, immerso in una cultura tecnologica, non vorrà forse ripristinare il posto centrale di Dio nella vita dell'uomo, proprio quel Dio che la modernità credeva di aver cacciato via?

A questo riguardo dice Martin Buber: «Non possiamo mantenere il silenzio su Dio perché, se lo facciamo, non possiamo vivere dignitosamente la nostra vita umana». La spiritualità cristiana infatti, di fronte a una spiritualità laica, senza Dio, propone la trascendenza proprio come superamento di se stessi: dal vivere «centrati» in se stessi, al vivere «decentrati» in Dio, per gli altri.

Condividendo alcuni valori positivi della spiritualità laica, scopre nel Dio di Gesù Cristo un Padre amoroso, origine dell'attrazione verso la Trascendenza. Un Dio assolutamente trascendente rispetto all'uomo e, allo stesso tempo, più vicino a noi di quanto lo sia il nostro proprio cuore. L'incontro personale con questa presenza trascendente diventa credibile nel servizio all'uomo.

<sup>80</sup> PONTIFICIA OPERA PER LE VOCAZIONI ECCLESIASTICHE, *Nuove vocazioni per la nuova Europa*. Documento finale del Congresso sulle Vocazioni al Sacerdozio e alla Vita Consacrata in Europa, Roma, 5-10 maggio 1997, n. 2.

<sup>81</sup> Cf. *Nuove vocazioni per una nuova Europa*, n. 26.

<sup>82</sup> Cf. G. CANOBBIO, *Congiuntura ecclesiale e vocazioni*, in «La Rivista del Clero Italiano» 70 (1999) 4, 244-261.

<sup>83</sup> CANOBBIO, *Congiuntura ecclesiale e vocazioni*, 247.



Sarà poi la presenza dello Spirito nella storia a spingere l'uomo e la donna del nostro tempo a vivere la mistica della compassione, di fronte all'ingiustizia e alla sofferenza umana. Sarà lo Spirito che ci aiuterà a scoprire il modo di proporci davanti alla presenza particolare e originante di Dio Amore:

¡Oh cristalina fuente,  
si en esos tus semblantes plateados,  
formases de repente  
los ojos deseados,  
*que tengo en mis entrañas dibujados!*<sup>84</sup>

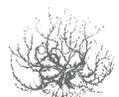
È Dio che ci ama! È la Presenza della più assoluta trascendenza che ci guarda. Quando l'uomo guarda nelle acque tranquille della sua vita e non vede più se stesso, ma Lui.

Evocando il ballo della speranza di Madeleine Delbrêl, una delle più grandi mistiche del XX secolo secondo l'espressione del card. Martini: «Ci sono luoghi in cui soffia lo Spirito, ma c'è uno Spirito che soffia in tutti i luoghi...».<sup>85</sup>

Auguriamoci, in questo tempo di incertezze ma insieme anche di speranza, di non dimenticare mai la musica dello Spirito, convinti che la fede procuri una gioia che nessuna attività umana può conferire.

<sup>84</sup> GIOVANNI DELLA CROCE, *Cantico Spirituale B*, strofa 12, in ID., *Opere*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2001, 522.

<sup>85</sup> M. DELBRÊL, *Noi delle strade*, Milano, Gribaudi, 2008, 86-89.



# Conclusioni *transitorie*

di Rossano Zas Friz De Col S.I.\*

Incomincio con un piccolo esercizio di memoria. Alla fine del *II Forum* del 2013 si è scelto di trattare di *Teologia Spirituale e Concilio Vaticano II: Temi e Problemi*. In quel momento ogni membro del Forum poteva dare la sua opinione per l'elaborazione di una bozza 'martire', la quale è stata presentata e discussa nel 'gruppo romano' di coordinamento e rimandata successivamente ai singoli membri. Con le risposte pervenute si è proposto a ogni centro lo sviluppo di un argomento. Una volta accettato l'argomento, ogni Centro ha scelto il suo relatore, in continua comunicazione con il gruppo di coordinamento romano attraverso il suo rappresentante. In questo modo si è arrivati alla stesura definitiva del programma del *Forum 2014*.

Il *Forum* si è svolto nell'Aula Juan Vecchi della Pontificia Università Salesiana dal 18 al 20 settembre scorso, con lo scopo di ripercorrere, a cinquant'anni di distanza dal Concilio Vaticano II, i documenti più importanti per rapportarli alla teologia spirituale e al suo sviluppo durante il post-Concilio. In questo modo era possibile constatare il rinnovamento della disciplina e il suo adeguamento alle esigenze e alle sfide del tempo attuale.

Il Forum è iniziato alle ore 15:00 di giovedì 18 settembre, con la prima sessione: "*Grandi temi conciliari e teologia spirituale*". Subito dopo le parole di accoglienza del Rettore dell'Università, P. Carlo Nanni, e la presentazione del Forum da parte del Preside dell'Istituto di Spiritualità della medesima Università, don Jesús García, c'è stata la prima relazione a cura di P. Roberto Fornara, del Pontificio Istituto di Spiritualità *Terecianum*, sulla *Dei Verbum come fonte di teologia spirituale* e, in seguito, la seconda relazione di don Francesco Asti, della Facoltà teologica dell'Italia Meridionale, Sezione San Tommaso - Napoli, dal titolo *La liturgia fonte della teologia spirituale secondo la Sacrosantum Concilium*. Dopo un breve intervallo si è aperto il dialogo fra i partecipanti.

Il giorno dopo, venerdì 19, i lavori sono cominciati alle 9.00, con l'intervento di don Giuseppe Como, della Facoltà teologica dell'Italia Settentrionale - Milano, su *La spiritualità cristiana incontro al mondo. Storia, cultura e società nella teologia spirituale a partire dalla Gaudium et Spes*. Dopo le reazioni dei partecipanti, è intervenuto don Javier López Díaz, della Pontificia Università della Santa Croce - Roma, che ha relazionato sulla *Chiamata universale alla santità nella Chiesa e teologia spirituale nella Lumen Gentium*. Il dibattito con i relatori ha chiuso i lavori della mattinata che sono ripresi alle ore

\* 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)



15.30 con l'intervento di Fra Andrea Arvalli, della Facoltà teologica del Triveneto - Padova, sulla *Vita Consacrata e Teologia spirituale dopo il Vaticano II: linea profetica e carismatica, fra desideri e limiti*. In seguito, si è sentito Fra Luca Bianchi, della Pontificia Università Antonianum - Roma, che ha esposto sull' *Istanza ecumenica e Vaticano II: tra ecumenismo spirituale e spiritualità a due polmoni*. I due interventi sono stati oggetto di confronto tra i presenti in aula.

Il programma di sabato 20, con un'unica sessione al mattino, ha avuto inizio alle ore 9.00. Si è incentrato sulle *Prospettive della teologia spirituale oggi*. È stato avviato dal contributo di Mario Torcivia, dello Studio Teologico S. Paolo - Catania, con una riflessione su *La teologia spirituale nei documenti magisteriali postconciliari*, in primo luogo, e in seguito con l'intervento di don Jesús Manuel García, della Pontificia Università Salesiana, sulla *Funzione teologica della spiritualità oggi*. La conclusione sintetica sugli interventi del Forum è stata affidata a Rossano Zas Friz De Col, della Pontificia Università Gregoriana - Roma. La seconda parte della mattinata è stata dedicata al lavoro in gruppo dove i partecipanti hanno avuto l'opportunità di esprimere suggerimenti e integrazioni al *Forum*. Infine, l'assemblea dei partecipanti si è mostrata favorevole alla celebrazione del IV *Forum 2015* presso la Pontificia Università Gregoriana ed è stata informata del fatto che gli atti del *Forum 2014* sarebbero stati pubblicati sulla rivista *on line Mysterion* (www.mysterion) prima del Natale 2014. I lavori sono terminati alle ore 12.30.

Date le caratteristiche con cui questo III *Forum* è stato progettato, le conclusioni non potevano che essere 'transitorie'. Mi è sembrato che aggiungere 'transitorie' a 'conclusioni' potesse rispecchiare questo carattere di *coincidentia oppositorum*, di temporanea chiusura e apertura. Chiusura del lavoro fatto e apertura del lavoro da realizzarsi, in un doppio senso. Nel primo, perché una volta approvato il programma delle relazioni, si dava l'opportunità agli autori, durante la realizzazione del *Forum*, di ricevere suggerimenti in vista della stesura definitiva dei loro lavori in prospettiva della pubblicazione degli atti nel 2016, nel volume che raccoglierà sia le relazioni, sia le comunicazioni, rispettivamente del terzo *Forum* (2014) e del quarto (2015). Ma, in secondo luogo, le medesime relazioni dovevano aprire l'orizzonte per la scelta degli argomenti per il prossimo IV *Forum*, rispetto al quale si stimolava la partecipazione del maggiore numero possibile di docenti attraverso la presentazione di comunicazioni. A questo scopo è stato presentato un elenco di argomenti, in rapporto ai temi trattati.

L'elenco è suddiviso in tre paragrafi. Il primo corrisponde a quei temi che sembrano pertinenti dopo avere ascoltato i relatori. Il secondo raccoglie gli interventi con i suggerimenti dei gruppi. Infine, nel terzo paragrafo si trovano gli argomenti che sono pervenuti dopo la conclusione del *Forum*. Dato che l'elenco è un aiuto, non preclude assolutamente la possibilità di presentare altri temi in rapporto alla teologia spirituale. Le proposte delle comunicazioni devono essere indirizzate a P. Rossano ([zasfriz.r@gesuiti.it](mailto:zasfriz.r@gesuiti.it)) che le farà presenti al gruppo di coordinamento, il quale è anche libero di dare suggerimenti agli autori.



## I. ELENCO DEI TEMI PRESENTATI ALLA FINE DEL *FORUM*

### 1. *Dei verbum*

- La vita come chiave di lettura della teologia spirituale.
- Vita eterna già: dimensione escatologica della teologia spirituale.
- Vita spirituale e società secolarizzata.
- Vita ispirata dallo Spirito.
- Vita interpretata dallo Spirito (discernimento).
- Vita senza trascendenza?
- Vita e mistero.
- Vita in relazione (Vita in relazione).
- Dall'oggettività alla soggettività: il giro antropologico della teologia spirituale (dal pre al post Concilio).
- Dal senso letterale al senso spirituale dell'esistenza (della Scrittura).
- *Lectio divina* e sviluppo spirituale. Le tappe della *lectio* e le tappe dello sviluppo della vita spirituale.
- La *lectio divina* come vissuto personale e vissuto comunitario.

### 2. *Sacrosanctum concilium*

- Preghiera personale e preghiera comune oggi: una dicotomia superata?
- Il rituale di iniziazione cristiana degli adulti (RICA) come cammino mistagogico.
- L'Eucaristia nello sviluppo della vita spirituale.
- Rapporto tra teoria e pratica nella teologia spirituale.
- I simboli e la vita spirituale.
- I simboli liturgici e la vita spirituale.
- Sacramentalità della liturgia e vita spirituale: senso letterale e senso spirituale della liturgia.

### 3. *Gaudium et spes*

- Vita spirituale (o vita cristiana) e mondo in una società liquida.
- Vita spirituale (o vita cristiana) e corpo in una società liquida.
- Vita spirituale (o vita cristiana) e relazione in una società liquida.
- Vita spirituale (o vita cristiana) e storia in una società liquida.
- Trascendenza di Dio e trascendenza del mondo.
- Immanenza di Dio e trascendenza del mondo.
- Vissuto spirituale e cultura d'appartenenza.
- Spiritualità della quotidianità vs. spiritualità della trascendenza.
- Un soggetto collettivo della spiritualità (popolo? classe sociale? regione geografica?).
- Spiritualità e inculturazione.
- Rapporto tra individuo e comunità nella vita spirituale.
- Precarietà teorica (certezze provvisorie) e impegno accademico della teologia spirituale.



- Vita spirituale e certezze provvisorie.
- Una teologia spirituale dal punto di vista comunitario?
- Un soggetto collettivo della teologia spirituale?
- Spiritualità cristiana e differenze culturali.
- Spiritualità cristiana transculturale?
- Identità spirituale cristiana e globalizzazione.
- Teologia spirituale e periferie spirituali.
- Manualistica e temi caldi nella teologia spirituale (*borderline*).
- Teologia spirituale e complessità del mondo attuale.
- Teologia spirituale e frammentazione della vita.
- Teologia spirituale e frammentazione della teologia.
- Teologia spirituale: tra magistero (tradizione) e periferie (innovazione della tradizione).
- Teologia spirituale (o identità cristiana o vita cristiana) e multiculturalità localizzata.
- Teologia spirituale (o identità cristiana o vita cristiana) e interreligiosità localizzata.
- Storia della teologia spirituale = storia della spiritualità?

#### **4. *Lumen gentium***

- Rapporto tra teologia morale e teologia spirituale.
- I destinatari della chiamata universale alla santità: religiosi, laici, tutta l'umanità?
- Spiritualità dei non battezzati.
- Spiritualità secolarizzata.
- Spiritualità della secolarizzazione.
- *Lumen gentium* e *Gaudium et spes*: quali modelli di santità?
- Santità per la propria perfezione o per fare felici gli altri?
- Spiritualità (o teologia spirituale) e *Novo millennio ineunte*.
- Spiritualità (o teologia spirituale) universale e spiritualità personali.
- Teologia spirituale e chiamata universale alla santità.
- Teologia spirituale e divinizzazione.
- Santità e sacerdozio comune dei fedeli dalla prospettiva della teologia spirituale.
- Modelli di santità e criteri di canonizzazione.
- Mondo contemporaneo e criteri di canonizzazione.
- Criteri di santità = criteri di canonizzazione?

#### **5. *Spiritualità e vita consacrata***

- Spiritualità dei carismi religiosi e differenze geografiche.
- Spiritualità degli stati (forme) di vita e differenze geografiche.
- Chiamata universale alla santità = consacrazione.
- Chiamata universale alla santità e santità negli stati di vita: una spiritualità cristiana generale e una spiritualità cristiana particolare?
- Spiritualità della vita consacrata in un mondo secolarizzato.
- Spiritualità della consacrazione in un mondo desacralizzato.
- Quali presupposti per una spiritualità della vita consacrata?



## 6. *Ecumenismo*

- Spiritualità ecumenica. Storia e attualità.
- Spiritualità dei due polmoni.
- Spiritualità latina e spiritualità ortodossa.
- Spiritualità latina e spiritualità luterana.
- Spiritualità latina e spiritualità anglicana.

## 7. *Temî vari*

- Cosa ha significato per la teologia spirituale il Vaticano II (visione d'insieme).
- Una teologia spirituale o varie teologie spirituali?
- Teologia spirituale e teologi spirituali.
- Teologia spirituale e carisma del teologo.
- Teologia spirituale e rigore scientifico.
- Teologia spirituale = spiritualità?
- Spiritualità cristiana e spiritualità di altre religioni.
- Spiritualità cristiana e malati terminali.
- Spiritualità cristiana e cosmovisione.
- Teologia spirituale ed epistemologia.
- Teologia spirituale in rapporto ad altre discipline teologiche.
- Teologia spirituale (o spiritualità) e contesti linguistici.
- Teologia spirituale (o spiritualità) e psicologia.
- Teologia spirituale (o spiritualità) e sociologia.
- Teologia spirituale (o spiritualità) e letteratura.
- Teologia spirituale (o spiritualità) e cinema.
- Teologia spirituale (o spiritualità) e informatica.
- Teologia spirituale (o spiritualità) e neuroscienze.
- Teologia spirituale (o spiritualità) e scienze naturali.
- Teologia spirituale (o spiritualità) ed epistemologia.
- Teologia spirituale (o spiritualità) ed economia.
- Teologia spirituale (o spiritualità) e scienze della salute.
- Teologia spirituale (o spiritualità) e *mass media*.

## II. INTEGRAZIONI DEI GRUPPI

### ALL' ELENCO DELLE CONCLUSIONI PROVVISORIE

#### *Gruppo n. 1*

- Il rapporto tra il battesimo e la vita spirituale.
- La filiazione divina adottiva.
- La santificazione delle realtà temporali.
- Le vocazioni nella chiesa.
- La dimensione mariana della vita spirituale.



**Gruppo n. 2**

- Spiritualità familiare, matrimoniale, coniugale.  
Spiritualità e accompagnamento di situazioni limite.  
Spiritualità delle famiglie ferite.
- Spiritualità e preghiera liturgica: importanza per la vita spirituale.  
Eucarestia e vita cristiana: momento sociale o incontro con il Mistero? Quale novità  
apporta la celebrazione eucaristica alla vita?  
Il protagonismo presbiterale nella celebrazione eucaristica.
- Santità e modelli di santità oggi.  
Dare maggiore attenzione agli episodi di vita cristiana qualificata.
- Criteri di canonizzazione = criteri di santità.  
Criteri di canonizzazione: bisogno di aggiornamento?  
I criteri di santità e di canonizzazione oggetto proprio della teologia spirituale.  
I teologi spirituali come specialisti delle canonizzazioni: il loro contributo specifico.  
alla Congregazione della Causa dei Santi.
- Rapporto della teologia spirituale con la storia e con la storia della spiritualità.
- Mistagogia liturgica, pastorale, modalità d'introduzione al Mistero.
- Personaggi che rappresentano il Vaticano II: identificarli e studiarli nel loro vissuto  
del Concilio come un modo di appropiare il significato del Concilio stesso.
- Spiritualità e sacramento della riconciliazione.  
Spiritualità, colpa e perdono.  
Spiritualità e riconciliazione: come collaborare alla riconciliazione di popoli, gruppi,  
individui.  
La pace come esperienza trasformatrice. Pace e riconciliazione. L'esperienza del per-  
dono e della misericordia di Dio.
- Arte e spiritualità.  
Esperienza artistica ed esperienza spirituale.
- Leggere e meditare il Vaticano II come persone spirituali per aiutare la fede e la  
riflessione teologica.
- Identificare le sfide odierne per dare una risposta.  
Ecologia e spiritualità.  
Spiritualità ecologica.
- Spiritualità dei docenti di teologia in generale e dei docenti di teologia spirituale in  
particolare.
- Teologia spirituale nel contesto (o contestualizzata).
- Spiritualità cristiana e spiritualità cristiane (afro-americane, ispanica, ecc.).



**Gruppo n. 3**

a. Ha sottolineato questi argomenti dell'elenco:

*Dei verbum*

- Vita in relazione
- Dal senso letterale al senso spirituale dell'esistenza (della Scrittura).
- *Lectio divina* e sviluppo spirituale. Le tappe della *lectio* e le tappe dello sviluppo della vita spirituale.
- La *lectio divina* come vissuto personale e vissuto comunitario.

*Gaudium et spes*

- Vita spirituale (o vita cristiana) e mondo in una società liquida.
- Vita spirituale (o vita cristiana) e corpo in una società liquida.
- Vita spirituale (o vita cristiana) e relazione in una società liquida.
- Vita spirituale (o vita cristiana) e storia in una società liquida.
- Vissuto spirituale e cultura d'appartenenza.
- Spiritualità della quotidianità vs. spiritualità della trascendenza.
- Spiritualità e inculturazione.
- Rapporto tra individuo e comunità nella vita spirituale.
- Teologia spirituale (o identità cristiana o vita cristiana) e multiculturalità localizzata.

*Varie*

- Cosa ha significato per la teologia spirituale il Vaticano II (visione d'insieme).
- Una teologia spirituale o varie teologie spirituali?
- Teologia spirituale = spiritualità?
- Teologia spirituale (o spiritualità) e contesti linguistici.

b. Ha aggiunto alcune specificazioni circa gli enunciati proposti

- L'emergere di una teologia *spirituale* biblica.  
Vita ispirata dallo Spirito *per conformazione evangelica*.  
Vita in relazione (Vita in relazione): *fraternità e silenzio*.  
Spiritualità della quotidianità: *fraternità e silenzio*.

c. Altre osservazioni del gruppo 3:

- Non interessarsi solo alle tematiche, ma alle esperienze storiche, indagate nelle loro dinamiche spirituali.
- La spiritualità del laicato come luogo in cui emerge uno spazio inedito riservato alla Parola di Dio e luogo in cui il mondo informa la vita dialogando con la Parola.
- La Chiesa è stata "il" tema del Vaticano II secondo Paolo VI.
- La mistica e il Vaticano II.
- Riprendere la relazione di Jesús Manuel Garcia e sviluppare gli approfondimenti suggeriti.



# Teologia spirituale e religiosità popolare

di Marcello Schiano\*

## Introduzione

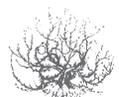
Un evento degno di nota che sta caratterizzando questi ultimi decenni è il fenomeno della scoperta e rivalutazione della religiosità popolare, sia dal punto di vista culturale che da quello ecclesiale. Sono sotto gli occhi di tutti ad esempio le imponenti masse di pellegrini che affluiscono ai santuari mariani, specialmente quelli a carattere internazionale e si osserva che, mentre la pratica religiosa in tante regioni dell'Occidente cristiano cala, permangono e restano molto radicate diverse forme di religiosità popolare.

Presente fin dall'età sub-apostolica, sviluppatasi in modo decisivo nel medioevo e per influsso della *devotio moderna*, essa ha visto una svalutazione profonda a più livelli a causa delle correnti razionaliste e storiciste dell'illuminismo e dell'idealismo che declasavano questa forma di religiosità a uno stadio primitivo dell'esperienza umana, e della secolarizzazione che bandiva ogni ritualità e gestualità sacralizzata.

Il tema della religiosità popolare non è presente in modo esplicito nei documenti del Vaticano II. Il Concilio però imposta e pone delle basi ecclesologiche valide anche per interpretarne il fenomeno e i suoi aspetti e vede, dopo alcuni anni di difficoltà e nonostante la tendenza di alcuni a voler "razionalizzare" e "purificare" la pratica religiosa, uno sviluppo e un interesse per tale religiosità in sintonia con le nuove istanze comunionali e a partire principalmente dal contesto latino-americano. D'altronde la vita religiosa e spirituale di tantissimi fedeli passa obbligatoriamente per questa via, che a volte resta l'unica, dunque la religiosità popolare non può essere ignorata, anzi va approfondita per capirne tutta l'efficacia e per sfruttarne al meglio le potenzialità.

Uno studio che possa offrire un quadro sintetico ma esaustivo della religiosità popolare e del suo significato globale necessita anzitutto di un breve quadro storico, della presentazione di un presupposto metodologico di base e di un'esplicitazione dei termini per chiarire l'ambito semantico; passa poi per un'analisi delle sue caratteristiche, in particolare del tipo di mediazione che essa utilizza, il simbolo, e infine deve proporre l'esame della religiosità popolare come luogo teologico, il suo rapporto con la liturgia e un credibile approccio della teologia spirituale per esaminare quanto tale religiosità incida nel vissuto trasformativo delle persone.

\* MARCELLO SCHIANO, dottorando dell'Istituto di Spiritualità della Pontificia Università Gregoriana, [piemarc@libero.it](mailto:piemarc@libero.it)



## 1. La storia recente

Se la religiosità popolare manifesta dei caratteri variabili secondo coordinate spaziali (ad esempio se si confronta l'America latina con il nord Europa), una certa mutevolezza la si riscontra anche facendone un'analisi diacronica attraverso i vari periodi storici. Pur tuttavia, alcune costanti sono sempre presenti<sup>1</sup>.

Si è pensato per diverso tempo che la religiosità popolare fosse nata nel medioevo. In realtà sono ravvisabili elementi significativi già a partire dai primissimi secoli del cristianesimo, su tutti, il culto degli apostoli e dei martiri, e, per essere più precisi, si ritrovano diverse tracce di pratiche e credenze popolari nella Scrittura fin dall'antico Testamento<sup>2</sup>.

Sono almeno tre i grandi lasciti storici della religiosità popolare: la pietà medievale, la grande stagione della riforma tridentina preceduta dalla *devotio moderna* e la devozione del cattolicesimo ottocentesco. La religiosità popolare nel suo cammino attraverso la storia ha subito sempre disapprovazioni e contrapposizioni interne ed esterne alla Chiesa: nel medioevo è cominciato un certo dualismo con la liturgia mentre al tempo della riforma cattolica si è ingenerata una "lotta" per purificare la religiosità popolare da ciò che era ritenuto abuso e limite. Con l'illuminismo si concepisce una religione dei dotti che relega la pietà popolare a religiosità per il popolino ignorante; il razionalismo successivo ne banalizza l'efficacia<sup>3</sup>.

La religiosità popolare con tutto il suo patrimonio morale e spirituale ha avuto una rivalutazione positiva soltanto ai nostri giorni. Un tempo di crisi e di molteplici processi dissolutori l'ha scossa anche negli anni immediatamente a seguire la seconda guerra mondiale.

A livello sociale, processi di trasformazione hanno interessato le tradizionali culture popolari, particolarmente quelle contadine, almeno nei paesi di antica cristianità, compresa l'Italia. Il fenomeno dell'abbandono delle campagne per le città, i flussi migratori verso l'estero hanno minato la compattezza culturale di parte delle masse della popolazione; così ugualmente la rivoluzione dei costumi, l'affermarsi del consumismo, del permissivismo e del secolarismo con il benessere diffuso hanno relegato la religiosità popolare a un ruolo marginale.

Anche la cultura, ancora segnata dall'influsso del razionalismo, ha estromesso tale religiosità dall'orbita del vissuto di fede e ne ha precluso una considerazione positiva, tacciandola di una visione mitica e superata della realtà, di superstizione e magia.

Nell'ambito ecclesiale, i movimenti di riforma precedenti al Concilio, quello ecumenico, quello biblico e quello liturgico non hanno proposto un atteggiamento "comprendente" verso la religiosità popolare, ma piuttosto critico.

Le perplessità hanno toccato gli aspetti della eccessiva esteriorità, considerata non in sintonia con un'autentica vita di fede, il formalismo e quegli atteggiamenti tipici della

<sup>1</sup> Cf. G. DE ROSA, *La religione popolare. Storia, teologia, pastorale*, 20.

<sup>2</sup> G. PANTEGHINI, *La Religiosità Popolare*, 46. Cf. lo studio di H. VORLANDER, «Aspetti della religiosità popolare nell'Antico Testamento», 89- 99.

<sup>3</sup> Cf. G. PANTEGHINI, *La Religiosità Popolare*, 91-96.



religiosità popolare che non favoriscono l'opera essenziale dell'evangelizzazione e dell'educazione alla fede. In più, la riscoperta della centralità del culto liturgico ha spinto il popolo di Dio a ritrovare la sua unità e il suo centro intorno all'altare e non più a disperdersi nelle molteplici devozioni<sup>4</sup>.

Ogni periodo di rinnovamento è però sottoposto al rischio di svalutare e dimenticare alcuni aspetti anche importanti nella foga di recuperarne altri considerati fondamentali<sup>5</sup>. Per lungo tempo la religiosità popolare è stata quasi l'unica forma di pietà accessibile al popolo cristiano che era lasciato fuori dalle ricchezze della liturgia. Ridimensionarla nelle sue varie espressioni rituali ha significato accantonare un tesoro vivo, un polmone di vita cristiana, una strada che conduce all'essenziale se vissuta nella Chiesa.

D'altra parte la religiosità popolare ha resistito alle condizioni avverse e a ogni tentativo d'istituzionalizzazione. Una conferma del perdurare della pietà popolare nelle masse è risultata da recenti ricerche che hanno indicato come la maggioranza del clero diocesano attualmente sia favorevole alle sue manifestazioni, anche se con sottolineature diverse<sup>6</sup>.

A livello della considerazione dell'ambito teologico e degli studiosi in generale, l'interesse è rifiorito a partire dalla seconda metà degli anni 70 del secolo scorso con la pubblicazione di una serie di studi e di atti dei convegni delle associazioni dei docenti delle varie discipline ecclesiastiche volti alla comprensione sociologica, antropologica e teologica della religiosità popolare<sup>7</sup>.

Così è cominciato il recupero di questa forma di religiosità nel disegno complessivo di una pastorale nella linea conciliare, una pastorale di effettiva "promozione umana". A sanzionare il mutamento è Paolo VI, nel cui pontificato sono notevoli l'enciclica *Marialis Cultus* (1974) e l'esortazione *Evangelii Nuntiandi* del 1976, frutto del sinodo dei vescovi sull'evangelizzazione. In questo documento si ribadisce la necessità della religiosità popolare per l'annuncio del Vangelo specialmente al popolo in quanto «manifesta una sete di Dio che solo i semplici e i poveri possono conoscere»<sup>8</sup>.

