

MYSTERION

Rivista di Ricerca in Teologia Spirituale

ANNO 8 NUMERO 2 (2015)

QUARTO FORUM NAZIONALE
DI DOCENTI DI TEOLOGIA SPIRITUALE

Teologia Spirituale e Concilio Vaticano II: recezione e prospettive

contributi di:

MARCO BARTOLI

MAURIZIO BEVILACQUA

GIUSEPPE BUCCELLATO

EMMA CAROLEO

GILBERTO CAVAZOS-GONZÁLEZ

RAFFAELE DI MURO

PETER DUFKA

LUCIANO FANIN

CIRO GARCÍA

ELISABETH HENSE

BRUCE H. LESCHER

LUCIANO LUPPI

DIEGO PANCALDO

ANNAMARIA VALLI

ANTON WITWER



MYSTERION

www.mysterion.it

Rivista di Ricerca in Teologia Spirituale

ANNO 8 NUMERO 2 (2015)

Sommario

138 *Presentazione*

140 BRUCE H. LESCHER, *Spirituality in the English-Speaking World Since Vatican II: An Overview*

153 ELISABETH HENSE, *Spirituality in the German Speaking World, in Holland and Belgium after Council Vatican II*

173 MAURIZIO BEVILACQUA, *La spiritualità cattolica latina e le spiritualità della riforma protestante*

186 ANTON WITWER, *La mistagogia - problema odierno o sfida continua per il teologo spirituale?*

191 EMMA CAROLEO, *L'esperienza cristiana vissuta in compagnia degli uomini e delle donne del nostro tempo*

197 LUCIANO FANIN, *Teologia biblica e teologia biblica spirituale a confronto sullo sfondo della Dei Verbum (1965) e della Verbum Domini (2008)*

206 GILBERTO CAVAZOS-GONZÁLEZ, *Un percorso socio-spirituale per lo studio dei classici spirituali*

217 PETER DUFKA, *L'accompagnamento spirituale dopo il Vaticano II*

223 GIUSEPPE BUCCELLATO, *L'esame di coscienza nel solco della tradizione cristiana: solco o opportunità?*

235 DIEGO PANCALDO, *L'accompagnamento spirituale delle persone disabili*

243 RAFFAELE DI MURO, *Le caratteristiche della santità "canonizzata" oggi e la sua incidenza nel panorama ecclesiale contemporaneo*

257 LUCIANO LUPPI, *Vocazione universale alla santità e criteri di canonizzazione. Nota storico-teologica sulla citazione della "Rerum omnium" di Pio XI in LG 40 (nota 124)*

272 ANNAMARIA VALLI, *Il simbolo nella teologia spirituale di Giovanni Moioli*

290 CIRO GARCÍA, OCD, *Il significato del dottorato di Santa Teresa di Gesù (1970) alla luce del Vaticano II e la sua incidenza nella spiritualità post-conciliare*

298 MARCO BATOLI, *La spiritualità dei martiri*

303 *Indice*



Presentazione

Il titolo di questo numero, «Teologia Spirituale e Concilio Vaticano II: Recezioni e prospettive», offre ai lettori le comunicazioni presentate al IV *Forum* Nazionale dei Docenti di Teologia Spirituale organizzato nella sede dell'Istituto di Spiritualità della Pontificia Università Gregoriana, dal 17 al 19 settembre 2015.

In continuità con il *Forum* precedente, le cui relazioni sono state pubblicate nel numero 14 di questa rivista, si presentano alcune brevi comunicazioni integrative che, con una partecipazione più larga di docenti, approfondiscono alcuni punti che nelle relazioni del *Forum* precedente rimanevano aperti come, per esempio, il dialogo con altre aree culturali in vista di una più rilevante e vicendevole conoscenza delle diverse impostazioni riguardanti la teologia spirituale/spiritualità. Così, le prime due relazioni rispondono al desiderio, sopra indicato, di dialogare con docenti di spiritualità di altre aree geografiche. Concretamente il prof. Bruce H. Lescher, nella relazione *Spirituality in the English-Speaking World Since Vatican II: An Overview*, fa un'accurata rassegna della situazione della Teologia spirituale/Spiritualità nel mondo anglofono; la prof. Elisabeth Hense per ciò che riguarda l'ambito tedesco, olandese e belga presenta lo studio: *Spirituality in the German Speaking World, in Holland and Belgium after Council Vatican II*. Gli altri contributi rispondono ad alcune tematiche che i docenti hanno ritenuto bisognose di ulteriori approfondimenti, le quali si possono raggruppare intorno a tre nuclei.

Nel primo si mette in evidenza l'importanza dell'esperienza cristiana e il suo linguaggio nel dibattito post-conciliare relativo alla teologia spirituale: *La spiritualità cattolica latina e le spiritualità della riforma protestante* (M. Bevilacqua); *La mistagogia - problema odierno o sfida continua per il teologo spirituale?* (A. Witwer); *L'esperienza cristiana vissuta in compagnia degli uomini e delle donne del nostro tempo* (E. Caroleo); *Teologia biblica e teologia biblica spirituale a confronto sullo sfondo della Dei Verbum (1965) e della Verbum Domini (2008)* (L. Fanin); *Un percorso socio-spirituale per lo studio dei classici spirituali* (G. Cavazos-González); *Il simbolo nella teologia spirituale di Giovanni Moiolì* (A. Valli).

Un secondo nucleo tematico è composto da argomenti che ruotano intorno alla personalizzazione della fede: *L'accompagnamento spirituale dopo il Vaticano II* (P. Dufka); *L'esame di coscienza nel solco della tradizione cristiana: solco o opportunità?* (G. Buccellato); *L'accompagnamento spirituale delle persone disabili* (D. Pancaldo).

Il terzo nucleo prende in esame uno degli argomenti basilari della teologia spirituale del post-concilio, la santità: *Le caratteristiche della santità "canonizzata" oggi e la sua incidenza nel panorama ecclesiale contemporaneo* (R. Di Muro); *Vocazione universale alla santità e criteri di canonizzazione. Nota storico-teologica sulla citazione della "Rerum omnium" di Pio XI in LG 40 (nota 124)* (L. Luppi); *Il significato del dottorato di Santa*



Teresa di Gesù (1970) alla luce del Vaticano II e la sua incidenza nella spiritualità post-conciliare (C. García).

L'ultima breve comunicazione del prof. M. Batoli, *La spiritualità dei martiri* sarà il tema, scelto dai docenti, del prossimo Forum che si terrà nella sede dell'Istituto di Teologia della Vita Consacrata "Claretianum", incorporato nella Pontificia Università Lateranense: il *Martirio*.

Con la presente pubblicazione, la Rivista chiude un ciclo iniziato dai *Forum* dei docenti di teologia spirituale, due anni fa, che si è concentrato sul rapporto tra Concilio Vaticano II e teologia spirituale. Nel futuro si propone di continuare a stimolare la ricerca scientifica, privilegiando l'area epistemologica della Teologia spirituale.



Spirituality in the English-Speaking World Since Vatican II: An Overview

by Bruce H. Lescher*

Thank you for giving me the opportunity to participate in this 2015 Forum. I look forward to an enriching conversation with you. Given the constraints of time, for my presentation I will focus on a few important developments in the study of spirituality in the English-speaking world.¹ I will organize my presentation chronologically and use the metaphor of planting and growth to give it a narrative structure.

1965-1975: Preparing the Soil

Professor Zas Friz has noted that, in Europe, “The first steps towards a foundational and methodological development of the discipline were taken during the second half of the 70’s.”² The same could be said for developments in the United States and England. Prior to and immediately after Vatican II “spirituality” as a discipline did not exist. Rather, spiritual theology, subdivided into ascetical and mystical theology, would have been studied in some seminaries and houses of religious formation based on translations of authors such as Adolphe Tanquerey and Réginald Garrigou-Lagrange.³

During this period, however, major changes were underway in both the Roman Catholic Church and in the wider culture. These changes helped to prepare the soil in which spirituality would later grow and flourish.

* BRUCE H. LESCHER, Ph.D., Senior Lecturer in Spirituality, Jesuit School of Theology of Santa Clara University, California.

¹ I will focus on the United States, England, and Ireland. There are of course other centers of study in other parts of the world, such as Canada, India, Australia and South Africa.

² Rossano Zas Friz De Col, SJ, “Latin-European Scholarship in Spiritual Theology (1954-2013),” unpublished manuscript, Pontifical Gregorian University, 2014, p. 3. This paper will be published in the 2015 edition of *Studies in Spirituality*.

³ Adolphe Tanquerey, *The Spiritual Life: A Treatise on Ascetical and Mystical Theology* (Tournai: Society of St. John the Evangelist, 1930); Réginald Garrigou-Lagrange, *The Three Ways of the Spiritual Life* (Westminster, MD: Newman Press, 1950). For a synopsis of various approaches to the ascetical/mystical debate see Thomas Merton, *An Introduction to Christian Mysticism: Initiation into the Monastic Tradition* 3 (Kalamazoo, MI: Cistercian Publications, 2008), 21-38.



In the Church, the documents of Vatican II set in motion a revolution particularly in the laity's understanding of holiness, a revolution that fostered an atmosphere in which spirituality as an academic discipline could flourish. *Lumen Gentium*, 39, famously spoke of the universal call to holiness.⁴ *Sacrosanctum Concilium* brought increased interest in the liturgy, and *Dei Verbum* sparked people's interest in the Bible. All three documents reinvigorated interest in spiritual practices in general and liturgical prayer and bible study in particular.

Regarding the wider culture, sociologist Robert Wuthnow has pointed out that during this time in the United States people's spiritual practice began to shift from involvement in established churches (what he labeled a "spirituality of dwelling") to a personal search through various Christian and non-Christian traditions (a "spirituality of seeking").⁵ Interest in exploring the spiritual quest became more widespread.

In summary, from 1965 to 1975 movements both within the Church and in the wider culture created an environment that prepared the soil and fostered interest in spiritual practices and the study of spirituality.

1975-1985: Planting the Seeds

This decade brought significant development in the academic study of spirituality. One of the earliest of these was the initiation of a research doctoral program (Ph.D.) in Christian Spirituality at the Graduate Theological Union (GTU) in Berkeley. Prof. Sandra Schneiders, IHM joined the faculty of the Jesuit School of Theology in January 1976 and soon began to gather colleagues from the various schools of the GTU and also some faculty members from the University of California Berkeley. The GTU faculty group made a proposal to the Doctoral Council to begin a Ph.D. program in Christian Spirituality, and their proposal was approved in May 1976.⁶ The founding of this program raised questions that still reverberate today, one of them being, where was the program to be located among the academic disciplines offered by the faculty? The spirituality faculty eventually decided to locate the program within the phenomenology of religion rather than in either systematic or moral theology. They saw spirituality as phenomenological (studying human experience), hermeneutic, and inter-disciplinary (rather than exclusively theological). Their decision still broadly distinguishes the Anglo-American approach to the discipline.⁷

⁴ The Documents of Vatican II are widely available in print and online. The version I am using is Austin Flannery, O.P., ed., *Vatican Council II: The Conciliar and Post Conciliar Documents*, vol. 1, 1988 revised edition (Northport, NY: Costello Publishing Company, 1987).

⁵ Robert Wuthnow, *After Heaven: Spirituality in America Since the 1950s* (Berkeley, CA: University of California Press, 1998).

⁶ For details of the founding of this program see Bruce H. Lescher and Elizabeth Liebert, eds., *Exploring Christian Spirituality: Essays in Honor of Sandra Schneiders, IHM* (New York: Paulist Press, 2006), 2-3.

⁷ I am grateful to Prof. Schneiders for this summary of the faculty's conversation, and this conversation has continued. In Spring 2015 the GTU faculty reorganized the doctoral program, and the Christian Spirituality faculty voted to locate themselves in the Department of Cultural and Historical Studies of Religion.



Other seeds were planted during this time. Parallel developments were occurring in the Anglican world, though with greater focus on praxis. In 1973 Rev. Tilden Edwards established the Shalem Institute for Spiritual Formation in Washington, D.C. The Institute offered programs in contemplative living, contemplative leadership, and spiritual direction. Similarly, under the leadership of Prof. Alan Jones, General Theological Seminary in New York City established the Center for Christian Spirituality in 1976. Over time the Center developed master level programs in spiritual direction.⁸

Another seed is represented by the decision by Paulist Press, under the leadership of Prof. Ewert Cousins of Fordham University and Rev. Richard Payne, CSP, of Paulist Press, to publish a series entitled *Classics of Western Spirituality*. This series aimed to publish English translations of classic Christian, Jewish, and Muslim spiritual texts, complete with background information and textual notes. For the first time, it provided critical texts of the classics (previously available in French and German) in English. The first title, published in 1978, was Julian of Norwich's *Showings*.⁹ The series is still being published and is now at 170 volumes.

Finally, during this decade scholars interested in Christian spirituality gathered at the annual meeting of the American Academy of Religion (AAR) to discuss their role in the academy. In 1983, under the leadership of Prof. Bradley Hanson of Luther College in Dubuque, Iowa, some of these scholars proposed a Seminar on Modern Christian Spirituality as part of the formal structure of the AAR. The Seminar first met 1984-88. During the Seminar scholars presented papers on various topics, and some of these papers were gathered into a volume published in 1990, which leads us into the next time period.¹⁰

1985-1995: First Fruits

As already noted, the Seminar on Modern Christian Spirituality first met 1984-1988; the AAR renewed the Seminar for a second term from 1988-1992. In the Introduction to the volume published in 1990, Prof. Bradley Hanson noted the lack of clarity regarding this new discipline.

Many colleges, universities, and seminaries offer courses in spirituality, and a few even give graduate degrees in spirituality. Nonetheless, serious questions need to be asked. What is the subject matter of spirituality? There is great fuzziness here, which might be the sign of either richness or confusion.¹¹

⁸ For further information see <http://www.shalem.org> and <https://www.gts.edu/center-for-christian-spirituality>.

⁹ Julian of Norwich, *Showings*, eds. Edmund Colledge, OSA, James Walsh, SJ, and Jean Leclercq, OSB (New York: Paulist Press, 1978).

¹⁰ Bradley C. Hanson, ed., *Modern Christian Spirituality: Methodological and Historical Essays*, AAR Studies in Religion 62 (Atlanta, GA: Scholars Press, 1990).

¹¹ *Ibid.*, 1-2.



Prof. Ewert Cousins agreed, noting, "As an academic discipline, the study of spirituality has not yet found its place with a clear understanding of its own content and methodology and its relation to other disciplines, although it is moving apace."¹² Prof. Hanson argued that spirituality is a branch of theology; Prof. Schneiders argued that the subject matter is not a branch of theology but rather "the experience of consciously striving to integrate one's life in terms of self-transcendence toward the ultimate value one perceives."¹³ I will comment on these positions later in my paper.

At the 1992 meeting of the AAR members of the Seminar decided to form a new scholarly society that would be affiliated with the AAR but would be its own organization; they settled on the title Society for the Study of Christian Spirituality (SSCS). Beginning in 1993, then, and continuing to the present, SSCS meets just prior to the AAR Annual Meeting and draws scholars from around the world.¹⁴ Under the editorship of Prof. Douglas Christie of Loyola Marymount University, the Society began publication of a newsletter, *Christian Spirituality Bulletin*, which in 2001 became a full-fledged academic journal entitled *Spiritus*. Much of the academic discussion regarding the discipline of Christian spirituality has occurred in these publications, and several key essays from them were gathered into one volume, entitled *Minding the Spirit*, published in 2005.¹⁵

The early meetings of SSCS focused on at least two major questions. The first is the place of Christian spirituality in the academy. Three basic approaches emerged, representing contested areas within the discipline.¹⁶ Prof. Bradley Hanson, among others, argued for a theological approach: "...spirituality is that study whose subject matter is faith and which involves a stance of the subject toward the subject matter that combines hard reflection with a strong existential concern to grow in faith."¹⁷ The focus of study is the faith and particularly how one can grow in the faith. Prof. Schneiders argued for an anthropological (later designated hermeneutical) approach. Here spirituality is understood as a basic dimension of human experience, "consciously striving to integrate one's life...." The focus of study is this experience as captured in some form of expression (a text, a movement, an organization, a work of art, etc.). The discipline is inherently hermeneutic because the scholar is concerned about how the object of study relates to the contemporary context. Finally, Profs. Bernard McGinn of the University of Chicago and Walter Principe, CSB of the Pontifical Institute of Medieval Studies in Toronto

¹² Ibid., 44.