Giovanni Paolo II, seguendo il predecessore, mette al centro del suo pontificato la religione popolare come impegno di rievangelizzazione. L'esortazione *Catechesi tradendae* del 1979 riconosce nella religiosità popolare un'esperienza religiosa che consente di fare progressi nel cammino di fede.

Per l'America Latina sono significativi i documenti di Medellin (1968), Puebla (1979), Santo Domingo (1993) e Aparecida (2007). Proprio al documento di quest'ultima assemblea fa spesso riferimento Papa Francesco nell'esortazione *Evangelii Gaudium* (2013), indicando la pietà popolare come un modo di vivere la fede e di essere parte della Chiesa, un luogo dove lo Spirito Santo dispiega le sue ricchezze, una vera e propria forza missionaria: «le espressioni della pietà popolare hanno molto da insegnarci e, per chi è

<sup>4</sup> Afferma il documento *Sacrosanctum Concilium*: «Bisogna però che tali esercizi siano regolati tenendo conto dei tempi liturgici e in modo da armonizzarsi con la liturgia; derivino in qualche modo da essa e ad essa introducano il popolo, dal momento che la liturgia è per natura sua di gran lunga superiore ai pii esercizi» (13).

<sup>5</sup> Cf. E. HENAU, «Religiosità Popolare e fede cristiana», 100.

<sup>6</sup> Cf. I. SCHINELLA, *Cattolicesimo e Pietà popolare*, XLV-XLVI.

<sup>7</sup> Cf. E. HENAU, «Religiosità Popolare e fede cristiana», 101.

<sup>8</sup> *Evangelii Nuntiandi*, 48.



in grado di leggerle, sono un *luogo teologico* a cui dobbiamo prestare attenzione, particolarmente nel momento in cui pensiamo alla nuova evangelizzazione»<sup>9</sup>.

## 2. Una lettura fenomenologica di una realtà antropologica

La religiosità popolare, specialmente negli ultimi due secoli, ha visto una varietà d'interpretazioni e approcci<sup>10</sup>. Alcune interpretazioni ideologiche, come quelle di estrazione illuminista, marxista, storicista, evolucionista hanno affrontato il fenomeno senza cercare l'oggettività, né la scientificità, né con uno sguardo interno a esso, ma hanno forzato l'inquadramento della realtà religiosità popolare nei propri schemi, con un interesse soltanto esteriore.

Negli ultimi cinquant'anni la psicologia, la sociologia, l'approccio storico, pur presentando una propria metodologia, hanno affrontato il problema in modo più rispettoso del vissuto popolare.

Prima di poter iniziare un discorso che metta in campo le varie discipline teologiche e la fede cristiana, la religiosità popolare richiede il passaggio per altre vie.

Il metodo più appropriato per uno studio di questo fenomeno però è quello che resta sul piano che è proprio della religiosità popolare e cioè quello della religione. Dunque bisogna seguire una metodologia simile a quella fenomenologica, non soltanto per la raccolta e la catalogazione di dati in determinate categorie tipologiche, ma anche e soprattutto per analizzare la partecipazione e il vissuto a carattere religioso<sup>11</sup>. Le altre discipline e scienze possono soltanto offrire un apporto di complementarità.

Il metodo fenomenologico propone anzitutto una *epochè*, in altre parole un mettere tra parentesi tutte le precomprensioni che potrebbero intaccare e offuscare quella ricchezza e quella specificità propria del mondo vitale della religiosità popolare. Poi pensa e approccia ogni esperienza religiosa come un tutto a sé con un proprio senso; infine consente di accostarsi con un atteggiamento empatico, che cerca di entrare nel fenomeno per comprenderlo dal di dentro<sup>12</sup>.

A partire da questi presupposti, la realtà che stiamo considerando manifesta una precisa connotazione antropologica, in altre parole è innestata profondamente nella realtà dell'uomo, nel suo vissuto, nei suoi sentimenti.

Se nell'analisi dei passaggi nelle varie epoche della storia si è potuto definire l'uomo in un modo specifico a seconda delle abilità conseguite e del suo stato di sapere, nella società arcaica l'esperienza dell'uomo si connota quasi da subito come religiosa e dunque si può utilizzare la terminologia di *homo religiosus*<sup>13</sup>.

È un uomo la cui soggettività è in se stessa strutturata dall'inevitabile rimando a un'altezza-trascendenza, a una Realtà o Essere che non si può mai né eludere né con-

<sup>9</sup> *Evangelii Gaudium*, 126.

<sup>10</sup> Cf. G. PANTEGHINI, *La Religiosità Popolare*, 13-21.

<sup>11</sup> Cf. A.N. TERRIN, *La religiosità popolare in prospettiva fenomenologica*, 124.

<sup>12</sup> Cf. *Ibid.*, 128-130.

<sup>13</sup> Cf. J. RIES, *L'uomo religioso e la sua esperienza del sacro*, 26.



trollare, prima ancora di ogni sua possibile risposta o bisogno religioso. In questo senso s'identifica come "sacro" quell'elemento di cui l'uomo fa esperienza, – prima ancora di informarsi nelle diverse religioni istituzionalizzate – che interviene nella costituzione stessa della coscienza e che è parte integrante dell'impegno dell'uomo nel ricercare e costruire un mondo "significante". Il sacro ha una sua modalità di manifestazione, essendo una realtà altra dall'ordine naturale che l'uomo conosce nel momento stesso in cui si manifesta<sup>14</sup>.

La base antropologica della religiosità popolare restituisce un'immagine dell'uomo equilibrata, dove la parte più materiale e profana è compensata da una più spirituale, che si manifesta nel desiderio di uscire dai limiti stessi dell'umano verso una vita senza sofferenza, malattia, morte<sup>15</sup>.

La fenomenologia antropologica, pur avendo un approccio scientifico, in ogni caso lascerà lo spazio e l'approfondimento alla teologia, poiché la mentalità teologica è quella più vicina all'ambito che si sta studiando e porterà risultati più corretti e minori possibilità di equivoci<sup>16</sup>.

### 3. I termini in questione

A livello terminologico e di significato occorre precisare bene l'espressione "religiosità popolare". L'accostamento di due termini che si possono affrontare da diverse prospettive e il pericolo di farsi influenzare da vedute ideologiche rende il compito non sempre agevole.

Anzitutto, il primo termine viene talora espresso come "religiosità", altre volte come "religione", "pietà", "fede" o "devozione". Sembra molto adatta per ora la locuzione "religiosità", che esprime il vissuto religioso non nelle sue manifestazioni e forme oggettive, né si pone sul livello culturale, come fa il termine "religione", ma colloca tale vissuto nella sua origine antropologica ed esistenziale, in altre parole nella dimensione naturale universale a cui si è accennato<sup>17</sup>.

Dal punto di vista antropologico la "religiosità" s'innesta nel dinamismo di auto-trascendenza della realtà umana e nel connaturato desiderio-bisogno di superare la propria fragilità esistenziale. È una realtà profonda, «una sorta di lingua materna religiosa parlata da tutti gli uomini in un'anteprema della storia rispetto a tutte le varie istituzioni religiose»<sup>18</sup>. Per tale motivo è una realtà propria dell'uomo, antecedente al cristianesimo, una sorta di cristianesimo universale e al contempo base e riferimento imprescindibile per questo.

<sup>14</sup> Cf. *Ibid.*, 186-187.

<sup>15</sup> La realtà antropologica si espande essenzialmente sul versante cosmico e su quello soterico. Cf. A.N. TERRIN, *La religiosità popolare in prospettiva fenomenologica*, 139-141.

<sup>16</sup> Cf. A.N. TERRIN, «Religiosità popolare e liturgia», 1171.

<sup>17</sup> Cf. G. PANTEGHINI, *La Religiosità Popolare*, 29-30.

<sup>18</sup> A.N. TERRIN, *Religiosità popolare e liturgia*, 1172.



I documenti ecclesiali usano di frequente “pietà popolare”, o “devozione popolare”, piuttosto che religiosità<sup>19</sup>, evocando gli aspetti positivi di questa e indicando le diverse manifestazioni ed espressioni culturali all’interno della fede cristiana, che hanno caratteri comunitario o privato.

L’aggiunta dell’aggettivo “popolare” che si riferisce, a una prima analisi, al soggetto proprio di questa religiosità, richiede una chiarificazione ancora più profonda, poiché ha connotazioni non univoche sia dal punto di vista culturale che teologico.

La sociologia propone due definizioni di “popolo”<sup>20</sup>. Nella prima l’idea di popolo richiama un soggetto collettivo, in altre parole quegli individui collegati da un principio animatore profondo, che vivono in uno stesso paese e che hanno in comune origini, storia, religione, lingua, cultura. Nella seconda si fa riferimento a una parte specifica della popolazione, quella meno evoluta, quella di coloro che occupano l’ultimo gradino della scala sociale, con un minore benessere, minore istruzione e minor reddito.

A livello teologico, il Concilio Vaticano II ha recuperato l’espressione “Popolo di Dio” richiamando l’uguaglianza essenziale, la pari dignità di tutti i membri della Chiesa pur nella diversità delle funzioni. Questo recupero però non offre criteri per caratterizzare, all’interno dell’ambito ecclesiale, la diversità e la specificità di questa forma di religiosità<sup>21</sup>. Ciò è confermato da testi successivi: genericamente l’*Evangelii nuntiandi* intende per “popolo” le masse popolari mentre l’esortazione apostolica *Catechesi Tradendae* parla di “popolo fedele”<sup>22</sup>.

C’è da porre l’attenzione sul “popolare” come una modalità in cui si esprime la “religiosità”, altrimenti c’è il rischio di fermarsi solo sul concetto di “popolo” assolutizzando.

La designazione proponibile non può essere esclusivamente di tipo classista poiché non esiste una religiosità popolare unica e fissa, né deve dare l’idea che esista una religione e in particolare che abbia due valenze in opposizione tra loro, di cui una popolare e una non popolare.

Essa deve avere un contenuto socio-ecclesiale, e soprattutto un valore culturale-religioso<sup>23</sup>. Anzitutto gli uomini non vivono la religiosità allo stesso modo, né con la medesima intensità, ma esiste un pluralismo nei modi di appartenere a un movimento religioso e in particolare alla comunità ecclesiale. La religiosità popolare è propria, ma non esclusiva, di chi fa parte della base ecclesiale, maggioranza silenziosa della comunità cristiana, in altre parole di chi non è della gerarchia o “professionista del sacro”, come i teologi.

E poi si tratta di una designazione in cui la chiave è l’elemento cultura, che non è un criterio discriminante ma differenziante, in altre parole è un filtro attraverso cui si assorbono le esperienze del vissuto religioso. La cultura determina le espressioni diverse della

<sup>19</sup> Cf. *Evangelii Nuntiandi*, 48; *Catechesi Tradendae*, 54. Anche il Codice di diritto canonico usa l’espressione “pietà” al canone 1234, mentre il Catechismo della Chiesa Cattolica ai nn.1674-1676 dice “religiosità popolare”.

<sup>20</sup> Cf. L. MALDONADO, «Religiosità Popolare: dimensioni, piani, tipi», 17-18.

<sup>21</sup> Cf. G. PANTEGHINI, *La Religiosità Popolare*, 37-39.

<sup>22</sup> Cf. anche: B. SECONDIN, «Religiosità popolare», 218.

<sup>23</sup> Cf. M. FORALOSSO, «Religiosità popolare», 1068-1069.



religiosità: se da un lato esiste una religiosità popolare dove il peso delle mediazioni culturali è basso, mentre si dà una maggiore importanza al vissuto spontaneo con tutti gli elementi affettivi, il coinvolgimento emotivo, la gestualità e la ritualità, dall'altro esiste una religiosità istituzionale che fa riferimento alla razionalità, a una dottrina chiara ed esclude l'emotività. La prima privilegia un linguaggio simbolico, dell'unione, la seconda quello concettuale, della distinzione e della definizione chiara delle realtà e delle esperienze<sup>24</sup>.

La religiosità popolare comprende aspetti e comportamenti culturalmente diversi rispetto a quanto può veicolare la religione dottrinale e istituzionalizzata. Essa ricerca la relazione col divino in un modo più semplice, diretto e utile<sup>25</sup>, è dominata dalle necessità e dalle preoccupazioni del momento, fa uso di diverse mediazioni (sottolinea l'importanza dei luoghi, dei riti, delle usanze).

Non esiste opposizione tra le due forme, bensì una necessaria complementarità, collaborazione, integrazione, comunicazione. Infatti, il clero ha da sempre accolto elementi e riti della religiosità popolare, pur vivendoli secondo la formazione personale e con un grado d'interiorizzazione diverso<sup>26</sup>. Né si può separare religiosità e fede: non si può pensare all'esperienza religiosa senza entrare nella tematica della fede, né parlare di fede senza la sua componente religiosa.

#### 4. La categoria di simbolo e il linguaggio simbolico

La religiosità popolare presenta diverse note che la caratterizzano<sup>27</sup>. Anzitutto l'utilizzo del segno, dell'immagine e del simbolo, con tutta la sua forza condensatrice e sintetica. Poi il "magico", in altre parole il senso dell'intuitivo che supera una logica razionale; il "mistico", ovvero la carica emozionale esistenziale delle manifestazioni religiose; il "comunitario" che vede il popolo che fa da protagonista e si aggrega in forme diverse per indirizzare la pratica; la dimensione della festa, ovvero quella celebrativa, e quella della memoria, che mantiene vivi i valori umani e sociali da conservare; infine un taglio "ecologico", ovvero una vicinanza alla natura e alla terra.

<sup>24</sup> La religiosità popolare è più "leggera" e sciolta, ma più debole e indifesa rispetto a deviazioni come la magia e la superstizione, mentre quella istituzionalizzata è più "pesante", ma al contempo più solida e compatta. Cf. G. PANTEGHINI, *La Religiosità Popolare*, 37-39. Altro suo limite è la facilità alla tendenza proiettiva, ovvero il modellamento delle mediazioni sulle proprie precomprensioni, derivante da una difficoltà di coniugare le dimensioni costitutive della trascendenza, dell'immanenza e della mediazione.

<sup>25</sup> Per "semplici" si intendono forme di prassi religiosa più intuitive ed imaginative; con più "dirette" si esprime l'assenza di mediazioni clericalizzanti che possano ostacolare la comunicazione con la divinità; con il riferimento all'utilità si intende infine la ricerca di vantaggi e la soddisfazione di bisogni, che porta al rischio di forme viziose della religiosità popolare, come la magia e la superstizione. Cf. L. MALDONADO, «Religiosità Popolare: dimensioni, piani, tipi», 19 e E. HENAU, «Religiosità Popolare e fede cristiana», 584-587.

<sup>26</sup> Cf. G. PANTEGHINI, *La Religiosità Popolare*, 20.

<sup>27</sup> Cf. L. MALDONADO, «Religiosità Popolare: dimensioni, piani, tipi», 19; B. SECONDIN, «Religiosità popolare», 220 e A.N. TERRIN, «Religiosità popolare e liturgia», 1174-1175.



Soffermandoci sul primo aspetto, che è quello più specifico, si può affermare che la religiosità popolare si serve di mediazioni espressive a carattere simbolico. Se l'uomo è strutturalmente *homo religiosus*, come già accennato, esso è anche profondamente *homo symbolicus*, dunque la questione simbolica si radica nella natura delle cose e dell'uomo.

Si può definire anzitutto "segno" una realtà che rimanda a un'altra assente, dunque mancante in se stessa, realtà sensibile che rinvia a un significato preciso ma di carattere convenzionale. Tra significante e significato non c'è rapporto di comunione o presenza. Il simbolo, dal greco *symbollo* (mettere insieme) invece, in senso antropologico indica una realtà significante che rinvia non a un significato, ma a un altro significante (la realtà significata è presente anche se non del tutto comunicata e richiede un passaggio ulteriore). A livello religioso in generale si riferisce tanto alle forme concrete in cui una religione si manifesta, quanto al modo di conoscere, intuire e rappresentare propri dell'esperienza religiosa<sup>28</sup>.

Tutto quel che riguarda la vita spirituale di un individuo trova espressione simbolica in modo spontaneo. Il simbolo non si riduce a una sola funzione espressiva, ma prolunga l'aspetto ordinario delle cose secondo una traiettoria spirituale, permette attraverso il visibile di toccare l'invisibile.

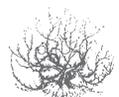
Se la vita dell'uomo si esprime a livello biologico, relazionale e spirituale, è naturale servirsi di un linguaggio simbolico che parta dalle cose concrete (fame, sete, ritmo del sonno-veglia, quadro familiare, amicale) per trasporre alla relazione con Dio. Gesù Cristo stesso, consapevole del fatto che la rivelazione da lui portata in relazione al Regno di Dio aveva un bacino di destinatari specifico, la folla e i suoi discepoli, si è servito di un linguaggio simbolico per trasmettere il messaggio evangelico, quello delle parabole. E, passando ai sacramenti, in essi l'uso del simbolismo è molto forte, con la carica dei gesti e degli elementi utilizzati che permette al cristiano di entrare nel mistero della salvezza attraverso realtà prese dalla creazione. E ancor più, nella missione della Chiesa, l'educazione alla vita di fede si realizza nella concretezza del mondo reale dell'uomo, per questo è indispensabile l'uso di simboli presi dalla Bibbia, dalla storia, dall'esperienza dell'uomo: ecco che nascono i luoghi sacri, i gesti particolari, i paramenti, le processioni, i tempi dell'anno, le espressioni artistiche specifiche, ecc.<sup>29</sup>

Essendo il simbolo legato al campo dell'immaginario, l'immaginario ha la capacità di portare nella coscienza di un individuo un contenuto ideale – e questo significa avere una portata ontologica – e una reazione-contenuto affettiva<sup>30</sup>. Il simbolo porta e trasmette una carica affettiva, che è la risonanza nella coscienza della relazione della persona vivente con il suo ambiente, e la canalizza in una determinata direzione, perché è capace di trasferire il tempo in una dimensione spaziale. Se la temporalità è legata a tutto ciò che riguarda la fragilità della vita, la speranza cristiana è capace di trasporre

<sup>28</sup> Cf. D. SARTORE, «Segno/Simbolo», 1371-1372. Una forma particolarmente importante di simbolo è il rito, atto che permette il passaggio dal significante al significato, dal livello normale delle cose al centro del mistero.

<sup>29</sup> Cf. J. RIES, *Il sacro il simbolo il rito nella vita religiosa del popolo cristiano*, 96-99.

<sup>30</sup> Il simbolo lavora sull'immaginazione, sulle emozioni e sulla volontà, e da queste facoltà raggiunge l'intelligenza. Cf. I. SCHINELLA, *Cattolicesimo e Pietà popolare*, 84.



ogni cosa nelle realtà escatologiche, allentando l'angoscia dell'esistenza tipica di ogni uomo e restituendo a essa un'ampia positività<sup>31</sup>.

Il simbolo in ultima analisi, per la teologia spirituale, poiché apre all'esperienza, deve avere anche una funzione trasformante, in quanto la grazia accompagna l'atto simbolico. Questo è manifesto in modo chiaro ed evidente specialmente nei sacramenti, segni che operano quel che significano trasmettendo la vita divina e permettendo a Cristo di prolungare nel tempo la sua azione salvatrice<sup>32</sup>.

Come si passa dal simbolo alla realtà significata? Una spiegazione molto illuminante la dà San Bonaventura. Il movimento simbolico che porta a Dio, e che partecipa della stessa dinamica del mistero dell'Incarnazione, inizia con la stimolazione dei sensi da parte di realtà che circondano l'uomo come le cose create, gli angeli, la Scrittura, e i sacramenti, realtà ordinate secondo una gradualità di somiglianza con la sapienza divina, visto che Dio è presente in ogni cosa ma non allo stesso modo<sup>33</sup>.

Dopo una fase di apprensione dei sensi, e quella di "dilettazione" che trova il gusto della bellezza nella cosa appresa, segue la *diinducatio*, che spoglia tutto quel che ha a che fare col tempo e con lo spazio e sposta al piano metafisico.

Questo processo cognitivo, possibile nella fede, è qualificato con un termine ben preciso: "cointuizione" ovvero l'operazione che permette al soggetto – e dunque è una condizione antropologica – di trasferirsi dal mondo sensibile-simbolico a quello intellegibile. È intuizione di Dio tramite un oggetto diverso<sup>34</sup>.

Nell'ordine originario della creazione l'uomo cointuiva Dio facilmente e spontaneamente. Con il peccato originale si è offuscato questo collegamento tra sensibile e intellegibile, ma è stato riparato tramite l'opera redentrice di Cristo e quella dello Spirito Santo che conferisce la grazia e la fede per scoprire Dio dall'interno<sup>35</sup>. L'applicazione Bonaventuriana getta una luce importante sullo studio del valore del simbolo e offre buoni spunti per una concezione simbolica della teologia.

## 5. Inquadramento teologico

Dopo l'esame del livello antropologico e di quello simbolico, è necessario allargare decisamente lo studio della religiosità popolare alla fase teologica per dare dignità e legittimità, e, nel farlo, superare il vago riferimento al sacro, al divino o al trascendente poiché ci si vuole collocare nell'ambito prettamente cristiano.

Già il documento *Evangelii Nuntiandi* al n. 48 pone l'accento su come ogni forma di religiosità popolare abbia i suoi limiti e le sue vulnerabilità, e dunque sia necessario uno sforzo per la sua evangelizzazione: al contempo, presentando essa diverse ricchezze,

<sup>31</sup> Cf. C.A. BERNARD, *Tutte le cose in lui sono vita. Scritti sul linguaggio simbolico*, 80-82.

<sup>32</sup> Cf. *Ibid.*, 79.

<sup>33</sup> Cf. R. ZAS FRIZ DE COL, «La mediazione simbolica secondo san Bonaventura», 57-66.

<sup>34</sup> Cf. R. ZAS FRIZ DE COL, «La cointuizione del simbolo secondo san Bonaventura», 46.

<sup>35</sup> In Cristo e nello Spirito c'è la capacità di ricondurre ogni cosa e ogni uomo verso Dio. Cf. *Ibid.*, 51-60.



chiede di porsi in suo ascolto, lasciandosi a sua volta evangelizzare e assumendo tale religiosità come vero e proprio luogo teologico da cui attingere.

La religiosità popolare è autenticamente cristiana perché è fedele all'Incarnazione e al suo stile e aiuta a capire profondamente il mistero del "Dio con noi". Il Padre, del quale tale religiosità riconosce l'intervento provvidente nella storia e l'aspetto della paternità nei confronti di ciascuno, ha voluto che il Figlio si facesse fratello degli uomini, dunque persona che ha vissuto come loro, parlando, amando, soffrendo, lavorando e permettendo agli uomini stessi di entrare in un rapporto di familiarità con la divinità. Rispetto al mistero di Cristo, la cristologia popolare pone al centro la passione, poiché in essa la gente trova nel redentore sofferente un compagno per le proprie sofferenze, la motivazione e la forza di vivere e continuare ad andare avanti nelle tribolazioni<sup>36</sup>. Lo stile dell'Incarnazione si riflette anche su Maria e i Santi: essi sono percepiti come vicini e presenti nei momenti di aiuto. D'altronde la Vergine è stata accolta dai cristiani come loro madre fin dall'inizio della nascita della Chiesa (cf. Gv 19,25-27), mostrandosi spesso nei momenti difficili della storia dell'umanità; i Santi, amici di Dio, sono diventati nostri "concittadini" (Ef 2,19), per questo molto invocati e onorati.

Alcuni studiosi sostengono che per parlare teologicamente della religiosità popolare siano necessari alcuni interventi<sup>37</sup>. Anzitutto rileggere in chiave cristocentrica dei temi dell'antropologia e poi integrare meglio alcune dimensioni: quella biblica, con il riferimento costante alla Parola di Dio; quella trinitaria e cristologica che deve porre tale religiosità come risposta alla rivelazione di Cristo da parte del Padre nello Spirito Santo; quella liturgica nel senso del riferimento ai misteri celebrati nella liturgia; quella ecclesiale per richiamare la componente comunitaria della salvezza e della risposta da parte dei fedeli attraverso il culto dell'opera del Padre secondo un'ecclesiologia di comunione che pone il Popolo di Dio come attore attivo in virtù di quel *sensus fidelium* che l'ha sempre caratterizzato.

La Congregazione per il culto divino e la disciplina dei sacramenti ha emesso un direttorio<sup>38</sup> con lo scopo di proporre alcune riflessioni sul legame tra la religiosità popolare e la fede partendo dal rapporto che c'è tra tale religiosità e la liturgia. Fermo restando che la liturgia è l'azione sacra per eccellenza e il «culmine a cui tende l'azione della Chiesa, e insieme, fonte da cui promana tutta la sua virtù»<sup>39</sup>, è pur vero che la vita spirituale dei fedeli non resta incatenata alle sole forme istituzionali.

Il documento precisa, e ora lo facciamo anche noi nel presente lavoro, che il termine "religiosità popolare", che fa riferimento a un'esperienza universale, può essere avvicinato con quello di "pietà popolare"<sup>40</sup>, mostrando e sottolineando quest'ultimo la qualità cristiana della fede del popolo: la "fede" ha una differenza teologica che supera

<sup>36</sup> Cf. G. PANTEGHINI, «La Religiosità Popolare come luogo teologico oggi», 303.

<sup>37</sup> Cf. *Ibid.*, 300 e A.N. TERRIN, «Religiosità popolare e liturgia», 1183.

<sup>38</sup> CONGREGAZIONE PER IL CULTO E LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI, *Direttorio su Pietà popolare e Liturgia*, LEV, Città del Vaticano 2002.

<sup>39</sup> *Sacrosanctum Concilium*, 10.

<sup>40</sup> Il documento offre ai nn.7-10 varie definizioni, tra cui quella di "pii esercizi", che sono le espressioni concrete della pietà cristiana.



il momento antropologico caratteristico della religiosità, di cui però non può fare a meno, pena la perdita del suo realismo.

Purtroppo in passato si è registrato un allontanamento dell'una dall'altra, in particolare dei fedeli dalla liturgia, dovuto alla non comprensione da parte loro del linguaggio della stessa liturgia, alla diminuzione della consapevolezza della centralità della Pasqua e dell'importanza del sacerdozio dei fedeli che li rende pienamente al centro del culto della Chiesa<sup>41</sup>.

Dall'altro lato la liturgia ha rischiato e rischia di essere poco "popolare", in altre parole incapace di esaudire i bisogni religiosi dell'uomo nelle sue diverse situazioni sociali, e di mettere dunque in ombra l'uomo nella sua realtà concreta. Alcune pratiche riescono poi come non riesce la liturgia a celebrare il mistero di Cristo, di Maria e dei Santi, e a riferirsi ai tempi e agli spazi del vivere<sup>42</sup>. Liturgia e pietà popolare non possono però mai essere messe sul piano di opposizione, né di equiparazione o di sostituzione, ma in un rapporto di armonizzazione, d'integrazione feconda e coesistenza pacifica: «liturgia e pietà popolare sono due espressioni legittime del culto cristiano»<sup>43</sup>. In entrambe assumono rilievo fondamentale nella fede le forme concrete che le mediano.

La vita cristiana è vita nello Spirito, animata dallo Spirito. «La vita spirituale tuttavia non si esaurisce nella partecipazione alla sola liturgia»<sup>44</sup> e la pietà popolare è prova della presenza continua e attiva dello Spirito operante nella Chiesa, il quale accende i cuori, ravviva la virtù della fede, della speranza, della carità e attraverso di essa produce frutti di santità<sup>45</sup>.

## 6. Religiosità popolare e vita spirituale

Per poter fare rispetto alla religiosità popolare un discorso a livello della teologia spirituale, si deve operare anzitutto un'integrazione con una teologia del vissuto di fede attenta ai risvolti esistenziali dell'esperienza del Mistero; l'immagine di uomo che osserviamo e presentiamo è quella di un individuo soggetto all'azione della grazia trasformante<sup>46</sup>.

<sup>41</sup> *Direttorio su Pietà popolare e Liturgia*, 48. Tale problema non esiste per le liturgie orientali che hanno sempre integrato tradizioni devozionali e popolari.

<sup>42</sup> Cf. J. CASTELLANO, *Religiosità popolare e liturgia*, in *Nuovo dizionario di Liturgia*, Paoline, Milano 1984, 1178-1181.

<sup>43</sup> *Direttorio su Pietà popolare e Liturgia*, 50-58. Non si può per questo tradurre necessariamente la pietà popolare con i suoi aspetti in categorie liturgiche o in schemi liturgici, né riportare la liturgia a livello dell'altra sminuendola.

<sup>44</sup> *Sacrosanctum Concilium*, n.12.

<sup>45</sup> La presenza dello Spirito letta nella pietà popolare ha anche il significato di interazione del Dono di Dio con gli uomini di luoghi diversi e nei vari tempi della storia con la traduzione della Verità in modalità esistenziali specifiche. L'azione dello Spirito è contemporaneamente volta all'unità e alla diversità, per cui «a seconda dei contesti provoca esperienze salvifiche contestualizzate, locali, proprie, generando espressioni e comportamenti plurali e differenziati concorrenti ad una crescita mutua universale». Il popolo percepisce e capisce il mistero di Cristo in una modalità propria, in relazione alla sua realtà storica e quindi si esprime ed esprime la sua fede di conseguenza. Cf. I. SCHINELLA, *Cattolicesimo e Pietà popolare*, 74.

<sup>46</sup> G. PANTEGHINI, «La Religiosità Popolare come luogo teologico oggi», 303.



Occorre chiarire poi che la religiosità-pietà popolare non è una vita cristiana parallela, né un cammino diverso e alternativo. È una modalità di vivere la fede a partire da elementi diversi, da punti di partenza differenti.

Tutte le forme di vita cristiana muovono dallo stesso presupposto di fede: sarebbe impossibile pensare a diversi gradi di possesso di una virtù teologale che di per sé è dono e dunque è ricevuta da ogni battezzato in egual modo. In rapporto al dono di grazia un battezzato comune, un teologo, un consacrato sono tutti sullo stesso piano<sup>47</sup> e la presenza di santità, al di là della vocazione universale comune, come insegna il Concilio, è attestata in tutti gli strati sociali.

L'espressione della fede può invece cambiare in relazione all'educazione, alla formazione teologica e all'ambiente, che fanno in modo che la persona possa comprendere o meno la fede stessa e il suo donatore. Volendo portare la discussione su elementi più scientifici, si può immaginare di dividere e articolare la vita cristiana in più livelli di riflessione<sup>48</sup>: quello fenomenico\misterico, che riguarda il semplice incontro con il Mistero divino; quello fenomenologico\ermeneutico che riguarda la consapevolezza del vissuto di tale Mistero; quello critico\culturale, che include l'elaborazione critica del vissuto; quello decisionale\pratico che ingloba l'aspetto delle scelte personali che conseguono all'esperienza; e infine quello dell'atteggiamento teologale che implica una stabilità nel percorso delle virtù.

Ciò che contraddistingue la religiosità popolare è l'assenza della riflessione critica del vissuto, che è sostituita da un altro tipo di elaborazione che parte dai propri presupposti personali culturali. Si riflette sul vissuto, sul proprio modo di vivere determinate realtà e non su contenuti teologici, che sono assenti. Questo non implica tuttavia più o meno il raggiungimento di Dio.

Partendo allora dalla constatazione che «ben orientata, questa religiosità popolare può essere sempre più, per le nostre masse popolari, un vero incontro con Dio in Gesù Cristo»<sup>49</sup>, un'esperienza di trascendenza e di amore teologale, per capirne appieno il valore e la dignità bisogna stabilire e, in un certo senso, misurare la qualità del vissuto spirituale dei fedeli, vissuto che si valuta a partire dalla trasformazione interiore del credente.

“Trasformazione” nell'ambito specifico della vita cristiana fa riferimento ai passaggi più significativi nel processo relazionale tra Dio e l'uomo. In questo processo essa appare come una “transizione”, come un susseguirsi di distinti momenti “transeunti”<sup>50</sup>. La trasformazione si realizza in virtù di una variabile esterna trasformante, la grazia, che agisce contemporaneamente alla cooperazione attiva ed efficace della persona per produrre l'effetto, passivo, del trasformarsi. Così si comprende chiaramente come la trasformazione risulti da un'azione che è, nello stesso tempo, attiva e passiva, esterna e interna. Anche se si tratta di una trasformazione interiore, deve essere possibile verificarla ester-

<sup>47</sup> A livello di espressione della propria fede si collocano le differenze. Cf. R.J. ZAWILLA, «Devozione (i) popolare (i)», 220-221.

<sup>48</sup> R. ZAS FRIZ DE COL, «Un metodo fenomenico-cognitivo per comprendere la vita cristiana e il suo sviluppo», 194-204.

<sup>49</sup> *Evangelii Nuntiandi*, 48.

<sup>50</sup> Cf. K. WAAIJMAN, *La spiritualità. Forme, fondamenti, metodi*, 529.



namente. L'azione divina trasforma interiormente il credente in una creatura nuova mediante l'opera dello Spirito Santo che lo conforma al mistero della morte e resurrezione di Cristo e lo rende capace di un sempre più intenso rapporto di amicizia con Dio.

In relazione a tale concetto, la vita cristiana prevede uno sviluppo progressivo esemplificato in più tappe, che possono essere le seguenti: iniziazione (battesimo o conversione), personalizzazione, interiorizzazione, crisi, maturità, gloria<sup>51</sup>. Senza entrare nel merito di queste fasi, per esse deve passare ogni credente, anche quello che vive una "spiritualità popolare": certamente decisiva nel suo caso è la fase della crisi che prevede una purificazione dei "sensi" dagli attaccamenti e dal forte coinvolgimento emotivo prima di procedere verso una nuova maturità. Nella pietà popolare è fondamentale, come visto, l'esperienza sensoriale, il contatto con realtà "sacre" e concrete: se l'assolutizzazione di questa modalità non viene abbandonata e non nasce la ricerca di Dio in se stesso e non delle cose di Dio non si può progredire oltre<sup>52</sup>.

Allora «la trasformazione interiore di un fedele progredisce nella misura in cui il suo rapporto con il Mistero diventa più saldo, più maturo»<sup>53</sup> e, se essa avviene, si verifica un cambiamento effettivo e concreto nel credente a tutti i livelli, conoscitivo, affettivo e operativo, perché esso coinvolge l'intelligenza, la memoria e la volontà: è dell'individuo in quanto essere intersoggettivo e di conseguenza ingloba tutte le relazioni a cui prende parte<sup>54</sup>. Il fedele acquisisce una maggiore capacità decisionale e una vita più conforme all'ideale evangelico: è questa la misura più grande del progresso nella vita spirituale.

## 7. Conclusione

La pietà popolare è un'espressione delle fedi del credente, una via per fare esperienza del Mistero e incontrare Dio in Cristo, attraverso l'opera dello Spirito Santo. Essa s'innesta su una realtà antropologica comune, il senso di trascendenza iscritto nell'uomo che lo spinge alla ricerca di una realtà che lo supera. E si serve di un linguaggio, quello simbolico, che costitutivamente nell'aprire all'esperienza ha una funzione trasformante.

Il rischio della religiosità popolare (ma potrebbe valere anche per la liturgia) è la lentezza nel passaggio dal culto e dal rito alla sua attuazione concreta nella vita. Sta ai pastori del gregge guidare i propri fedeli attraverso una purificazione e una maturazione sempre più profonda della propria fede "popolare".

Che la religiosità popolare abbia un grande valore per la vita spirituale lo sottolinea la possibilità di instaurare un parallelo che ponga in luce le affinità tra questa e la mistica<sup>55</sup>.

<sup>51</sup> R. ZAS FRIZ DE COL, «Un metodo fenomenico-cognitivo per comprendere la vita cristiana e il suo sviluppo», 207.

<sup>52</sup> È in sostanza la dottrina espressa da Giovanni della Croce nella prima parte della sua opera *la Notte Oscura*.

<sup>53</sup> R. ZAS FRIZ DE COL, «Un metodo fenomenico-cognitivo per comprendere la vita cristiana e il suo sviluppo», 205.

<sup>54</sup> Cf. C.A. BERNARD, *Il Dio dei Mistici. Le vie dell'interiorità*, 388.

<sup>55</sup> Cf. M. FORALOSSO, «Religiosità popolare», 1070.



Papa Francesco sottolinea come la religiosità popolare possieda una profondità “mistica” che raggiunge l’intimo dei fedeli, il loro cuore radicandoli in Dio, e a sua volta li conduce anche a trasformare il mondo in cui sono inseriti<sup>56</sup>.

Già dal cinquecento la religiosità popolare ha rappresentato il terreno privilegiato per la fioritura di una serie di esperienze della mistica cristiana. Entrambe condividono i contenuti, in altre parole l’evento e l’esperienza cristica, gli “oggetti del sacro”, l’unione con Cristo, e la “tipologia” nella dinamica dell’esperienza del sacro, che si configura come di intensa presenza e di contatto con questa realtà. La conoscenza mistica è intuitiva e unitiva, di totalità di un Mistero che trasforma l’essere, estensione in profondità della relazione che il fedele sperimenta nelle diverse espressioni della religiosità popolare con il sacro. La religiosità popolare può essere un valido punto di partenza sia per un profondo cammino di fede, sia per «la pienezza dell’incontro unitivo che si dà nella dimensione mistica».

## Bibliografia

### *Magistero*

*Catechismo della Chiesa Cattolica*, LEV, Città del Vaticano 1997.

CONGREGAZIONE PER IL CULTO E LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI, *Direttorio su Pietà popolare e Liturgia*, LEV, Città del Vaticano 2002.

*Documenti del concilio Vaticano II*, Paoline, Milano 2002.

FRANCESCO, *Evangelii Gaudium*, Dehoniane, Bologna 2013.

GIOVANNI PAOLO II, *Catechesi Tradendae*, Paoline, Milano 1997.

PAOLO VI, *Evangelii Nuntiandi*, Elledici, Torino 2003.

### *Voci di dizionario*

CASTELLANO, J., *Religiosità popolare e liturgia*, in *Nuovo dizionario di Liturgia*, Paoline, Milano 1984, 1176-1187.

FORALOSSO, M., *Religiosità popolare*, in *Dizionario di Mistica*, a cura di AA.VV., LEV, Città del Vaticano 1999, 1068-1071.

SARTORE, D., *Segno/Simbolo*, in *Nuovo dizionario di Liturgia*, Paoline, Milano 1984, 1371-1372.

SECONDIN, B., *Religiosità popolare*, in *Dizionario di Spiritualità dei Laici*, O.R., Milano 1981, 211-224.

TERRIN, A.N., *Religiosità popolare e liturgia*, in *Nuovo dizionario di Liturgia*, Paoline, Milano 1984, 1168-1176.

ZAWILLA, R.J., *Devozione (i) popolare (i)*, in *Nuovo dizionario di spiritualità*, LEV, Città del Vaticano 2003, 219-221.

<sup>56</sup> Cf. *Evangelii Gaudium*, 124.237.



*Monografie*

- BERNARD, C.A., *Il Dio dei Mistici. Le vie dell'interiorità*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996.
- BERNARD, C.A., *Tutte le cose in lui sono vita. Scritti sul linguaggio simbolico*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2010.
- DE ROSA, G., *La religione popolare. Storia, teologia, pastorale*, Roma 1981.
- PANTEGHINI, G., *La Religiosità Popolare*, Edizioni Messaggero, Padova 1996.
- RIES, J., *L'uomo religioso e la sua esperienza del sacro*, Jaca Book, Milano 2007.
- SCHINELLA, I., *Cattolicesimo e Pietà popolare*, Editrice Domenicana Italiana, Napoli 2007.
- WAAIJMAN, K., *La spiritualità. Forme, fondamenti, metodi*, Queriniana, Brescia 2007.

*Articoli*

- HENAU, E., «Religiosità Popolare e fede cristiana» in *Concilium* 22 (4, 1986), 578-589.
- MALDONADO, L., «Religiosità Popolare: dimensioni, piani, tipi», in *Concilium* 22 (4, 1986), 15-25.
- PANTEGHINI, G., «La Religiosità Popolare come luogo teologico oggi», in *Studia Patavina* 92 (1995) 289-306.
- RIES, J., *Il sacro il simbolo il rito nella vita religiosa del popolo cristiano*, in R. ZAGNONI (cur.), *La religiosità popolare*, EDB, Bologna 1988, 89-102.
- TERRIN, A.N., *La religiosità popolare in prospettiva fenomenologica*, in AA.VV., *Ricerche sulla religiosità popolare*, EDB, Bologna 1979.
- VORLANDER, H., «Aspetti della religiosità popolare nell'Antico Testamento», in *Concilium* 22 (4, 1986), 89-99.
- ZAS FRIZ DE COL, R., «La mediazione simbolica secondo san Bonaventura», *Rassegna di Teologia* 40 (1999) 41-69.
- ZAS FRIZ DE COL, R., «La cointuizione del simbolo secondo san Bonaventura», *Collectanea Franciscana* 69 (1998), 493-519.
- ZAS FRIZ DE COL, R., «**Un metodo fenomenico-cognitivo per comprendere la vita cristiana e il suo sviluppo**», *Mysterion* 6 (2013/2) 191-219.



# Teologia, morale e spiritualità

## *A proposito del Seminario ATISM 2013*

*di Rossano Zas Friz De Col\**

L'Associazione Teologia Italiana per lo Studio della Morale (ATISM) ha organizzato a Brescia, dal 2 al 5 luglio 2013, un Seminario Nazionale sul rapporto tra la teologia morale e quella spirituale. Gli atti sono stati pubblicati nella prima parte dell'anno successivo<sup>1</sup>.

Il presente studio, lungi dall'essere un resoconto di tale Seminario, nasce piuttosto con l'intento di riflettere su tale rapporto, ed estenderlo in un certo modo anche alla teologia *tout court*, a partire dalla pubblicazione dei suddetti atti. In tal senso, questa riflessione è divisa in tre parti.

Nella prima si pone l'attenzione sulla frase: 'quello che è agli origini diventa il fondamento'. Nella seconda si riflette su un'altra frase: 'la disciplina che studia il fondamento, diventa fonte per la riflessione ulteriore'. Nella terza parte si mettono in evidenza alcune ricadute dell'analisi delle due parti precedenti sul rapporto tra le tre discipline nel quadro di riferimento del Seminario ATISM.

### **1. L'origine è il vissuto**

L'esperienza della rivelazione giudeo-cristiana, comprendendo i due Testamenti, ha luogo storicamente quando Dio si manifesta come una Presenza, cioè come Spirito Santo, Gesù Cristo o, più semplicemente, come Grazia. Il vissuto di tale rivelazione/Presenza, da parte del personaggio biblico, che in un primo momento metodologico non interessa se accoglie o rifiuta, costituisce l'autocomunicazione di Dio che invita a una comunicazione. Il primo passo lo fa sempre l'apparizione del 'fenomeno' della Presenza (esterna o interiore, ma sempre storica). Adesso interessa, in un secondo momento, la risposta da parte di chi ha percepito e interpretato tale rivelazione come rivelazione di Dio: l'autocomunicazione divina chiede una risposta che sia anche un'autocomunicazione umana.

Un'analisi sincronica dell'autocomunicazione umana, che vuole rispondere all'autocomunicazione divina, avviene attraverso diversi momenti psicologici. In primo luogo c'è l'esperienza del fenomeno della Presenza (l'autocomunicazione divina) che si fa percepibile in qualche modo alla persona a cui è rivolta. È il momento dell'esperienza pun-

\* 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)

<sup>1</sup> *Teologia morale e teologia spirituale. Intersezioni e parallelismi*, a cura di ARISTIDE FUMAGALI, LAS, Roma 2014.



tuale, di un'esperienza della trascendenza (fondata sulla possibilità umana di realizzarla e che Rahner ha tematizzato come 'esperienza trascendentale'). In seguito, in un secondo momento psicologico, la persona che ha ricevuto quella rivelazione della Presenza prende consapevolezza di essa e l'interpreta per, in un terzo momento, riflettere su di essa. Riflettendo deve arrivare a una decisione dinanzi a ciò che ha sperimentato e interpretato, dato che è nella dinamica di ogni (auto)comunicazione chiedere a sua volta (auto)comunicazione. Quando il personaggio biblico risponde donando se stesso (cioè, autocomunicandosi), allora si è stabilito un dialogo, si rende possibile un atteggiamento teologale. Anche se il primo passo umano è stato la scelta, l'elezione divina di rivelarsi storicamente a questa persona e non a un'altra la precede.

Inoltre, questo momento sincronico si ripete successivamente, come uno spiraglio che sembra ritornare sullo stesso punto, ma ad un altro livello, per concentrarsi sempre di più fino a raggiungere il centro, oltre se stesso, in una prospettiva escatologica. Sono le 'tappe' in cui si sviluppa la vita cristiana diacronicamente, tutte segnate in un determinato momento dalle decisioni che si prendono. Così c'è sempre un modo particolare e personalissimo in cui inizia il rapporto teologale con la Presenza rivelatasi. Ne segue la personalizzazione del rapporto e la sua interiorizzazione, il cui prosieguo, normalmente, anche se non necessariamente, è segnato da una forte crisi (*notte*) a cui segue una relativa maturazione prima della glorificazione, previo trapasso. Perciò non si può dubitare del fatto che all'inizio della vita cristiana ci debba essere un'esperienza precisa della Presenza che dà forma a una serie di esperienze, forgiando un vissuto che abbraccia la vita intera.

Abramo lascia la sua terra (spogliamento) mosso da una promessa che ha ricevuto da Colui che si è presentato nella sua vita inaspettatamente e Mosè riceve la Presenza dopo che si è tolto i sandali (un altro spogliamento), ascoltando quella voce che risuonava mentre era affascinato dal rovetto che ardeva ma non si consumava. I profeti annunciano quello che hanno ricevuto, dopo essere stati travolti dalla Presenza; Geremia come paradigma. I poeti d'Israele cantano quella Presenza e i saggi la personificano nella Sapienza. Fino al punto che Giovanni riconosce nel suo Vangelo che quella Sapienza si è fatta carne e abita in mezzo a noi. Allora la Presenza, che fino a quel tempo si era presentata senza un volto, si fa Gesù. Coloro che Lo incontrano hanno la possibilità di trascendere se stessi verso il Padre, grazie a Lui che lo rivela come suo Padre e nostro Padre, donando a tutti gli uomini la capacità di rispondere al suo appello: chi crede che Gesù sia il Figlio del Padre non lo crede per grazia della sua intelligenza e dei pregi personali, ma perché ha accolto la rivelazione che Gesù manifesta, luce e forza divine, cioè Spirito Santo. Paolo come migliore esempio, uno per tutti.

I personaggi della Bibbia che intraprendono l'avventura del rapporto con Dio diventano ciò che sono grazie a una esperienza in cui sono iniziati e della quale hanno preso progressivamente consapevolezza, fino a personalizzarla e interiorizzarla pienamente, e sempre nella *notte* dell'atteggiamento teologale, senza la quale non è possibile maturare escatologicamente. Così, la decisione di autocomunicarsi all'autocomunicazione di Dio stabilisce l'inizio di un atteggiamento teologale che porta all'autospogliamento come risposta, per aver 'compreso' l'autospogliamento della Presenza in Gesù, prima, e l'autospogliamento di Gesù fino alla morte nella croce, dopo, come conferma della prima.



La promessa, la Legge, la parola profetica, la poesia, la saggezza d'Israele, così come la riflessione teologica avanzata dai grandi testimoni della Risurrezione e la prassi che ne segue, sono frutti del vissuto di persone e di comunità che testimoniano che Dio si è autocomunicato loro e che anche loro hanno scelto di autocomunicarsi a Lui. L'amore con amore si paga. La storia della vita della Chiesa rende testimonianza nei suoi santi, uomini e donne che hanno scelto la via del totale autospogliamento per rispondere all'invito che Gesù ha rivolto loro personalmente.

Ma se i santi sono i testimoni visibili della trasformazione che la Presenza produce, proposti dalla Chiesa come modelli, ci sono anche i credenti, che vivono il loro atteggiamento teologale in modo meno ecclesialmente strutturato, come succede nella religiosità o pietà popolare, e tuttavia non si può dubitare che anche lì lo Spirito agisca, pure ammettendo che in questo caso la situazione può essere più ambigua. Comunque, la Presenza riconosciuta dello Spirito, attraverso la mediazione ecclesiale, evita l'autoinganno o l'autoproclamazione. Il vissuto della Presenza è l'origine e il fondamento della vita cristiana.

## **2. La disciplina che studia l'origine diventa fonte per una riflessione ulteriore**

Il titolo del paragrafo riflette lo scopo di questa seconda parte. La riflessione ecclesiale sul testo della scrittura (esegesi, teologia biblica), sul contenuto dell'esperienza (teologia dogmatica), in dialogo con la cultura e le scienze del tempo (teologia sistematica e fondamentale) e che riflette su come agire (teologia morale, diritto canonico) o su come comunicare 'il' messaggio (teologia pastorale, missionologia) presuppone il vissuto della Presenza del Cristo e del suo Spirito, presuppone un atteggiamento teologale.

Per arrivare a un tale atteggiamento, cioè a una iniziale conversione, e alla sua maturazione in una vita cristiana seguendo un percorso nel tempo, come si è già accennato nel paragrafo precedente, è necessario avere esperienze, cioè avere un vissuto che sia frutto dell'incontro con la Presenza di Gesù e del suo Spirito. Un incontro in cui, la Presenza sia riconosciuta come rivelazione divina e che da tale riconoscimento nasca la decisione di aderire, prima di tutto, al Mistero che fa presente e dopo a quanto la Presenza chiede personalmente nella particolare condizione storica in cui si trova la persona che entra in rapporto con Essa.

Il punto di riferimento di ogni consapevolezza, di ogni riflessione e decisione è il vissuto della Presenza nella propria vita e il riconoscimento che si è incontrato il Mistero e che a Esso si risponde teologalmente, cioè in virtù della Grazia. La dottrina e le norme di comportamento sono necessarie e indispensabili, ma sono fondate, non sono fondatrici del vissuto cristiano. E non può essere in un altro modo, perché, se Dio è il Trascendente, non può essere immaginato, rappresentato o pensato a meno che non si faccia presente, producendo un'esperienza e un vissuto che per definizione non può essere di questo mondo, anche se si ha in questo mondo.

La disciplina accademica che ha come oggetto la riflessione sul processo e sulla dinamica della trascendenza psicologico/divina in cui la Grazia interagisce con la persona, dando luogo al rapporto tra la Presenza e il credente nel corso della sua esistenza, è la



teologia spirituale. Se l'origine della riflessione cristiana (dogmatica, sistematica, morale, pastorale, ecc.) è il vissuto biblico che si rinnova nella tradizione della Chiesa (santità ufficiale, ma anche religiosità popolare anonima), allora la riflessione sulla fenomenologia e sullo sviluppo di tale vissuto si trova alla radice e precede ogni tipo di riflessione fondata su quella fenomenologia.

La teologia spirituale, che si occupa della fenomenologia dell'inizio, della crescita e della maturazione dell'atteggiamento teologale, non può condividere gli stessi metodi delle altre discipline teologiche. Non può essere inserita all'interno della teologia dogmatica, sistematica, fondamentale o morale, perché queste sono discipline che nascono dopo il vissuto. Certamente anche la teologia spirituale ha la sua origine dopo il vissuto, ma ciò che la differenzia da tutte le altre è che riflette sulla stessa origine storica particolare e personalizzata dell'atteggiamento teologale, mentre le altre discipline la presuppongono.

Se l'atteggiamento teologale nasce da un'esperienza del Mistero che dà forma a un vissuto, allora è bene ricordare che in qualsiasi atteggiamento si possono individuare tre dimensioni: la cognitiva, l'affettiva e la comportamentale<sup>2</sup>. Quello che si pensa determina ciò che si sente, e viceversa, e insieme orientano il comportamento. La teologia, come è normalmente intesa nella chiesa Latina, è solo una dimensione dell'atteggiamento, quello cognitivo. Se l'origine dell'atteggiamento è la dottrina, e non il vissuto, è molto probabile che l'effetto sia quello della rigidità affettiva, come l'intolleranza, per esempio, e dia spazio a un comportamento fondamentalista o ideologico. Se l'origine sono invece i 'sentimenti', normalmente si tende a giustificarli razionalmente, volgendo verso un comportamento 'sentimentale', cioè orientato secondo i bisogni affettivi. Perciò è sempre necessaria la verifica ecclesiale fondata sul vissuto della Bibbia e della Tradizione. Infine, la dimensione del comportamento propriamente teologale progredisce da una ragione e un'affettività illuminate dalle virtù teologali verso un modo di agire sempre più orientato dall'amore che intuisce come procedere nel rapporto personale con Dio. Questa 'intuizione' certamente non sostituisce l'impegno per conoscere le cose sulle quali bisogna discernere nell'ambito pratico della vita, ma si converte in un orientamento escatologico per esso.

Quando la teologia sistematica, quella fondamentale o quella morale trattano dell'esperienza, dell'atto di fede o della coscienza morale, rispettivamente, lo fanno presupponendo l'atteggiamento teologale, non si preoccupano di spiegare come nasca, si sviluppi e maturi. Lo presuppongono, perciò la sistematica può fare disquisizioni su cosa sia l'esperienza cristiana, la fondamentale spiegare cosa sia l'atto di fede e la morale cosa sia la coscienza morale. Ma nessuna di esse ricorre all'esperienza particolare, articolano piuttosto i loro contenuti sulla base teorica e astratta dell'universale. Perciò non sono discipline mistagogiche.

<sup>2</sup> L'atteggiamento si definisce come "la valutazione globale di un oggetto" e presenta una componente cognitiva che "riguarda le informazioni e le credenze che gli individui possiedono a proposito dell'oggetto a cui si volge l'atteggiamento. La componente affettiva riguarda la reazione emotiva (*affect*) che l'oggetto suscita, ovvero l'attività del sistema nervoso simpatico. Infine, la risposta comportamentale concerne le azioni di avvicinamento o elusione rispetto allo stesso oggetto" N. CAVAZZA, *Psicologia degli atteggiamenti e delle opinioni*. Mulino, Bologna 2005, 21-22.



Invece la teologia spirituale si apre alla riflessione su ogni fenomenologia delle esperienze della trascendenza, senza distinzioni di religioni e al di là delle coordinate di tempo e spazio. Perché le esperienze concrete della trascendenza, in quanto esperienze storiche della *potentia obedientiale*, o dell'esistenziale soprannaturale, riflettono una condizione antropologica fondamentale, comune alla persona in quanto tale. Quando questa esperienza è potenziata dalla rivelazione del Mistero della Presenza di Dio/Gesù, è possibile parlare di esperienza/vissuto cristiano.

Per codesta ragione la teologia spirituale non può avere come oggetto di studio soltanto i santi riconosciuti ufficialmente dalla Chiesa come tale, ma ha come oggetto l'esperienza della trascendenza dell'uomo in quanto tale e del cristiano in particolare. Non può fare a meno di mediare la sua riflessione tramite l'antropologia, la sociologia, la psicologia, le neuroscienze, prima ancora che la filosofia (come invece fanno normalmente la sistematica, la fondamentale e la morale). L'uomo è un essere concretamente trascendente, il cristiano è un essere concretamente trascendente. La teologia spirituale riflette su quella 'concretezza' che abbraccia l'esperienza della trascendenza dell'uomo secolarizzato, di quello che partecipa di una delle tante sfumature della *new age*, di quello che non è cristiano ma professa un'altra religione, di quello che appartiene a una delle tante confessioni cristiane. Una menzione specialissima merita la religiosità/pietà popolare cattolica.

Si spiega allora perché la disciplina che studia il fondamento diventa fonte per una riflessione ulteriore. Se il fondamento è l'atteggiamento teologale, basato sull'antropologica capacità di trascendenza e sugli effetti che la Presenza di Dio/Gesù produce su di essa (Grazia), e il fine di tale atteggiamento è lo sviluppo escatologico della vita cristiana, allora le sue tre componenti (cognitiva, affettiva e comportamentale) sono orientate al raggiungimento di tale scopo, quello che si chiamava la causa finale. Significa che la teologia, come la si intende normalmente, in quanto componente cognitiva dell'atteggiamento teologale, è orientata a interagire con il sentire affettivo, perché insieme si possano prendere le decisioni necessarie ad indirizzare storicamente il comportamento verso la vita eterna.

In questo senso si potrebbe affermare che la teologia è 'spirituale', poiché orientata allo sviluppo della dimensione cognitiva della vita cristiana, come i concetti sono orientati alle realtà che significano. Tuttavia non si può confondere l'esperienza di ciò a cui i concetti rimandano, anche se legati alla Presenza, con l'esperienza della Presenza stessa. Certamente, solo il lettore che ha avuto esperienza della Presenza può andare oltre il concetto, chi non l'ha avuta rimane nella sua personale rappresentazione di ciò che tale concetto gli evoca. La differenza è che nel primo caso si va oltre i limiti della ragione, nel secondo si rimane al suo interno. È questo precisamente il punto decisivo di distinzione tra la teologia spirituale e le altre discipline teologiche. Solo la teologia spirituale è *spirituale*, perché tratta del rapporto storico del vissuto della trascendenza. Le altre discipline teologiche non possono essere 'spirituali' allo stesso modo, poiché si occupano di argomenti contenutistici, più o meno legati al vissuto della trascendenza.