¹³ Ibid., 31. This widely accepted definition is not without its challenges. In particular, feminist scholars may be leery of the language of "self transcendence." See, for example, Carol Gilligan, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1982).

¹⁴ See <https://sscs.press.jhu.edu> for the SSCS website. The Society also holds a biannual meeting separate from AAR; the most recent was held May 21-23, 2015, in Johannesburg, South Africa.

¹⁵ Elizabeth A. Dreyer and Mark S. Burrows, eds., *Minding the Spirit: The Study of Christian Spirituality* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2005).

¹⁶ Relevant essays can be found in *Minding the Spirit*. An excellent overview can be found in Bernard McGinn, "The Letter and the Spirit: Spirituality as an Academic Discipline," 25-41. See also J. Matthew Ashley, "The Turn to Spirituality? The Relationship Between Theology and Spirituality," 159-170.

¹⁷ Bradley C. Hanson, "Spirituality at Spiritual Theology," in *Modern Christian Spirituality*, 50.



argued for a historical/contextual approach. This approach “emphasizes spirituality as an experience rooted in a particular community’s history rather than as a dimension of human existence as such....”¹⁸ This approach places primacy on history and locating spirituality with a given historical context. The scholarly conversations among these approaches have continued. As Prof. McGinn noted, “...it is possible for scholars to disagree about what is primary in the notion of spirituality and still work together in productive fashion because they are convinced that there is something primary about spirituality itself, however conceived.”¹⁹

The second major issue is the self-implicating nature of the discipline. As Prof. Schneiders has noted:

By temperament and sensibility scholars in the field of spirituality have a good deal in common with the medieval, even the monastic, approach to learning in which thinking about God was integral to, indeed directed toward, relating to God, and personal transformation was not merely a by-product of study but its objective.²⁰

How, then, might spirituality establish itself as a credible discipline within an academy that values objectivity and has protocols for what counts as scholarly discourse?²¹ I will cite further work on this issue later in my presentation.

The seeds previously planted continued to bear early fruit. 1985 saw the publication of the first volume on Christian Spirituality in the Crossroad series *World Spirituality: an Encyclopedic History of the Religious Quest*, a series comprised of twenty-five volumes, three of which focus on Christian Spirituality. This project represented the collaboration of 450 scholars from around the world.²² In the United Kingdom Cheslyn Jones, Geoffrey Wainwright, and Edward Yarnold, SJ edited *The Study of Spirituality*,

¹⁸ McGinn, “The Letter and the Spirit,” 33.

¹⁹ McGinn, “The Letter and the Spirit,” 29.

²⁰ Sandra M. Schneiders, “The Study of Christian Spirituality: Contours and Dynamics of a Discipline,” in *Minding the Spirit*, 18. For a critique of Schneiders’ position see Mary Frohlich, “Spiritual Discipline, Discipline of Spirituality: Revisiting Questions of Definition and Method,” in *Minding the Spirit*, 65-78.

²¹ Bernard McGinn, for example, warns, “A number of the current projects concerning the study of spirituality seem to involve confusions about the relation between intellectual appropriation and personal commitment that would be impossible to implement in non-religious institutions and possibly unwise even in religiously-affiliated institutions of higher learning. Something of this seems to me present in Schneiders’ insistence on the ‘participative’ dimension of the study of spirituality.” “The Letter and the Spirit,” 34.

²² Bernard McGinn, John Meyendorff, and Jean Leclercq, eds., *Christian Spirituality: Origins to the Twelfth Century* (New York, Crossroad, 1985). Other volumes are Jill Raitt, Bernard McGinn, and John Meyendorff, eds., *Christian Spirituality: High Middle Ages and Reformation* (1987), and Louis Dupré, Don E. Saliers, and John Meyendorff, eds., *Christian Spirituality: Post-Reformation and Modern* (1989). Bernard McGinn, writing in the Introduction to Volume I, xv-xvi, proposed the following definition: “Christian spirituality is the lived experience of Christian belief in both its general and more specialized forms.... It is possible to distinguish spirituality from doctrine in that it concentrates not on faith itself, but on the reaction that faith arouses in religious consciousness and practice. It can likewise be distinguished from Christian ethics in that it treats not all human actions in their relation to God, but those acts in which the relation to God is immediate and explicit.”



published in 1986.²³ This comprehensive volume explored the theology of spirituality, the history of spirituality (by far the longest section), other religions, and pastoral applications. In 1991 Philip Sheldrake published *Spirituality and History*, an important study in which he defined the field of spirituality as “the theory and practice of the Christian life,” and he noted, “specific traditions are initially embodied in people rather than doctrine and grow out of life rather than from abstract ideas.”²⁴ Hence the understanding of what is “spiritual” is intimately tied to any given cultural/historical context.

In 1989, as part of the 50th anniversary of its publication, the Jesuit journal *Theological Studies* published a series of articles delineating developments in various theological disciplines. The article on spirituality was written by Prof. Schneiders and sums up many developments that had occurred to that point.²⁵ Finally, in 1993 Liturgical Press published *The New Dictionary of Catholic Spirituality*, edited by Michael Downey, containing articles on hundreds of topics by dozens of scholars. In delineating the field of spirituality for this project, Downey notes,

What differentiates spirituality from, say, systematic theology or moral theology, is the **dynamic** and **concrete** character of the relationship of the human person to God in actual life situations. Moreover, the relationship is one of **development**, of growth in the life of faith, and thus covers the whole of life.²⁶

1995-2015: Bearing More Mature Fruit

Within the last twenty years, the seeds that were planted in the mid 1980’s have continued to blossom and grow. Studies in the field of spirituality have grown exponentially, and I can touch on only a few themes. I have used the wording “more mature fruit” for this section because it is perhaps too early to say that this discipline has reached maturity, as it is still relatively young. For a 2006 symposium on “Spirituality: Its Uses and Misuses,” Prof. Christie noted,

In spite of (or perhaps because of) the astonishing growth in the number and range of scholars being drawn to this field, questions concerning the very meaning of the term spirituality, as well as what constitutes the primary subject matter of the field and the most useful methodological approaches for interpreting spiritual experience remain highly contested.²⁷

²³ Cheslyn Jones, Geoffrey Wainwright, and Edwards Yarnold, SJ, eds., *The Study of Spirituality* (New York, London: Oxford University Press, 1986).

²⁴ Philip Sheldrake, *Spirituality and History* (New York: Orbis Books 1998) (first published London: SPCK, 1991), quotations from 40 and 41.

²⁵ Sandra M. Schneiders, “Spirituality in the Academy,” *Theological Studies* 50 (1989): 676-697.

²⁶ Michael Downey, ed., *The New Dictionary of Catholic Spirituality* (Collegeville, MN: The Liturgical Press, 1993). Quotation is from viii-ix; bold print in original. Since 1993, scholars have worked at developing the relationship between spirituality and moral theology. A groundbreaking essay is William C. Spohn, “Spirituality and Ethics: Exploring the Connections,” *Theological Studies* 58 (1997): 109-123. See also Charles E. Curran and Lisa A. Fullam, eds., *Ethics and Spirituality: Readings in Moral Theology* No. 17 (New York: Paulist Press, 2014).

²⁷ Douglas Christie, “Spirituality: Its Uses and Misuses,” *Spiritus* (Spring 2007): 74.



The increasing number of scholarly reference works provides one indication of the maturing of the discipline. In 1999 John R. Tyson edited *Invitation to Christian Spirituality: An Ecumenical Reader*, which primarily consisted of excerpts from major historical spiritual authors but also included an introduction that explored the nature of Christian spirituality. In 2000 Kenneth J. Collins edited *Exploring Christian Spirituality: An Ecumenical Reader*, which brought together previously published seminal articles on a variety of topics. 2005 saw the publication of *The New Westminster Dictionary of Christian Spirituality*, edited by Philip Sheldrake, as well as the previously mentioned *Minding the Spirit: The Study of Christian Spirituality*. Also in 2005 Arthur Holder edited the magisterial *The Blackwell Companion to Christian Spirituality*, which contains major articles by leading scholars on a variety of topics. In 2006 Elizabeth Liebert, SNJM and I edited *Exploring Christian Spirituality: Essays in Honor of Sandra M. Schneiders, IHM*, which sought to explore the growing edges of the discipline. In 2012 Peter Tyler and Richard Woods edited *The Bloomsbury Guide to Christian Spirituality*, which also explores the field from a variety of perspectives.²⁸

The variety of topics explored in recent literature further indicates the maturing of spirituality. Scholars generally agree that spirituality is inherently interdisciplinary, that scholarship in this field will involve conversations with other disciplines.²⁹ Even a brief overview of recent scholarship would cover several topics. In terms of defining the discipline, scholars have continued to explore the three basic approaches previously outlined: theological, historical/contextual, and hermeneutic; in 2007 David Perrin published a fine overview of these approaches.³⁰ For the historical/contextual approach, Bernard McGinn has continued to work on his magisterial study, *The Presence of God*, now at five volumes.³¹ Several scholars continue to explore the relationship of spirituality to theology, and here the writings of Philip Sheldrake and Mark McIntosh deserve mention.³² The

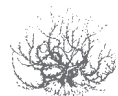
²⁸ John R. Tyson, ed., *Invitation to Christian Spirituality: An Ecumenical Reader* (New York: Oxford University Press, 1999); Kenneth J. Collins, ed., *Exploring Christian Spirituality: An Ecumenical Reader* (Grand Rapids, MI: Baker Books, 2000); Philip Sheldrake, ed., *The New Westminster Dictionary of Christian Spirituality* (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2005); Arthur Holder, ed., *The Blackwell Companion to Christian Spirituality* (Oxford, UK, and Malden, MA: Blackwell Publications, 2005); Lescher and Liebert, *Exploring Christian Spirituality*; Peter Tyler and Richard Woods, eds., *The Bloomsbury Guide to Christian Spirituality* (London, UK: Bloomsbury, 2012).

²⁹ A helpful overview can be found in Judith A. Berling, "Christian Spirituality: Intrinsically Interdisciplinary," in *Exploring Christian Spirituality: Essays in Honor of Sandra M. Schneiders, IHM*, 35-52.

³⁰ David B. Perrin, *Studying Christian Spirituality* (New York and London: Routledge, 2007). Regarding the three approaches, see also Steven Payne, "The Teaching of Spirituality in the United States of America," *Teresianum* 52 (2001): 319-330; and Nathan Ng, "Spirituality and Theology: A Review and Perspective of their Relationship," *Theology* 104 (2001): 115-122.

³¹ Bernard McGinn, *The Foundations of Mysticism* (1991), *The Growth of Mysticism* (1994), *The Flowering of Mysticism* (1998), *The Harvest of Mysticism in Medieval Germany* (2005), *The Varieties of Vernacular Mysticism, 1350-1500* (2012), New York: Crossroad Publishing.

³² Philip Sheldrake, *Spirituality and Theology: Christian Living and the Doctrine of God* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1998); see also "Spirituality and Its Critical Methodology," in *Exploring Christian Spirituality* (Paulist), 15-34; Mark A. McIntosh, *Mystical Theology: The Integrity of Spirituality and Theology* (Malden, MA: Blackwell, 1998). See also the section on "Theology and Christian Spirituality" in *The Blackwell Companion to Christian Spirituality*, 175-285.



issue of self-implication has been further studied by scholars such as Belden Lane, Elizabeth Liebert, SNJM, and Ann Taves.³³ The scholarship on historical figures has blossomed, as indicated by the rich offerings in the Paulist *Classics of Western Spirituality* series, the number of books devoted to the history of spirituality or historical figures, and a glance at nearly any edition of the journal *Spiritus*.³⁴ The social implications of spirituality continue to draw interest, and the writings of sociologists Robert Wuthnow, Meredith B. McGuire, Robert Orsi are particularly worth engaging.³⁵ The relationship between spirituality and the arts, fostered in *Sacrosanctum Concilium*, has been pursued by a number of scholars, including Don Saliers, Mark Burrows, and my deceased colleague Alejandro García-Rivera.³⁶ Finally, a number of scholars have investigated the relationship between spirituality and education.³⁷

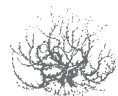
³³ Belden Lane, "Writing in Spirituality as a Self-Implicating Act: Reflections on Authorial Disclosure and the Hiddenness of the Self," *Exploring Christian Spirituality* (Paulist), 53-69; for a fuller treatment of his methodology see *The Solace of Fierce Landscapes: Exploring Desert and Mountain Spirituality* (New York: Oxford University Press, 1998); Elizabeth Liebert, SNJM, "Practice," *The Blackwell Companion to Christian Spirituality*, 496-514; and Ann Taves, "Detachment and Engagement in the Study of 'Lived Experience,'" *Spiritus* (Spring 2003): 186-208.

³⁴ Articles here are too numerous to site; a few examples include Maria R. Lichtmann, "Gerard Manley Hopkins: Contemplative Hero," (Fall 2001): 172-185; William Short, OFM, "Recovering Lost Traditions in Spirituality: Franciscans, Camaldolese and the Hermitage," (Fall 2003): 209-218; Charlotte C. Radler, "Living from the Divine Ground: Meister Eckhart's Praxis of Detachment," (Spring 2006): 25-47; Barbara Newman, "St. Hildegard, Doctor of the Church, and the Fate of Feminist Theology," (Spring 2013): 36-55. The entire issue of Spring 2005 contains articles on Julian of Norwich, and the Fall 2008 issue explores the Franciscan tradition. Every issue also has a section on spiritual classics.

³⁵ A helpful overview of the work of some of these authors can be found in John A. Coleman, "Social Sciences," in *The Blackwell Companion to Christian Spirituality*, 289-307. For Wuthnow see the reference in footnote 5; Meredith B. McGuire, *Religion: The Social Context* (Belmont, CA: Wadsworth Publishing Company, 1997) and *Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life* (New York: Oxford University Press, 2008); Robert A. Orsi, *Thank You St. Jude: Women's Devotion to the Patron Saint of Hopeless Cases* (New Haven, CT: Yale University Press, 1996); see also his earlier *The Madonna of 115th Street: Faith and Community in Italian Harlem* (New Haven, CT: Yale University Press, 1985). See also M. Shawn Copeland, "Racism and the Vocation of the Christian Theologian," *Spiritus* (Spring 2002): 15-29; and Keith Douglass Warner, OFM, "The Farm Workers and the Franciscans: Reverse Evangelization as Social Prompt for Conversion," *Spiritus* (Spring 2009): 69-88. The entire Fall 2012 issue of *Spiritus* is dedicated to the work of Michel de Certeau.

³⁶ In *Sacrosanctum Concilium*, Chapter 6 is devoted to Sacred Music, and Chapter 7 to Sacred Art and Sacred Furnishings. For authors: Don E. Saliers, *Music and Theology* (Nashville, TN: Abingdon Press, 2007); see also "Beauty and Terror," *Spiritus* (Fall 2004): 181-191; Mark S. Burrows, "Raiding the Inarticulate: Mysticism, Poetics, and the Unlanguagable," *Spiritus* (Fall 2004): 173-194; Alejandro García-Rivera, *The Community of the Beautiful: A Theological Aesthetics* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 1999) and "Interfaith Aesthetics: Where Theology and Spirituality Meet," *Exploring Christian Spirituality* (Paulist), 178-195. See also Susanne Sklar, "How Beauty Will Save the World: William Blake's Prophetic Vision," *Spiritus* (Spring 2007): 30-39; and Sam Hamilton-Poore, "John Coltrane's *A Love Supreme*, Yesterday and Today: Breaking Boundaries, Testing Limits," *Spiritus* (Fall 2013): 187-216. More recently scholars are also investigating the role of material culture in religious practice. See, for example, David Morgan, ed., *Religion and Material Culture: The Matter of Belief* (New York: Routledge, 2009).

³⁷ See, for example, Adrian Thatcher, ed., *Spirituality and the Curriculum* (London and New York: Cassell, 1999); Anita Houck, "Spirituality and Pedagogy: Faith and Reason in the Age of Assessment," *Spiritus* (Spring 2002): 50-63; and Susan Abraham, "Purifying Memory and Dispossessing the Self: Spir-



Programs of Study

As scholarship in spirituality has blossomed, so have academic programs. The website of the Society for the Study of Christian Spirituality lists a number of programs in spirituality, most of them at the Master's degree level.³⁸ Currently there are four Ph.D. programs in the United States.