Quando si dice che la teologia spirituale riflette sul vissuto cristiano, ciò implica una cosa a cui ancora non si è accennato sufficientemente, implica la trasformazione interiore come frutto del rapporto con il Mistero della Presenza di Dio/Gesù. La trasformazio-



ne interiore avviene, a livello cognitivo, quando da un iniziale predominio della riflessione concettuale si passa al predominio della contemplazione silenziosa. Ciò significa che la preghiera si trasforma dal predominio del concetto a quello dello sguardo contemplativo: la musica silenziosa. A questo punto si potenzia la iniziale trasformazione affettiva, avviata per effetto delle considerazioni intellettuali proprie di coloro che cominciano la vita di preghiera. La trasformazione affettiva radicale è quella che opera l'amore contemplativo, come insegnano i mistici. Il fine della teologia è il silenzio a favore dell'amore. Certamente è diverso vivere personalmente questa trasformazione, interpretare la realtà a partire da essa e orientare altri a compierla, rispetto a considerare intellettualmente cosa sia il silenzio e la sua importanza per la teologia.

A titolo di esempio, il capitolo 4 della *Nube della non conoscenza*, dove si afferma che non si arriva alla contemplazione attraverso la speculazione razionale, né attraverso l'immaginazione:

«Tutti gli esseri razionali, uomini e angeli, possiedono dentro di sé, ciascuno per proprio conto, due facoltà operative principali: la capacità di conoscere e quella di amare. Dio, che le ha fatte entrambe, resta per sempre incomprendibile alla prima facoltà, l'intelletto, mentre per la seconda, l'amore, è conoscibile appieno, anche se in maniera diversa a seconda dei singoli individui. Capita così che una semplice anima ricca d'amore riesce da sola, in virtù di questo stesso amore, a comprendere dentro di sé colui che basta ad appagare in maniera incomprendibile e sovrabbondante tutte le anime e gli angeli che ci possono essere. Questo è il meraviglioso miracolo dell'amore, miracolo che non avrà mai fine, poiché per sempre Dio lo farà e non smetterà mai di farlo. Prendi in considerazione quanto detto, se la grazia di Dio te lo concede: in questa conoscenza d'amore consiste la beatitudine eterna; senza tale conoscenza non c'è che la pena eterna.

[...]

Chiunque, avendone letto o sentito parlare, pensa che il lavoro contemplativo consista in una attività mentale, e continua quindi a operare in questa direzione, è completamente fuori strada.

Si inventa, infatti, un'esperienza che non è né materiale né spirituale, e corre il rischio di prendere lucciole per lanterne. Chi cade in questo abbaglio è in così grave pericolo, che se Dio nella sua grande bontà non interviene con un miracolo di misericordia per farlo smettere di colpo e indurlo ad ascoltare i consigli di contemplativi di grande esperienza, diventerà matto o comunque soffrirà qualche altra terribile forma di male spirituale o qualche inganno diabolico. In verità, può facilmente perdersi per sempre, anima e corpo. Quindi, per amore di Dio, fa' attenzione e non cercare in alcun modo di compiere questo lavoro con le facoltà intellettuali, e tanto meno con l'immaginazione. Te lo dico con tutta sincerità: non riusciresti a combinare un bel niente! Smettila, dunque, di far uso delle tue facoltà».



### 3. Alcune conseguenze della discussione sul rapporto tra teologia morale e teologia spirituale come viene considerato negli atti del Seminario ATISM 2013

Lo sviluppo dei due paragrafi precedenti è il presupposto per alcune considerazioni sugli interventi del Seminario.

Ammessa e concessa un'interazione particolarmente stretta tra le due discipline, la distinzione tra loro non può stabilirsi a partire da concetti e considerazioni teologiche, che presuppongano il vissuto, ma a partire dal vissuto stesso approcciato con un metodo adeguato. Questo perché non si può affrontare un oggetto di studio senza un metodo appropriato. Nel caso della teologia spirituale se ne avanza uno, il 'fenomenico-cognitivo'<sup>3</sup>, che prende in esame, sincronicamente, le grandi decisioni che una persona ha preso e le studia diacronicamente, seguendo la seguente sequenza psicologica: esperienza della trascendenza (basta una mozione interiore di consolazione o desolazione), consapevolezza di tale esperienza, riflessione su di essa, decisione e conseguenza teologale. Le decisioni di cui qui si tratta hanno come 'oggetto' il rapporto personale con Dio, sono ancorate ad una affettività che ragiona a partire dal vissuto dell'atteggiamento teologale, quindi ad una ragione illuminata non solo dalla fede, ma anche dalla speranza e dall'amore.

Con tale metodo, la teologia spirituale, avendo come oggetto del suo studio la struttura e la dinamica del vissuto teologale, ricerca la struttura e la dinamica del rapporto vivo con il Mistero della Presenza di Dio/Gesù/Spirito che implica un processo di trasformazione personale nel fedele, rintracciabile attraverso un metodo adeguato, come si è già accennato<sup>4</sup>. La teologia morale invece opera piuttosto per discernere gli elementi che entrano in gioco per prendere la migliore decisione possibile, dal punto di vista teologale. La teologia spirituale considera anche la scelta come il momento determinante del processo trasformativo, poiché attraverso di essa l'esperienza della trascendenza si concretizza, o meno, come autocomunicazione del fedele all'autocomunicazione della Presenza. I moralisti chiamano questa decisione 'opzione fondamentale', ma in realtà è il principio di un'adesione personale al Mistero che richiede uno sviluppo e un accompagnamento nel tempo riguardante il rapporto personale con il Mistero (teologia spirituale), e non il rapporto con le cose fruibili del mondo rispetto alle quali il fedele si deve responsabilizzare, dopo la sua 'opzione fondamentale' (teologia morale). In altre parole, la teologia morale si occupa di aggiustare, individualmente e collettivamente, l'atteggiamento teologale rispetto alle esigenze etiche del comportamento. È indirizzata direttamente al comportamento guardando, dalla prospettiva dello sviluppo del rapporto personale con Dio (teologia spirituale), le cose di questo mondo per utilizzarle secondo la ragione illuminata teologalmente. La teologia spirituale, invece, è indirizzata indirettamente al comportamento, in quanto si occupa del rapporto fondamentale con il Mistero, base dell'agire morale.

<sup>3</sup> Cf. R. ZAS FRIZ DE COL, "Un metodo fenomenico-cognitivo per comprendere la vita cristiana e il suo sviluppo", in *Mysterion* (www.mysterion.it) 6 (2013/2) 187-215.

<sup>4</sup> Cfr. R. ZAS FRIZ DE COL, "Radicarsi in Dio. La trasformazione mistica di Sant'Ignazio di Loyola", in *Ignaziana* (www.ignaziana.org) 12 (2011) 162-302.



Dallo studio dell'atteggiamento teologale si evince come la morale lo prenda in esame quale presupposto in grado di orientare le scelte etiche, mentre la teologia spirituale lo studia nella dinamica concreta che porta alla glorificazione escatologica della vita cristiana, nella quale matura il rapporto personalissimo con Dio. E questa è precisamente una differenza molto significativa, più di quanto possa sembrare a prima vista. La morale è indirizzata a orientare in modo generale le scelte dei singoli, presupponendo l'atteggiamento teologale e in questo modo aiuta a valutare le loro scelte. Invece la teologia spirituale si occupa del processo e della dinamica teologale che fa di Dio, nell'esperienza della trascendenza, l'oggetto della scelta più personale. È una prospettiva sincronica e diacronica. Il cuore della teologia morale è la scelta orientata dai valori entro i limiti della ragione, motivata teologalmente, ma da una prospettiva sincronica. Anche la teologia spirituale tratta della scelta, ma di una scelta che va al di là dei limiti della ragione illuminata dalla fede, come insegna la preghiera contemplativa del Maestro della *Nube della non conoscenza*, al capitolo quinto:

«Infatti, sebbene sia sommamente utile pensare talvolta [durante la contemplazione] a certe caratteristiche e azioni di talune creature particolari, in questo lavoro, tuttavia, è di poca o di nessuna utilità. L'atto di ricordare o pensare a quel che una cosa è o fa, costituisce una specie di luce spirituale: l'occhio della tua anima, infatti, vi si concentra come l'occhio del tiratore è fisso sul bersaglio a cui mira. E una cosa voglio dirti: tutto ciò a cui pensi, per tutto il tempo che ci pensi, se ne sta al di sopra di te, tra te e il tuo Dio. E tanto più sei lontano da Dio, se una cosa qualsiasi diversa da Dio occupa il tuo spirito.

Sì, se è possibile dirlo senza essere irriverenti, in questo lavoro non serve a niente o a ben poco pensare alla bontà o alla perfezione di Dio, o alla Madonna, o ai santi e agli angeli in cielo, o ancora alle gioie celesti. Ti sbagli se pensi di poter nutrire e accrescere il tuo proposito con simili considerazioni: credo proprio che in questo caso non ti saranno di alcun aiuto. Anche se è bene meditare sulla bontà di Dio, e amarlo e glorificarlo per questo, tuttavia è molto meglio pensare al suo essere puro e semplice, e amarlo e glorificarlo per se stesso».

La teologia morale, in quanto disciplina, non ha come oggetto delle sue preoccupazioni quello di orientare i credenti verso la contemplazione. La sua preoccupazione è orientare i credenti nel fare scelte in cui si riflettano i valori cristiani. Valori che appartengono alla vita umana e che abbracciano tutte le vicende del quotidiano. Ma tutto entro i limiti della ragione illuminata. Invece la teologia spirituale orienta le persone verso l'adesione concreta a Dio come la scelta più importante della loro vita; una scelta che evolve, normalmente, nella dinamica della vita di preghiera, dalla utilizzazione della ragione nella meditazione, al passaggio alla contemplazione, oltre i limiti della ragione e della meditazione. Precisamente l'attività della preghiera contemplativa è dove più chiaramente si manifesta la differenza di preoccupazioni, e di atteggiamenti 'accademici', della morale e della teologia spirituale.

Certamente le scelte morali, per così dire, non riguardano esclusivamente le 'norme' da rispettare, ma i valori da assumere. Tuttavia, non si può escludere che, sia che siano 'norme' o 'valori', si tratta di realtà che vanno considerate razionalmente per promuovere una scelta che orienti escatologicamente verso la glorificazione. Ma la differenza tra le scelte morali e quelle spirituali, che puntano alla glorificazione, è che le prime si rivolgono sempre a realtà mondane, anche se motivate teologalmente, mentre le seconde si



operano dentro la dinamica della trascendenza teologale verso Dio, perché hanno come orizzonte l'unione a Dio. Un'unione che anche la morale ha nel suo orizzonte, ma mediata dalla scelte che riguardano i valori. In effetti, ogni scelta, perché sia cristianamente buona, deve portare a un aumento dell'atteggiamento teologale. Ma la decisione, nettamente morale, si prende mediante la mediazione della ragione. Ci sono scelte che si fanno oltre quella mediazione, queste sono di competenza della teologia spirituale.

Se in morale si parla di 'opzione fondamentale', un'opzione che fonda tutte le opzioni successive, nel linguaggio della teologia spirituale si 'aderisce a Cristo', un'adesione radicale. Già la differenza tra 'opzione' e 'adesione' nel loro significato mostra la distanza che esiste tra la teologia morale e quella spirituale. La 'spirituale' adesione radicale rende possibile l'opzione fondamentale 'morale'.

La teologia spirituale viene definita anche come la disciplina che ha come oggetto l'appropriazione soggettiva della verità oggettiva. La vita cristiana è una via di spogliamento, di dis-appropriazione verso il silenzio dell'adorazione, mentre l' 'appropriazione' ha letteralmente il significato opposto. Con un tale linguaggio sembrerebbe di rimanere nell'ambito del concetto, della ragione, quando, precisamente, la preghiera adorante, di colui che ha superato la fase iniziatica, lo spinge oltre, al radicale spogliamento di ogni pensiero, e quindi, di ogni appropriazione.

La necessaria interdisciplinarietà, che tanto la morale quanto la teologia spirituale devono esercitare, si opera a livelli diversi. La morale a livello delle scelte 'entro i limiti della ragione responsabile', quindi dovrà servirsi di tutte quelle discipline che l'aiutano a fare una scelta ragionevole rispetto ad un determinato valore. In questo senso la mediazione tradizionale è quella filosofica, l'etica. Mentre la teologia spirituale esercita l'interdisciplinarietà per comprendere meglio l'esperienza della trascendenza, quindi privilegerà la fenomenologia, la psicologia, la sociologia e la filosofia della religione. Per esempio, nessuno discuterebbe sul fatto che la religiosità popolare sia oggetto di studio della teologia spirituale. Ma perché non può essere oggetto della morale? Perché essa non studia la dinamica dell'esperienza della trascendenza e del suo sviluppo. La teologia morale deve rimanere nei limiti della ragione, anche se motivata teologalmente, poiché deve orientare scelte coscienti, perché siano moralmente responsabili. L'oggetto della sua scelta deve essere del mondo, per la vita nel mondo. La teologia spirituale invece riflette sulle scelte che hanno come orizzonte la Presenza del Mistero in se stesso.

Lo stesso ragionamento, che si è fatto nel paragrafo precedente rispetto alla teologia morale, lo si può fare per la teologia *tout court*: la teologia, come si intende normalmente, rimane entro i limiti della ragione, anche se illuminata dall'atteggiamento teologale. La teologia spirituale, e qui si potrebbe anche dire 'mistica', si occupa precisamente di quello che va al di là della ragione illuminata dalla fede. La teologia, in quanto riflessione sull'esperienza, non si deve fare in ginocchio, ma sulla scrivania. Ciò che si deve fare in ginocchio è l'esperienza sulla quale riflettere. La teologia spirituale viene dopo, e dopo ancora le altre teologie. Altrimenti si confondono i concetti con la realtà. In effetti, bisogna distinguere tra la realtà (Dio), l'esperienza di quella realtà e la sua espressione. In altre parole, non bisogna prendere l'espressione dell'esperienza di Dio per l'esperienza stessa, ma neanche prendere il vissuto come Dio stesso. A questo punto forse conviene di più parlare del rapporto tra la teologia morale e la teologia mistica, piuttosto che della teologia spirituale.



Il Prof. Petrà si riferisce a Bernard Häring come colui che rinnova la teologia morale perché pone come fondamento della moralità il vissuto di Cristo, cioè l'esperienza della grazia, il vissuto dell'atteggiamento teologale. Un vissuto il cui inizio e la cui maturazione esistenziale sono studiati dalla teologia spirituale e perciò ha ragione Petrà nell'affermare che la teologia spirituale viene *intromessa* (p. 62) come prima parte della teologia morale. Ma ciò che sta all'origine non è la prima parte *intromessa* in una seconda, ma il fondamento della dimensione *etico-normativa* teologale. La teologia morale si occupa del bene che il cristiano deve praticare e del male che deve evitare, presupponendo un vissuto che la morale non studia, ma che presuppone appunto come fonte del suo rinnovamento. Quindi, quando si tratta della teologia spirituale, si parla di una disciplina che non è soltanto fondamento della morale, ma della teologia stessa, come la si intende normalmente nella Chiesa latina, perché si occupa del vissuto, che è l'origine della vita cristiana.

## Conclusione

Da questa prospettiva si può riprendere il n. 16 della *Optatam totius*, che afferma: "Parimenti tutte le altre discipline teologiche vengano rinnovate per mezzo di un contatto più vivo con il Mistero di Cristo e con la storia della salvezza. Si ponga speciale cura nel perfezionare la Teologia morale in modo che la sua esposizione scientifica, maggiormente fondata sulla Sacra Scrittura, illustri l'altezza della vocazione dei fedeli in Cristo e il loro obbligo di apportare frutto nella carità per la vita del mondo".

La OT 16 è fonte di ispirazione per i teologi morali poiché ha permesso di recuperare la dimensione spirituale della morale. Tramite la raccomandazione conciliare la teologia morale ha recuperato la sua fonte, il vissuto della trascendenza teologale come motivazione dell'agire del fedele. Ciò ha significato semplicemente la riscoperta e il riposizionamento del vissuto dell'atteggiamento teologale come fondamento della morale. Una scoperta recente anche per altre discipline teologiche, dal momento che hanno perso il contatto con il vissuto propriamente trascendente dell'atteggiamento teologale.

A questo punto il numero 16 non è se non la grande consapevolezza conciliare del fatto che la teologia aveva perso il contatto con il vissuto della trascendenza cristiana e vuole così rimediare. Mentre non è vero il contrario, cioè che il vissuto teologale aveva perso contatto con la riflessione teologica, perché sono stati i mistici a mantenere viva la riflessione sul vissuto e a diffonderla. Quindi, si può considerare quel numero 16 come criterio per una ricomposizione non solo della posizione attuale della morale, ma di tutte le altre discipline teologiche con la teologia spirituale. Una disciplina che riflette sull'esperienza sincronica e sul vissuto diacronico della vita cristiana.



# L'A Diogneto ed il cristianesimo del *paradosso*

di Emma Caroleo\*

Il presente contributo prende spunto dall'intervento di Jesús Manuel García nel Seminario Nazionale della Associazione Teologica Italiana di Teologia Morale tenutosi a Brescia dal 2 al 5 luglio 2013 nel quale relazionò su *Prospettive e linee di lavoro promettenti nel rapporto tra teologia spirituale e teologia morale*<sup>1</sup>. L'obiettivo che si pone l'autore è di esplicitare ed esemplificare l'itinerario cristiano della "vita conformata al Cristo Risorto, nello Spirito". Tale percorso presenta, così come è esposto, la personalizzazione della vita cristiana. Ben lungi dal voler essere esauriente ed esaustiva, le riflessioni che seguono auspicano che l'elaborazione specifica sulla teologia spirituale ne esca arricchita.

Il fondamento di cui si avvale questa ricerca è la lettera *A Diogneto*<sup>2</sup> perché si è ragionevolmente convinti che questo scritto<sup>3</sup>, del II secolo d.C., rappresenti una testimonianza di ciò che si intende per il vissuto della fede nella sua componente fenomenologica e conseguente riflessione, in modo da comprendere meglio la specificità della teologia spirituale. Una evoluzione, questa, che secondo Garcia, segue determinati criteri che hanno permesso di distinguervi una successione di momenti attraverso i quali si acquista una conoscenza più lucida della propria identità e di quella del Signore<sup>4</sup>. Si tratta di un progressivo passaggio dove l'attività dello Spirito accompagna quella più propriamente umana per arrivare ad una comunione sempre più profonda con il Dio di Gesù Cristo nello Spirito. Un vasto programma all'interno del quale ogni singolo momento meriterebbe una trattazione a parte. Tuttavia, il contributo qui offerto si limiterà a stendere tre fili che intercetteranno in profondità il contributo di Jesús Manuel García: l'*A Diogneto* come espressione fenomenologica della componente fenomenica dell'esperienza cristiana; come fonte di riflessione critica dell'esperienza vissuta; e, infine, il suo contributo alla delucidazione della specificità del cristianesimo.

\* EMMA CAROLEO, docente incaricata della PUG presso il Dipartimento della Teologia delle Religioni, [emmacaroleobonfatti@gmail.com](mailto:emmacaroleobonfatti@gmail.com)

<sup>1</sup>J.M. GARCÍA, "Prospettive e linee di lavoro promettenti nel rapporto tra teologia spirituale e teologia morale", in *Teologia Morale e Teologia Spirituale. Intersezioni e parallelismi*, a cura di A. FUMAGALLI, LAS, Roma 2014, 103-140.

<sup>2</sup>*A Diognète*, Introduction, édition critique, traduction et commentaire de H.I. MARROU, SC 33 bis, Cerf, Paris 1965.

<sup>3</sup>Si segue (e si riporta in appendice) la traduzione dell'*A Diogneto* a cura di G. GENTILI, Dehoniane, Bologna 2006.

<sup>4</sup>I cinque momenti dell'esperienza cristiana illustrati da J.M. García sono: il fenomenico, il fenomenologico, il riflessivo/critico, il decisionale e il pedagogico/mistico; cfr. J.M. GARCÍA, *Prospettive e linee di lavoro promettenti nel rapporto tra teologia spirituale e teologia morale*, 104-108.



## 1. L'A Diogneto: espressione della paradossale esperienza cristiana

La lettera testimonia l'esperienza spirituale cristiana dei primi credenti in Cristo all'interno del mondo greco e romano. Lo Scritto illustra i cristiani e le cristiane delle origini che, in nome di Cristo, si trovarono a dover superare le diffidenze, le ostilità e addirittura la persecuzione da parte della cultura egemone che non sopportava la loro 'differenza'.

Si trattava di una piccola minoranza, *del piccolo gregge*, fiera della propria identità che, con franchezza, ma senza arroganza, predicava il Vangelo nella società in cui viveva, sicura e certa "che il Signore avrebbe portato a compimento l'opera che aveva intrapreso per loro"<sup>5</sup>. Si testimonia la vita dei cristiani/e che abitano la propria storia facendo emergere la specificità della loro adesione radicale a Cristo. Cristiani/e che rendono evidenti i segni della propria identità accordata una volta per tutte con il battesimo, ma che viene incessantemente rivitalizzata ed alimentata con la Parola ed i sacramenti divenendo, dinamica, aperta, spirituale.

Inizialmente, nella fase della componente che Garcia definisce fenomenica, i credenti in Cristo vivono e sperimentano: "un'alterità trascendente nella radice della sua immanenza come uno straordinario paradosso, come la presenza della più assoluta trascendenza nella sua più intima immanenza, nel fondo del reale e nel cuore del soggetto"<sup>6</sup>. Invece, nella componente fenomenologica, Garcia sottolinea come i cristiani/e, in virtù della propria fede, esprimano una concezione della vita che trascende ciò che è transitorio, non per eluderlo, schivarlo o ignorarlo, ma per viverlo secondo un orientamento che non è solo terreno. Perciò si naviga in una prospettiva dell'economia della salvezza rapportata a Cristo e a Dio nello Spirito, la quale supera ed approfondisce qualsiasi categoria umana, che pur esprimendosi nel quotidiano, si proietta verso il Trascendente.

La lettera sottolinea la riserva escatologica che caratterizza i cristiani/e in quanto tali; nello Scritto si racconta della loro attesa vigilante dei cieli nuovi e terra nuova che costituisce, di fatto, l'identità cristiana, e, nel contempo, fonda la sua prassi antidolatrìca:

La loro dottrina non è nella scoperta del pensiero di uomini multiformi, né essi aderiscono ad una corrente filosofica umana, come fanno gli altri. Vivendo in città greche e barbare, come a ciascuno è capitato, e adeguandosi ai costumi del luogo nel vestito, nel cibo e nel resto, testimoniano un metodo di vita sociale mirabile e indubbiamente paradossale. Vivono nella loro patria, ma come forestieri; partecipano a tutto come cittadini e da tutto sono distaccati come stranieri. Ogni patria straniera è patria loro, e ogni patria è straniera. Sono nella carne, ma non vivono secondo la carne. Dimorano nella terra, ma hanno la loro cittadinanza nel cielo. Obbediscono alle leggi stabilite, e con la loro vita superano le leggi. Amano tutti<sup>7</sup>.

In tal senso la risposta ai quesiti posti da Diogneto offre la prospettiva ardita ai credenti di vivere e testimoniare appassionatamente la propria esperienza cristiana. Ovvero ciò che il/la cristiano/a ha vissuto a livello fenomenico diviene consapevolezza e si tra-

<sup>5</sup> Fil.2,13.

<sup>6</sup> J.M. GARCÍA, *Prospettive e linee di lavoro promettenti nel rapporto tra teologia spirituale e teologia morale*, 104, nota 5.

<sup>7</sup> *A Diogn.V*, 3 - 11.



sforma in espressione spirituale. Durante questa fase non esiste più l'esperienza che l'uomo e la donna fanno di Dio come un fatto ineffabile e personale, ma essi esprimono il loro vissuto in un contesto storico, in una contingenza di vita e di esperienza personale<sup>8</sup>.

Ciò che si rende evidente in questa descrizione è l'uscita 'dall'accampamento'<sup>9</sup>, per manifestare con la propria esistenza una radicale adesione al Signore<sup>10</sup>.

## 2. L'A *Diogneto* fonte di riflessione critica dell'esperienza paradossale del vissuto cristiano

L'autore della lettera illustra il livello della consapevolezza e della descrizione del vissuto dei cristiani come un rapporto di tenerezza e di amore fra cristiani/e che non passa inosservato perché desueto rispetto al normale rapportarsi della società. I credenti nutrono fra loro un "tenero amore"<sup>11</sup>. *Diogneto* chiede in cosa consista questa tenerezza, questa affettuosa amorevolezza. Il sostantivo impiegato per la traduzione di tale sentimento è *philostorghìa* che normalmente nel linguaggio classico profano indica un sentimento di amore colmo di dolcezza, di premura, di affetto profondo come quello che lega il padre o la madre ai propri figli, o i figli ai propri genitori.

Il significato del termine è di facile comprensione, per cui probabilmente la domanda dovrebbe essere interpretata diversamente, come volta, non tanto a svelare il significato della *philostorghìa*, ma a scoprire quale sia l'origine dell'atteggiamento di tenero amore che unisce i cristiani/e tra loro. Si ritiene che sia questo il senso della domanda posta da chi, fuori dal cristianesimo come *l'ottimo Diogneto*, osserva un vincolo d'amore che è in qualche modo paradossale, a tal punto da richiederne la spiegazione.

Un interrogativo questo, che pretende una risposta importante da parte dei cristiani poiché li pone dinanzi ad una riflessione critica sulla propria esperienza spirituale. Ecco, quindi, come l'anonimo Autore esorta *Diogneto* ad assumere un nuovo atteggiamento spirituale e a rinnovarsi interiormente scrollandosi di dosso le cattive abitudini del mondo e del tempo in cui fino ad allora ha vissuto per aprirsi all'*agapè* che si fonda su Dio, che è Amore (1Gv 4, 8.16).

L'Autore condivide con *Diogneto* il proprio vissuto. Non solo amore inteso come atteggiamento di affettuosa amorevolezza, ma anche come espressione universale e assoluta che lega Dio all'uomo e alla donna, che evoca e comprende la fede della persona in Dio e la conseguente adesione umana senza riserve.

I cristiani/e posti agli esatti antipodi della mentalità e del comportamento comune configurano la *philostorghìa* come un "*meraviglioso paradosso*, riconosciuto da tutti, della

<sup>8</sup>J.M. GARCÍA, *Prospettive e linee di lavoro promettenti nel rapporto tra teologia spirituale e teologia morale*, 106.

<sup>9</sup>J.M. GARCÍA, *Prospettive e linee di lavoro promettenti nel rapporto tra teologia spirituale e teologia morale*, 104.

<sup>10</sup>H.I. MARROU, *A Diognète*, 90.

<sup>11</sup>*A Diogn*, I, 1.



loro *società spirituale*<sup>12</sup>. Si tratta di ciò che García definisce il livello della ‘tematizzazione critica’ della propria esperienza vissuta<sup>13</sup>.

È interessante notare come l’Autore della lettera non accetti una catalogazione dei cristiani quale popolo o razza a sé poiché questo sembra impedito dall’universalità della loro fede. Ciò che risulta centrale per l’intelligenza del testo è contenuto nel *meraviglioso paradosso* perché esso attribuisce un valore propriamente spirituale al mistero cristiano, imprescindibile per la comprensione della situazione originalissima dei cristiani/e nel mondo e della loro presenza/testimonianza nella società.

I cristiani/e, che si distinguono dagli altri/e perché condividono i loro beni, cercano di amare fedelmente e si sforzano di vivere aderendo all’insegnamento di Cristo, divengono testimoni di un Amore appassionato ed appassionante che fa dire agli altri/e: “Guarda come si amano!”. In effetti, l’*A Diogneto* descrive l’amore reciproco dei cristiani/e fra loro che, originato da Dio, trae forza da Cristo nello Spirito, grazie al Quale riesce ad aprirsi all’amore per l’altro/a. Il tutto risulta legato in un vincolo che, senza rinunciare alla tenerezza reciproca, crea spazi per la solidarietà. Non si è più nel sapere puro, e ancor meno nell’ordine razionale dei concetti, ma nell’ordine dello Spirito che sospinge e guida.

Il passaggio dal sapere che concerne la fede all’Amore rischiarato dall’interno dallo Spirito è un passaggio della massima importanza: non vi è più una conoscenza ‘secondo la carne’ ma secondo lo Spirito. Esso invita a compiere il passaggio dal ‘sapere alla sapienza’, ad arrischiare il salto, ad attraversare la notte attendendo la Luce per costituire la ‘società spirituale’. Tutto ciò avviene non per l’acutezza di nuove ragioni apologetiche, ma unicamente per dono gratuito della misericordia di Dio.

Secondo la testimonianza dell’*A Diogneto* la ‘prossimità solidale’ vissuta nella prima comunità cristiana ritiene e mantiene la freschezza del segno profetico di Novità di Vita nell’adesione a Cristo sulla Croce, poiché Egli è il Solo che riesce a creare reti di amore solidale. Se come cristiani/e si ricerca la conformazione a Cristo nello Spirito, allora viene da sé che la testimonianza di vita abbia tratti evangelici a tal punto paradossali da risultare evidenti per gli altri e le altre. Non ci si adopera più per cercare con tutte le forze di convincere gli altri/e dell’Amore di Dio, la sua testimonianza dell’esperienza cristiana è sufficiente per richiedere le ragioni della ‘società spirituale’. La maniera e il perché ciò avvenga si esplicita più avanti nella *A Diogneto* che in tal senso fornisce la soluzione: “I cristiani sono nella carne, ma non vivono secondo la carne”<sup>14</sup>, abitano in Cristo ed albergano in compagnia degli uomini e delle donne.

La semplicità del contesto concettuale e la sapienza dell’organizzazione retorica denunciano il carattere preparatorio per cui il messaggio arriva appena all’inizio del capitolo VI,1, difatti esso porta con sé la risposta ai quesiti precedenti.

L’anonimo Autore ricorre ad una similitudine che ogni pagano colto era in grado di comprendere: “Insomma, per dirla in breve, i cristiani svolgono nel mondo la stessa

<sup>12</sup> *A Diogn*, V, 5.

<sup>13</sup> Cf. J.M. GARCÍA, *Prospettive e linee di lavoro promettenti nel rapporto tra teologia spirituale e teologia morale*, 107.

<sup>14</sup> *A Diogn*, V, 8.



funzione *dell'anima nel corpo*<sup>15</sup>. Svolgono nel mondo la funzione di presenza e animazione che l'anima personale adempie in rapporto al suo corpo. L'anima unifica, governa, ispira la vita e l'azione del corpo che le appartiene. I credenti quindi sono anima del mondo perché gli comunicano la vita divina, perché sono memoria dell'amore di Dio verso il mondo e non perché danno un supplemento d'anima alla società.

Minoranza da un punto di vista statistico, i cristiani annunziano un messaggio universale. La realtà di cui si tratta è il regno di Dio, che viene rappresentato come fermento, imperativo, aspirazione e speranza e, nel contempo, nella sua pienezza e totalità che troverà il compimento non in questo mondo, non qui (Gv18,36). La Trascendenza del mistero cristiano è tale che non esclude, ma esige il dono ed il metodo dell'Incarnazione, il tradursi della fede in esperienza.

La fede a cui chiama il Vangelo è qualcosa di Altro. Il/la credente in Cristo non può accettare supinamente lo spirito del mondo ingiunocchiandosi dinanzi a tutto ciò che irrompe nella storia. L'esperienza cristiana è determinata da Cristo: Egli è Unico oggetto e soggetto della Rivelazione.

Ogni passo nell'*A Diogneto* esprime con profonda semplicità la visione cristiana dell'*agapè* che innalza il/la credente oltre l'orizzonte di ogni etica, poiché la misura a cui sospinge il dinamismo del Vangelo arriva all'altezza di Dio, nel Suo cuore, secondo il comandamento di Cristo (Cf.Gv 13,34 - 35.)

### 3. Il contributo dell'*A Diogneto*

L'*A Diogneto*, rivolta ad un interlocutore 'laico' quale noi siamo, si è ritenuta importante per porsi in un atteggiamento di ascolto delle ragioni date all'*Ottimo Diogneto* sulla mentalità e sul comportamento dei primi cristiani/e. La lettera invita i/le credenti in Cristo ad interpretare come propria l'esperienza vissuta nel tempo e nello spazio con l'esigenza di collocarla sotto la luce dell'Evangelo, ma in compagnia degli uomini e delle donne. La comunità cristiana così illustrata conduce la propria vita in mezzo al mondo e, con tutto il proprio essere e il proprio agire, in ogni momento, testimonia che l'apparenza di questo mondo passa (1Cor 7,23). I credenti in Cristo sono definiti "ospiti stranieri sulla terra" (Eb 11,13; 13,14; 1 Pt 2,1), poiché aspirano alla loro patria che è nel cielo, perché la loro vera vita è nascosta con Cristo in Dio.

Si respira così una sorta di 'cristianesimo del paradosso' rintracciato su un duplice piano di riferimento paradossale che si ritiene possa caratterizzare le componenti prese a confronto da Garcia: un primo aspetto riguarda la componente fenomenica, cioè 'comprendere' che seguire Cristo significa 'comprendere' il Mistero della Grazia attraverso la quale siamo stati riscattati, e con la Quale e attraverso la Quale si può vivere nel mondo senza perdersi in esso. Questo, l'altro aspetto fenomenologico: i/le cristiani/e hanno la consapevolezza, frutto del loro vissuto del Mistero, che abitano nella propria

<sup>15</sup> *A Diogn*, VI, 1.



patria, ma come stranieri residenti, partecipano a tutto come cittadini, e tutto sopportano come forestieri, ogni terra straniera è la loro patria e ogni patria è terra straniera.

Una visione questa del *paradosso cristiano* sostenuto nella *A Diogneto* che chiede all'uomo e alla donna cristiani battezzati la logica della rottura e dell'abbandono, esige il fatto 'paradossale' della conversione come capovolgimento totale di mentalità, e, infine, una povertà, anche teorica e teologica del/ della credente in vista di un Amore più grande che sorregge e cementa il 'tenero amore' che si vive all'interno della comunità cristiana. È il contributo critico che il vissuto cristiano offre al mondo.

## 4. Conclusione

Le componenti fenomenica, fenomenologica e critica, che si sono volute confrontare con *l'A Diogneto*, chiamano il cristiano, la cristiana, laici e laiche battezzati/e a vivere la propria fede tuffandosi nella storia poiché essa è l'ambiente della manifestazione di Dio in Cristo nello Spirito. Quindi, volendo tradurre la testimonianza dell'*A Diogneto* al giorno di oggi i cristiani e le cristiane, definiti *anima del mondo*, non dovrebbero percorrere la direzione del supplemento d'anima richiesta a gran voce alla Chiesa dalla realtà attuale? Così vissuto della fede e impegno morale si intrecciano. Dinanzi alle crisi delle ideologie e del principio di autorità, di fronte alla mancanza di un fondamento etico c'è una società smarrita che richiede al cristianesimo di divenire il baluardo spirituale e morale della società, fondato nell'esperienza della Grazia trasformatrice.

In tal senso i credenti dovrebbero vigilare affinché la ricchezza della propria fede, il tesoro dell'Evangelo, non venga appiattita in un messaggio non più capace di narrare la specificità del cristianesimo come il *meraviglioso paradosso* della *società spirituale* dell'*A Diogneto*.



## A Diogneto

### *Esordio*

I. 1. Vedo, ottimo Diogneto, che tu ti accingi ad apprendere la religione dei cristiani e con molta saggezza e cura cerchi di sapere di loro. A quale Dio essi credono e come lo venerano, perché tutti disdegnano il mondo e disprezzano la morte, non considerano quelli che i greci ritengono dèi, non osservano la superstizione degli ebrei, quale amore si portano tra loro, e perché questa nuova stirpe e maniera di vivere siano comparsi al mondo ora e non prima. 2. Comprendo questo tuo desiderio e chiedo a Dio, che ci fa parlare e ascoltare, che sia concesso a me di parlarti perché tu ascoltando divenga migliore, e a te di ascoltare perché chi ti parla non abbia a pentirsi.

### *L'idolatria*

II. 1. Purificati da ogni pregiudizio che ha ingombrato la tua mente e spogliati dell'abitudine ingannatrice e fatti come un uomo nuovo da principio, per essere discepolo di una dottrina anche nuova come tu stesso hai ammesso. Non solo con gli occhi, ma anche con la mente considera di quale sostanza e di quale forma siano quelli che voi chiamate e ritenete dèi. 2. Non (sono essi) pietra come quella che si calpesta, bronzo non migliore degli utensili fusi per l'uso, legno già marcio, argento che ha bisogno di un uomo che lo guardi perché non venga rubato, ferro consunto dalla ruggine, argilla non più scelta di quella preparata a vile servizio? 3. Non (sono) tutti questi (idoli) di materia corruttibile? Non sono fatti con il ferro e con il fuoco? Non li foggio lo scalpellino, il fabbro, l'argentiere o il vasaio? Prima che con le loro arti li foggiassero, ciascuno di questi (idoli) non era trasformabile, e non lo può (essere) anche ora? E quelli che ora sono gli utensili della stessa materia non potrebbero forse diventare simili ad essi se trovassero gli stessi artigiani? 4. E per l'opposto, questi da voi adorati non potrebbero diventare, ad opera degli uomini, suppellettili uguali alle altre? Non sono cose sorde, cieche, inanimate, insensibili, immobili? Non tutte corruttibili? Non tutte distruttibili? 5. Queste cose chiamate dèi, a queste servite, a queste supplicate, infine ad esse vi assimilate. 6. Perciò odiate i cristiani perché non le credono dèi. 7. Ma voi che li pensate e li immaginate tali non li disprezzate più di loro? Non li deridete e li oltraggiate più voi che venerate quelli di pietra e di creta senza custodi, mentre chiudete a chiave di notte quelli di argento e di oro, e di giorno mettete le guardie perché non vengano rubati? 8. Con gli onori che credete di rendere loro, se hanno sensibilità, siete piuttosto a punirli. Se non hanno i sensi siete voi a svergognarli con sacrificio di sangue e di grassi fumanti. 9. Provi qualcuno di voi queste cose, permetta che gli vengano fatte. Ma l'uomo di propria volontà non sopporterebbe tale supplizio perché ha sensibilità e intelligenza; ma la pietra lo tollera perché non sente. 10. Molte altre cose potrei dirti perché i cristiani non servono questi dèi. Se a qualcuno ciò non sembra sufficiente, credo inutile parlare anche di più.



### ***Il culto giudaico***

III. 1. Inoltre, credo che tu piuttosto desideri sapere perché essi non adorano Dio secondo gli ebrei. 2. Gli ebrei hanno ragione quando rigettano l'idolatria, di cui abbiamo parlato, e venerano un solo Dio e lo ritengono padrone di tutte le cose. Ma sbagliano se gli tributano un culto simile a quello dei pagani. 3. Come i greci, sacrificando a cose insensibili e sorde dimostrano stoltezza, così essi, pensando di offrire a Dio come ne avesse bisogno, compiono qualche cosa che è simile alla follia, non un atto di culto. 4. «Chi ha fatto il cielo e la terra e tutto ciò che è in essi», e provvede tutti noi delle cose che occorrono, non ha bisogno di quei beni. Egli stesso li fornisce a coloro che credono di offrirli a lui. 5. Quelli che con sangue, grasso e olocausti credono di fargli sacrifici e con questi atti venerarlo, non mi pare che differiscano da coloro che tributano riverenza ad oggetti sordi che non possono partecipare al culto. Immaginarsi poi di fare le offerte a chi non ha bisogno di nulla!

### ***Il ritualismo giudaico***

IV. 1. Non penso che tu abbia bisogno di sapere da me intorno ai loro scrupoli per certi cibi, alla superstizione per il sabato, al vanto per la circoncisione, e alla osservanza del digiuno e del novilunio: tutte cose ridicole, non meritevoli di discorso alcuno. 2. Non è ingiusto accettare alcuna delle cose create da Dio ad uso degli uomini, come bellamente create e ricusarne altre come inutili e superflue? 3. Non è empietà mentire intorno a Dio come di chi impedisce di fare il bene di sabato? 4. Non è degno di scherno vantarsi della mutilazione del corpo, come si fosse particolarmente amati da Dio? 5. Chi non crederebbe prova di follia e non di devozione inseguire le stelle e la luna per calcolare i mesi e gli anni, per distinguere le disposizioni divine e dividere i cambiamenti delle stagioni secondo i desideri, alcuni per le feste, altri per il dolore? 6. Penso che ora tu abbia abbastanza capito perché i cristiani a ragione si astengono dalla vanità, dall'impostura, dal formalismo e dalla vanteria dei giudei. Non credere di poter imparare dall'uomo il mistero della loro particolare religione.

### ***Il mistero cristiano***

V. 1. I cristiani né per regione, né per voce, né per costumi sono da distinguere dagli altri uomini. 2. Infatti, non abitano città proprie, né usano un gergo che si differenzia, né conducono un genere di vita speciale. 3. La loro dottrina non è nella scoperta del pensiero di uomini multiformi, né essi aderiscono ad una corrente filosofica umana, come fanno gli altri. 4. Vivendo in città greche e barbare, come a ciascuno è capitato, e adeguandosi ai costumi del luogo nel vestito, nel cibo e nel resto, testimoniano un metodo di vita sociale mirabile e indubbiamente paradossale. 5. Vivono nella loro patria, ma come forestieri; partecipano a tutto come cittadini e da tutto sono distaccati come stranieri. Ogni patria straniera è patria loro, e ogni patria è straniera. 6. Si sposano come tutti e generano figli, ma non gettano i neonati. 7. Mettono in comune la mensa, ma non il letto. 8. Sono nella carne, ma non vivono secondo la carne. 9. Dimorano nella terra,



ma hanno la loro cittadinanza nel cielo. 10. Obbediscono alle leggi stabilite, e con la loro vita superano le leggi. 11. Amano tutti, e da tutti vengono perseguitati. 12. Non sono conosciuti, e vengono condannati. Sono uccisi, e riprendono a vivere. 13. Sono poveri, e fanno ricchi molti; mancano di tutto, e di tutto abbondano. 14. Sono disprezzati, e nei disprezzi hanno gloria. Sono oltraggiati e proclamati giusti. 15. Sono ingiuriati e benedicono; sono maltrattati ed onorano. 16. Facendo del bene vengono puniti come malfattori; condannati gioiscono come se ricevessero la vita. 17. Dai giudei sono combattuti come stranieri, e dai greci perseguitati, e coloro che li odiano non saprebbero dire il motivo dell'odio.

### ***L'anima del mondo***

VI. 1. A dirla in breve, come è l'anima nel corpo, così nel mondo sono i cristiani. 2. L'anima è diffusa in tutte le parti del corpo e i cristiani nelle città della terra. 3. L'anima abita nel corpo, ma non è del corpo; i cristiani abitano nel mondo, ma non sono del mondo. L'anima invisibile è racchiusa in un corpo visibile; i cristiani si vedono nel mondo, ma la loro religione è invisibile. 5. La carne odia l'anima e la combatte pur non avendo ricevuto ingiuria, perché impedisce di prendersi dei piaceri; il mondo che pur non ha avuto ingiustizia dai cristiani li odia perché si oppongono ai piaceri. 6. L'anima ama la carne che la odia e le membra; anche i cristiani amano coloro che li odiano. 7. L'anima è racchiusa nel corpo, ma essa sostiene il corpo; anche i cristiani sono nel mondo come in una prigione, ma essi sostengono il mondo. 8. L'anima immortale abita in una dimora mortale; anche i cristiani vivono come stranieri tra le cose che si corrompono, aspettando l'incorruttibilità nei cieli. 9. Maltrattata nei cibi e nelle bevande l'anima si raffina; anche i cristiani maltrattati, ogni giorno più si moltiplicano. 10. Dio li ha messi in un posto tale che ad essi non è lecito abbandonare.

### ***Dio e il Verbo***

VII. 1. Infatti, come ebbi a dire, non è una scoperta terrena da loro tramandata, né stimano di custodire con tanta cura un pensiero terreno né credono all'economia dei misteri umani. 2. Ma quello che è veramente signore e creatore di tutto e Dio invisibile, egli stesso fece scendere dal cielo, tra gli uomini, la verità, la parola santa e incomprensibile e l'ha riposta nei loro cuori. Non già mandando, come qualcuno potrebbe pensare, qualche suo servo o angelo o principe o uno di coloro che sono preposti alle cose terrene o abitano nei cieli, ma mandando lo stesso artefice e fattore di tutte le cose, per cui creò i cieli e chiuse il mare nelle sue sponde e per cui tutti gli elementi fedelmente custodiscono i misteri. Da lui il sole ebbe da osservare la misura del suo corso quotidiano, a lui obbediscono la luna che splende nella notte e le stelle che seguono il giro della luna; da lui tutto fu ordinato, delimitato e disposto, i cieli e le cose nei cieli, la terra e le cose nella terra, il mare e le cose nel mare, il fuoco, l'aria, l'abisso, quello che sta in alto, quello che sta nel profondo, quello che sta nel mezzo; lui Dio mandò ad essi. 3. Forse, come qualcuno potrebbe pensare, lo inviò per la tirannide, il timore e la prostrazione? 4. No certo. Ma nella mitezza e nella bontà come un re manda suo figlio, lo inviò come Dio e come



uomo per gli uomini; lo mandò come chi salva, per persuadere, non per far violenza. A Dio non si addice la violenza. 5. Lo mandò per chiamare non per perseguire; lo mandò per amore non per giudicare. 6. Lo manderà a giudicare, e chi potrà sostenere la sua presenza? 7. Non vedi (i cristiani) che gettati alle fiere perché rinneghino il Signore, non si lasciano vincere? 8. Non vedi, quanto più sono puniti, tanto più crescono gli altri? 9. Questo non pare opera dell'uomo, ma è potenza di Dio, prova della sua presenza.

### ***L'incarnazione***

VIII. 1. Chi fra tutti gli uomini sapeva perfettamente che cosa è Dio, prima che egli venisse? 2. Vorrai accettare i discorsi vuoti e sciocchi dei filosofi degni di fede? Alcuni affermavano che Dio è il fuoco, ove andranno essi chiamandolo Dio, altri dicevano che è l'acqua, altri che è uno degli elementi da Dio creati. 3. Certo, se qualche loro affermazione è da accettare si potrebbe anche asserire che ciascuna di tutte le creature ugualmente manifesta Dio. 4. Ma tutte queste cose sono ciarle e favole da ciarlatani. 5. Nessun uomo lo vide e lo conobbe, ma egli stesso si rivelò a noi. 6. Si rivelò mediante la fede, con la quale solo è concesso vedere Dio. 7. Dio, signore e creatore dell'universo, che ha fatto tutte le cose e le ha stabilite in ordine, non solo si mostrò amico degli uomini, ma anche magnanimo. 8. Tale fu sempre, è e sarà: eccellente, buono, mite e veritiero, il solo buono. 9. Avendo pensato un piano grande e ineffabile lo comunicò solo al Figlio. 10. Finché lo teneva nel mistero e custodiva il suo saggio volere, pareva che non si curasse e non pensasse a noi. 11. Dopo che per mezzo del suo Figlio diletto rivelò e manifestò ciò che aveva stabilito sin dall'inizio, ci concesse insieme ogni cosa, cioè di partecipare ai suoi benefici, di vederli e di comprenderli. Chi di noi se lo sarebbe aspettato?

### ***L'economia divina***

IX. 1. (Dio) dunque avendo da sé tutto disposto con il Figlio, permise che noi fino all'ultimo, trascinati dai piaceri e dalle brame come volevamo, fossimo travolti dai piaceri e dalle passioni. Non si compiaceva affatto dei nostri peccati, ma ci sopportava e non approvava quel tempo di ingiustizia. Invece, preparava il tempo della giustizia perché noi fossimo convinti che in quel periodo, per le nostre opere, eravamo indegni della vita, e ora solo per bontà di Dio ne siamo degni, e dimostrassimo, per quanto fosse in noi, che era impossibile entrare nel regno di Dio e che solo per sua potenza ne diventiamo capaci. 2. Dopo che la nostra ingiustizia giunse al colmo e fu dimostrato chiaramente che come suo guadagno spettava il castigo e la morte, venne il tempo che Dio aveva stabilito per manifestare la sua bontà e la sua potenza. O immensa bontà e amore di Dio. Non ci odiò, non ci respinse e non si vendicò, ma fu magnanimo e ci sopportò e con misericordia si addossò i nostri peccati e mandò suo Figlio per il nostro riscatto; il santo per gli empi, l'innocente per i malvagi, il giusto per gli ingiusti, l'incorruttibile per i corrotti, l'immortale per i mortali. 3. Quale altra cosa poteva coprire i nostri peccati se non la sua giustizia? 4. In chi avremmo potuto essere giustificati noi, ingiusti ed empi, se non nel solo Figlio di Dio? 5. Dolce sostituzione, opera inscrutabile, benefici insospettati! L'ingiustizia di molti viene riparata da un solo giusto e la giustizia di uno solo rende giusti molti. 6. Egli, che prima ci



convinse dell'impotenza della nostra natura per avere la vita, ora ci mostra il salvatore capace di salvare anche l'impossibile. Con queste due cose ha voluto che ci fidiamo della sua bontà e lo consideriamo nostro sostentatore, padre, maestro, consigliere, medico, mente, luce, onore, gloria, forza, vita, senza preoccuparsi del vestito e del cibo.

### ***La carità***

X.1. Se anche tu desideri questa fede, per prima otterrai la conoscenza del Padre. 2. Dio, infatti, ha amato gli uomini. Per loro creò il mondo, a loro sottomise tutte le cose che sono sulla terra, a loro diede la parola e la ragione, solo a loro concesse di guardarlo, lo plasmò secondo la sua immagine, per loro mandò suo figlio unigenito, loro annunciò il Regno nel cielo e lo darà a quelli che l'hanno amato. 3. Una volta conosciutolo, hai idea di qual gioia sarai colmato? Come non amerai colui che tanto ti ha amato? 4. Ad amarlo diventerai imitatore della sua bontà, e non ti meravigliare se un uomo può diventare imitatore di Dio: lo può volendolo lui (l'uomo). 5. Non si è felici nell'opprimere il prossimo, nel voler ottenere più dei deboli, arricchirsi e tiranneggiare gli inferiori. In questo nessuno può imitare Dio, sono cose lontane dalla Sua grandezza! 6. Ma chi prende su di sé il peso del prossimo e in ciò che è superiore cerca di beneficiare l'inferiore; chi, dando ai bisognosi ciò che ha ricevuto da Dio, è come un Dio per i beneficiati, egli è imitatore di Dio. 7. Allora stando sulla terra contemplerai perché Dio regna nei cieli, allora incomincerai a parlare dei misteri di Dio, allora amerai e ammirerai quelli che sono puniti per non voler rinnegare Dio. Condannerai l'inganno e l'errore del mondo quando conoscerai veramente la vita nel cielo, quando disprezzerai quella che qui pare morte e temerai la morte vera, riservata ai dannati al fuoco eterno che tormenta sino alla fine coloro che gli saranno consegnati. 8. Se conoscerai quel fuoco ammirerai e chiamerai beati quelli che sopportarono per la giustizia il fuoco temporaneo.

### ***Il loro maestro***

XI. 1. Non dico stranezze né cerco il falso, ma, divenuto discepolo degli apostoli, divento maestro delle genti e trasmetto in maniera degna le cose tramandate a quelli che si son fatti discepoli della verità. 2. Chi infatti, rettamente istruito e fattosi amico del Verbo, non cerca di imparare saggiamente le cose che dal Verbo furono chiaramente mostrate ai discepoli? Non apparve ad essi il Verbo, manifestandosi e parlando liberamente, quando dagli increduli non fu compreso, ma guidando i discepoli che, da lui ritenuti fedeli, conobbero i misteri del Padre? 3. Egli mandò il Verbo come sua grazia, perché si manifestasse al mondo. Disprezzato dal popolo, annunciato dagli apostoli, fu creduto dai pagani. 4. Egli fin dal principio apparve nuovo ed era antico, e ognora diviene nuovo nei cuori dei fedeli. 5. Egli eterno, in eterno viene considerato figlio. Per mezzo suo la Chiesa si arricchisce e la grazia diffondendosi nei fedeli si moltiplica. Essa ispira saggezza, svela i misteri, preannuncia i tempi, si rallegra per i fedeli, si dona a quelli che la cercano, senza infrangere i giuramenti della fede né oltrepassare i limiti dei padri. 6. Si celebra poi il timore della legge, si riconosce la grazia dei profeti, si conserva la fede dei Vangeli, si conserva la tradizione degli apostoli e la grazia della Chiesa esulta.



7. Non contristando tale grazia, saprai ciò che il Verbo dice per mezzo di quelli che vuole, quando vuole. 8. Per amore delle cose rivelateci vi facciamo partecipi di tutto quanto; per la volontà del Verbo che lo ordina, fummo spinti a parlare con zelo.

### ***La vera scienza***

XII. 1. Attendendo e ascoltando con cura, conoscerete quali cose Dio prepara a quelli che lo amano rettamente. Diventano un paradiso di delizie e producono in se stessi, ornati di frutti vari, un albero fruttuoso e rigoglioso. 2. In questo luogo, infatti, fu piantato l'albero della scienza e l'albero della vita; non l'albero della scienza, ma la disubbidienza uccide. 3. Non è oscuro ciò che fu scritto: che Dio da principio piantò in mezzo al paradiso l'albero della scienza e l'albero della vita, indicando la vita con la scienza. Quelli che da principio non la usarono con chiarezza, per l'inganno del serpente furono denudati. 4. Non si ha vita senza scienza, né scienza sicura senza vita vera, perciò i due alberi furono piantati vicino. 5. L'apostolo, comprendendo questa forza e biasimando la scienza che si esercita sulla vita senza la norma della verità, dice: «La scienza gonfia, la carità, invece, edifica». 6. Chi crede di sapere qualche cosa, senza la vera scienza testimoniata dalla vita, non sa: viene ingannato dal serpente, non avendo amato la vita. Lui, invece, con timore conosce e cerca la vita, pianta nella speranza aspettando il frutto. 7. La scienza sia il tuo cuore e la vita la parola vera recepita. 8. Portandone l'albero e cogliendone il frutto abbonderai sempre delle cose che si desiderano davanti a Dio, che il serpente non tocca e l'inganno non avvince; Eva non è corrotta ma è riconosciuta vergine. Si addita la salvezza, gli apostoli sono compresi, la Pasqua del Signore si avvicina, si compiono i tempi e si dispongono in ordine, e il Verbo che ammaestra i santi si rallegra. Per lui il Padre è glorificato; a lui la gloria nei secoli. Amen.



# L'esperire Dio al servizio di un'autentica cultura dell'incontro: la figura di Etty Hillesum

di Riccardo Beltrami\*

«Penso anche alla figura di Etty Hillesum, una giovane olandese di origine ebraica che morirà ad Auschwitz. Inizialmente lontana da Dio, lo scopre guardando in profondità dentro se stessa [...]. Nella sua vita dispersa e inquieta, ritrova Dio proprio in mezzo alla grande tragedia del Novecento, la *Shoab*. Questa giovane fragile e insoddisfatta, trasfigurata dalla fede, si trasforma in una donna piena di amore e di pace interiore, capace di affermare: “Vivo costantemente in intimità con Dio”»<sup>1</sup>.

Con queste brevi ma essenziali parole il papa Benedetto XVI presenta al mondo intero la vicenda storica di una giovane ebrea che ha saputo donarsi totalmente al servizio di Dio e dei fratelli. Per il Papa emerito Etty rientra tra le grandi conversioni della storia, avvenute in un'epoca di eclissi del senso del sacro<sup>2</sup> come è stato il Novecento, sottoposto a grandi totalitarismi ed ideologie, tra le quali per ultima quella del relativismo. Questa martire diventa così l'ennesima meraviglia operata da Dio in un momento storico infernale e tremendo come è stato quello della *Shoab*<sup>3</sup>, dopo del quale sembrava doversi porre fine ad ogni possibile discorso teologico e filosofico riguardante l'esistenza di Dio<sup>4</sup>.