- Graduate Theological Union (Berkeley). This is an interdisciplinary program. The faculty has identified two core competencies: bible and the history of Christian spirituality. Students are also expected to demonstrate knowledge of a spiritual tradition other than Christian and another academic discipline (recent proposals have included sociology, psychology, poetics, art history, education, and cognitive neuroscience). The chosen discipline depends upon the student's dissertation topic. Committees for comprehensive examinations and dissertations must include a faculty member from another institution; most often this is from the University of California Berkeley.³⁹
- The Catholic University of America (Washington, DC). The website states, "Since Christian Spirituality is an academic discipline that, of its nature, is interdisciplinary, the course of study includes biblical, liturgical, historical-systematic, and moral disciplines." A student can also take courses in an affiliated field depending upon the student's research interest. The University website indicates that new students are not being accepted.⁴⁰
- Boston University (Boston, MA). Boston University offers a Ph.D. in Practical Theology with a concentration in Spirituality Studies. As with other programs, this one offers students the flexibility to tailor coursework and research around particular interests.⁴¹
- Oblate School of Theology (San Antonio, TX). This is the newest doctoral program in spirituality in the U.S. According to the website, "Few existing doctoral-level programs in Spirituality focus specifically on the long, deep, and rich history of the Judeo-Christian traditions in prayer, mysticism, and spiritual guidance. This program serves the church and society in an important way by providing doctoral-level scholars in the areas of prayer, mysticism, spiritual discernment, and spiritual guidance."⁴²

itual Strategies in the Postcolonial Classroom," *Spiritus* (Spring 2013): 56-75; for a forum on the role of spirituality in the university, see *Theoforum* 33 (2002).

³⁸ See https://sscs.press.jhu.edu/academic_programs/

³⁹ See <http://gtu.edu/academics/areas/christian-spirituality>

⁴⁰ See <http://trs.cua.edu/Academic-Programs/Graduate/Civil-PhD/Spirituality.cfm>

⁴¹ See <http://www.bu.edu/sth/academics/degrees/track3/phd-spirituality/>. The website notes, "The program takes a particular interest in spiritual practice, religious experience, and spiritual traditions as we explore significant spiritual questions for contemporary living, drawing upon excellent faculty resources in practical theology, history of Christianity, liturgical studies, religious education, sociology of religion, psychology of religion, feminist and womanist thought, Latino/a theology, cultural theory, and congregational studies."

⁴² See <http://www.ost.edu/OblateSite/Degrees/PhDSpirituality.html>



Postgraduate programs in England and Ireland are structured differently than in the United States. M.A. programs are structured with course requirements, while Ph.D.'s follow the European model of supervised research (with no particular course requirements). Four institutions which currently have faculty qualified to guide research are as follows:

- Heythrop College, University of London. In general Ph.D. dissertations have been done on either English literature and spirituality (e.g., John Donne, R.S. Thomas, G.K. Chesterton), or on historical theology and mysticism (e.g., John of the Cross, Teresa of Avila, Augustine Baker, Elizabeth of the Trinity). Heythrop is scheduled to close in two years.⁴³
- St. Mary's University, Twickenham, London. The University sponsors a Centre for Initiatives in Spirituality and Reconciliation (InSpiRe). This centre sponsors conferences, the most recent being "Teresa of Avila 1515-2015: Mystical Theology and Spirituality in the Carmelite Tradition" (June 18-20, 2015). The faculty at InSpiRe also supervise Ph.D. students in research degrees.⁴⁴
- Sarum College, Salisbury. The faculty at Sarum College offer an M.A. in Christian Spirituality. They also offer research degrees accredited by the University of Winchester.⁴⁵
- Waterford Institute of Technology, Dublin campus. As of July 2015 the new Spirituality Institute for Research and Education (SpIRE) has been established and will begin offering an M.A. in Spirituality in autumn of 2016. This program is directed by Michael Sullivan, SJ and Bernadette Flanagan, PBVM, who taught most recently at All Hallows College in Dublin. Their program will now be accredited through the Waterford Institute of Technology after the closing of All Hallows. They hope to also grant Ph.D.'s in the future.⁴⁶

Looking to the Future

As I conclude my remarks, let me make some suggestions for future areas of collaboration.

- *Defining the Discipline.* The three methodologies presented in this paper (theological, hermeneutical, historical-contextual) are now at least two decades old. This is a good time to revisit these definitions in light of current scholarly practice; how are they being utilized today? Do they need further refinement? This is especially the case in our globalized world as scholars in different geographic regions continue to dialogue with one another. How do these dialogues affect what might be called the "founding documents"?

⁴³ See <http://www.heythrop.ac.uk/study-us/postgraduate-research-programmes>

⁴⁴ See <http://www.stmarys.ac.uk/inspire/>

⁴⁵ See <http://www.sarum.ac.uk/learning/christian-spirituality/postgraduate-study>

⁴⁶ See <http://www.catholicireland.net/spire-launched/>



- *Developing Interdisciplinarity.* Scholars on both sides of the Atlantic (and both sides of the Pacific) acknowledge the interdisciplinary nature of spirituality. The array of disciplines with which spirituality is in conversation is indeed wide: art, sociology, psychology, ethnography, anthropology, medicine, neuroscience, cosmology, poetics, and literary theory, to name a few. Given this variety of dialogue partners, how has spirituality been enriched by these conversations? And how is “spirituality” understood from the perspectives of these dialogue partners?
- *Ecology and spirituality.* In a particularly urgent way, Pope Francis’ encyclical *Laudato Si* invites us to reflect further on locating the study of spirituality not only in history (time) but also in the environment (space). Pioneering work in this area has been done by Prof. Christie, but more work is needed.⁴⁷ Many of the books on eco-spirituality are written at the popular level, and as scholars we should be adding our expertise to this vital conversation.⁴⁸
- *Spirituality and Consumerism.* In the first world spirituality has often been coopted into one’s personal search for meaning and marketed as a consumer product.⁴⁹ “I choose a spirituality that fits my needs and helps me to grow.” As scholars we need to address this distortion. Here I would point out two challenges facing us in the U.S., and perhaps you can find something similar in your context.
 - “*Spiritual but not Religious.*” The phrase, “I am spiritual but not religious” is a widespread phenomenon in the postmodern context. “Spirituality” is good and “religion” is bad. Church attendance has plummeted in western Europe and Canada, and a recent survey by the Pew Research Center indicates that a similar trend has been well underway in the U.S., especially among young adults.⁵⁰ As scholars of spirituality, we ought to play a significant role in addressing this pastoral issue.
 - *Spirituality and Social Justice.* The option for the poor has been a focus for the Church since the mid-1960s. Pope Francis is again calling attention to the injustices of the world capitalist system. The link between love of God and love of

⁴⁷ For background see Prof. Christie’s essay in “Nature” in *The Blackwell Companion to Christian Spirituality*. For a more developed treatment see his *The Blue Sapphire of the Mind: Notes for a Contemporary Ecology* (New York: Oxford University Press, 2013). Other resources include Mary Frohlich, RSCJ, “Under the Sign of Jonah: Studying Spirituality in a Time of Ecosystemic Crisis,” *Spiritus* (Spring 2009): 27-45; Ray Maria McNamara, RSM, *Interdependence and the God Quest: A Christian Ecological Spirituality* (Saarbrücken, Germany: VDM Verlag Dr. Müller, 2009); and Timothy Hessel-Robinson and Ray Maria McNamara, RSM, eds., *Spirituality and Nature: The Study of Christian Spirituality in a Time of Ecological Crisis* (Eugene, OR: Pickwick, 2011).

⁴⁸ For examples of books at the popular level, see Charles Cummings, *Eco-Spirituality: Toward a Reverent Life* (Mahwah, NJ: Paulist Press, 1992) and Katherine Murray, *A Simple Guide to Eco-Spirituality* (Carmel, IN: Luminis Books, 2012).

⁴⁹ For an exploration of consumerism, see David Cloutier, *The Vice of Luxury: Economic Excess in a Consumer Age* (Washington, DC: Georgetown University Press, 2015).

⁵⁰ See <http://www.pewresearch.org/fact-tank/2015/05/13/a-closer-look-at-americas-rapidly-growing-religious-nones/>.



neighbor has deep roots in the Christian tradition, and as scholars of spirituality we can continue to affirm this connection.⁵¹

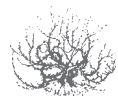
- *The spirituality of marginalized groups.* Most scholarship in spirituality remains focused on classic western works, be these texts or works of art. The postmodern context has seen the emergence of voices that have been marginalized in the past. How might our scholarship be enriched by including such voices? For the United States, two of these in particular deserve mention:⁵²
 - *Latino/a Spirituality.* People who identify as ethnically Hispanic make up about 38% of Catholics in the United States.⁵³ Latino/a spirituality is rooted in two conquests: the first is Spain's and Portugal's conquest of the new world beginning in 1492, and, for Mexican-Americans, the second is the U.S.' annexation of Mexican territory in 1848. A new vision, for example as embodied in the image of Our Lady of Guadalupe, emerged from this experience of suffering. In Hispanic cultures, spiritual wisdom and practices were often handed down in the home, especially by women. Ritual practices tended to be public, deeply symbolic, and openly emotional. Even today, in the midst of struggle Hispanic peoples celebrate life and the importance of family. God continues to accompany a people who have suffered conquest, violence, and marginalization. Scholars such as Virgilio Elizondo, Allan Figueroa Deck, SJ, Edwin D. Aponte, Jeanette Rodriguez, and Timothy Matovina have explored this rich spirituality and in particular that of Mexican Americans and their devotion to Our Lady of Guadalupe.⁵⁴
 - *African American Spirituality.* African American spirituality is born out of the crucible of slavery. Over four centuries approximately ten million Africans were traded across the Atlantic. Slave owners, in catechizing their slaves, fostered a submissive version of Christianity ("Slaves, be obedient to those who are, according to human reckoning, your masters...." Ephesians 6:5) But slaves instead identified with the liberation of the Hebrew people from Egypt and with Jesus' conquest of suffering and death. They first encoded their message of liberation in songs that are appropriately called "spirituals." Their God is a God who breaks the chains of slavery and finds a way when there is no way (as in the crossing of the Red Sea). Martin

⁵¹ Two well-known works exploring spirituality and social justice are Donal Dorr, *Spirituality and Justice* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1984); and Gustavo Gutiérrez, *We Drink From Our Own Wells: The Spiritual Journey of a People*, tr. Matthew J. O'Connell (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1983).

⁵² For an excellent summary and references to other scholarship see Elizabeth A. Johnson, *Quest for the Living God: Mapping Frontiers in the Theology of God* (New York: Continuum, 2008). For Hispanic spirituality see 133-152; for African American see 113-132; I am indebted to her analysis.

⁵³ See <http://cara.georgetown.edu/staff/webpages/Hispanic%20Catholic%20Fact%20Sheet.pdf>

⁵⁴ For example, Virgilio Elizondo, Alan Figueroa Deck, and Timothy Matovina, eds., *The Treasure of Guadalupe* (Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers, 2006); Virgilio Elizondo, *Virgilio Elizondo: Spiritual Writings*, ed. Timothy Matovina (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2010); Jeanette Rodriguez, *The Stories We Live: Hispanic Women's Spirituality* (New York: Paulist Press, 1996); Edwin David Aponte, *!Santo!: Varities of Latino/a Spirituality* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2012); Timothy Matovina, *Latino Catholicism: Transformation in America's Largest Church* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2012).



Luther King, Jr., leader of the civil rights movement, exemplifies such a vision. Other scholars continue to mine the riches of this tradition.⁵⁵ Today in the U.S. the “Black Lives Matter” movement continues to confront the injustice of racism.⁵⁶

These are, I believe, a few issues that invite us to scholarly collaboration in facing some of the challenges facing our Church and our world. Let me end with a word of invitation to you! In a letter dated July 12, 2015, Prof. Lisa Dahill, President of SSCS, noted, “2015 will be noted as the year that SSCS claimed its international identity.” In the spring the Society established an International Relations Committee. Two Roman scholars, Gilberto Cavazos-González, OFM (of the Antonianum) and Rossano Zas Friz, SJ (of the Gregorian) serve on this Committee, so you can speak with them to receive further information. Further, the first session of the Society’s meeting this November in Atlanta, GA, is entitled, “Spirituality and Pedagogy: An International Perspective.” Your presence would certainly enrich the discussion! I thank you for your attention, and I look forward to continuing our conversation.

⁵⁵ A classic, first published in 1904, is W.E.B. Dubois, *The Souls of Black Folk* (Boulder, CO: Paradigm, 2004); see also Martin Luther King, Jr., *A Testament of Hope: The Essential Writings of Martin Luther King, Jr.* (San Francisco, CA: Harper & Row, 1986). For an overview see Michael Battle, *The Black Church in America: African American Christian Spirituality* (Oxford, UK: Blackwell, 2006), and Flora Wilson Bridges, *Resurrection Song: African American Spirituality* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 2001);

⁵⁶ See <http://blacklivesmatter.com/>



Spirituality in the German Speaking World, in Holland and Belgium After Council Vatican II

by Elisabeth Hense*

Introduction

Spirituality studies is the youngest subject of time-honored Catholic theology programs and is about to mark its first centennial.¹ The decree of the Second Vatican Council on the formation of the clergy, *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*, approved by Paul VI († 1978) on the 6th of January 1970, considered spirituality studies supplementary to ethics.² In 1979, the constitution *Sapientia Christiana*, issued under John Paul II († 2005), spoke about *Theologia moralis et spiritualis*, ranking this subject fourth in the list of theological subjects, immediately after dogmatic theology.³ Not everybody appreciated this position of spirituality studies. Especially some German theologians discussed an alternative meaning to the subject: Karl Rahner (1904-1984) emphasized the anthropological dimension of spirituality,⁴ Hans Urs von Balthasar (1905-1988) considered spirituality as the subjective side of dogmatics,⁵ and Josef Sudbrack († 2010) saw spirituality studies as a kind of crosspiece of theology which is connected to all other theological disciplines.⁶ Dutch theologians found themselves in a situation quite different from that of their German colleagues. The long academic tradition in the study of Dutch mystical literature initiated by Desiderius Adolf Stracke in 1927 had paved the

* ELISABETH HENSE TO.Carm, Ph.D (2001), Radboud University Nijmegen (The Netherlands), is Assistant Professor of Spirituality at this university. She has published and edited many monographs, translations and articles on spirituality in German, English, Dutch and Italian, E.Hense@fr.ru.nl

¹ Cf. the initial period of spirituality studies in: JOSEF WEISMAYER, „Theologie und Spiritualität“, in ARBEITSGEMEINSCHAFT THEOLOGIE DER SPIRITUALITÄT, *Lasst euch vom Geist erfüllen (Eph 5,18) – Beiträge zur Spiritualität* (Münster: Lit, 2001), 289-306; JOSEF WEISMAYER, *Leben in Fülle. Zur Geschichte und Theologie christlicher Spiritualität* (Innsbruck-Wien: Tyrolia, 1983), 17f.; OTGER STEGGINK & KEES WAAIJMAN, *Spiritualiteit en Mystiek* (Nijmegen: Gottmer, 1985), 121-123; KEES WAAIJMAN, *Spiritualiteit* (Kampen: Kok, 2000), 390-394.

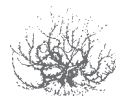
² *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*, in AAS 62 (1970): 321-384.

³ *Constitutio Apostolica Sapientia Christiana*, in AAS 71 (1979): 513.

⁴ KARL RAHNER, „Über den Versuch eines Aufrisses einer Dogmatik“, in *Schriften zur Theologie* Bd. 1 (Einsiedeln: Benziger, 1967), 9-47, 44 f.

⁵ HANS URS VON BALTHASAR, „Spiritualität“, in *Geist und Leben* 31 (1958): 340-352, 341.