È interessante sottolineare come Benedetto XVI abbia scelto la figura di Etty Hillesum nel voler affrontare il tema delle tentazioni di Gesù nel deserto. In lei, infatti, deserto e tentazione sono fortemente presenti. Il deserto, come afferma il Papa emerito, «è il luogo del silenzio, della povertà, dove l'uomo è privato degli appoggi materiali e si trova di fronte alle domande fondamentali dell'esistenza, è spinto ad andare all'essenziale e proprio per questo gli è più facile incontrare Dio. Ma il deserto è anche il luogo della morte, perché dove non c'è acqua non c'è neppure vita, ed è il luogo della solitudine, in cui l'uomo sente più intensa la tentazione»<sup>5</sup>. Nella vita della Hillesum il campo di concentramento può essere considerato come il luogo del silenzio, della solitudine e della

\* Riccardo Beltrami, docente di Religione cattolica presso l'Istituto comprensivo statale “A. M. Ricci” di Rieti, [rbeltrami1979@libero.it](mailto:rbeltrami1979@libero.it)

<sup>1</sup> BENEDETTO XVI, *Udienza generale*, 13.02.2013.

<sup>2</sup> Cf *ib.*

<sup>3</sup> Il termine *Shoab* nella lingua ebraica significa ‘catastrofe’. Questa traduzione è da preferirsi a quella di “olocausto” in quanto con quest'ultimo si indicherebbe solamente il “sacrificio attraverso il fuoco” (cf I. BÉRIAULT, *Etty Hillesum. Testimone di Dio nell'abisso del male*, Paoline, Milano 2013, 50).

<sup>4</sup> Cf H. JONAS, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz. Una voce ebraica*, Il melangolo, Genova 2004<sup>13</sup>.

<sup>5</sup> BENEDETTO XVI, *cit.*



disperazione, dove alberga costantemente la tentazione di suicidarsi o di rinchiudersi in se stessi, nel proprio dolore ed odio. In una lettera inviata da Westerbork<sup>6</sup> a Han Wegefif, l'albergatore diventato poi il suo compagno di vita, il 29 giugno 1943, Etty racconta dei diversi suicidi avvenuti tra gli ebrei con i rasoi prima della partenza del treno per Auschwitz<sup>7</sup>. Il 3 luglio 1943 scrive: «La miseria che regna qui è davvero indescrivibile. Nelle grandi baracche si vive come topi in una fogna. Si vedono languire molti bambini [...]. Ogni tanto qui muore qualcuno perché il suo spirito è spezzato, ed egli non riesce più a capire il senso, in genere sono persone giovani»<sup>8</sup>.

Quest'anno ricorre il centenario della nascita di Etty Hillesum, avvenuta infatti il 15 gennaio 1914 a Middleburg, e mi sembrava degno di interesse soffermarmi sulla testimonianza lasciata da questa martire ebrea a tutta l'umanità. La Hillesum è stata una ricercatrice di Dio e della verità all'interno dello svolgersi di una orribile tragedia, che ha macchiato per sempre la storia dell'umanità. Nonostante il terrore della persecuzione ella ha continuato ad essere, in maniera imperterrita, una comunicatrice della sua esperienza di incontro con l'Assoluto. Il prendere in esame oggi il pensiero di questa donna, considerata una delle mistiche del Novecento<sup>9</sup>, rimane molto significativo. Etty, infatti, diviene segno di provocazione per l'uomo contemporaneo, il quale vive e si relaziona all'interno di una società definita liquida<sup>10</sup> e che rifiuta sempre più l'incontro con Dio e con il prossimo.

La Hillesum, infatti, «sa parlare di amore e di amicizia e sa parlare degli uomini, di Dio e del prossimo [...] i suoi scritti fanno di lei una cronista straordinaria per la nostra epoca e per chiunque cerchi di dare un senso e un orientamento alla propria vita»<sup>11</sup>. Etty ama comunicare e trasmettere tutta la ricchezza di umanità di cui è riuscita a far tesoro nelle vicende della sua vita. Nel suo *Diario* così annota nella sera del 20 luglio 1942: «Vorrei tanto poter trasmettere ai tempi futuri tutta l'umanità che conservo in me stessa, malgra-

<sup>6</sup> Il campo di Westerbork aveva una estensione di circa dodici ettari ed era situato nelle vicinanze delle città di Essen e Westerbork. Esso venne costruito nel 1939 dalle autorità olandesi con lo scopo di porvi tutti quegli ebrei che fuggivano dalla Germania a causa delle persecuzioni. In esso vi abitarono fino a 16000 ebrei in attesa di essere inviati verso la soluzione finale. Etty operò all'interno di questo campo come assistente sociale dal 30 luglio al 5 dicembre 1942. Dovette sospendere poi il suo servizio per problemi di salute fino al 6 giugno 1943, quando vi fece ritorno in attesa della deportazione (cf I. BÉRIAULT, cit., 39-41).

<sup>7</sup> Cf E. HILLESUM, *Lettere 1941-1943*, Adelphi, Milano 2013, 91.

<sup>8</sup> *Ib.*, 96-98.

<sup>9</sup> L'arcivescovo di Parigi, il cardinale André Vingt-Trois, durante il ciclo di conferenze quaresimali tenute nella cattedrale di Notre-Dame, ha addirittura accomunato Etty Hillesum ai grandi mistici del cristianesimo, come Saulo di Tarso, Paul Claudel e André Frossard (cf A. VINGT-TROIS, *Connaissance mystique de Dieu chez le juif Paul*, Conférence de Carême 2009 à Notre-Dame-de-Paris, in [www.paris.catholique.fr/990-6-Conference-du-Cardinal-Andre.html](http://www.paris.catholique.fr/990-6-Conference-du-Cardinal-Andre.html)).

<sup>10</sup> Secondo il sociologo polacco Zygmunt Bauman la nostra epoca moderna non è altro che «un periodo di 'interregno' [...] in cui gli antichi modi di agire non funzionano più [...], ma ancora non sono state inventate, costruite e messe in atto nuove modalità per affrontare le sfide, nuove forme di vita più adeguate alle nuove condizioni [...], non abbiamo una visione chiara della nostra 'destinazione'» (Z. BAUMAN, *Modernità liquida*, Laterza, Bari 2012, V - VI). Per questo studioso ciò che altri erroneamente indicano come 'post-modernità' deve essere in realtà chiamata 'modernità liquida', poiché in essa l'unica costante è il cambiamento e l'unica certezza l'incertezza (cf *Ib.*, VII).

<sup>11</sup> I. BÉRIAULT, cit., 25.



do le mie esperienze quotidiane»<sup>12</sup>. Questo suo profondo desiderio ha fatto sì che una delle innumerevoli vittime della seconda guerra mondiale sia divenuta una grande testimone della fede, capace di trasmettere, come evidenzia Bériault, delle lezioni indimenticabili su cosa sia la dignità umana e sul significato della vocazione dell'uomo sulla terra<sup>13</sup>.

La Hillesum ha lasciato all'umanità un patrimonio spirituale assai prezioso formato da poco più di settanta lettere e un diario<sup>14</sup>, dai quali si percepisce come Etty sia entrata in contatto con una esistenza che scopre essere misteriosa. Scrive, infatti, nella mattina del 23 novembre 1941: «La vita pone ogni persona di fronte ad un enigma diverso, sulla base della natura e delle inclinazioni di ciascuno. Io voglio risolvere l'enigma della vita; ma a onor del vero dovrei dire: l'enigma che viene posto a me personalmente»<sup>15</sup>.

Ho deciso di suddividere l'articolo in tre parti. Nella prima ripercorrerò le varie tappe dell'incessante lavoro interiore della Hillesum, tutto proteso alla ricerca della verità. Nella seconda parte, invece, mi dedicherò ad analizzare il frutto del duro lavoro portato avanti da Etty, ossia il sorprendente incontro con Dio. In particolar modo mi soffermerò sui vari aspetti che hanno contraddistinto il suo nuovo ed inaspettato rapporto con l'Assoluto. Alla terza parte lascerò il compito di mostrare come Etty Hillesum sia riuscita in pochi anni a porre il suo rapporto mistico con Dio all'interno di una umanità soffocata dalle peggiori cattiverie ed atrocità.

Lo scopo del mio articolo è, dunque, quello di comprendere come, attraverso il percorso seguito dalla Hillesum, sia possibile giungere alla conclusione che «la connaissance de Dieu n'est pas une abstraction, mais un événement décisif, une rencontre et une attente qui ne cessent d'appeler sa réponse»<sup>16</sup>.

## 1. L'incontro con sé: *lavorare su se stessi*

### 1.1. La famiglia Hillesum

Come sostiene Bériault<sup>17</sup>, non si possiedono molte notizie riguardanti l'infanzia e l'adolescenza di Etty (Esther) Hillesum. Sappiamo che lei nasce il 15 gennaio 1914 a Middleburg, nei Paesi Bassi, e che i suoi genitori si chiamano Louis (Levie) Hillesum e Riva (Rebecca) Bernstein e sono ebrei<sup>18</sup>. Etty è la primogenita ed ha due fratelli, Jacob e

<sup>12</sup> E. HILLESUM, *Diario 1941-1942*, Adelphi, Milano 2012, 725.

<sup>13</sup> Cf I. BÉRIAULT, cit., 23.

<sup>14</sup> Il *Diario* è composto da undici quaderni, dei quali però il settimo è andato perduto. Esso è stato redatto tra il 1° e il 17 maggio 1942. Dalle lettere di Etty si viene a conoscenza di come vi siano altri quaderni oltre l'undicesimo, in quanto lei ha proseguito a Westerbork la stesura del diario, ma questi testi non sono mai stati trovati (cf *Ib.*, 31).

<sup>15</sup> E. HILLESUM, *Diario*, cit., 234.

<sup>16</sup> «la conoscenza di Dio non è un'astrazione, ma un evento decisivo, un incontro che esige una risposta» (A. VINGT-TROIS, cit.).

<sup>17</sup> Cf I. BÉRIAULT, cit., 26-31.

<sup>18</sup> Louis Hillesum è nato il 25 maggio 1880 ad Amsterdam mentre Riva Bernstein il 23 giugno 1881 a Potsjeb in Russia. Deportati il 7 settembre 1943 nel campo di concentramento di Auschwitz, verranno uccisi poco dopo.



Michael. Il padre è insegnante di lingue classiche in un liceo di Deventer, del quale poi diventerà preside. La famiglia Hillesum non è praticante, non prende parte alla vita religiosa della sinagoga, ma non per questo è priva di fede. Louis è definito dalla figlia come un agnostico, il quale ha preferito, dinanzi alle domande esistenziali della vita, rifugiarsi nella filosofia piuttosto che nella fede. Nonostante questo, però, Louis possiede anche una mezza dozzina di piccole bibbie scritte nelle diverse lingue, conosce a memoria passi del testo sacro e, in alcuni momenti, studia la Bibbia con grande concentrazione<sup>19</sup>. Anche la madre Riva si professa credente<sup>20</sup> e così pure il fratello minore Michael<sup>21</sup>. Il nonno paterno è stato, addirittura, il gran rabbino delle tre province del Nord dei Paesi Bassi. Tutto ciò è molto importante per comprendere, anche se a grandi linee, il clima religioso che ha caratterizzato l'infanzia e l'adolescenza di Etty Hillesum.

## 1.2. L'incontro con Julius Spier

Nel 1932 la Hillesum ha circa diciotto anni e si trasferisce con il fratello minore Michael ad Amsterdam per intraprendere gli studi universitari in diritto, lingua e letteratura russe. Inizia così a frequentare circoli di intellettuali dai costumi e valori molto liberali<sup>22</sup>.

<sup>19</sup> In un lettera indirizzata a Christine van Nooten verso il 31 luglio 1943 Etty scrive del padre: «Papà è uno zingaro imperturbabile; qualche rara volta è depresso – allora vorrebbe soltanto salire sul treno merci per farla finita con questa tortura –, ma poi risale sempre la china. Trascorre le sue giornate con una mezza dozzina di piccole Bibbie – in greco, francese, russo, eccetera –, e mi sorprende ogni momento con citazioni molto appropriate» (E. HILLESUM, *Lettere*, cit., 116).

<sup>20</sup> Ricordando nel suo *Diario* il 30 dicembre 1941, ossia il giorno che da Amsterdam era tornata a Deventer, Etty cerca di descrivere i sentimenti che aveva provato nell'incontrare la mamma e accenna anche alla fede di questa donna affermando: «La mamma, che ad un certo punto diceva: sì, in fondo sono religiosa. Zia Pet aveva usato quasi le stesse parole qualche giorno fa, era davanti al camino: in fondo sono religiosa» (ID., *Diario*, cit., 316).

<sup>21</sup> Il 27 settembre 1942 Etty riporta il testo di una lettera inviata dal fratello Michael dal manicomio dove stava rinchiuso: «Henny, anch'io credo, so che esista un'altra vita. Credo persino che certe persone siano in grado di vederla e di viverla anticipatamente. Quello è un mondo in cui gli eterni sussurri mistici si sono fatti viva realtà, e in cui gli oggetti e le parole comuni hanno acquistato un significato più alto. È probabile che a guerra finita gli uomini saranno più ricettivi a quella realtà, che l'umanità intera sarà compenetrata di un ordine superiore» (*ib.*, 776).

<sup>22</sup> In un suo saggio Nadia Neri ci offre una descrizione dell'ambiente culturale frequentato da Etty Hillesum grazie alla testimonianza di una sua amica, Leonie Snatager Penney, che lo ha conosciuto direttamente: «Il circolo che Etty frequentava era formato da intellettuali, studenti, per lo più laureati e artisti in erba...il gruppo non era schierato politicamente. Sebbene ognuno fosse ovviamente antifascista, le soluzioni ai problemi correnti non venivano ricercate in ambito politico. L'orientamento era per lo più filosofico-letterario: il mondo delle idee. Noi provenivamo quasi tutti da solide famiglie borghesi e ci ribellavamo contro i gretti valori borghesi esistenti. Andavamo con intensità alla ricerca di valori nuovi e migliori [...]. L'essere ebrei o gentili era più una questione di usanze, di *background* etnico. [...] Noi non pensavamo al lavoro, né alle carriere. Pensavamo al mondo e andavamo alla sua scoperta. Riflettevamo sui modi e sui motivi per cui le persone vivevano, su ciò che non ci piaceva, su quali fossero i nostri valori e sul modo in cui volevamo cambiare il mondo. Moltissimi erano tra i venti e i trenta anni e *singles*. Non ricordo infatti famiglie con bambini piccoli. [...] Leggevamo la letteratura d'avanguardia sul sesso. [...] Divoravamo la letteratura e la filosofia tedesca e nel nostro ambiente si parlava ovunque tedesco» (N. NERI, *Un'estrema compassione. Etty Hillesum testimone e vittima del lager*, Mondadori, Milano 1999, 94).



Nel 1937 Etty abita nella pensione di Han (Hendrik) Johannes Wegerif (1893-1946). Costui è un contabile in pensione, vedovo da circa un anno e con quattro figli, il quale, nonostante abbia molti più anni di lei, circa ventuno, diventerà presto il suo compagno per circa cinque anni<sup>23</sup>. Nella pensione non ci sono altre donne ebreo oltre a lei. Questo però non le impedisce, comunque, di stringere preziose amicizie, come quella con un'infermiera cristiana, Maria Tuinzing, alla quale affiderà il compito di custodire i suoi undici quaderni quando giungerà per lei il momento di dover andare a vivere nel campo di Westerbork.

Ma chi è in questo momento Etty Hillesum? Una donna nel cui animo albergano sentimenti contrastanti. Etty cerca se stessa, ma fuori da sé e si ritrova immersa in un libertinaggio sessuale che scandalizza le sue amiche e che le procura disturbi psicosomatici ed episodi di sindrome depressiva. Le difficoltà di carattere affettivo, infatti, hanno generato in lei un'immagine negativa concernente la sua persona, immagine che non le permette di trovare una propria identità e che le procura sentimenti di ansia e di tristezza<sup>24</sup>. È in questi anni che avviene, per la giovane ebrea, l'incontro decisivo della sua vita, quello con il chirologo Julius Spier<sup>25</sup>. È il 3 febbraio 1941, una data che Etty non dimenticherà mai nella sua breve esistenza e di cui farà costante memoria<sup>26</sup>. Il dottor Spier riesce a far rientrare la Hillesum in se stessa, portandola a compiere un faticoso scavo interiore. Dopo una diagnosi formulata a partire dalla morfologia della mano, Etty viene inserita in un programma, individuale e di gruppo, consistente in incontri con il terapeuta, ginnastica, esercizi di respirazione, sedute d'interpretazione, analisi dei sogni, conferenze. Ogni mattina deve fermarsi a meditare, a pregare con la Bibbia e a leggere le opere di alcuni scrittori come Bonhoeffer, Agostino, Tommaso da Kempis, Kierkegaard e Rilke. In più le viene chiesto di scrivere un diario<sup>27</sup>.

<sup>23</sup> Cf P. LEBEAU, *Etty Hillesum. Un itinerario spirituale Amsterdam 1941 – Auschwitz 1943*, Paoline, Milano 2000, 18.

<sup>24</sup> Cf I. BÉRIAULT, cit., 90.

<sup>25</sup> Julius Philipp Spier (Francoforte sul Meno, 25 aprile 1887 – Amsterdam, 15 settembre 1942) ha iniziato la sua carriera lavorativa all'interno di un'azienda commerciale, dalla quale si è poi licenziato dopo venticinque anni per dedicarsi alla chirologia, ossia allo studio di quella scienza che analizza la morfologia e le linee della mano del paziente per poterne formulare una diagnosi psicologica (cf P. LEBEAU, cit., 23).

<sup>26</sup> Il 20 febbraio 1942 Etty immortala nel suo *Diario* con queste parole il suo incontro con lo psicologo Julius Spier: «Il 3 febbraio ho compiuto un anno. Penso che manterrò questa data come data di nascita, è più importante del 15 gennaio, quando mi è stato tagliato il cordone ombelicale» (E. HILLESUM, *Diario*, cit., 367).

<sup>27</sup> Cf I. BÉRIAULT, cit., 30-32. L'8 marzo 1941 Etty compone la prima pagina del suo *Diario*, dopo più di un mese dall'incontro con il suo terapeuta: «Caro Signor S.! Le ho appena scritto un lungo sproloquio, ma credo che glielo risparmierei. Già solo a rileggerlo, adesso, non posso fare a meno di sorridermene. È tutto così patetico e così ingessato [...]. Ma oggi so benissimo di non essere pazza, è solo che devo lavorare ancora molto con me stessa per diventare una persona adulta, una persona al cento per cento. E lei mi aiuterà vero? Ecco, le ho scritto questa paginetta. Mi è costata molta fatica, detesto scrivere, nel farlo mi sento sempre così impacciata e insicura! E in futuro mi piacerebbe diventare una scrittrice, pensi un po'! Caro signor S., arrivederci e grazie per tutto il bene che mi ha già fatto» (E. HILLESUM, *Diario*, cit., 29-30).



Julius Spier diviene in poco tempo il terapeuta, l'amante, l'amico spirituale ma soprattutto "l'ostetrico" dell'anima di Etty<sup>28</sup>, colui che la porterà ad appassionarsi sia alla meditazione della Bibbia, di cui adora in particolar modo i salmi, sia alla lettura delle *Confessioni* di Agostino come delle poesie di Rilke<sup>29</sup>, fino a provare dentro di sé un intimo amore per Dio e per il prossimo<sup>30</sup>. La testimonianza del dottor Spier, caratterizzata da un'intensa vita di preghiera, di meditazione e di oblazione per chi è in difficoltà, trascina Etty a decodificare, ricercare e scoprire Dio in sé. Lei non si considera atea, semmai agnostica, prova a volte delle emozioni religiose e nutre dentro di sé un'aspirazione latente a conoscere Dio<sup>31</sup>. Mi sembra opportuno riportare un estratto di una lettera inviata ad Etty da parte del suo terapeuta:

«Sono le dieci e mezza. Sono stato a lungo in ginocchio davanti alla mia poltrona e ho pregato in silenzio con grande raccoglimento e fervore. Ho implorato aiuto e protezione per tutte quelle povere persone colme di angoscia, senza preparazione interiore, che adesso stanno passando le ultime ore nel loro alloggio. Ah! quanto mi sento in totale sintonia con loro. Il mio cuore è così greve e così pieno d'amore: vorrei abbracciarli tutti e consolarli come si fa con la propria madre!»<sup>32</sup>.

### 1.3. La dura battaglia

Etty inizia a lavorare su se stessa sotto la guida attenta e premurosa del suo terapeuta, capendo che il primo passo da compiere consiste nell'umiliarsi. Le costa fatica, infatti, chiedere aiuto e soprattutto sentire il bisogno di tenere un diario che diventa una memoria costante e scomoda di questa impellente richiesta di aiuto. Così confessa il 9 marzo 1941 nel suo *Diario*:

«Avanti, allora! È un momento penoso, quasi insormontabile: devo affidare il mio animo represso a uno stupido foglio di carta a righe. A volte i pensieri sono così chiari e limpidi nella mia testa, i sentimenti così profondi, eppure non riesco ancora a metterli per iscritto. Dev'essere più che altro la vergogna. Mi sento molto impacciata, non ho il coraggio di mostrare le cose lasciandole fluire liberamente fuori di me. Ma sarà pur necessario, se voglio indirizzare la mia vita verso un fine ragionevole e soddisfacente»<sup>33</sup>.

<sup>28</sup> Il 24 settembre 1942, a poco più di una settimana dalla morte di Julius Spier per un cancro ai polmoni, Etty annota nel suo *Diario*: «[...] il grande amico, l'ostetrico della mia anima, soffriva nel suo letto e ridiventava bambino» (*ib.*, 772).

<sup>29</sup> In particolar modo l'opera di Rilke da lei preferita era il *Libro d'Ore. Lettere d'amore a Dio* (cf I. BÉRIAULT, cit., 128). Questo poeta ha insegnato alla Hillesum l'amore per la solitudine, considerata dallo scrittore come il passaggio essenziale verso un reale processo di umanizzazione (cf M. SEMERARO, *Etty Hillesum: umanità radicata in Dio*, Paoline, Milano 2013, 78).

<sup>30</sup> Cf I. BÉRIAULT, cit., 32-37. Secondo questo studioso Spier ha assunto vari ruoli nella vita di Etty, i quali sono stati per lei assai preziosi per scoprire la fede in Dio. Egli, infatti, è stato per lei amico del cuore, terapeuta, mistagogo e guida (cf *Ib.*, 35).

<sup>31</sup> I. GRANSTEDT, *Ritratto di Etty Hillesum*, Paoline, Milano 2003, 152.

<sup>32</sup> I. BÉRIAULT, cit., 35-36.

<sup>33</sup> E. HILLESUM, *Diario*, cit., 30.



Il lavoro che si presenta ad Etty è uno dei più faticosi. Lei deve compiere lo sforzo di passare da una vita proiettata verso l'esteriorità ad una rivolta all'interiorità. Ammette nel suo *Diario*, il 31 dicembre 1941, dopo circa un anno di terapia: «Ascoltarsi dentro. Non lasciarsi più guidare da quello che si avvicina da fuori, ma da quello che s'innalza dentro. È solo un inizio, me ne rendo conto. Ma non è più un inizio vacillante, ha già delle basi»<sup>34</sup>. La Hillesum inizia a capire che il cammino a cui la sta conducendo il suo terapeuta è qualcosa di graduale, che richiede tempo e soprattutto costanza nel saper ascoltare ciò che è presente dentro di sé. Precedentemente così scrive il 5 settembre di quello stesso anno: «Devo proprio diventare più semplice [...]. Non pretendere di vedere già dei risultati. Ora conosco la mia cura: accoccolarmi in un angolino e ascoltare quel che ho dentro, ben raccolta in me stessa. [...] devi fare altro, farti passiva e ascoltare, riprender contatto con un frammento d'eternità»<sup>35</sup>. Etty si era impegnata infatti a guardarsi dentro mezz'ora ogni mattina<sup>36</sup> e ad ascoltare la sua voce interiore prima di cominciare qualsiasi lavoro<sup>37</sup>. Aveva avviato, così, un processo interiore che la stava conducendo poco alla volta a mutare radicalmente il suo sistema di vita, a vincere il suo egocentrismo e a prendere coscienza dei propri limiti. Etty vuole arrivare a scoprire se stessa, a trovare dentro di sé una traccia della presenza divina e sperimenta come la meditazione ed il faticoso lavoro interiore possano veramente aiutarla nel raggiungimento di questi obiettivi. Come ella racconta nel suo *Diario* la sera del 19 marzo 1941, la lotta che la occupava non era solamente mentale ma una vera e propria sfida tra lei ed il suo corpo. Cerca di gestire le sue fantasie erotiche, sapendo che solo vincendo questa dolorosa battaglia si può divenire forti ed ottenere un valido risultato<sup>38</sup>. Sono molti i pensieri e le domande che affollano la mente della Hillesum:

«Vale la pena di lottare? Non bisognerebbe semplicemente prendere quello che la vita ha da offrire e lasciar perdere il resto? Dietro a questa domanda ce n'è forse una ancora più banale: chi ti sarà grato per questa lotta o, per dirla ancora meglio: a chi importerà? A Dio,

<sup>34</sup> *Ib.*, 320.

<sup>35</sup> *Ib.*, 155-156.

<sup>36</sup> «Un essere umano è corpo e spirito. E una mezz'ora di esercizi combinata con una mezz'ora di 'meditazione' può creare una base di serenità e concentrazione per tutto il giorno. Non è però una cosa semplice, quella *stille Stunde*, "ora quieta"; bisogna impararla. Prima è necessario spazzare via dall'interno tutte le insignificanti preoccupazioni, i detriti» (*ivi*, 103-104). La Hillesum definisce questa mezz'ora di meditazione la "mezz'ora buddhista" o l'"ora di pace" (cf I. BÉRIALD, cit., 111-113).

<sup>37</sup> «Non devi pensare, ma ascoltare quello che c'è dentro di te: se lo fai ogni mattina per un po', prima di metterti al lavoro, acquisirai una sorta di calma che illumina l'intera giornata. Dovresti davvero cominciare ogni giorno in questo modo, fino a che tutti i frammenti di preoccupazione e tutti i piccoli pensieri saranno stati spazzati via dalla tua testa. Proprio come al mattino spazzi via dalla tua camera la polvere e le ragnatele, così ogni mattina dovresti ripulire te stessa all'interno. Solo a questo punto puoi cominciare il tuo lavoro» (E. HILLESUM, *Diario*, cit., 107). Come sottolinea Semeraro, la Hillesum fa del tutto per rimanere fedele a questo impegno preso cercando di non lasciarsi condizionare dall'atroce male che si compie intorno a sé, sotto il suo sguardo. Un inferno che, pur non avendo nulla a che vedere, come lei stessa afferma, con le immagini dantesche, comunque, al tempo stesso, non riesce a strapparle di dosso un minimo senso dell'umorismo (cf M. SEMERARO, cit., 107-108).

<sup>38</sup> Cf E. HILLESUM, *Diario*, cit., 70-74.



di certo: queste parole, che scaturiscono inattese dalla mia stilografica, mi danno d'un tratto un'umile forza»<sup>39</sup>.

Etty si mostra da queste poche righe abitata da una moltitudine di domande, che sorgono nel suo animo e la spingono a cercare una risposta. Come ha sottolineato recentemente Enzo Bianchi, «le domande che abitano in noi determinano [...] la qualità della nostra vita»<sup>40</sup>. Riproponendo il pensiero dello scrittore tanto amato anche dalla Hillesum, Rainer Maria Rilke, il priore di Bose esorta ad *amare* e a *vivere* le domande, le quali sono da sempre considerate come il segno distintivo dell'essere umano, sempre occupato nella ricerca continua di risposte, che siano in grado di risolvere i quesiti che albergano in sé<sup>41</sup>.

Come mostrerò nel prossimo capitolo solo Dio poteva rispondere agli interrogativi che si poneva la Etty, quell'Assoluto che si trovava nel profondo del suo cuore.

## 2. L'incontro con Dio: *la ragazza che non sapeva inginocchiarsi*

### 2.1. *La scoperta di Dio*

Il lavorare con fatica ed impegno su se stessa conduce Etty Hillesum alla scoperta di Dio, di un Dio che le si mostra in ascolto. Così annota nel suo *Diario* nel pomeriggio del 26 agosto 1941:

«Dentro di me c'è una sorgente molto profonda. E in quella sorgente c'è Dio. A volte riesco a raggiungerla, più sovente essa è coperta da pietre e sabbia: allora Dio è sepolto. Allora bisogna dissotterrarlo di nuovo. M'immagino che certe persone preghino con gli occhi rivolti al cielo: esse cercano Dio fuori di sé. Ce ne sono altre che chinano il capo nascondendolo fra le mani, credo che cerchino Dio dentro di sé»<sup>42</sup>.

Etty percepisce la presenza di Dio dentro al suo animo, dentro di sé e ciò le stravolge completamente la vita. Lei, quella ragazza che non sapeva inginocchiarsi, impara questo umile gesto in un luogo insolito, una disordinata camera da bagno, e lo vive in maniera più intima di un rapporto sessuale<sup>43</sup>. Da quel momento arriva addirittura a pensare che

<sup>39</sup> *Ib.*, 74.