⁶ JOSEF SUDBRACK, „Möglichkeiten einer Theologie des Geistlichen Lebens“, in *Trierer Theologische Zeitschrift* 78 (1969): 49-59, 55; Sudbrack referred to spirituality as ‘Querschnittswissenschaft’, see: JOSEF SUDBRACK, „Art. Spiritualität, IV. Systematisch/theologisch“, in *LTHK* 9 (2000): 856-857.



way for the development of a strong historical and literary approach in spirituality studies. Furthermore, liberation theology became an important context for spirituality studies in the Netherlands. Edward Schillebeeckx (1914-2009) drew spirituality into the heart of his theological thinking: to him spiritual experiences were ‘contrast experiences’ of an immediate awareness of God as a liberating power. These experiences incite Christians to orthopraxis, which is – according to Schillebeeckx and other theologians of liberation – the way to God for most modern people.⁷

Whatever is accepted as a suitable position of spirituality studies within the canon of theological disciplines, one thing is undisputed: Christian spirituality studies is viewed as a normative discipline. This means that the history of spirituality, systematic issues of spirituality, spiritual practices, and the body of spiritual literature, including the Scripture, are studied within the framework of theology. Besides this theological research, we are witnessing a growing interest in spirituality studies in other disciplines, such as literature, history, social sciences, education, health care, management etc.; however, the investigations into spirituality by these disciplines are not a subject for discussion here.

In the following, I will give a short overview of the main developments of *theologia spiritualis* in the German-speaking countries as well as in the Netherlands and Dutch-speaking Belgium. German-speaking countries have incorporated most of their faculties of theology into universities run by the government. Such an environment appears not to have been very fruitful for developing the new subject of spirituality. Most of the chairs in spirituality and academic institutes for spirituality were established by religious orders within their theological colleges or at Catholic universities. This practice of religious orders was more efficacious in the Netherlands and in Belgium due to the stronger position of Catholic universities and made spirituality studies more successful in these countries. In addition to giving an overview of the main chairs and institutes in these countries, I will also highlight their most significant journals and series, and I will conclude with a short evaluation of the overall position of spirituality studies within Theology at this moment.

Germany, Austria and Switzerland

Early years

One of the first German theologians who contributed to the strengthening of spirituality studies after Vaticanum II was the dogmatic theologian Karl Rahner († 1984). In his early academic years, Rahner was involved in the translation and completion of Marcel Viller’s handbook entitled *La spiritualité des premiers siècles chrétiens* (1930).⁸ It was the search for a union between dogmatic theology, ethics and spirituality – which seemed to

⁷ EDWARD SCHILLEBEECKX, *Church: The Human Story of God*, trans. by John Bowden, (New York: Crossroad, 1990), 98.

⁸ MARCEL VILLER & KARL RAHNER, *Askese und Mystik in der Väterzeit* (Freiburg i. Br.: Herder, 1939). KARL RAHNER, *Sämtliche Werke*, Bd. 3, *Spiritualität und Theologie der Kirchenväter* (Zürich / Düsseldorf / Freiburg i. Br.: Herder, 1999).



have been partly lost due to scholastic and thomistic theology as taught in Latin at universities up to the 1960s – that made the spiritual theology of the Fathers and the monastic theology of the Middle Ages so attractive to Rahner and others. Rahner wanted to rebuild dogmatic theology by integrating ethics and spirituality.⁹ Rahner's most famous quote about the relevance of spirituality esp. mysticism, which is still repeated in our days, reads: "The devout Christian of the future will either be a 'mystic,' one who has experienced 'something,' or he will cease to be anything at all."¹⁰ Mary Steinmetz explains: "For Rahner, the human person is understood as one who is created for the selfcommunication of God. This orientation toward Ultimate Mystery is the foundational characteristic of being human. Starting from this perspective, the experience of God is not something unusual; rather, to be human is to be open to the possibility of God's selfcommunication."¹¹ To Rahner, to be human means to be capable of experiencing God, whether someone consciously realizes these experiences or not. The Swiss theologian Hans Urs von Balthasar († 1988)¹² – a co-thinker with Rahner – also promoted mysticism and spirituality in those early years. In 1969, the Pope appointed him to the International Theological Commission, which gave him a certain authority although he never held a chair in spirituality studies. He published extensively on spirituality, especially on spirituality in the context of art. Besides Rahner and von Balthasar, the dogmatic theologian and philosopher Romano Guardini († 1968) gave an important impetus to the advancement of spirituality studies; he combined it with a renewal of the liturgy.¹³ One of the most influential theologian for the establishment of spirituality studies in the German-speaking countries after Vaticanum II, however, was the Jesuit Josef Sudbrack († 2010).¹⁴ He worked sporadically as a lecturer in asceticism and mysticism at Innsbruck University and was a visiting professor at Harvard. From 1979 to 1986, he was editor in chief of the popular spirituality journal *Spirit and Life* (*Geist und Leben* – see below), which covers many aspects of current spiritual issues. Together with his Protestant colleague Wolfgang Böhme,¹⁵ he

⁹ Cf. KARL RAHNER, „Über den Versuch eines Aufrisses einer Dogmatik“, in KARL RAHNER, *Schriften zur Theologie*, Bd. I (Einsiedeln: Benziger Verlag, 1954): 9-47.

¹⁰ KARL RAHNER, "Christian Living Formerly and Today," in *Theological Investigations VII*, trans. David Bourke (New York: Herder and Herder, 1971), 15 as quoted in HARVEY D. EGAN, *Soundings in the Christian Mystical Tradition* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 2010), 338. See: KARL RAHNER, „Frömmigkeit früher und heute“, in KARL RAHNER, *Zur Theologie des geistlichen Lebens, Schriften zur Theologie VII* (Einsiedeln: Benziger Verlag, 1971), 22-23.

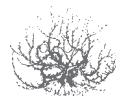
¹¹ MARY STEINMETZ, "Thoughts on the Experience of God in the Theology of Karl Rahner: Gifts and Implications", in *Lumen et Vita* 2 (2012): 1-14.

¹² Cf. HANS-URS VON BALTHASAR, „Theologie und Spiritualität“, in *Gregorianum* 50 (1969): 571-587; „Zur Ortsbestimmung christlicher Mystik“, in HANS-URS VON BALTHASAR, *Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie*, Bd. 4 (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1975), 298-324.

¹³ ROMANO GUARDINI, *Wille und Wahrheit. Geistliche Übungen* (Mainz / Paderborn: Grünewald / Schöningh, 1991).

¹⁴ JOSEF SUDBRACK, *Komm in den Garten meiner Seele: Einführung in die christliche Mystik* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn, 1979); *Mystik im Dialog: christliche Tradition, ostasiatische Tradition, vergessene Traditionen* (Würzburg: Echter, 1992); *Im Angesicht des Absoluten: Hinführung zur Mitte christlicher Spiritualität* (Würzburg: Echter, 2004).

¹⁵ Wolfgang Böhme was an important instigator of Protestant adult education.



founded the *Friends of Christian Mysticism* (*Gesellschaft der Freunde christlicher Mystik* – see below), a lively group of spiritual seekers and dwellers¹⁶ which I sporadically joined to give a lecture or just to keep in touch with its atmosphere. Sudbrack practiced Zen at the meditation center of Karlfried Graf Dürckheim and was one of the theologians who were enthusiastic about incorporating Eastern forms of meditation into Christian spirituality. At least one further name has to be mentioned as a spearhead of spirituality studies after Vaticanum II: Hugo Enomiya-Lasalle († 1990), who also was a pioneer in Eastern meditation practices and who wrote about interreligious spirituality.¹⁷ However, none of these theologians succeeded in securing a better institutional position for spirituality studies in these early years.

The institutionalization process

Austria. It was the Austrian theologian and philosopher Friedrich Wessely († 1970) and his successor Josef Weismayer who did realize a stronger institutional position for spirituality studies. They managed to achieve it through many years of persevering research and teaching about spirituality at the University of Vienna.¹⁸ Wessely not only lectured on spirituality on a regular basis (1939-1940 and 1946-1961), but also launched the first academic journal for spirituality in German: *Jahrbuch für mystische Theologie* (1955-1968). Wessely has been extraordinarily influential in a broader sense, as he founded both the *Oratorium Sanctissimae Trinitatis* and the *Legio Mariae* in Austria. Weismayer continued and consolidated Wessely's research and teaching on spirituality (1964-2004), trying to combine spiritual theology with dogmatics and ethics, as suggested by Rahner. According to Weismayer, spiritual theology should investigate the concrete realization of Christian life against the backdrop of spiritual experiences within the framework of the Church. Also, the study of the history of spirituality should contribute to a better understanding of its present-day manifestations.¹⁹ In 1997, Weismayer became a full professor of dogmatic theology, which meant that he had to reduce his involvement in spirituality. Fortunately, the reputation of spirituality studies in Vienna appeared so strong that, upon Weismayer's retirement in 2004, this chair became a chair in 'Theology of Spirituality' combined with an institute for spirituality. In the same year, Marianne Schlosser was appointed full professor of spirituality studies and director of this institute. Schlosser endorses Weismayer's biblical, historical, practical and systematical approach.²⁰ Students can opt for a master's degree in Spirituality and can also decide upon a PhD in

¹⁶ Cf. ROBERT WUTHNOW, *After Heaven. Spirituality in America Since the 1950s* (Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1998).

¹⁷ HUGO M. ENOMIYA-LASALLE, *Zen und christliche Mystik* (Freiburg i. Br.: Aurum, ³1986).

¹⁸ See JOSEF WEISMAYER, „Spiritualität in Lehre und Forschung an der Universität Wien“, in *Geist und Leben* 84 (2011): 221-227.

¹⁹ JOSEF WEISMAYER, „Spirituelle Theologie oder Theologie der Spiritualität?“ in GÜNTER VIRT, *Spiritualität in Moral* (Wien: Wiener Dom Verlag, 1975), 59-78; JOSEF WEISMAYER, „Thema Spiritualität“ in *Theologisch-praktische Quartalschrift* 123 (1975): 279-284.

²⁰ See MARIANNE SCHLOSSER, „Theologie der Spiritualität“, in *Geist und Leben* 84 (2011): 228-235. See also: <http://ts-ktf.univie.ac.at/home/team/team-profil-curriculum-etc/schlosser/profil/>



Spirituality. In 2012, reorganizations at this university made it necessary for the Institute for Spirituality to be incorporated into the Institute for Historical Theology. Besides Vienna, Salzburg and Krems also provide academic teaching in spirituality at public universities (respectively Spiritual Theology, since 2002, and Spiritual Guidance in a Global Society, recently). The college in Heiligenkreuz, established by the Cistercians, is the only active theological college in Austria run by a religious order.²¹ It has been a papal college since 2007, and its Institute for Spiritual Theology and Religious Studies provides training especially for those who wish to become religious and/or priests.

Germany. In Germany, it was not until 2011 that a chair in spirituality studies could be established at a public university. It was made possible by a foundation of the diocese of Augsburg. Wolfgang Vogl was the first to be appointed extraordinary professor of Theology of Spiritual Life.²² He intends to offer a post-graduate master's degree in spirituality studies in the near future. At this moment, it is too early to evaluate the significance of this initiative. The most influential initiatives regarding the development of Catholic spirituality studies in Germany so far have come from theological colleges of various religious orders that wanted to study their own spiritual traditions, their founders, their spiritual texts and important theologians more exhaustively. Examples of this include the Institute for Salesian Spirituality at the Salesian College in Benediktbeuern,²³ founded in 1983, and the Institute for Pastoral Psychology and Spirituality at the Sankt Georgen College of the Jesuits,²⁴ founded in 1991. Both of these schools try to combine scientific research and teaching at theological colleges with programs for adult education. The Institute for Spirituality at the College of the Capuchins in Münster, founded in 1978, also works in this broad way.²⁵ Thanks to its right to award academic licentiates and master's degrees in spirituality and its broad focus on diverse traditions and practices, diverse issues and debates, this institute has proven to be the most influential institute for spirituality in Germany.²⁶ Because the research and teaching of this institute mainly focus on the praxis of faith, spirituality studies in Münster has been placed under practical theology, allowing incorporation of the findings of other theological and philosophical disciplines as well as of those of humanities and social sciences.²⁷ The institute started under the Capuchin Anton Rotzetter²⁸ and has developed further under the Carmelite Michael Plattig²⁹, who became a lecturer in spirituality in 1993 and the director of the institute in 1994. Regina Bäumer is the adjunct director of this institute and has also contributed substantially to

²¹ <http://www.hochschule-heiligenkreuz.at/willkommen/papst-benedikt-xvi-und-die-hochschule-heiligenkreuz/2007-erhebung-zur-hochschule-des-paepstlichen-rechts/>. This college offers ecclesiastical degrees.

²² http://www.kthf.uni-augsburg.de/de/prof_do/prakt_theol/vogl/

²³ <http://www.pth-bb.de/>

²⁴ <http://www.sankt-georgen.de/rp-pps/>

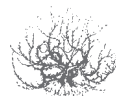
²⁵ http://www.pth-muenster.de/Institut_fuer_Spiritualitaet

²⁶ MICHAEL PLATTIG, „Kritische Reflexion religiöser Praxis als Aufgabe der Theologie der Spiritualität“, in *Geist und Leben* 84 (2011): 349-361.

²⁷ Ibid., 360.

²⁸ ANTON ROTZETTER, *Seminar Spiritualität*, Bd. 1-4 (Zürich: Benziger, 1979-1982).

²⁹ INSTITUT FÜR SPIRITUALITÄT MÜNSTER, *Grundkurs Spiritualität* (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2000).



the development of the institute and its master's program. Because spirituality studies is the core business of the college in Münster, another institute concentrating on post-graduate studies for executives of Church organizations was founded in 2006: the Institute for Church, Management and Spirituality³⁰. This institute, led by the Capuchin Thomas Dienberg, promotes Christian values and spirituality in leadership and management from a Franciscan perspective. Unfortunately, both institutes in Münster are under serious pressure at the moment because of decreasing numbers of students.

Between 2000 and 2010, the Institute for Spirituality in Münster issued two series through the publishing house of Lit Verlag: one about literary-historical approaches to spiritual texts, their translations and interpretations³¹, and the other one about systematic approaches to spiritual topics and debates³². From 2010 onwards, the institute has issued its studies through the publishing house of EOS-Verlag.³³

In 1995, Michael Plattig initiated the establishment of the *Arbeitsgemeinschaft der Theologie der Spiritualität* (AGTS),³⁴ a forum for all Catholic and Protestant theologians who are interested in the spiritual dimension of theological questions or who choose a spiritual approach to these questions. Most of the members of this community teach at a faculty of theology, either at a university or at a theological college, although some work in the field of adult education. Most of them combine spirituality with another theological discipline; I am one of the few colleagues who is specialized in spirituality as a discipline in its own right. The programs of the annual meetings of this community provide a good insight into the diversity of topics and approaches within spirituality studies at this moment: Spirituality according to Michel de Certeau (2015), Spirituality of the Eucharist (2014), Simone Weil (2013), Failure and discernment (2012), *The Divine Comedy* of Dante (2011), Ecumenical spirituality (2010) etc. The AGTS has issued the lectures of these meetings in an e-book series entitled *Spirituelle Theologie*, published by Echter Verlag.³⁵ This community includes those who have chairs in Spirituality and Homiletics at the Catholic University of Eichstätt³⁶ and in Liturgy and Spirituality at the Theological College of Fulda³⁷.

As to Protestant spirituality studies in Germany, Klaus Raschzok describes the rediscovery of asceticism by Rudolf Böhren³⁸ and Manfred Seitz³⁹ from 1964 onwards and how Protestant research was shaped through the work of the *Institute for Protestant Asceticism* at

³⁰ <http://www.ikms.eu/295>

³¹ Theologie der Spiritualität – Quellentexte.

³² Theologie der Spiritualität – Beiträge.

³³ Theologie der Spiritualität – Quellen und Studien.

³⁴ See <http://www.theologie-der-spiritualitaet.de/>

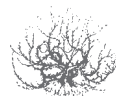
³⁵ Spirituelle Theologie - <http://www.theologie-der-spiritualitaet.de/publikationen/tagungsbaende>

³⁶ <http://www.ku.de/thf/homiletik/lehrstuhlteam/lehrstuhlinhaber/>; Ludwig Mödl, former professor of spirituality at the Catholic University of Eichstätt, has been a founding member of the AGTS.

³⁷ <http://thf-fulda.de/person/prof-dr-theol-cornelius-roth>

³⁸ RUDOLF BOHREN, *Einführung in das Studium der evangelischen Theologie* (München: Chr. Kaiser Verlag, 1965).