<sup>40</sup> E. BIANCHI, "Perché domandare significa vivere", in *La Stampa*, 25.09.2014, 27.

<sup>41</sup> Cf *Ib.*, 1. 27.

<sup>42</sup> E. HILLESUM, *Diario*, cit., 153.

<sup>43</sup> Cf *Ib.*, 231. Verso la fine del *Diario*, il 10 ottobre 1942, annota, a proposito dell'inginocchiarsi, che esso è «un gesto che a noi ebrei non è stato tramandato di generazione in generazione. Ho dovuto impararlo a fatica. È l'eredità più preziosa che io abbia ricevuto dall'uomo di cui ho già quasi dimenticato il nome, ma la cui parte migliore continua a vivere in me [...]. È il mio gesto più intimo, ancor più intimo dei gesti che ho per un uomo. Non si può certo riversare tutto il proprio amore su una persona sola...» (*ib.*, 793-794). Etty si sente amata da Dio e chiamata a sua volta ad amare Dio donandogli il suo più totale abbandono. L'incontro con Dio la porta ad inginocchiarsi, ossia a compiere un gesto inaudito per la sua mentalità ed il suo temperamento, a tal punto che avrebbe voluto intitolare il suo diario *Storia di una ragazza che non sapeva inginocchiarsi*. È il momento della svolta, è il momento dell'incontro avvenuto (cf I. BÉRIALTY, cit., 92). Scrive il cardinale Ravasi: «Questo inginocchiarsi non è tanto una scelta devozionale, è il segno dell'irruzione della grazia che spinge dolcemente all'adorazione [...]. È il momen-



l'inginocchiarsi possa esser considerato come «l'unico atto degno di un uomo che ci sia rimasto di questi tempi»<sup>44</sup>.

Da quanto leggiamo nelle dense pagine dei testi che ci ha lasciato, possiamo sostenere che la Hillesum non ha una conoscenza concettuale della divinità, bensì mistica e contemplativa. Fa esperienza di una Realtà che le si rivela in modo gratuito. Non è lei a porla, semplicemente la riceve venendo da essa compenetrata in maniera unica. Lo scavar dentro di sé le permette di sentire il “profondamento”<sup>45</sup> di tutta la sua esistenza, il fondamento originario, la luce e la vita, ciò che la rende persona, ossia realtà spirituale, realtà finita ma in contatto con l'Infinito. Così scrive nel suo *Diario* la mattina del 18 giugno 1941: «La sorgente di ogni cosa ha da essere la vita stessa, mai un'altra persona. Molti, invece – soprattutto donne – attingono le proprie forze da altri: è l'uomo la loro sorgente, non la vita. Mi sembra un atteggiamento quanto mai distorto e innaturale»<sup>46</sup>.

Il rapporto con questa Realtà, che Etty chiama Dio<sup>47</sup> e che ha incontrato dentro di sé, riesce a trasfigurarla completamente, immergendola in una dinamica contemplativa che la libera da ogni logica di possesso e di dominio<sup>48</sup>. Tra la Hillesum e Dio inizia così un dialogo che non avrà mai fine e che sarà costante ed incessante<sup>49</sup>. Ella cerca Dio e a Lui si rivolge in ogni momento, sia nelle circostanze tragiche che in quelle più liete della sua vita.

to in cui Dio appare con un nitore e una presenza assolutamente unici. In quel giorno è importante non chiudere gli occhi e non resistere alla potenza di quell'illuminazione trascendente, generatrice di fede e di amore» (G. RAVASI, “Quando irrompe la grazia”, in *L'Osservatore Romano*, 25.05.2014, 4). Per comprendere pienamente quanto sia costato questo gesto alla Hillesum, è opportuno sapere che le ginocchia per gli ebrei rappresentano un simbolo di forza. Per cui «il piegare le ginocchia è quindi il piegare la nostra forza davanti al Dio vivente, è il riconoscimento del fatto che tutto quello che noi siamo, l'abbiamo ricevuto da Lui» (J. RATZINGER, “Lo spirito della liturgia. Un'introduzione”, in Id., *Teologia della liturgia*, LEV, Città del Vaticano 2010, 181).

<sup>44</sup> E. HILLESUM, *Diario*, cit., 729.

<sup>45</sup> Questa espressione, con cui cerco di interpretare il pensiero di Etty Hillesum, appartiene al filosofo russo di origine ebraica Semen Ljudvigovič Frank (1877-1950), anch'egli perseguitato per ragioni razziali. Una delle sue grandi opere, scritta durante gli anni del suo esilio a causa della rivolta bolscevica e pubblicata anche in italiano, è *L'inattigibile. Verso una filosofia della religione*, Jaca Book, Milano 1977.

<sup>46</sup> E. HILLESUM, *Diario*, cit., 117.

<sup>47</sup> Così scrive in una lunghissima pagina del suo *Diario* la sera del 22 giugno 1942: «A volte trovo la parola 'Dio' così primitiva: è solo una metafora dopo tutto, un avvicinamento alla nostra più grande e continua avventura interiore; sono sicura di non aver neppure bisogno della parola 'Dio', che a volte si presenta come un suono primitivo, primordiale. Una costruzione di sostegno» (*ib.*, 645). È la sera del 9 marzo 1941 la prima volta che la Hillesum fa riferimento a Dio riportando le parole del poeta olandese Albert Verwey: «“Il mondo rotola melodiosamente dalla mano di Dio”: ho avuto in mente queste parole di Verwey per tutto il giorno. Anch'io vorrei rotolare melodiosamente dalla mano di Dio» (*ib.*, 35).

<sup>48</sup> Cf P. LEBEAU, cit., 106.

<sup>49</sup> Il 18 agosto 1943 scrive a Henny Tideman: «Mi hai resa così ricca, mio Dio, lasciami anche dispensare agli altri a piene mani. La mia vita è diventata un colloquio ininterrotto con te, mio Dio, un unico grande colloquio [...]. Io non combatto contro di te, mio Dio, tutta la mia vita è un grande colloquio con te. Forse non diventerò mai una grande artista come in fondo vorrei, ma mi sento già fin troppo al sicuro in te, mio Dio» (E. HILLESUM, *Lettere*, cit., 129).



## 2.2. La scoperta della bellezza e del silenzio

Per Etty Hillesum Dio è il Tutto, colui che le apre la via della bellezza e dell'esperienza estetica come mezzo per sopravvivere nell'inferno del *lager*. Ogni elemento della natura la rimanda alla contemplazione del mistero e l'affascina. Il 1° luglio 1942, osservando un gelsomino dietro alla sua casa<sup>50</sup>, così scrive:

«Sole in questa veranda, e un vento lieve che fa fremere il gelsomino. [...] Com'è esotico il gelsomino; in mezzo a quel grigio e a quello scuro color di melma è così radioso e così tenero. Non capisco niente del gelsomino. Del resto non c'è bisogno. Si può benissimo credere nei miracoli in questo XX secolo. E io credo in Dio, anche se tra breve i pidocchi mi avranno divorato in Polonia. Quel gelsomino, sono senza parole davanti a quel gelsomino. È lì da un bel pezzo, ma solo ora inizio a restarne colpita»<sup>51</sup>.

Come sottolinea Bèriault, i fiori per Etty sono l'espressione della bellezza e della vita che provengono da Dio e la riportano al mistero della persona. Non solo la Hillesum, ma anche altri filosofi infatti mostreranno come la bellezza possieda in sé la capacità di segnalare ed indicare il mistero della profondità ultima dell'essere<sup>52</sup>. Ella ripiena della rivelazione di Dio, riesce a fare esperienza della bellezza e a farsi travolgere da essa. Le difficoltà che ogni giorno deve vivere non riescono a distruggere quel senso di meraviglia che è presente in lei. Questo stupore, volendo riprendere un'immagine platonica, posso dire che è nato nell'animo della Hillesum all'improvviso come una luce scaturita da una scintilla<sup>53</sup>.

Di fronte al Sacro, sosteneva Frank, la lingua umana è chiamata ad ammutolire per non cadere nella vanità e nel sacrilegio. Rimane solo il silenzio, che permette di godere in maniera inaudibile e inesprimibile della sua presenza in noi e per noi<sup>54</sup>. Nel silenzio, infatti, Etty non fugge dalla realtà ma entra sempre più in contatto con quel frammento di eternità che è in lei. La mattina del 20 ottobre 1941 nel suo *Diario* annota con sofferenza: «A volte vorrei rifugiarmi, con tutto quel che ho dentro, in un paio di parole [...]. A volte mi sembra che ogni parola che vien detta, e ogni gesto che vien fatto, accrescano il grande equivoco. Allora vorrei sprofondarmi in un gran silenzio e vorrei anche imporre questo silenzio agli altri. Sì, a volte qualunque parola accresce i malintesi su questa terra troppo loquace»<sup>55</sup>.

<sup>50</sup> Il gelsomino è un'allegoria dell'esperienza intima di Etty con Dio ed è anche il fiore che l'accompagna nel suo ultimo viaggio verso il campo di sterminio di Auschwitz.

<sup>51</sup> E. HILLESUM, *Diario*, cit., 671-672.

<sup>52</sup> Cf S. L. FRANK, cit., 244.

<sup>53</sup> Cf I. BÉRIAULT, cit., 95-96. Per comprendere quanto stiamo affermando leggiamo come la Hillesum descrive, in una pagina del suo *Diario* datata 18 giugno 1942, una rosa che sta appassendo: «La mia rosa tea sta appassendo tra la macchina da scrivere, un fazzoletto e un rocchetto di filo nero. È quasi insostenibilmente bella e tenera. Appassendo gentilmente, e con rassegnazione, si prepara ad abbandonare questa breve, fredda vita. È così tenera e amabile, e ha una tale grazia nella sua lenta morte che potrebbe facilmente spezzarmi il cuore. Ma bisogna lasciar morire in pace anche una rosa tea e non cercare fervidamente e disperatamente di trattenerla. In passato riuscivo a essere inconsolabile e inspiegabilmente triste per un fiore che appassiva. Ma bisogna imparare ad accettare anche l'appassire della natura, senza opporvi resistenza. E sapere che ci sarà sempre una nuova fioritura» (E. HILLESUM, *Diario*, cit., 624).

<sup>54</sup> Cf S.L. FRANK, cit., 262.

<sup>55</sup> E. HILLESUM, *Diario*, cit., 207-208.



### 2.3. La scoperta della preghiera

L'amore per una vita silenziosa e ritirata porta paradossalmente la Hillesum ad un sempre maggiore impegno nel campo di Westerbork, in quanto si sente resa forte dalla sua incessante preghiera. Quest'ultima si erge come un muro intorno ad Etty per offrirle un riparo da minacce e terrori che crescono di giorno in giorno<sup>56</sup>. La preghiera infonde in lei la pace ed il coraggio per portare avanti la sua missione tra la propria gente, senza soccombere, ma guardando in faccia il dolore e la sofferenza. Etty resiste perché Etty prega, affidando tutto a Dio<sup>57</sup>. Per lei pregare è respirare, in quanto solo il confidare in Dio può divenire fonte di gioia. Giungendo verso la fine del suo *Diario*, a questo proposito, è possibile leggere uno dei passi più toccanti e stupefacenti dei suoi testi, dove la Hillesum afferma di arrivare «sempre alla stessa conclusione: la vita è bella. E credo in Dio. E voglio stare proprio in mezzo ai cosiddetti 'orrori' e dire ugualmente che la vita è bella»<sup>58</sup>.

In Etty, come mostra l'analisi compiuta dal Bériault<sup>59</sup>, la preghiera assume varie sfaccettature, dall'essere domanda ed intercessione all'essere azione di grazia e di lode, fiducia ed abbandono. In particolar modo ella supplica Dio per avere la pace interiore<sup>60</sup> e la fiducia, nonché una maggiore attenzione e pazienza nei confronti del prossimo che incontra, sia egli un bambino, una donna o una guardia nazista<sup>61</sup>. È interessante notare come la Hillesum senta Dio presente in tutte le vicissitudini della sua vita, come lo sperimenti accanto a lei pronto a darle la forza anche nelle piccole fatiche quotidiane, siano esse inerenti alla stesura del suo diario<sup>62</sup> o al sopportare i difetti degli altri. Non chiede nulla per sé, non vuole che Dio risolva i suoi problemi, ma solo che le dia forza, pazienza e fermezza per essere, come scrive nell'ultima pagina del suo *Diario* il 13 ottobre 1942, «un balsamo per molte ferite»<sup>63</sup>.

Al tempo stesso Etty vive l'urgenza di una incessante preghiera di intercessione<sup>64</sup>. Solo in essa si trova la forza per trasformare il mondo, per toccare i cuori, per consolare

<sup>56</sup> Cf *Ib.*, 536.

<sup>57</sup> L'8 ottobre 1942, mentre è ammalata, così scrive: «Certi mi dicono: hai dei nervi d'acciaio a resistere. Non credo di avere dei nervi d'acciaio, credo anzi di avere dei nervi piuttosto sensibili, però sono in grado di 'resistere'. Ho il coraggio di guardare in faccia ogni dolore» (*ib.*, 792).

<sup>58</sup> *Ib.*, 791.

<sup>59</sup> Cf I. BÉRIAULT, cit., 115-134.

<sup>60</sup> Il 25 novembre 1941 la Hillesum riporta nel suo *Diario* questa preghiera: «Mio Dio prendimi per mano, ti seguirò da brava, non farò troppa resistenza. Non mi sottrarrò a nessuna delle cose che mi verranno addosso in questa vita, cercherò di accettare tutto e nel modo migliore. Ma concedimi di tanto in tanto un breve momento di pace» (E. HILLESUM, *Diario*, cit., 239).

<sup>61</sup> È il 3 luglio 1942 quando Etty scrive: «stasera avrei dovuto pregare anche per quel soldato tedesco. Una delle tante uniformi ha ora un volto» (*ib.*, 680).

<sup>62</sup> Cf *Ib.*, 119.

<sup>63</sup> *Ib.*, 797.

<sup>64</sup> Nell'unica e brevissima annotazione del 3 ottobre 1942, Etty, in maniera quasi lapidaria, scrive: «Si dovrebbe pregare giorno e notte per quelle migliaia. Non si dovrebbe stare neanche un minuto senza preghiera» (*ib.*, 789).



gli afflitti<sup>65</sup>. Pregando si può aiutare gli altri a portare il peso del quotidiano con coraggio e senza rassegnazione e, soprattutto, si dona amore. Così annota nel suo *Diario* la sera del 15 luglio 1942:

«Quando prego, non prego mai per me stessa, prego sempre per gli altri, oppure dialogo in modo pazzo, infantile o serissimo con la parte più profonda di me, che per comodità io chiamo 'Dio'. Non so, trovo così infantile che si preghi per ottenere qualcosa per sé [...]. Mi sembra infantile anche pregare perché un altro stia bene: per un altro si può solo pregare che riesca a sopportare le difficoltà della vita. E se si prega per qualcuno, gli si manda un po' della propria forza»<sup>66</sup>.

La mattina Etty inizia la sua giornata con una semplice preghiera di ringraziamento. Per la Hillesum ringraziare Dio è fondamentale. Ella ringrazia Dio di tutto ed in particolare modo di abitare dentro di lei, di non abbandonarla mai e di come l'ha creata. Quella ragazza ebrea che disprezzava se stessa ed il suo corpo durante le sue forti crisi depressive, che era "una moribonda legata a mezzo chilo di aspirine al mese", è ormai lontana anni luce, appartiene ad una "letteratura antica"<sup>67</sup>: ora Etty si sente un prodigio di Dio<sup>68</sup>. Come sottolinea Bériault, Etty vive la riconoscenza verso quel Dio che l'ha scelta e che ha operato per mezzo di lei ed in lei cose meravigliose<sup>69</sup>. La Hillesum sperimenta in sé una fiducia incrollabile, che le permette di donarsi agli altri senza timore, nonostante gli orrori della guerra: «Ho spezzato il mio corpo come se fosse pane e l'ho distribuito agli uomini. Perché no? Erano così affamati, e da tanto tempo»<sup>70</sup>.

Etty Hillesum in poco tempo si trasforma in una orazione vivente, in quanto vive nella fiducia di sentirsi costantemente vicina a Dio. Nel *Diario*, non a caso, la preghiera più lunga è legata alla giornata del 12 luglio 1942, che succede ad una notte trascorsa dalla Hillesum tra angosce e turbamenti, tenendo gli occhi spalancati mentre delle immagini atroci di sofferenze le scorrono nella mente. Si abbandona a Dio, gli promette di fare del tutto perché dentro di lei non si spenga mai il fuoco dell'amore da lui acceso. Rimane sbalordita da come le persone preferiscano mettere in salvo le loro cose o i loro corpi, considerati da lei 'ricettacoli di angosce ed odio', invece di proteggere Dio, ossia

<sup>65</sup> Il 15 luglio 1942 Etty riporta nel suo *Diario* il grande dolore trasformato in preghiera per la malattia del dottor Spier: «[...] in me c'era così tanto amore compassione dolcezza, e anche così tanta forza, che dovrà pur servire a qualcosa» (*ib.*, 719).

<sup>66</sup> *Ib.*, 721-722.

<sup>67</sup> Sono le espressioni che Etty usa ricordando il suo passato in un passo del suo *Diario* datato 11 gennaio 1942, dopo quasi un anno dall'incontro con Spier (cf *Ib.*, 338). Come mostra l'annotazione del 9 ottobre 1942 la Hillesum non è più la donna che si era presentata il 3 febbraio 1941 alla porta del suo terapeuta. Ora, infatti, è in grado di affermare che «l'amore per la persona reca assai più felicità e buoni frutti che l'amore per il sesso» (*ib.*, 793).

<sup>68</sup> Interessante a questo proposito è la telegrafica ed unica annotazione lasciata da Etty nel suo *Diario* alle otto di mattina del 15 gennaio 1942: «Dio, ti ringrazio. Ti ringrazio perché vuoi vivere in me. Ti ringrazio di tutto» (*ib.*, 346). Preghiere di ringraziamento sono comunque sparse in tutto il suo *Diario* (cf *ib.*, 271. 335. 338. 354-355. 749-750. 795-796).

<sup>69</sup> Cf I. BÉRIAULT, cit., 129.

<sup>70</sup> E. HILLESUM, *Diario*, cit., 797. Siamo nella pagina conclusiva del suo *Diario*, composta all'alba del 13 ottobre 1942.



di salvare quel piccolo pezzo di lui che abita in ciascuno. La conversazione con Dio la tranquillizza e lei si affida pienamente a lui, anche se ritiene che non è Dio a poter aiutare gli ebrei, in quanto è incapace, secondo Etty, di poter modificare una situazione che si mostra indissociabile dalla vita<sup>71</sup>. Dio ha il potere di trasformare i cuori, piuttosto che di esaudire le nostre suppliche. Il Dio della Hillesum è vulnerabile, non impone il suo amore né la sua volontà, bensì pone l'uomo in una situazione di piena libertà. Solo se Dio, infatti, è presente nei nostri cuori, si può risolvere il problema del male, di cui il responsabile è l'uomo<sup>72</sup>.

La preghiera le reca stati d'animo assai differenti. Da un lato le provoca quello che nella tradizione cristiana è stato definito "il dono delle lacrime". Etty piange non a causa dei sensi di colpa ma perché si vede imperfetta, vuole cercare di amare sempre di più. Dall'altro lato le permette di provare dentro di sé una gioia immensa, in quanto si sente amata da Dio e sa riconoscere i doni che lui le ha fatto<sup>73</sup>.

#### 2.4. La scoperta della Sacra Scrittura

La grande forza che Etty trova nella preghiera nasconde però un segreto prezioso. Essa scaturisce, infatti, dalla lettura appassionata della Sacra Scrittura, in particolar modo del Nuovo Testamento e, soprattutto del *Vangelo di Giovanni*<sup>74</sup>. Sarà sempre lui, Julius Spier, a condurre la giovane ebrea, fin dai primi incontri avuti con lei, a prendere familiarità con questo libro sacro. È il 21 aprile 1941. La Hillesum non riesce fin da subito a meditare la Bibbia. Ne è prova il fatto che si deve attendere la fine di novembre per trovare all'interno delle pagine del suo *Diario* degli indizi che siano prova della sua frequenza con le Sacre Scritture. Poco alla volta, però, la Bibbia diventa una sua compagna di vita, la sua guida nelle scelte quotidiane da compiere. La giovane Hillesum è attratta ed affascinata da questo testo sacro, in quanto la sua lettura le reca equilibrio e serenità. Così scrive la mattina del 5 luglio 1942 dopo aver pregato i salmi insieme al dottor Spier: «Ho nell'animo tanta calma e dolcezza, e un senso di appagamento che riposa in Dio. Che forza primordiale vien fuori dall'Antico Testamento e che radice 'popolare', anche. Magnifiche figure, forti e poetiche, vivono in quelle pagine. Un libro davvero avvincente, aspro e tenero, ingenuo e saggio, interessante non solo per ciò che dice, ma anche perché permette di conoscere chi lo dice»<sup>75</sup>.

La Sacra Scrittura diventa così il centro della sua vita. Inizia ad aprire la Bibbia a caso per mettersi in ascolto di Dio. Lo farà fino al termine della sua esistenza. Quando

<sup>71</sup> Cf *Ib.*, 713-715. Qui si mostra il paradosso di una preghiera la quale fa affidamento ad un Dio impotente e vulnerabile, cosa che però non impedisce ad Etty di sentirlo vicino in ogni istante della sua vita. Come evidenzia Bériault, la Hillesum «è convinta che la preghiera abbia uno scopo molto più vasto del semplice esaudimento dei nostri bisogni immediati. La sua preghiera guarda prima di tutto all'azione trasformatrice di Dio nel cuore della nostra esistenza» (I. BÉRIAULT, cit., 140).

<sup>72</sup> Cf E. HILLESUM, *Diario*, cit., 713. Il 9 ottobre 1942 Etty afferma che l'inferno è una creazione degli uomini e non di Dio (cf *Ib.*, 793).

<sup>73</sup> Cf Ives BÉRIAULT, cit., 134-137.

<sup>74</sup> Cf *Ib.*, 98-99.

<sup>75</sup> E. HILLESUM, *Diario*, cit., 691.



Etty verrà deportata ad Auschwitz, salendo sul treno, prenderà istintivamente quel libro e lo aprirà a caso<sup>76</sup>. Non può partire senza quel libro sacro: «Stanotte ho sognato che dovevo preparare la valigia. Era una notte inquieta, soprattutto le scarpe mi facevano male. Come si doveva fare con la biancheria e il cibo per tre giorni e le coperte, tutto in una valigia o in uno zaino? Però rimarrà ancora posto per la Bibbia in un angolino»<sup>77</sup>. È il 7 luglio 1943 e la Hillesum verrà deportata dopo due mesi.

Da quel lontano 21 aprile 1941 Etty è divenuta un tutt'uno con la Sacra Scrittura; non se ne separa mai. È presente sulla sua scrivania ad Amsterdam, la tiene stretta a lei dopo la morte del dottor Spier, l'apre a caso mentre è costretta a registrarsi alla polizia, a Westerbork la ripone sotto il cuscino, è in un angolino nello zaino mentre va ad Auschwitz. Prega assiduamente con i salmi, che divengono il suo pasto la mattina a digiuno<sup>78</sup>, medita sulla *Prima lettera ai Corinzi* di Paolo, sul *Vangelo di Matteo* e su quello di *Giovanni*. Riempie i testi da lei scritti di riferimenti e citazioni bibliche; sono quasi sessanta, delle quali i due terzi provengono dal Nuovo Testamento<sup>79</sup>. La Bibbia e la fede diventano veramente i suoi unici sostegni e danno un senso alla sua vita, ossia il cercare di aprire a tutti il cammino verso l'incontro con quel Dio che è stato la fonte della sua gioia<sup>80</sup>.

<sup>76</sup> Così descrive quel momento, che viene immortalato in quella che è la sua ultima lettera datata 7 settembre 1943 ed inviata a Christine van Nooten, un'amica di famiglia che insegnava nella stessa scuola di suo padre: «Christien, apro a caso la Bibbia e trovo questo: 'Il Signore è il mio alto ricetta'. Sono seduta sul mio zaino nel mezzo di un affollato vagone merci. Papà, la mamma e Mischa sono alcuni vagoni più avanti. La partenza è giunta piuttosto inaspettata, malgrado tutto. Un ordine improvviso mandato appositamente per noi dall'Aia» (Id., *Lettere*, cit., 155). La citazione biblica riportata da Etty non è presente, così come lei la scrive, in nessuna parte della Sacra Scrittura. Secondo Bériault la Hillesum potrebbe essersi imbattuta in espressioni simili e aver poi dedotto da esse che Dio è il suo rifugio, quella parola di consolazione che sicuramente in quel momento tanto desiderava stando sola in quel vagone senza nemmeno avere accanto i parenti più cari (cf I. BÉRIAULT, cit., 201).

<sup>77</sup> E. HILLESUM, *Diario*, cit., 701. Etty vede in uno dei suoi scrittori preferiti, Dostoevskij, un modello da imitare. Ella stessa racconta che questo autore «trascorse quattro anni di galera in Siberia avendo la Bibbia come sua unica lettura; non gli era permesso di star solo e anche l'igiene lasciava molto a desiderare» (*ib.*, 723).

<sup>78</sup> Cf *Ib.*, 690.

<sup>79</sup> Cf I. BÉRIAULT, cit., 103-108.

<sup>80</sup> Etty si affida completamente a Dio ma non abbraccia mai effettivamente una religione in particolare. Molto di quello che la Hillesum vive spiritualmente l'accosta al cristianesimo. Comunque non trovo nei suoi scritti una professione di fede tale da dirsi cristiana. È interessante quanto annota nel suo *Diario* il 30 novembre 1941 intorno ad un dibattito organizzato da un ebreo sionista, Werner Levie, sul tema 'Cristo e gli ebrei': «Non c'è ancora abbastanza spazio in me stessa per far posto alle molte contraddizioni, mie e di questa vita. Nel momento in cui riconosco le une, sono infedele alle altre [...]. Due filosofie di vita, ambedue nettamente delineate, brillantemente documentate, compiute e armoniose, difese con passione ed aggressività. Tuttavia, trovo sempre che in ogni filosofia che si vuol difendere si insinua l'inganno; e che si finisce sempre per usar violenza a spese della 'verità'. Eppure io devo e voglio cercare il pezzo di terreno cinnato – prima dolorosamente conquistato, poi appassionatamente difeso. D'altra parte, la sensazione di fare così un torto alla vita. Paura, però, di sprofondare altrimenti nell'indeterminatezza e nel caos» (E. HILLESUM, *Diario*, cit., 246). Etty non parla mai di Gesù. Nei suoi testi vi è un silenzio nei confronti del Messia cristiano. Legge autori cristiani, medita il Nuovo Testamento, ma non parla mai di Gesù. Non è fuori luogo quanto sostiene a questo proposito Bériault, ossia che questo silenzio da parte della Hillesum sia dovuto al non voler sembrare infedele al suo popolo, al quale appar-



### 3. L'incontro con l'umanità: da Spier al nazismo

#### 3.1. Il paradosso dell'amore

Non si può cogliere pienamente la figura di Etty Hillesum se trascuriamo il suo essere una ricercatrice di umanità. Ella vede nell'essere umano non solo una creatura di Dio, ma il luogo d'incontro con Dio<sup>81</sup>. Etty vuole stare tra gli uomini, condividere la loro stessa sofferenza e paura e provare per tutti misericordia<sup>82</sup>. Questo è il desiderio che annota nel suo *Diario* il 2 ottobre 1942 mentre è a letto malata:

«Vorrei trovarmi in tutti i campi che sono sparsi per l'intera Europa, vorrei essere su tutti i fronti; io non voglio per così dire 'stare al sicuro', voglio esserci, voglio che ci sia un po' di fratellanza tra i cosiddetti 'nemici' dovunque io mi trovi, voglio capire quel che accade; e vorrei che tutti coloro che riuscirò a raggiungere [...] potessero capire questi grandi avvenimenti come li capisco io [...]. Rendimi un po' sana»<sup>83</sup>.