³⁹ MANFRED SEITZ, *Evangelische Aszetik. Zur Wiederentdeckung einer Disziplin der akademischen Theologie und ihrer Forschungs- und Lehrgestalt*, handwritten manuscript (Bubenreuth 2010), 13 pages.



the Neuendettelsau Augustana College.⁴⁰ Bohren classified asceticism as the first of seven areas in practical theology – besides homiletics, catechesis, poimenics, diaconic ministry and cybernetics – and understood it as the theological basis of the ecclesiastical and secular life of a Christian. Seitz, too, understood asceticism as an issue of practical theology. He drew from the traditional Protestant literature on asceticism and also used Catholic authors such as Giacomo Cardinal Lercaros⁴¹, Otto Zimmermann⁴², and Gustave Thils⁴³. In 2006, Seitz and his colleagues from practical, systematical and Eastern theology founded the *Institute for Protestant Asceticism* in Neuendettelsau. This is the first and, up to now, only Protestant institute aiming at strengthening, promoting and spreading Protestant asceticism in Germany.

Switzerland. Simon Peng-Keller is the most prominent theologian who works in the field of spirituality studies in Switzerland. He is a lecturer in Theology of Spiritual Life at the ecclesiastical college of Chur.⁴⁴ Though I intend to mention only theological chairs in spirituality in this article, I would like to make an exception for Switzerland: because of his large influence on theological research on Meister Eckhart and other German mystics, I also want to mention Alois Maria Haas and his chair in History of German Literature at Zürich University (1974-1999). The literary investigations of Haas have been exemplary for studies in German mysticism.⁴⁵ His colleague Kurt Ruh († 2002) – also a Swiss and an expert in the history of literature – worked at the university of Würzburg on the history of mysticism in the Occident.⁴⁶ Without a mention of the scholarly works of these two literary researchers and those who worked in the same field, our overview of spirituality studies in German-speaking countries would not be complete.

Different approaches

According to Simon Peng-Keller⁴⁷, we can identify the following four approaches to spirituality studies in the German-speaking countries. (1) The first approach attempts

⁴⁰ KLAUS RASCHZOK, „Evangelische Aszetik. Zur Wiederentdeckung einer Disziplin der akademischen Praktischen Theologie und ihrer Forschungs- und Lehrgestalt“, in RALPH KUNZ & CLAUDIA KOHLI REICHENBACH, *Spiritualität im Diskurs. Spiritualitätsforschung in theologischer Perspektive* (Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 2012), 13-36.

⁴¹ Cf. GIACOMO CARDINAL LERCARO, *Wege zum betrachtenden Gebet* (Basel / Freiburg / Wien: Herder, 1959).

⁴² Cf. OTTO ZIMMERMANN, *Lehrbuch der Aszetik* (Freiburg i. Br.: Herder, 1929).

⁴³ Cf. GUSTAVE THILS, *Christliche Heiligkeit. Handbuch der aszetischen Theologie für Ordensleute, Priester und Laien* (München: Verlag Manz, 1961).

⁴⁴ SIMON PENG-KELLER, *Einführung in die Theologie der Spiritualität* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2010).

⁴⁵ ALOIS MARIA HAAS, *Meister Eckhart als normative Gestalt geistlichen Lebens* (Freiburg i.Br.: Johannes Verlag, 1995); *Kunst rechter Gelassenheit: Themen und Schwerpunkte von Heinrich Seuses Mystik* (Berlin / Bern: Lang Verlag, 1996).

⁴⁶ KURT RUH, *Geschichte der abendländischen Mystik*. 4 Bände (München: C. H. Beck 1990-1999).

⁴⁷ Cf. SIMON PENG-KELLER, „Geistreiche Theologie zu geistbestimmten Leben? Spiritualität als Forschungsfeld katholischer Theologie“, in RALPH KUNZ & CLAUDIA KOHLI REICHENBACH, *Spiritualität im Diskurs. Spiritualitätsforschung in theologischer Perspektive* (Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 2012), 37-53, here 42-47. I have chosen another sequence of the approaches which he identified.



to combine spirituality and ethics and is used by, among others, the Dominican moral theologian Servais Pinckaers⁴⁸, who worked at Fribourg in Switzerland, and the moral theologian Dietmar Mieth⁴⁹ from Tübingen University. Following Réginald Garrigou-Lagrangé of the Angelicum in Rome, who was the first professor of spirituality studies throughout the world, Pinckaers wanted to put spirituality at the pinnacle of Christian ethics and thereby strove for a renewal of theology and spiritual life. Mieth chose a more innovative way, formulating virtues for our time and developing an art of living based on the insights of Meister Eckhart. (2) The second approach tries to combine historical, systematic, and practical research on a certain body of spiritual texts and spiritual forms of expression. This approach aims to investigate Christian spirituality in its diversity on the one hand and aims at coherence on the other. Marianne Schlosser is seen as a proponent of this approach,⁵⁰ and I would count myself also in this camp. (3) Quite another endeavor was undertaken by Johannes Bours, a pastor at the *Collegium Borromaeum* seminary in Münster. He wanted all disciplines within theology to become more spiritual again.⁵¹ To most colleagues, this does not seem to be practical in the context of universities, but it might be partially realized at colleges of religious orders. (4) The fourth approach is probably the most widespread in Germany. It states that spirituality does not need to be a discipline in its own right, as spiritual issues can be studied within other theological disciplines. This position is broadly accepted and carried out in many contexts, facilitated by the current decrease in the number of Theology students and the pressure to save money. Unfortunately, this means that the marginal position of spirituality within theological disciplines will be consolidated. Nevertheless, there are some strong examples of theologians who did important work on spirituality in the context of other teaching commitments, e.g. the dogmatic theologian Gisbert Greshake (Freiburg) and the ethicist Bernhard Fraling (Würzburg).⁵²

Looking back on what has been done in the German-speaking field of spirituality studies so far, we should add at least two further categories to Peng-Keller's overview. (5) A fifth approach is the clear choice for embedding spirituality within practical theology as proposed by my honorable friends and fellow workers Michael Plattig and Thomas Dienberg. I also feel sympathetic to this approach, especially when working on social spirituality in the context of societal renewal, and surely most Protestant colleagues find themselves in this 'camp'.⁵³ (6) A sixth approach is the literary one taken by Alois Haas, Kurt Ruh and others. As this literary approach has been very fruitful for my

⁴⁸ SERVAIS PINCKAERS, *Das geistliche Leben des Christen. Theologie und Spiritualität nach Paulus und Thomas von Aquin* (Paderborn: Bonifatius, 1999).

⁴⁹ DIETMAR MIETH, *Die neuen Tugenden. Ein ethischer Entwurf* (Düsseldorf: Patmos Verlag, 1984); *Mit dem Unkraut wächst der Weizen. Sanfte Moralpredigten* (Luzern: Ed. Exodus, 1991).

⁵⁰ MARIANNE SCHLOSSER, „Theologie der Spiritualität“, in *Geist und Leben* 84 (2011): 228-235.

⁵¹ JOHANNES BOURS, „Asketische und spirituelle Bildung“, in ENGELBERT NEUHÄUSLER & ELISABETH GÖSSMANN, *Was ist Theologie* (München: Max Heber Verlag, 1966), 416-428.

⁵² JOSEF WEISMAYER, „Theologie und Spiritualität“, in AGTS, *Lasst euch vom Geist erfüllen (Eph 5,18) – Beiträge zur Theologie der Spiritualität* (Münster: Lit, 2001), 289-306, here 295.

⁵³ MICHAEL PLATTIG, „Kritische Reflexion religiöser Praxis als Aufgabe der Theologie der Spiritualität“, in *Geist und Leben* 84 (2011): 349-361, here 360.



own work and fits very well with the research tradition in the Netherlands and in Belgium, I especially favor this way of working.

Additional study groups and journals

There are also other study groups and journals that, although not launched at universities or colleges, have had a voice in the spirituality debate. In 1999, the study group *Theology of Religious Life* (*Arbeitskreis Ordens-theologie*) – initiated by the *Institut der Orden für missionarische Seelsorge und Spiritualität* (IMS) – started to work on different aspects of the spirituality of religious life.⁵⁴ Members of this group work in the fields of theology or history at German universities or colleges. Most of them are Catholic religious or, like me, members of third orders, or they are engaged in new religious communities, and one member is a Protestant religious. We organize seminars for religious and those interested in religious life every third year. The contributions to these seminars have been published by Grünewald Verlag. Another community, the *Friends of Christian Mysticism* (*Gesellschaft der Freunde christlicher Mystik*)⁵⁵, founded in 1987, is also ecumenical; it organizes annual meetings for its audience on a variety of spiritual issues, including: Teresa of Avila (2015), Everyday Contemplation (2014), Mysticism and Music (2013), Mysticism and natural sciences (2012), Mysticism and responsibility in the world (2011), Meister Eckhart (2010) etc. Some of the lecturers are Catholic, Protestant or Orthodox theologians with an interest in spirituality; most of the members are non-theologians. The aim of this community is to promote Christian mysticism on an ecumenical basis to a broad audience. In addition to these theologically oriented study groups, the *Meister Eckhart Gesellschaft* should also be mentioned here. This interdisciplinary study group, founded in 2004, focuses on the life and works of Meister Eckhart, his historical and philosophical background, and the influence and the implementation of his thinking.⁵⁶ The academic lectures of the annual meetings of this community have been published in *Jahrbücher* by Kohlhammer Verlag in Stuttgart.⁵⁷

Furthermore, there are two German journals that deserve to be mentioned in this context: *Geist und Leben* and *Meditation* – both conceived for a broad audience. *Geist und Leben*, founded in 1926 and until 1947 known as *Zeitschrift für Ascese und Mystik*⁵⁸, is a forum for spiritual theology, Christian mysticism and its praxis,⁵⁹ it deals with Ignatian spirituality, contemplation, praying with the body, the history of spirituality, forms of spirituality, discernment of the spirits, integration of Eastern meditation, spiritual art and literature, spiritual exegesis, spiritual psychology, hagiography, religious life, inter-religious spirituality etc. *Meditation*, founded in 1975, is ecumenical and wants to inspire a broad audience to lead a Christian spiritual life.

⁵⁴ See STEFAN KIECHLE, „Ordens-theologie im Umbruch“, in *Geist und Leben* 76 (2003): 241-242; see also the other contributions in the same volume of *Geist und Leben*.

⁵⁵ <http://www.gfcm.de/>

⁵⁶ <http://www.meister-eckhart-gesellschaft.de>

⁵⁷ <http://www.meister-eckhart-gesellschaft.de/publikationen.htm#>

⁵⁸ *Journal for Asceticism and Mysticism*

⁵⁹ <http://www.geistundleben.de/>



The Netherlands and Belgium

Early years

The Netherlands and Belgium both have a much longer tradition in academic research on spirituality than the German-speaking countries. Already at the beginning of the last century, the Belgian Jesuit Desiderius Adolf Stracke († 1970) concluded that mystical literature was neglected in extensive contemporary Dutch literary histories. He thought this unacceptable with regard to Beatrice of Nazareth, Hadewijch, John of Ruysbroeck as well as many other interesting Dutch mystical authors. The first thing which he thought needed to be done was to provide solid studies on these figures and their historical and religious backgrounds and to make their texts available in reliable scholarly editions. So Stracke and some of his fellow brothers, among whom Jozef van Mierlo († 1958) and Leonce Reypens († 1972), founded the *Ruusbroecgenootschap* (Ruusbroec Society) in Antwerp (Belgium) in 1925.⁶⁰ The aim of this institute was to research the history of Dutch spirituality – mysticism as well as asceticism – from the Christianization of the Low Countries to circa 1750. The results of this research were published in two series: *Our Spiritual Heritage* (*Ons Geestelijk Erf*, since 1927)⁶¹ and *Studies and Editions of Our Spiritual Heritage* (*Studiën en tekstuutgaven van Ons Geestelijk Erf*, since 1931)⁶². The historical and literary studies in these series and other publications of the institute have been very fruitful through time. As Frits van Oostrom stated in his recently published Dutch history of literature,⁶³ mystical texts not only need to be mentioned in every serious study of literary history, but many of them actually belong to the most beautiful and elaborated literary documents of Dutch literature; in particular, many female mystics are highly talented, whereas many male authors seem like ‘nonentities’, pale when compared to them.⁶⁴ Initiated by the Carmelite Titus Brandsma († 1942) – a philosopher with a teaching commitment including Dutch Mysticism at the University of Nijmegen (1923-1942) and director of the *Institute for the History of Dutch Mysticism* – another series of the *Ruusbroecgenootschap* was edited: *Flowers of our Spiritual Heritage* (*Bloemen van ons Geestelijk Erf* – 1929-1932, new series 1949-1973). This series targeted a wider audience and wanted to inspire those who were looking for nourishment for their minds and development of their personal spiritual lives. Though this series was not as successful as the other two, it shows very well Titus Brandsma’s literary-historical involvement, which is also manifest in his translation of a part of the works

⁶⁰ AUGUST DEN HOLLANDER & ERNA VAN LOOVEREN, *Het Ruusbroecgenootschap – 90 jaar boeder van spiritueel erfgoed* (Antwerpen: Universiteit Antwerpen, 2015); FRANS HENDRICKX, “Een bibliotheek in dienst van Ruusbroec en zijn Genootschap te Antwerpen”, in *Vlaanderen* 50 (2001): 276-280. <https://www.uantwerpen.be/nl/faculteiten/faculteit-letten-en-wijsbegeerte/onderzoek-innovatie/instituten/ruusbroecgenootschap/>

⁶¹ http://poj.peeters-leuven.be/content.php?url=journal&journal_code=OGE

⁶² <https://www.uantwerpen.be/nl/onderzoeksgroep/ruus/publicaties/studien-en-tekstuutgaven/>

⁶³ FRITS VAN OOSTROM, *Stemmen op Schrift* (Amsterdam: Bert Bakker, 2006), and FRITS VAN OOSTROM, *Wereld van Woorden* (Amsterdam: Bert Bakker, 2013).

⁶⁴ FRITS VAN OOSTROM, *Stemmen op Schrift*, 404.



of Teresa of Avila. However, his societal and political commitment was much more noticed in the field of spirituality studies.⁶⁵ Titus not only fought for freedom of the press during the occupation of the Netherlands by Nazi Germany, he also dealt with the rise of atheism, the crises of the European countries before World War II, and many other questions of his time. When he resisted Nazi advertisements in the Dutch Catholic press, he was arrested and imprisoned by the German occupiers. Some years after his murder in the Dachau concentration camp, the teaching of Dutch Mysticism at Nijmegen University was continued by Marcel Smits van Waesberghe (1945-1957). Meanwhile, other scholars at this university also helped to strengthen spirituality studies. One of them was Edward Schillebeeckx († 2009), who was appointed full professor for dogmatic theology in 1958 and, in a way, carried on societally-engaged spirituality studies. In his inaugural lecture, he stated that he wanted not only to study the truth of the Christian faith, but that he was also interested in human experiences,⁶⁶ especially in what he called ‘contrast experiences’ – experiences of the presence of God in times of suffering and oppression. Schillebeeckx considered Martha, “whose concern for God makes her solicitous for human beings”, rather than the inwardly contemplative Mary of Bethany as a model for contemporary mysticism.⁶⁷ As Mary Catherine Hilbert stated: returning to

“contrast experience as revelatory, Schillebeeckx maintains that the context of immense human and global suffering in our day requires a spirituality that has been called by liberation theologian Jon Sobrino ‘political holiness’. Awareness of the social as well as interpersonal dimensions of truly human life (and therefore of the well-being constituted by salvation) requires solidarity with all those who seek to bring about authentic human freedom. Spirituality can never be divorced from personal or social ethics.”⁶⁸

Summarizing this approach, social and political liberation processes were seen as “medium and material of divine revelation”.⁶⁹ The teachings of Edward Schillebeeckx and those of Titus Brandsma inspired my thinking when I continued my studies in Nijmegen at the beginning of the 1980s, and their concern for societally-engaged spirituality has been formative to me.

The institutionalization process

The Netherlands. During Vaticanum II, the Augustinian Ephraem Hendrikx (1957-1974) directed the research and teaching on the ‘history of asceticism and mysticism’ at the University of Nijmegen.⁷⁰ In 1968, the Dutch Carmelites and the board of governors of the University of Nijmegen founded the *Titus Brandsma Institute*, dedicated to the academ-

⁶⁵ ELISABETH HENSE, *Titus Brandsma – Engagierte Mystik* (Paderborn: Bonifatius, 1991).

⁶⁶ EDWARD SCHILLEBEECKX, *Op zoek naar de levende God* (Nijmegen: Dekker and Van de Vegt, 1959).

⁶⁷ EDWARD SCHILLEBEECKX, *Church: The Human Story of God*. Trans. by John Bowden (New York: Crossroad, 1990), 77.

⁶⁸ MARY CATHERINE HILBERT, “Grace-Optimism: Spirituality at the Heart of Schillebeeckx’s Theology”, in *Spirituality Today* 44 (1991): 220-239.

⁶⁹ EDWARD SCHILLEBEECKX, *Menschen – Die Geschichte von Gott* (Freiburg: Herder, 1990), 29f.

⁷⁰ <http://www.findingaugustine.org/Record/24827>



ic study of ‘religious experience and spiritual life’ in the footsteps of the former Carmelite Titus Brandsma.⁷¹ Its first director was the Carmelite Otger Steggink († 2008), who was my honored teacher when I worked on my master’s thesis in Nijmegen. In its early years, the development of its own library on spirituality and mysticism was one of the institute’s central aims. The institute started with 25,000 titles and held more than 90,000 titles by the time it donated its library to Radboud University in 2007.⁷² Furthermore, the study of *Modern Devotion* and research on the Brandsma collection – including photographic reproductions of ca. 700 Dutch manuscripts on mysticism and asceticism, as well as other data about Dutch mystical literature gathered by Titus Brandsma⁷³ – were at the center of its interest. Staff members, among them Hein Blommestein⁷⁴, also worked on Carmelite spirituality, current forms of social spirituality, Biblical spirituality, and Jewish spirituality. The staff offered many courses in different fields of spirituality to a broad audience throughout the Netherlands and got more and more involved in the teaching of spirituality at the university. In 1969, the institute launched the journal *Speling*, which was the sequel of *Carmel*, published by the order of the Carmelites.⁷⁵ *Speling* aims to provide food for thought on many different topics; in recent years, it has published on: the art of living (2015), controversies (2014), exercises for the soul (2013), sources of inspiration (2012) etc. Readers can join a reading club through the website of *Speling* to discuss articles in this journal with each other. This journal became important to the work of Steggink and that of the institute,⁷⁶ as did a second, more academic journal, *Studies in Spirituality*⁷⁷, and its attendant series *Studies in Spirituality Supplements*. In 1974, Otger Steggink was appointed professor of the ‘history and themes of spirituality’. Working also in Spain on a regular basis, he consolidated the fame of the institute and his chair by his extensive work on Teresa of Avila and John of the Cross. It was he who inspired me to work on a new German translation of the works of John of the Cross in the nineties, which I did together with two German members of the OCD. Steggink’s successor was Kees Waaijman (1989-2007), who continued and further enhanced Steggink’s research and teaching on the history and themes of spirituality, while broadening the focus on other religions and forms of secular spirituality.⁷⁸ His aim was to free spirituality studies of a too strong guardianship of theology.⁷⁹ In 2007, Waaijman was succeeded by the theologian Frans Maas (until 2011),⁸⁰ and in 2012, Peter Nissen was appointed professor of ‘spirituality studies’, a chair now placed under the Department

⁷¹ Stichting Titus Brandsma Instituut, Nijmegen 1968.

⁷² Universiteitsbibliotheek collectieprofiel – faculteit theologie: <http://repository.ubn.ru.nl/bitstream/handle/2066/75095/75095.pdf?sequence=1>

⁷³ TITUS BRANDSMA INSTITUUT, *Titus Brandsma Instituut* (Nijmegen, 1974).

⁷⁴ Hein Blommestein also held a position as professor of mystical theology at the Gregorian University. <http://www.speling.nl/Speling/Speling.html>

⁷⁵ See the interview with Steggink in: *Antoon Rietman*, Titus Brandsma Instituut (Nijmegen, 1993), 36.

⁷⁶ http://poj.peeters-leuven.be/content.php?url=journal&journal_code=SIS

⁷⁷ KEES WAAIJMAN, *Spiritualiteit* (Kok: Kampen, 2000).

⁷⁸ KEES WAAIJMAN, “Spirituality – a Multifaceted Phenomenon”, in *Studies in Spirituality* (2007): 1-113.

⁷⁹ FRANS MAAS, *Vitale verscheidenheid en het ene goddelijke leven. Meister Eckhart en theorievorming in spiritualiteit*, Afscheidsrede (Nijmegen, 2011).



of Religious Studies. Within the study of theology, one can still obtain a master's or PhD degree in spirituality, among others in the Department of Systematic Theology, where I hold a position as assistant professor of spirituality studies.⁸¹ But other theological chairs also offer guidance in aspects of spirituality for a master or PhD thesis. As director of the Titus Brandsma Institute, Waaijman was succeeded by Inigo Bocken in 2011 – for the first time a non-Carmelite. Most courses of the institute's extensive program for adult education are held at a Carmelite convent in Nijmegen.⁸²

There is another institute that should be mentioned with regard to the study of spirituality in the Netherlands. In 1976, the Franciscan order founded the *Franciscan Study Center Utrecht* (FSU) for research on the Franciscan tradition, as well as the *Franciscan Academy* for adult education.⁸³ Both organizations started to work diligently, but did not achieve their aims fully. In 1985, inspired by the example of the *Titus Brandsma Institute* and the academic work of the Carmelites at the university in Nijmegen, the Franciscans, Capuchins, and Conventual Franciscans also decided to transfer their work to an academic environment: together with the *Catholic Theological College of Utrecht*, they established the *Franciscan Study Center* (FSC) and established an extraordinary chair of Franciscan spirituality at this college. Their aim was twofold: (1) they wanted to study the Franciscan tradition, especially the works of Francis and Clare, and (2) they wanted to make the charisma of the Franciscan tradition fruitful for future times. Hans van Munster († 2008) was the first director of this institute, and Theo Zweerman († 2005) was appointed the first extraordinary professor for Franciscan spirituality studies (1985-1998) in addition to his appointment as professor of philosophy (1984-1991) at this college. The center launched two series: *Franciscaanse studies* (since 1987) and the *Scripta Franciscana* published by Uitgeverij Van Gorcum since the early 1990s. In 1998, Gerard Pieter Freeman was the first non-Franciscan who took over the chair and also became director of the center, choosing a more historical approach in his research. Since 2014 Willem Marie Speelman has been the director of the center. When the *Catholic Theological University of Utrecht*⁸⁴ merged into *Tilburg University* in 2006, the FSC became incorporated in Tilburg University, but it is still located in Utrecht. Working from literary-historical, practical and systematic perspectives, the FSC staff provides teaching on (Franciscan) spirituality at Tilburg University, guides students for a master thesis or an STD in spirituality, and also offers courses to a broad audience. At the moment, I co-

⁸¹ For my perspective on spirituality studies, see: ELISABETH HENSE, "Present-Day Spiritualities in Confessional, Popular, Professional and Aesthetic contexts: Contrasts or Overlap?" in ELISABETH HENSE, FRANS JESPERS AND PETER NISSEN, *Present-Day Spiritualities* (Leiden/ Boston: Brill 2014), 1-17; ELISABETH HENSE, "Current Forms of Christian Spirituality", in ELISABETH HENSE, FRANS JESPERS AND PETER NISSEN, *Present-Day Spiritualities* (Leiden/ Boston: Brill 2014), 43-61; ELISABETH HENSE, "Quality of Life in Contexts of Societal Renewal", in ELISABETH HENSE, CHRISTOPH HÜBENTHAL AND WILLEM MARIE SPEELMAN, *A Quest for Quality of Life* (Leiden/ Boston: Brill [forthcoming]).

⁸² <http://wp.titusbrandsmainstituut.nl/nl/>

⁸³ JAN SLOOT, *Al had je alle kennis... Korte geschiedenis van het Franciscaans Studiecentrum 1985-2010* (Utrecht: Franciscaans Studiecentrum, 2010).

⁸⁴ This is the merger of the former *Catholic Theological College of Utrecht* and *Catholic Theological College of Amsterdam*.



operate with Willem Marie Speelman and Krijn Pansters of this institute in a project on the impact of spirituality on the quality of life.

To wind up this overview of the situation in the Netherlands, some recent developments also need to be mentioned: In 2010, Henk Witte was the first to be appointed professor of the new Xaverius chair at Tilburg University. This chair was established for the study of the relationship between theology and spirituality from an Ignatian perspective. The first full chair for Protestant spirituality studies in the Netherlands was established at the *Vrije Universiteit* in Amsterdam earlier this year; Wim van Vlastuin has been assigned to this office.⁸⁵

Belgium. In 1973, the *Ruusbroecgenootschap* was incorporated in the *St Ignatius Faculties* in Antwerp, and it has been part of the Faculty of Liberal Arts and Philosophy at the University of Antwerp since 2003. Through the years, the methods, focus and presentation of results have evolved at this institute, but its original intention is still valid. The institute aims at: (1) the production of critical editions of spiritual texts, (2) their interpretation and contextual research, and (3) codicological and historical research on the early years of the *Ruusbroecgenootschap*. Starting with less than 20,000 titles in the 1920s, the library of the *Ruusbroecgenootschap* currently encompasses more than 100,000 books, more than 500 manuscripts and 30,000 old prints, dating from 1500-1800. In 2011, the library received the quality label of Acknowledged Heritage Library as granted by the Flemish government. In recent years, much work has been carried out on the digitalization of old manuscripts, including the letters of the Carmelite mystic Francis Amelry (16th century), on which I am currently working. Over the decades, many well-known researchers of Dutch mysticism were or have been members of the *Ruusbroecgenootschap*, including: Bernhard Spaapen († 1977), Albert Ampe († 2004), and Albert Deblaere († 1994). The last mentioned, Albert Deblaere, was also very influential in spirituality studies at the Gregorian University in Rome, and most of the later Jesuit members of the *Ruusbroecgenootschap* were his students: Jos Alaerts, Paul Mommaers, Paul Verdeyen, Guido de Baere, and Rob Faesen. I count myself lucky also to have studied with Deblaere when he offered summer courses in Nijmegen in the 1980s. The *Ruusbroecgenootschap* is currently affiliated with the Department of Literature of the University of Antwerp. The aim of the institute is to study Dutch spiritual literature up to 1750, to develop this field of research together with international colleagues, to participate in the teaching, research and societal service (*maatschappelijke dienstverlening*) of the University of Antwerp, and to translate research results to modern society and to a broad, interested audience. After already having been its director from 2001 until 2007, Tom Mertens has again been its director since 2012.

In 2001, the *Institute for the Study of Spirituality* at Louvain University was established. It is led by Professor Rob Faesen, who holds the chair of Medieval Mysticism in Louvain and is also a staff member of the *Ruusbroecgenootschap* in Antwerp. The Louvain institute aims at studying the textual and non-textual sources of Dutch mysticism,

⁸⁵ <http://www.godgeleerdheid.vu.nl/nl/nieuws-en-agenda/nieuwsarchief/2014/okt-dec/141219-wim-van-vlastuin-benoemd-op-de-leerstoel-theologie-en-spiritualiteit-van-het-gereformeerd-pro.asp>



trying to understand the mystics in their own hermeneutical frameworks. Its approach is quite similar to that of the *Ruusbroecgenootschap* in Antwerp. There is one more chair in Louvain that should be mentioned here: the chair for ‘the study of marriage and spirituality’, held by Thomas Knieps since 2005. It has been placed under the Department of Moral Theology.

Different approaches

Among Dutch-speaking theologians, we find similar approaches to spirituality studies as we already know from the German-speaking countries. In my opinion, it is safe to identify three of the above-mentioned approaches: (1) the literary-historical approach, represented in an excellent way by the *Ruusbroecgenootschap*, the faculties in Antwerp and Louvain, members of the *Titus Brandsma Institute* and the faculty in Nijmegen. I am most grateful for having been able to profit from this strong scholarly environment in the Dutch-speaking countries. This environment enabled me to provide a critical edition, a translation and a commentary on one of the most beautiful mystagogical texts of Francis Amelry in my dissertation.⁸⁶ (2) Another approach is the combination of literary-historical, systematic and practical perspectives. To me, this seems to be the most important heritage of Titus Brandsma. In his wake, I currently work on text editions and translations⁸⁷ as well as on systematic questions about spirituality and mysticism⁸⁸, and also on societally-engaged spirituality⁸⁹. The latter seems to me perfectly in line with Pope Francis’ recent encyclical on eco-spirituality and his emphasis on the necessity for Christians and non-Christians to work together for societal renewal. (3) In the Netherlands we see the same diffusion of spirituality studies into other theological disciplines as is seen in Germany. At Radboud University, this development was fostered by engaging all theological chairs in a master’s program for interreligious spirituality studies, which was carried out some years ago.

Besides similarities with the German approaches, there are also differences. Simon Peng-Keller has identified the approach of Kees Waaijman as different. He typifies Waaijman’s approach as a “division between spirituality and theology”.⁹⁰ He argues that Waaijman’s handbook is a kind of interdisciplinary and interreligious forum where different theological and non-theological disciplines meet each other outside the dogmatic framework of theology. Karl Baier, an extraordinary professor of religious studies in

⁸⁶ ELISABETH HENSE, *Franciscus Amelry (um 1550)* (Münster: Lit, 2001).

⁸⁷ Cf. JOSEPH CHALMERS, ELISABETH HENSE, VERONIE MEEUWSEN, ESTHER VAN DE VATE (eds.), *Maria Petyt – A Carmelite Mystic in Wartime* (Leiden / Boston: Brill, 2015).

⁸⁸ ELISABETH HENSE, FRANS JESPER, PETER NISSEN (eds.), *Present-Day Spiritualities* (Leiden / Boston: Brill, 2014).

⁸⁹ Cf. ELISABETH HENSE, *Vernieuwingsinitiatieven rond eten, zorg en geld in Nederland* (Amsterdam: VU University Press, 2015).

⁹⁰ SIMON PENG-KELLER, „Geistreiche Theologie zu geistbestimmten Leben? Spiritualität als Forschungsfeld katholischer Theologie“, in RALPH KUNZ & CLAUDIA KOHLI REICHENBACH, *Spiritualität im Diskurs. Spiritualitätsforschung in theologischer Perspektive* (Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 2012), 37-53, here 44.



Vienna, confirms this interpretation, but also qualifies it somewhat: although Waaijman's approach is indeed dissociated from dogmatic and moral theology, his terminology is permeated with the Christian point of view to the extent that one may also consider his approach an innovative interdisciplinary and interreligious open systematic theology of spirituality.⁹¹ I would like to add to these understandings that, at the end of his career, Waaijman himself explicitly placed his perspective at the heart of theology.⁹²

Additional organizations

To wind up my observations on the Dutch spirituality landscape, I would like to mention three more organizations: (1) The *Center for Parish Spirituality* (*Centrum voor Parochiespiritualiteit*)⁹³ in Nijmegen was established by the Congregation of the Blessed Sacrament in 1990.⁹⁴ This center is dedicated to promoting spirituality in parishes, especially Eucharistic spirituality. The center's staff offers courses on New Evangelization, spirituality and art, liturgy, spiritual education, and the spirituality of the Congregation of the Blessed Sacrament, and it publishes on these subjects for a broad audience throughout the country. (2) The *Foundation Thomas à Kempis* (*Stichting Thomas à Kempis*)⁹⁵ in Zwolle was established as a society of friends of the spirituality of *Modern Devotion* in 1988. This community organizes lectures and guided tours and strives for putting the *Modern Devotion* on the UNESCO intangible cultural heritage list. (3) The Old Abbey of Drongen organizes annual summer courses on Christian mysticism for a broad audience. These courses have been very popular for the past twenty years.

Evaluation of the overall position of Spirituality Studies in German and Dutch-speaking countries

At the end of my overview, I would like to conclude with some evaluating remarks.

1. In German and Dutch-speaking theology, the new discipline of spirituality has never become as important as the other disciplines in theology programs. This will not change in the nearby future, due to the current downsizing of faculties and the decrease in student numbers in our countries. One could consider this a failure.
2. However, we have good reason to be glad that we have inspired many colleagues from other theological disciplines to engage in spirituality. We still see a growing number of colleagues in our countries trying to give their disciplines a fresh and innovative appearance by integrating aspects of spirituality studies into their fields of expertise.