La Hillesum vive di quanto il dottor Spier in poco tempo ha saputo offrirle. Tra i due fin dall'inizio è subentrata una grandissima complicità, dovuta non solo all'attrazione sessuale prima e ad una profonda amicizia poi, ma anche alla condivisione di alti ideali ed aspirazioni. Ella ha visto nel suo psicologo un uomo che nutriva in sé un profondo amore per il prossimo unito ad una sconfinata fiducia in Dio, che lo porterà addirittura a vedere in sogno il Cristo che lo battezza<sup>84</sup>. «Hai cercato Dio dappertutto, in ogni cuore umano che ti si è aperto» – afferma Etty – «e dappertutto hai trovato un pezzetto di lui. Non hai mai rinunciato a questo, potevi essere così impaziente nelle cose piccole, ma in quelle grandi eri così paziente, così infinitamente paziente»<sup>85</sup>. Dal suo terapeuta si sente investita di una grande e faticosa missione, che la porta ad amare Dio e l'essere umano. Così annota, sempre nella stessa lunghissima lettera scritta all'una di notte del 16 settembre 1942: «Sei tu che hai liberato le mie forze, tu che mi hai insegnato a pronunciare con naturalezza il nome di Dio. Sei stato l'intermediario tra Dio e me [...]. Ora sarò io l'intermediaria per tutti quelli che potrò raggiungere»<sup>86</sup>. Come il dottor Spier anche la

tiene e con il quale vuole condividere l'atroce futuro (cf I. BÉRIAULT, cit., 77-78). Il rispetto e l'amore per la sua gente che soffre e muore potrebbe averla portata a non abbracciare il cristianesimo. Comunque, nei suoi scritti, numerose sono le affermazioni che rimandano ad un suo implicito legame con la religione cristiana. Nell'ultima pagina del suo *Diario*, per esempio, per indicare se stessa usa l'immagine del pane spezzato per tutti, e nel dialogo avuto con il suo ex compagno di università, Klass, afferma: «Klass, non si combina niente con l'odio, la realtà è ben diversa da come ce la costruiamo noi. [...] ognuno di noi deve raccogliersi e distruggere in se stesso ciò per cui ritiene di dover distruggere gli altri. E convinciamoci che ogni atomo di odio che aggiungiamo al mondo lo rende ancora più inospitale. E Klass, vecchio e arrabbiato militante di classe, ha replicato sorpreso e sconcertato insieme: Sì, ma... ma questo sarebbe di nuovo cristianesimo! E io, divertita da tanto smarrimento, ho risposto con molta flemma: Certo, cristianesimo – e perché poi no?» (E. HILLESUM, *Diario*, cit., 768. 770).

<sup>81</sup> Cf I. BÉRIAULT, cit., 158.

<sup>82</sup> Cf E. HILLESUM, *Diario*, cit., 786.

<sup>83</sup> *Ib.*, 785.

<sup>84</sup> Cf *Ib.*, 753.

<sup>85</sup> *Ib.*.

<sup>86</sup> *Ib.*, 752.



Hillesum vorrebbe essere una psicologa capace di conoscere l'anima umana e di sprigionare negli uomini la via che porta a Dio<sup>87</sup>.

### 3.2. Il paradosso della crudeltà

L'uomo è un grande miracolo, poiché, differentemente dalle altre creature ontologicamente determinate, egli può essere l'artefice di se stesso, scegliendo se degenerare a livello dei bruti o se elevarsi a quello degli angeli<sup>88</sup>. Questa natura camaleontica dell'essere umano, della quale Pico della Mirandola (1463-1494) tratta nel suo *Discorso sulla dignità dell'uomo*, è ciò che Etty tocca con mano mettendosi al servizio dell'umanità. Tanto amore, come ho sottolineato sopra, ma anche tanta cattiveria. Lei sperimenta la crudeltà del mondo fin da quando assume l'incarico di impiegata nel Consiglio ebraico<sup>89</sup> di Amsterdam, dove esplica delle funzioni amministrative.

Fin da subito si rende conto che questa istituzione non è altro che una struttura adibita alla persecuzione degli ebrei. Alcuni ebrei denunciavano tutti gli altri per non dividerne la sorte. A questo punto la Hillesum chiede di essere trasferita al campo di smistamento di Westerbork<sup>90</sup> per divenire l'assistente sociale dei deportati. Etty si sente ancora una volta provocata sull'amore, chiamata a manifestare verso il prossimo una tenerezza quasi materna e una cura che oltrepassa l'attaccamento naturale che si prova verso i propri genitori e parenti. Infatti, mentre si avvicina il giorno della sua deportazione, dopo il 18 agosto 1943, Etty riesce a comprendere il vangelo di Gesù, che chiede di lasciare il padre e la madre per dedicarsi totalmente a lui, e scrive in una lettera a Han Wegerif:

«Ieri sera, mentre dovevo di nuovo lottare duramente per non essere paralizzata dalla compassione verso i miei genitori, l'ho interpretata anche così: non bisogna lasciarsi consumare dal dolore e dalle preoccupazioni per la famiglia al punto da non provare più interesse e amore nei confronti del prossimo. Sono sempre più convinta che l'amore per il prossimo, per qualsiasi creatura a somiglianza di Dio, debba stare più in alto dell'amore verso i parenti»<sup>91</sup>.

Se Spier può essere considerato dalla Hillesum come il simbolo del volto dell'amore, il nazismo lo può essere dell'odio. Quest'ultimo, però, non riesce a travolgere Etty come invece ha fatto il suo terapeuta. Di fronte a tale atroce male ella il 20 luglio 1942 grida: «Senza pietà, senza pietà. Ma tanto più misericordiosi dobbiamo esser noi nel nostro cuore»<sup>92</sup>. Vuole amare tutti e così preparare i tempi nuovi, non vuole che la 'soluzione

<sup>87</sup> Cf *Ib.*, 757.

<sup>88</sup> Cf PICO DELLA MIRANDOLA, *Discorso sulla dignità dell'uomo*, Vallecchi, Firenze 1942, 105-109.

<sup>89</sup> Una volta costituito un ghetto i tedeschi scioglievano la Comunità ebraica locale e nominavano un Consiglio ebraico con il quale si rapportavano per trasmettere i loro ordini alla popolazione. I Consigli Ebraici si trovarono incaricati di fornire informazioni statistiche, reclutare manodopera, decidere chi dovesse essere deportato.

<sup>90</sup> Scrive nel suo *Diario* la sera del 17 settembre 1942: «Vorrei poter dominare tutto con le parole – questi due mesi tra il filo spinato che sono stati i mesi più intensi e più ricchi della mia vita e una tale conferma dei valori più importanti e più alti per me. Mi sono così affezionata a quel Westerbork e ne ho nostalgia» (E. HILLESUM, *Diario*, cit., 758).

<sup>91</sup> *Id.*, *Lettere*, cit., 130-131.



finale' muti il suo cuore, poiché più che il morire quello che conta è il come si muore<sup>93</sup>. E così, il 27 febbraio 1942, dopo aver riletto il capitolo 13 della *Prima lettera ai Corinzi* sostiene di «non essere capace di odiare gli uomini malgrado il dolore e l'ingiustizia che ci sono al mondo»<sup>94</sup>. In quel giorno Etty aveva incontrato gli ufficiali della Gestapo e aveva notato la durezza con cui trattavano le persone, ma era convinta che al male non si dovesse rispondere con l'odio e la vendetta, poiché questi ultimi sono il veleno dell'anima e scatenano solo violenza ed ulteriori sofferenze. Ciò che annota il 28 marzo 1942 rivela un cuore pieno di amore e perdono:

«Non sfogare i tuoi rancori in un odio che vuole vendetta su tutte le madri tedesche, che adesso, in questo istante, hanno lo stesso tuo dolore da sopportare per i loro figli caduti e massacrati [...]. Se, invece, non dai un opportuno ricovero al dolore, ma concedi maggior spazio all'odio e ai piani di vendetta [...] allora il dolore non finirà mai in questo mondo ma crescerà soltanto. Quando avrai concesso al dolore il posto e lo spazio che le sue nobili origini richiedono, allora sì che potrai dire: la vita è tanto bella e ricca. Lo è al punto che potresti credere in Dio»<sup>95</sup>.

La preghiera ha condotto la Hillesum ad una umanizzazione sempre maggiore<sup>96</sup>, che la porta a vedere nei nemici delle persone da amare e da salvare, in quanto anch'essi sono vittime della sofferenza che li conduce a comportarsi in un modo atroce. Infatti, annota Etty, «se un uomo delle SS dovesse prendermi a calci fino alla morte, io alzerei ancora gli occhi per guardarlo in viso, e mi chiederei, con un'espressione di sbalordimento misto a paura, e per puro interesse nei confronti dell'umanità: Mio Dio, ragazzo, che cosa mai ti è capitato nella vita di tanto terribile da spingerti a simili azioni?»<sup>97</sup>. E dopo più di un anno, il 3 luglio 1942, torna sull'argomento, giungendo alla seguente conclusione: «Non ci sono confini tra gli uomini sofferenti, si patisce sempre da una parte e dall'altra e si deve pregare per tutti»<sup>98</sup>.

<sup>92</sup> ID., *Diario*, cit., 725.

<sup>93</sup> Cf. I. BÉRIAULT, *cit.*, 155.

<sup>94</sup> E. HILLESUM, *Diario*, cit., 386.

<sup>95</sup> *Ib.*, 457.

<sup>96</sup> Cf M. SEMERARO, *cit.*, 82.

<sup>97</sup> E. HILLESUM, *Diario*, cit., 55.

<sup>98</sup> *Ivi*, 680. Parlando della vita delle persone Etty usa la metafora delle 'case vuote' per indicare tutti coloro che vivono estromettendo Dio dalla loro vita (cf *Ib.*, 757). Come evidenzia Semeraro gli uomini rischiano di divenire tali nella misura in cui hanno riempito il loro cuore solo di apparenza. La Hillesum vuole visitare queste case senza giudicarle, affinché Dio possa prendere dimora in esse. Dal canto suo lei vuole essere invece una 'casa dalla porta aperta', nella quale gli altri si possano sentire non solamente ospitati ma in pace ed accolti (cf M. SEMERARO, *cit.*, 119-121).



## Conclusione

La vicenda di Etty Hillesum, che ho cercato di analizzare in queste poche pagine, sembra essere molto interessante per l'uomo contemporaneo. Questa martire ebrea, infatti, mostra la paradossalità di un essere umano, che è allo stesso tempo capace sia di grandi amori sia di crudeltà indescrivibili<sup>99</sup>, ma al quale non può essere negata la dignità di essere amato ed accolto; chiama in causa Dio e «la sua impossibilità di intervenire nella storia del mondo»<sup>100</sup>; per terzo pone in risalto la responsabilità dell'uomo su quanto è accaduto<sup>101</sup>.

La Hillesum mostra agli uomini del nostro tempo di essere loro contemporanea evidenziando i suoi dubbi e le sue incertezze, come per esempio, quando, la mattina del 2 luglio 1942, ritorna alla domanda che aveva posto al dottor Spier: «Non è quasi empio continuare a credere così tanto in Dio di questi tempi? E non è frivolo [...] continuare a trovare la vita così bella?»<sup>102</sup>. Non è possibile purtroppo sapere cosa il suo terapeuta le abbia risposto in quella circostanza, ma appare evidente, sostiene Paul Lebeau, che è riuscita, con fatica, ad elaborare una risposta a partire dalla propria vita e dal personale dialogo con Dio<sup>103</sup>.

Etty non annuncia, come ha fatto Nietzsche, la morte di Dio, ma vuole ricondurre l'essere umano di tutti i tempi al vero volto di Dio, a quell'immagine che spesso una teologia troppo speculativa ha dimenticato. Auschwitz parla, infatti, di un Dio che soffre, che non rimane indifferente a quanto accade nella storia, ma si china sull'essere umano; di un Dio che si cala nel tempo e non resta nel suo iperuranio sovratemporale e impassibile; di un Dio che si prende cura, che si preoccupa delle sue creature, che non si mostra lontano e chiuso in se stesso. Sicuramente questo Dio non è un mago che può risolvere i problemi con la bacchetta magica, ma egli è provvidente, poiché si fa presente facendo intervenire altri attori<sup>104</sup>.

È questo il volto di Dio che Etty Hillesum ha scoperto in se stessa, in fondo al pozzo della sua anima, e che ha voluto comunicare sia al suo popolo, mentre viveva l'atrocità del nazismo, sia all'uomo del XXI secolo per mezzo dei suoi scritti. Come afferma Bériault, il messaggio di Etty è universale, appartiene a tutti, in quanto «ha scoperto nella fede e nelle Scritture un senso da dare alla propria vita insieme alla forza di impegnarsi in nome dei valori supremi che le erano consoni»<sup>105</sup>. È l'eredità di una “donna moderna” o meglio “postmoderna”, in quanto libera da ogni minimo condizionamento ideologico o dottrinale e capace di porre in questione ogni pensiero e comportamento per soddisfare il suo desiderio di raggiungere la verità<sup>106</sup>. È l'attualità di un'epoca difficile che riaffiora nelle pagine dense di significato di Etty Hillesum, un'epoca in cui regnano le incertezze

<sup>99</sup> Cf I. BÉRIAULT, cit., 202.

<sup>100</sup> C. ANGELINO, “Introduzione”, in H. JONAS, cit., 12.

<sup>101</sup> Cf *Ib.*, 15.

<sup>102</sup> E. HILLESUM, *Diario*, cit., 672.

<sup>103</sup> Cf P. LEBEAU, cit., 122.

<sup>104</sup> Cf H. JONAS, cit., 28-31.

<sup>105</sup> I. BÉRIAULT, cit., 86.

<sup>106</sup> Cf P. LEBEAU, cit., 9.



e dove «le preoccupazioni che riguardano il lavoro, la precarietà, le nuove forme di miseria, la solitudine disperata, la malattia, la concorrenza estenuante e sfrenata, la violenza sociale, la crudeltà di una mondializzazione accecata, le guerre civili [...] minacciano la gioia di vivere, soprattutto tra i giovani»<sup>107</sup>.

La Hillesum, in definitiva, testimonia come il centro dell'uomo odierno continui ad essere la fede e come la radice della fede possa essere trovata solamente nell'azione della grazia. Ella stessa è il frutto dell'azione della grazia di Dio entrata nella 'casa dalle porte aperte' per percorrere ogni sua stanza. Scrive, a questo proposito, Gianfranco Ravasi: «La meta suprema della fede è la contemplazione, l'ascolto-adesione e l'adorazione che sbocciano dall'epifania della grazia divina»<sup>108</sup>. È proprio questo il dono che Etty, una fra le tante vittime della crudeltà e delle barbarie umane, porge all'uomo secolarizzato del XXI secolo esortandolo ad una seria riflessione. La Hillesum esorta l'uomo postmoderno a non scoraggiarsi dinanzi al male presente nel mondo, a non usare quest'ultimo come prova per sostenere la non esistenza di Dio o l'irragionevolezza della fede in lui<sup>109</sup>. Questa martire ebrea si fa portatrice di uno sguardo nuovo per tutta l'umanità. Ella propone come unica soluzione al male il lavorare su se stessi giorno dopo giorno, maturando nell'ascolto interiore di Dio e degli altri, fino ad arrivare a sospendere la propria volontà e a dare il personale assenso alla vita, estromettendo quell'io che sempre parla nel proprio intimo e che è di ostacolo nel progresso spirituale ed umano, essendo fonte di gelosie, invidie, paure, cattiverie, meschinità ed immaturità di vario genere<sup>110</sup>.

Etty si è lasciata letteralmente travolgere dalla passione per l'Assoluto e per l'essere umano. La sua esperienza religiosa la porta a ricercare la verità e a divenirne una sua fedele annunciatrice. Ancora oggi la sua testimonianza mi sembra essenziale, dato che viviamo in un mondo abitato da una moltitudine di verità, ma al tempo stesso assetato dell'unica Verità che spesso l'essere umano non riesce a cogliere. È per questo motivo che non mi è parso fuori luogo il voler riproporre, anche se solo a grandi linee, il suo percorso intellettuale ed esistenziale, come risposta ed alternativa alle provocazioni che la cultura frammentaria e relativista di questo secolo offre all'uomo contemporaneo.

<sup>107</sup> I. GRANSTEDT, cit., 6-7.

<sup>108</sup> G. RAVASI, cit., 4.

<sup>109</sup> La presenza del male nel mondo pone, infatti, sia un problema logico sia uno evidenziale-induttivo rispettivamente all'esistenza di Dio e alla probabilità di verità del teismo. È l'argomento esplicitato da Epicuro e ripreso poi, successivamente, da altri filosofi come David Hume, per il quale la presenza del male nel mondo rende irragionevole il credere nell'esistenza di un Dio onnipotente ed assolutamente buono, e da autori più recenti come William Rowe e Paul Draper.

<sup>110</sup> Cf B. IACOPINI - S. MOSER, *Uno sguardo nuovo. Il problema del male in Etty Hillesum e Simone Weil*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2009, 78-94. Come sostiene Giancarlo Gaeta, Etty Hillesum, differentemente da altri autori come Hannah Arendt, non si intrattiene nel definire la natura del male ma lo racconta nella concretezza che esso ha assunto di volta in volta nella storia umana. Per la giovane martire ebrea, però, il raccontare semplicemente una storia che a null'altro sarebbe servita se non a generare altro dolore, non sarebbe servito a nulla. Per questo motivo sceglie di servirsi di una narrazione capace di far comprendere il senso del male e nella quale la prosa si trasformi poco alla volta in poesia, al fine di far risuonare il giudizio di Dio (cf G. GAETA, "Reporter del male. La verità secondo Etty Hillesum", in *L'Osservatore Romano*, 05.10.2014, 4).



Come Agostino Etty scopre in sé, dentro al ‘pozzo’ del proprio animo, *in interiore hominis*, la presenza di Dio e vede nel mondo esterno quei segni che conducono l’uomo a credere nella sua esistenza. Percorre un cammino non semplice, ma, come sottolinea la Hillesum, «se non sapremo offrire al mondo impoverito del dopoguerra nient’altro che i nostri corpi salvati a ogni costo – e non un nuovo senso delle cose, attinto dai pozzi più profondi della nostra miseria e disperazione –, allora sarà troppo poco»<sup>111</sup>.

<sup>111</sup> E. HILLESUM, *Lettere*, cit., 57.



# Indice

<b>Sommario</b> .....	157
-----------------------	-----

<b>Presentazione</b> .....	158
----------------------------	-----

## Liturgia fonte della teologia spirituale

### secondo la *Sacrosanctum Concilium*

<i>di Francesco Asti</i> .....	159
--------------------------------	-----

<b>Introduzione</b> .....	159
---------------------------	-----

<b>1. Rapporto fra teologia spirituale e liturgia prima del Concilio Vaticano II</b> ...	160
--	-----

1.1. La posizione equilibrata della <i>Mediator Dei</i> .....	162
---	-----

1.2 La riflessione dei coniugi Maritain .....	164
---	-----

1.3 Recezione del rapporto fra Liturgia e preghiera personale in alcuni manuali di inizio secolo .....	166
---	-----

<b>2. Gli anni del Concilio Vaticano II</b> .....	168
---	-----

<b>3. Dialogo costruttivo della Liturgia con la teologia spirituale</b> .....	171
---	-----

<b>4. La mistagogia tra liturgia e teologia spirituale</b> .....	176
--	-----

<b>Conclusioni</b> .....	179
--------------------------	-----

## La spiritualità cristiana incontro al mondo

*Storia, cultura e società nella teologia spirituale a partire dalla Gaudium et spes*

<i>di Giuseppe Como</i> .....	180
-------------------------------	-----

<b>Introduzione</b> .....	180
---------------------------	-----

<b>1. Il “mondo” nella Costituzione <i>Gaudium et spes</i></b> .....	181
--	-----

<b>2. Uomo e mondo nella teologia spirituale a ridosso del Vaticano II</b> .....	186
--	-----

<b>3. Il rapporto tra spiritualità e culture nella riflessione di Michel de Certeau</b> ...	190
---	-----

<b>4. La recezione delle istanze di <i>Gaudium et spes</i> nella teologia spirituale</b> .....	191
--	-----

<b>5. Conclusioni e prospettive</b> .....	197
---	-----

## Chiamata universale alla santità nella Chiesa

### e Teologia Spirituale nella Costituzione *Lumen gentium*

<i>di Javier López Díaz</i> .....	199
-----------------------------------	-----

<b>1. Alcune osservazioni metodologiche</b> .....	199
---	-----

<b>2. Tre elementi costitutivi della chiamata universale alla santità</b> .....	201
---	-----



3. Ascesa e declino della consapevolezza della chiamata universale alla santità e dei suoi elementi costitutivi .....	204
4. L'alba di una nuova epoca con san Francesco di Sales e altri maestri di vita spirituale .....	208
5. La secolarizzazione e l'annuncio della chiamata universale alla santità prima del Vaticano II .....	210
6. La novità della proclamazione della chiamata universale alla santità nel Vaticano II: chiamata a essere figli adottivi di Dio, partecipi del suo sacerdozio e della sua eredità .....	212
a) Chiamata a essere figli di Dio in Cristo .....	212
b) Chiamata a cooperare alla missione di Cristo esercitando il sacerdozio comune .....	213
c) Chiamata a essere coeredi di Cristo .....	215
7. L'insegnamento della <i>Lumen gentium</i> e la Teologia Spirituale .....	218

## La vita consacrata dopo il Vaticano II

*Appunti per una riflessione*

<i>di Andrea Arvalli</i> .....	223
<b>1. Sorvolo storico</b> .....	223
1.1. Il concilio e le sue interpretazioni .....	223
1.2. Gli anni settanta .....	224
1.3. Gli anni ottanta .....	225
1.4. Gli anni novanta .....	226
1.5. Le attuali difficoltà .....	227
<b>2. La consacrazione</b> .....	227
2.1. Una doppia linea interpretativa .....	227
2.2. Il problema ermeneutico .....	228
2.3. Lettura inclusiva, performativa, e partecipativa della consacrazione .....	229
<b>3. Dimensione ecclesiale</b> .....	231
3.1. Aggiunge qualcosa? .....	231
3.2. È una vera consacrazione? .....	232
3.3. Appartenenza inalienabile o accessoria? .....	232
<b>4. Dimensione carismatica</b> .....	233
4.1. Una vulgata molto diffusa .....	233
4.2. La specializzazione eccessiva delle spiritualità .....	233
4.3. Sancta simplicitas ed essenzialità della fede .....	234
<b>5. Conclusione</b> .....	234

## Istanza ecumenica e Vaticano II:

**tra ecumenismo spirituale e spiritualità «a due polmoni»**

<i>di Luca Bianchi</i> .....	235
<b>1. Il Vaticano II e l'ecumenismo</b> .....	235
<b>2. Ecumenismo e spiritualità: l'ecumenismo spirituale</b> .....	237



3. Una spiritualità a due polmoni .....	239
4. Una teologia «spirituale» .....	241
5. Per un ecumenismo d'epiclesi .....	242

## La Teologia spirituale nel Magistero postconciliare

<i>di Mario Torcivia</i> .....	244
--------------------------------	-----

### PARTE PRIMA

#### Proposizione diacronica dei documenti

del Magistero della Chiesa universale e della CEI .....	244
---	-----

1. Documenti del Magistero della Chiesa universale .....	244
2. Documenti della CEI .....	253

### PARTE SECONDA

Lettura critica .....	256
-----------------------	-----

1. Documenti del Magistero della Chiesa universale .....	256
2. Documenti della CEI .....	259

## Funzione teologica della spiritualità oggi

<i>di Jesús Manuel García</i> .....	261
-------------------------------------	-----

1. Una spiritualità post-conciliare dinamica e vitale .....	261
2. Una spiritualità forte per tempi di incertezza .....	263
2.1. Una spiritualità "forte" perché più "teologica" .....	263
2.2. Una teologia "utile" perché più "spirituale" .....	264
3. La "missione teologica" della spiritualità oggi .....	266
3.1. Una spiritualità che partecipi al dramma della vita umana .....	267
3.2. Una spiritualità che sappia dialogare con l'emergente "spiritualità atea" .....	268
3.3. Una spiritualità che ci aiuti a vivere l'umile dimensione della quotidianità, immersi nella trascendenza .....	269
3.4. Una spiritualità capace di saper leggere il vissuto delle grandi costellazioni cristiane .....	270
3.5. Una spiritualità che insegni a scrutare i segni dei tempi e ad interpretarli .....	271
3.6. Una spiritualità che metta in luce la bellezza di Dio e del suo piano di salvezza .....	272
4. Orientamenti pedagogici per una spiritualità acculturata .....	273
4.1. Necessità di un cambiamento del linguaggio .....	274
4.2. Potenziamento della «spiritualità come dialogo», aperta alla profezia ...	274
4.3. Ripensamento dei modelli di santità .....	275
4.4. Esigenza di formare maestri di spiritualità e guide spirituali .....	276
4.5. Disponibilità per accompagnare la struttura vocazionale della vita umana .....	277
5. E lo Spirito soffia in tutti i luoghi .....	278



**Conclusioni transitorie**

<i>di Rossano Zas Friz De Col</i> .....	280
<b>I. Elenco dei temi presentati alla fine del forum</b> .....	282
1. <i>Dei verbum</i> .....	282
2. <i>Sacrosanctum concilium</i> .....	282
3. <i>Gaudium et spes</i> .....	282
4. <i>Lumen gentium</i> .....	283
5. Spiritualità e vita consacrata .....	283
6. Ecumenismo .....	284
7. Temi vari .....	284
<b>II. Integrazioni dei gruppi all'elenco delle conclusioni provvisorie</b> .....	284
Gruppo n. 1 .....	284
Gruppo n. 2 .....	285
Gruppo n. 3 .....	286

**Teologia spirituale e religiosità popolare**

<i>di Marcello Schiano</i> .....	287
<b>Introduzione</b> .....	287
<b>1. La storia recente</b> .....	288
<b>2. Una lettura fenomenologica di una realtà antropologica</b> .....	290
<b>3. I termini in questione</b> .....	291
<b>4. La categoria di simbolo e il linguaggio simbolico</b> .....	293
<b>5. Inquadramento teologico</b> .....	295
<b>6. Religiosità popolare e vita spirituale</b> .....	297
<b>7. Conclusione</b> .....	299
<b>Bibliografia</b> .....	300

**Teologia, morale e spiritualità***A proposito del Seminario ATISM 2013*

<i>di Rossano Zas Friz De Col</i> .....	302
<b>1. L'origine è il vissuto</b> .....	302
<b>2. La disciplina che studia l'origine diventa fonte per una riflessione ulteriore</b> ...	304
<b>3. Alcune conseguenze della discussione sul rapporto tra teologia morale e teologia spirituale come viene considerato negli atti del Seminario ATISM 2013</b> .	308
<b>Conclusione</b> .....	311

**L'A Diogneto ed il cristianesimo del paradosso**

<i>di Emma Caroleo</i> .....	311
<b>1. L'A Diogneto: espressione della paradossale esperienza cristiana</b> .....	312
<b>2. L'A Diogneto fonte di riflessione critica dell'esperienza paradossale del vissuto cristiano</b> .....	313



<b>3. Il contributo dell'A Diogneto</b> .....	316
<b>4. Conclusione</b> .....	317
<b>A Diogneto</b> .....	318
Esordio .....	318
L'idolatria .....	318
Il culto giudaico .....	319
Il ritualismo giudaico .....	319
Il mistero cristiano .....	319
L'anima del mondo .....	320
Dio e il Verbo .....	320
L'incarnazione .....	321
L'economia divina .....	321
La carità .....	322
Il loro maestro .....	322
La vera scienza .....	323

## **L'esperire Dio al servizio di un'autentica cultura dell'incontro: la figura di Etty Hillesum**

<i>di Riccardo Beltrami</i> .....	324
<b>1. L'incontro con sé: lavorare su se stessi</b> .....	326
1.1. La famiglia Hillesum .....	326
1.2. L'incontro con Julius Spier .....	327
1.3. La dura battaglia .....	329
<b>2. L'incontro con Dio: la ragazza che non sapeva inginocchiarsi</b> .....	331
2.1. La scoperta di Dio .....	331
2.2. La scoperta della bellezza e del silenzio .....	333
2.3. La scoperta della preghiera .....	334
2.4. La scoperta della Sacra Scrittura .....	336
<b>3. L'incontro con l'umanità: da Spier al nazismo</b> .....	338
3.1. Il paradosso dell'amore .....	338
3.2. Il paradosso della crudeltà .....	339
<b>Conclusione</b> .....	341

<b>Indice</b> .....	344
---------------------	-----

*www.mysterion.it*

ANNO 7 NUMERO 2 (2014)

Rivista web semestrale di Ricerca in Teologia Spirituale

*Direttore responsabile:* Rossano Zas Friz De Col S.I.

Piazza della Pilotta 4 - 00187 Roma - e-mail: *info@mysterion.it*