⁹¹ KARL BAIER, *Handbuch Spiritualität* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2006), 30.

⁹² KEES WAAIJMAN, *Spiritualiteit als Theologie*, Afscheidsrede (Nijmegen, 2010).

⁹³ <http://www.parochiespiritualiteit.org/index.php?pid=2>

⁹⁴ I have been a member of the board of this center since 2006.

⁹⁵ <http://thomasakempiszwolle.nl/cms/>



3. In my opinion, we can indeed leave part of the spirituality research to these colleagues. However, those who wish to consider themselves experts in spirituality studies should commit themselves to at least three central tasks: (a) to study the well-defined body of spiritual literature against its historical and religious backgrounds, (b) to carry out foundational research and discuss meaningful definitions of spirituality and mysticism in the framework of theology, and (c) to investigate past and present societally-engaged forms of spirituality in order to contribute to the renewal of our societies. These three commitments can be seen as distinguishing spirituality studies, because they are not found in the other theological disciplines.
4. Will these commitments also work in the future? Bernard McGinn questioned the contemporary value of past spiritual traditions in *Spiritus* earlier this year. He addressed the following three questions: 'Is there a future for past spiritual traditions?', 'Do you think the Society for the Study of Christian Spirituality will be around in fifty years?', and even more radically, 'Should it be around?'⁹⁶ These concerns about the viability of inherited spiritual traditions are also shared in German and Dutch-speaking countries. In my opinion there are at least two strategies which we can choose to increase their prospects: the first is a strong emphasis on societally-engaged spirituality and the second is the improvement of academic collaboration.⁹⁷ It is my hope that this meeting will also help us find our way into the future.

I thank you very much for your attention!

⁹⁶ BERNHARD MCGINN, "The Future of Past Spiritual Traditions", in *Spiritus* 15 (2015): 1-18.

⁹⁷ Cf. For an example of academic collaboration on societally-engaged spirituality, see the Eurospes Conference 2015 held in Amsterdam: <http://eurospes2015.nl/>.



Literature

- Baier, Karl, *Handbuch Spiritualität* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2006).
- Balthasar, Hans-Urs von, „Zur Ortsbestimmung christlicher Mystik“, in Hans-Urs von Balthasar, *Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie*, Bd. 4 (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1975), 298-324.
- Balthasar, Hans-Urs von, „Theologie und Spiritualität“, in *Gregorianum* 50 (1969): 571-587.
- Balthasar, Hans Urs von, „Spiritualität“, in *Geist und Leben* 31 (1958): 340-352.
- Bohren, Rudolf, *Einführung in das Studium der evangelischen Theologie* (München: Chr. Kaiser Verlag, 1965).
- Bours, Johannes, „Asketische und spirituelle Bildung“, in Engelbert Neuhäusler & Elisabeth Gössmann, *Was ist Theologie* (München: Max Heber Verlag, 1966), 416-428.
- Chalmers, Joseph, Elisabeth Hense, Veronie Meeuwse, Esther van de Vate (eds.), *Maria Petyt – A Carmelite Mystic in Wartime* (Leiden / Boston: Brill, 2015).
- Egan, Harvey D., *Soundings in the Christian Mystical Tradition* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 2010).
- Enomiya-Lasalle, Hugo M., *Zen und christliche Mystik* (Freiburg i. Br.: Aurum, 1986).
- Guardini, Romano, *Wille und Wahrheit. Geistliche Übungen* (Mainz / Paderborn: Grünewald / Schöningh, 1991).
- Haas, Alois Maria, *Kunst rechter Gelassenheit: Themen und Schwerpunkte von Heinrich Seuses Mystik* (Berlin / Bern: Lang Verlag, 1996).
- Haas, Alois Maria, *Meister Eckhart als normative Gestalt geistlichen Lebens* (Freiburg i.Br.: Johannes Verlag, 1995).
- Hendrickx, Frans, „Een bibliotheek in dienst van Ruusbroec en zijn Genootschap te Antwerpen“, in *Vlaanderen* 50 (2001): 276-280.
- Hense, Elisabeth, „Quality of Life in Contexts of Societal Renewal“, in Elisabeth Hense, Christoph Hübenthal and Willem Marie Speelman, *A Quest for Quality of Life* (Leiden/ Boston: Brill [forthcoming]).
- Hense, Elisabeth *Vernieuwingsinitiatieven rond eten, zorg en geld in Nederland* (Amsterdam: VU University Press, 2015).
- Hense, Elisabeth, „Current Forms of Christian Spirituality“, in Elisabeth Hense, Frans Jespers and Peter Nissen, *Present-Day Spiritualities* (Leiden/ Boston: Brill 2014), 43-61.
- Hense, Elisabeth, „Present-Day Spiritualities in Confessional, Popular, Professional and Aesthetic contexts: Contrasts or Overlap?“, in Elisabeth Hense, Frans Jespers and Peter Nissen, *Present-Day Spiritualities* (Leiden/ Boston: Brill 2014), 1-17.
- Hense, Elisabeth, *Franciscus Amelry (um 1550)* (Münster: Lit, 2001).
- Hense, Elisabeth, *Titus Brandsma – Engagierte Mystik* (Paderborn: Bonifatius, 1991).
- Hilkert, Mary Catherine, „Grace-Optimism: Spirituality at the Heart of Schillebeeckx’s Theology“, in *Spirituality Today* 44 (1991): 220-239.
- Hollander, August den & Erna van Looveren, *Het Ruusbroecgenootschap – 90 jaar hoeder van spiritueel erfgoed* (Antwerpen: Universiteit Antwerpen, 2015).
- Institut für Spiritualität Münster, *Grundkurs Spiritualität* (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2000).
- Kiechle, Stefan, „Ordenstheologie im Umbruch“, in *Geist und Leben* 76 (2003): 241-242.
- Lercaro, Giacomo Cardinal *Wege zum betrachtenden Gebet* (Basel / Freiburg / Wien: Herder, 1959).
- Maas, Frans, *Vitale verscheidenheid en het ene goddelijke leven. Meister Eckhart en theorievorming in spiritualiteit*, Afscheidsrede (Nijmegen, 2011).



- McGinn, Bernhard, "The Future of Past Spiritual Traditions", in *Spiritus* 15 (2015): 1-18.
- Mieth, Dietmar, *Mit dem Unkraut wächst der Weizen. Sanfte Moralpredigten* (Luzern: Ed. Exodus, 1991).
- Mieth, Dietmar, *Die neuen Tugenden. Ein ethischer Entwurf* (Düsseldorf: Patmos Verlag, 1984).
- Oostrom, Frits van, *Stemmen op Schrift* (Amsterdam: Bert Bakker, 2006).
- Oostrom, Frits van, *Wereld van Woorden* (Amsterdam: Bert Bakker, 2013).
- Peng-Keller, Simon, „Geistreiche Theologie zu geistbestimmten Leben? Spiritualität als Forschungsfeld katholischer Theologie“, in Ralph Kunz & Claudia Kohli Reichenbach, *Spiritualität im Diskurs. Spiritualitätsforschung in theologischer Perspektive* (Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 2012), 37-53.
- Peng-Keller, Simon, *Einführung in die Theologie der Spiritualität* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2010).
- Pinckaers, Servais, *Das geistliche Leben des Christen. Theologie und Spiritualität nach Paulus und Thomas von Aquin* (Paderborn: Bonifatius, 1999).
- Plattig, Michael, „Kritische Reflexion religiöser Praxis als Aufgabe der Theologie der Spiritualität“, in *Geist und Leben* 84 (2011): 349-361.
- Rahner, Karl, *Sämtliche Werke*, Bd. 3, *Spiritualität und Theologie der Kirchenväter* (Zürich / Düsseldorf / Freiburg i. Br.: Herder, 1999).
- Rahner, Karl, "Christian Living Formerly and Today," in *Theological Investigations VII*, trans. David Bourke (New York: Herder and Herder, 1971).
- Rahner, Karl, „Frömmigkeit früher und heute“, in Karl Rahner, *Zur Theologie des geistlichen Lebens, Schriften zur Theologie VII* (Einsiedeln: Benziger Verlag, 1971).
- Rahner, Karl, „Über den Versuch eines Aufrisses einer Dogmatik“, in Karl Rahner, *Schriften zur Theologie*, Bd. I (Einsiedeln: Benziger Verlag, 1954): 9-47.
- Raschzok, Klaus, „Evangelische Aszetik. Zur Wiederentdeckung einer Disziplin der akademischen Praktischen Theologie und ihrer Forschungs- und Lehrgestalt“, in Ralph Kunz & Claudia Kohli Reichenbach, *Spiritualität im Diskurs. Spiritualitätsforschung in theologischer Perspektive* (Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 2012), 13-36.
- Rietman, Antoon, *Titus Brandsma Instituut* (Nijmegen, 1993).
- Rotzetter, Anton, *Seminar Spiritualität*, Bd. 1-4 (Zürich: Benziger, 1979-1982).
- Ruh, Kurt, *Geschichte der abendländischen Mystik*. 4 Bände (München: C. H. Beck 1990-1999).
- Schillebeeckx, Edward *Church: The Human Story of God*, trans. by John Bowden, (New York: Crossroad, 1990).
- Schillebeeckx, Edward, *Menschen – Die Geschichte von Gott* (Freiburg: Herder, 1990).
- Schillebeeckx, Edward, *Op zoek naar de levende God* (Nijmegen: Dekker and Van de Vegt, 1959).
- Schlosser, Marianne, „Theologie der Spiritualität“, in *Geist und Leben* 84 (2011): 228-235.
- Seitz, Manfred, *Evangelische Aszetik. Zur Wiederentdeckung einer Disziplin der akademischen Theologie und ihrer Forschungs- und Lehrgestalt*, handwritten manuscript (Bubenreuth 2010), 13 pages.
- Sloot, Jan, *Al had je alle kennis... Korte geschiedenis van het Franciscaans Studiecentrum 1985-2010* (Utrecht: Franciscaans Studiecentrum, 2010).
- Steggink, Otger & Kees Waaijman, *Spiritualiteit en Mystiek* (Nijmegen: Gottmer, 1985).
- Steinmetz, Mary, "Thoughts on the Experience of God in the Theology of Karl Rahner: Gifts and Implications", in *Lumen et Vita* 2 (2012): 1-14.
- Stichting Titus Brandsma Instituut, Nijmegen 1968.
- Sudbrack, Josef, *Im Angesicht des Absoluten: Hinführung zur Mitte christlicher Spiritualität* (Würzburg: Echter, 2004).



- Sudbrack, Josef „Art. Spiritualität, IV. Systematisch/theologisch“, in ³LTHK 9 (2000): 856-857.
- Sudbrack, Josef, *Mystik im Dialog: christliche Tradition, ostasiatische Tradition, vergessene Traditionen* (Würzburg: Echter, 1992).
- Sudbrack, Josef, *Komm in den Garten meiner Seele: Einführung in die christliche Mystik* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn, 1979).
- Sudbrack, Josef, „Möglichkeiten einer Theologie des Geistlichen Lebens“, in *Trierer Theologische Zeitschrift* 78 (1969): 49-59.
- Thils, Gustave, *Christliche Heiligkeit. Handbuch der asketischen Theologie für Ordensleute, Priester und Laien* (München: Verlag Manz, 1961).
- Titus Brandsma Instituut, *Titus Brandsma Instituut* (Nijmegen, 1974).
- Viller, Marcel & Karl Rahner, *Askese und Mystik in der Väterzeit* (Freiburg i. Br.: Herder, 1939).
- Waaïjman, Kees, *Spiritualiteit als Theologie*, Afscheidsrede (Nijmegen, 2010).
- Waaïjman, Kees, „Spirituality – a Multifaceted Phenomenon“, in *Studies in Spirituality* (2007): 1-113.
- Waaïjman, Kees, *Spiritualiteit* (Kampen: Kok, 2000).
- Weismayer, Josef, „Spiritualität in Lehre und Forschung an der Universität Wien“, in *Geist und Leben* 84 (2011): 221-227.
- Weismayer, Josef, „Theologie und Spiritualität“, in Arbeitsgemeinschaft Theologie der Spiritualität, *Lasst euch vom Geist erfüllen (Eph 5,18) – Beiträge zur Spiritualität* (Münster: Lit, 2001), 289-306.
- Weismayer, Josef, *Leben in Fülle. Zur Geschichte und Theologie christlicher Spiritualität* (Innsbruck-Wien: Tyrolia, 1983).
- Weismayer, Josef, „Thema Spiritualität“ in *Theologisch-praktische Quartalschrift* 123 (1975): 279-284.
- Weismayer, Josef, „Spirituelle Theologie oder Theologie der Spiritualität?“ in Günter Virt, *Spiritualität in Moral* (Wien: Wiener Dom Verlag, 1975), 59-78.
- Wuthnow, Robert, *After Heaven. Spirituality in America Since the 1950s* (Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1998).
- Zimmermann, Otto, *Lehrbuch der Aszetik* (Freiburg i. Br.: Herder, 1929).

Church documents

- Constitutio Apostolica Sapientia Christiana*, in AAS 71 (1979).
- Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*, in AAS 62 (1970).



Spiritualità nella Chiesa Cattolica Romana e nelle Chiese Evangeliche

Dal Concilio Vaticano II prospettive per un cammino comune

di Maurizio Bevilacqua*

1. Il tema ecumenico dal Concilio Vaticano II

Il decreto *Unitatis redintegratio*, promulgato il 21 novembre 1964, si apre affermando che «promuovere il ristabilimento dell'unità fra tutti i cristiani è uno dei principali intenti del sacro Concilio ecumenico Vaticano II»¹. La presenza stessa al Concilio di osservatori appartenenti ad altre confessioni cristiane aveva mostrato nella Chiesa Cattolica un atteggiamento diverso dal passato riguardo alla questione ecumenica. Con questo decreto, poi, si rendeva possibile l'adesione formale al movimento ecumenico e l'avvio di numerosi dialoghi bilaterali sia con le Chiese orientali, sia con le comunità nate dalla Riforma del XVI secolo e dai suoi sviluppi².

Dopo il Concilio il clima spirituale riguardo all'ecumenismo apparve molto favorevole. La possibilità, anzi la richiesta esplicita di dialogare, soprattutto in contesti poco adusi alla presenza di comunità di confessioni diverse, fece scoprire per la prima volta a molti cristiani l'esistenza di aspetti abbastanza ovvi, ma non per questo meno importanti, della comune fede in Gesù Cristo, Figlio di Dio e nostro Redentore. Per quanto

* MAURIZIO BEVILACQUA, docente di teologia della vita consacrata presso l'Istituto Claretianum, Roma, jubev2000@gmail.com

¹ UR 1. Non è il solo decreto ad esprimere la preoccupazione ecumenica del Concilio. Vi è la sua impostazione ecclesiologica e, a fondamento di tutto, con Johannes Schelhas, si potrebbero individuare quattro «coordinate teologiche»: un atteggiamento di servizio, la testimonianza resa al mistero di Cristo, la volontà di parlare con tutti coloro che credono in Cristo, ma anche con tutte le persone di buona volontà. Cf J. SCHELHAS, «Die „ökumenische“ Intention des Konzils neu formuliert», in *Catholica* (Münster) 68 (2014) 63-85.

² Una sintesi dei principali temi affrontati nei dialoghi con le Chiese Evangeliche in W. KASPER, «Raccogliere i frutti. Aspetti fondamentali della fede cristiana nel dialogo ecumenico», in *Il Regno Documenti* 65 (2009) 585-664. Sulla scelta della Chiesa Cattolica di privilegiare i dialoghi bilaterali e sulla sua difficoltà ad aderire al Consiglio Ecumenico delle Chiese cf P. NEUER, *Breve manuale dell'ecumene*, Queriniana, Brescia 1986, 129-132.



riguarda il rapporto tra cattolici romani ed evangelici, questa possibilità di dialogo per tanti costituì davvero una situazione inedita: l'altro non era un eretico o un papista, ma un fratello nella fede, sebbene "separato"³.

Conoscersi reciprocamente fu uno degli aspetti più importanti; poter pregare insieme ed insieme ascoltare la Parola di Dio fu un'esperienza che segnò la vita ecclesiale di diverse comunità nel periodo successivo al Concilio. Altre fasi sarebbero subentrate, nelle quali in alcuni affiorava una certa delusione non vedendo i frutti immediati che si erano sognati con una certa ingenuità. In alcuni ambienti sia cattolici che protestanti, per resistere in una società sempre più "liquida", sarebbe anche apparso il desiderio di identità "solide", con l'assunzione di posizioni "rigide". In tale prospettiva non solo l'ecumenismo, ma lo stesso atteggiamento di dialogo diveniva sospetto.

Quando si riflette sul cammino della teologia spirituale alla luce della recezione del Concilio Vaticano II è necessario ribadire l'importanza fondamentale che l'assise conciliare ha riconosciuto al dialogo non come strategia, ma come atteggiamento fondamentale del cristiano e della Chiesa. Riguardo al nostro tema in particolare, senza una disposizione al dialogo non sarebbe stato possibile il movimento ecumenico, così come si è andato sviluppando nel corso del XX secolo, sin dal congresso missionario evangelico di Edimburgo nel 1910, né la partecipazione ad esso della Chiesa Cattolica dopo il Concilio.

Ferma restando l'importanza dei dialoghi teologici, il movimento ecumenico si è dimostrato innanzitutto un incontro tra credenti, che fa arricchire reciprocamente le esperienze spirituali e fa sorgere percorsi comuni. Fu così, d'altro canto che si aprirono nuovi cammini informali che, da parte cattolica, furono confermati dal Concilio. Lo mostra chiaramente l'esperienza iniziata nel 1937 da un gruppo di pastori evangelici e presbiteri cattolici nella trappa di *Notre Dame des Dombes*, da cui nasce uno dei gruppi ecumenici più significativi sia per il contributo teologico sia per l'approccio spirituale all'ecumenismo⁴.

L'acuta sensibilità ecumenica mostrata da tante espressioni del monachesimo cattolico⁵ e la rinascita di forme di "vita religiosa" nel mondo protestante⁶ sono altre espressioni che indicano la possibilità di incrociare i cammini spirituali ancor prima di aver risolto tutte le controversie dogmatiche e questo escludendo in modo esplicito ogni minimalizzazione delle difficoltà incontrate e, ancor più, ogni relativismo o indifferenza riguardo alla dottrina della fede. Si tratta, infatti, di condurre un «dialogo nella verità e

³ La definizione "fratelli separati" non appare certamente soddisfacente considerando che si è fratelli in ciò che unisce e non in quanto separa. In ogni caso l'uso di questa espressione costituì un progresso rispetto a termini come eretici o dissidenti. Oggi si preferisce parlare semplicemente di fratelli in Cristo.

⁴ Sul Gruppo di Dombes cf. P. NEUER, *Breve manuale dell'ecumene*, cit., 153-154. Vedi anche il sito internet ufficiale: <<http://www.groupeledesdombes.org>>. In Italia si può citare l'esempio del Segretariato Attività Ecumeniche (SAE) sorto dalle esperienze di Maria Vingiani a Venezia e sviluppatosi poi a Roma in forma privata dal 1959 e in forma pubblica dal 1964.

⁵ Cf. E. BIANCHI, *Non siamo migliori. La vita religiosa nella chiesa, tra gli uomini*, Qiqajon, Magnano 2002, 239-256.

⁶ Per una presentazione dettagliata di questa realtà cf. J. P. BACK, «La vita consacrata nell'esperienza attuale delle Chiese protestanti e anglicane», in *Claretianum ITVC* n.s. 3 [52] (2012) 179-240.



nella carità», di cercare non un semplice «scambio di *idee*, ma uno scambio di *doni*»⁷, secondo l'espressione usata nell'enciclica *Ut unum sint*⁸.

Nel mondo evangelico, d'altra parte, si sta manifestando un'attenzione esplicita alla spiritualità vincendo le resistenze del passato ad usarne il termine e il concetto perché considerati troppo intimisti⁹. Così oggi si affronta anche il tema della mistica protestante¹⁰. Un tale atteggiamento non rinnega la centralità della giustificazione per fede, ma va oltre le rigidità della cosiddetta "scolastica protestante" e il suo timore di dare spazio alla benché minima azione dell'uomo. In questo senso già si muoveva la nota riflessione di Bonhoeffer sulla "grazia a caro prezzo"¹¹.

A livello accademico ciò si riflette nella comparsa di alcuni corsi di spiritualità in istituzioni evangeliche, mentre l'insegnamento era tradizionalmente attribuito alla cattedra di teologia pratica.

2. I soggetti nel dialogo tra cattolici ed evangelici

Nel dialogo tra Chiesa Cattolica e Chiese Evangeliche si rende necessario riflettere su quali siano i soggetti che lo svolgono. La Chiesa Cattolica ha o aveva la fama tra gli evangelici di essere un gruppo coeso e quasi monolitico, molto più di quanto la realtà confermi questo dato. Si deve, comunque, tener conto che essa ha un'autorità competente in campo dottrinale, assente, invece, nelle altre esperienze ecclesiali. Spesso le Chiese Evangeliche appaiono ai cattolici come una galassia di realtà diverse in cui è difficile districarsi¹². Effettivamente la Riforma del XVI secolo nacque come una realtà plurale di cui Lutero e Zwingli rappresentano le espressioni maggiori. Il fallimento dei colloqui di Marburgo del 1529 non va considerato come un semplice episodio di incomprensione, ma piuttosto come «il sintomo di una distanza effettiva tra universi spirituali e discorsi di fede che forse non erano tra sé incompatibili, ma certamente erano poco conciliabili»¹³.

⁷ W. KASPER, «Raccogliere i frutti», *cit.*, 588.

⁸ Cf UUS 28. LG 13.

⁹ Cf E. GENRE, «Spiritualità e prassi pastorale», in ID. - S. ROSTAGNO - G. TOURN, *Le chiese della Riforma. Storia, teologia, prassi*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2001, 136-137. Pannenberg mette addirittura le premesse per parlare di una "spiritualità eucaristica" in ambito luterano. Cf W. PANNENBERG, *Teologia sistematica*, III, Queriniana, Brescia 1996, 304-315.

¹⁰ Cf C. GARCÍA, *Mística en diálogo. Congreso Internacional de Mística. Selección y Síntesis*, Monte Carmelo, Burgos 2004, 149-156. FR. BUZZI - D. KAMPEN - P. RICCA (curr.), *Lutero e la mistica*, Claudiana, Torino 2014.

¹¹ «La grazia a buon mercato è la nemica mortale della nostra Chiesa. Ciò per cui noi oggi lottiamo è la grazia a caro prezzo [...] Grazia a buon mercato significa giustificazione del peccato e non del peccatore [...] è grazia senza sequela, grazia senza croce, grazia senza Gesù Cristo vivo, incarnato. Grazia a caro prezzo è il tesoro nascosto nel campo, per amore del quale l'uomo va a vendere con gioia tutto ciò che aveva» (D. BONHOEFFER, *Sequela*, Queriniana, Brescia 1997, 27-29).

¹² Lo stesso studio di W. Kasper, già citato, deve operare una scelta e si riferisce solo ai dialoghi con Luterani, Riformati, Metodisti ed Anglicani.

¹³ P. RICCA, *Grazia senza confini*, Claudiana, Torino 2006, 61.



Nemmeno gli sviluppi della teologia riformata apportati dall'opera di Calvino superarono le difficoltà esistenti con le Chiese che osservano la Confessione Augustana.

La posizione assunta dai cosiddetti "radicali" e da tutto il movimento anabattista, con l'importanza che attribuiva alla libertà della fede, provocò la dura reazione di Lutero che lo vide come un problema di ordine pubblico¹⁴.

La cosiddetta "seconda Riforma", con la sua reazione alle chiese di stato nate dalla prima, invocò il principio della libertà di coscienza. Fu l'avventura del puritanesimo e del separatismo inglesi e poi del movimento battista nato dall'incontro di questi con l'anabattismo¹⁵. La confessione battista, spesso trascurata negli studi condotti in Europa per la sua piccola presenza nel Vecchio Continente, è invece una delle principali denominazioni negli Stati Uniti d'America e, con le sue diverse tendenze, è molto attiva in Africa e in Asia.

I grandi Risvegli che hanno attraversato le Chiese della Riforma nel corso dei secoli furono all'origine di nuove tendenze e, spesso, di nuove confessioni, talvolta di là dal volere degli stessi iniziatori. Lo si può osservare dal Metodismo del XVIII secolo, con la sua ricerca della santificazione, al movimento pentecostale del XX secolo, che è oggi la realtà più numerosa tra le Chiese protestanti e, con il suo culto entusiasta, ha influenzato settori delle antiche confessioni e la stessa Chiesa Cattolica.

Dinanzi a questa situazione variegata¹⁶ è necessario chiedersi quali siano i soggetti del dialogo e, per la nostra riflessione, domandarsi se sia possibile parlare di dialogo tra le spiritualità cattoliche e protestanti o non ci si debba attenere solo a confronti bilaterali. Come ben sappiamo, la Chiesa Cattolica pur conservando in sé sensibilità molto diverse, si riconosce nell'essenziale. La Comunione Anglicana, sebbene attraversata negli ultimi tempi da grandi burrasche interne, mantiene una certa coesione attorno al "Quadrilatero di Lambeth"¹⁷. Le Chiese Evangeliche, invece, conoscono una grande varietà di denominazioni con significative differenze confessionali. Nonostante questo, sempre più esse si considerano parte di un unico processo. Ciò ha permesso loro di avviare forme di ospitalità reciproca e, talvolta, anche percorsi di unificazione.

Una delle esperienze più significative è la Concordia di Leuenberg (1973) che, a livello europeo, permette la piena intercomunione tra Chiese Luterane e Riformate senza che nessuna rinunci alla propria denominazione e organizzazione, avendo esse riscontrato «l'esistenza tra loro di una comune comprensione dell'Evangelo»¹⁸.

¹⁴ Cf U. GASTALDI, *Storia dell'anabattismo*, 2 voll., Claudiana, Torino 1972-1981, I, 40-46, 438-445; II, 181-219.

¹⁵ L'origine del Battismo e l'apporto che gli fornirono le correnti teologiche e spirituali precedenti resta un tema dibattuto. Cf M. RUBBOLI, *I battisti. Un profilo storico-teologico dalle origini ad oggi*, Claudiana, Torino 2011, 13-28.

¹⁶ Per una visione storica delle diverse spiritualità cf L. BOUYER, *La spiritualità protestante e anglicana*, EDB, Bologna 1972; Br. GHERARDINI, *La spiritualità protestante. Peccatori santi*, Studium, Roma 1982 (con un'antologia di testi).

¹⁷ La Conferenza di Lambeth del 1888 dichiarò che l'unione della Chiesa si può cercare sulla base delle Sacre Scritture, dei simboli apostolico e niceno, dei due sacramenti (Battesimo e Cena del Signore) e dell'episcopato storico. Cf «Quadrilatero di Lambeth», in R. FABBRI, *Confessioni di fede delle Chiese cristiane*, EDB, Bologna 1996, 1034.

¹⁸ «Approvando questa Concordia, le Chiese luterane e riformate, le Chiese unite che da loro sono



In Italia la Chiesa Valdese, che dal XVI secolo è una Chiesa riformata, e la Chiesa Metodista si sono unite senza cancellare le loro denominazioni, allacciando anche un accordo di riconoscimento reciproco e di collaborazione pastorale con l'Unione delle Chiese Battiste (UCEBI), pur non avendo risolto il nodo "insolubile" del pedobattesimo¹⁹.

3. Alcuni elementi di una spiritualità protestante

La possibilità di individuare una comune identità e spiritualità protestante resta una questione aperta. Non va, infatti, sottaciuta l'esistenza di comunità chiuse in un rigido confessionalismo, anche con tendenze fondamentaliste, come non si deve dimenticare che lo stesso termine "fondamentalismo" è sorto in ambito evangelico statunitense per definire i difensori dei *Fundamentals of the Faith* in opposizione alle tendenze liberali²⁰. Tuttavia gli evangelici, che si riconoscono sempre più in una comune comprensione dell'Evangelo, individuano anche alcuni aspetti di una spiritualità tra loro condivisa, pur con diverse accentuazioni. Cogliere quale siano tali aspetti ci consente di comprendere meglio gli elementi che il Concilio Vaticano II ha offerto ai cristiani cattolici per vivere un vero dialogo. Trovano riscontro, infatti, in tratti essenziali della dottrina conciliare, ben di là dal solo decreto sull'ecumenismo.

La tradizione evangelica ha sottolineato grandemente la centralità e "unicità" di Cristo di cui dà testimonianza la Scrittura (*solus Christus - sola Scriptura*) e la gratuità della salvezza accolta nella fede (*sola gratia - sola fide*). Questi tratti vengono costantemente richiamati quando si vuole individuare l'identità protestante²¹. Non v'è dubbio che tali elementi configurino la spiritualità cristiana evangelica sia nel suo nucleo, sia nelle sue

sorte, come pure le Chiese a loro affini dei valdesi e dei fratelli moravi, sorte prima della Riforma, constano in base ai loro colloqui dottrinali l'esistenza tra loro di una comune comprensione dell'Evangelo quale risulta dall'esposizione che segue. Essa consente loro di dichiarare e attuare la "comunione ecclesiale" [o "comunione tra chiese"; ted. "Kirchengemeinschaft"]. Riconoscenti per il fatto che si sono avvicinate le une alle altre, esse confessano allo stesso tempo che la lotta per la verità e l'unità nella chiesa è avvenuta ed avviene anche con colpe e sofferenza» (*Concordia di Leuenberg*, 1: Sito ufficiale della Concordia <<http://www.leuenberg.net/concordia-di-leuenberg-2>> [12-09-2015]). Sul tema cf P. NEUER, *Breve manuale dell'Ecumene*, cit., 149-151.

¹⁹ «Le chiese battiste condividono oggi con le chiese valdesi e metodiste alcune delle affermazioni teologiche che accompagnano il battesimo dei bambini (ad esempio l'insistenza sulla priorità della grazia di Dio nel battesimo). Non per questo però si sentono autorizzate a riconoscere la prassi del battesimo dei bambini. Esse lasciano alle chiese valdesi e metodiste questa responsabilità. Qui c'è una differenza tutt'altro che irrilevante, che è oggi la maggiore tra le nostre chiese: su di essa il dialogo e il confronto tra valdesi, battisti e metodisti dovranno continuare perché la questione non è né risolta né accantonata. Ma malgrado la sua serietà e il suo peso, non è una differenza che impedisca la piena comunione tra le nostre chiese» (*Documento sul reciproco riconoscimento fra chiese battiste metodiste valdesi in Italia*, 3.8: Sito ufficiale UCEBI <http://ucebi.it/pdf/documenti/bmv_documento_reciproco_riconoscimento.pdf> [12-09-2015]).

²⁰ Cf N. F. FURNESS, *The Fundamentalist Controversy. 1818-1931*, Yale University Press, New Haven 1954.

²¹ Cf V. SUBILIA, *Solus Christus. Il messaggio cristiano nella prospettiva protestante*, Claudiana, Torino 1985, 15-89.



manifestazioni²². La rigorosa centralità di Cristo ne è il cuore e la Bibbia lo strumento indiscusso, come ben testimonia questo testo di Calvino:

«Poiché Dio si è donato a noi come Padre, siamo da accusare di vile ingratitudine se non ci comportiamo come suoi figli (*Mal* 1,6; *Ef* 5,1; *1Gv* 3,1). Poiché Cristo ci ha purificati con il lavacro del suo sangue e ci ha comunicato questa purificazione con il Battesimo non possiamo profanare noi stessi come nuova spazzatura (*Ef* 5,26; *Eb* 10,10; *1Cor* 6,11; *1Pt* 1,15.19). Poiché ci ha associato e inserito nel suo corpo è necessario guardarci attentamente dal contaminarci in alcun modo, in quanto sue membra (*1Cor* 6,15; *Gv* 15,3; *Ef* 5,23) [...] Ecco dei buoni fondamenti, adatti per costruire bene la nostra vita. Non se ne troveranno affatto simili in tutti i filosofi poiché essi non salgono mai oltre l'esposizione della dignità naturale dell'uomo quando si tratta di mostrargli quale sia il suo dovere»²³.

I teologi evangelici sono oggi pressoché concordi nel sottolineare che i Riformatori, pur con le loro diverse sensibilità, pensarono ad una vita cristiana che si esprime nel secolo, guardando con sospetto ogni forma di separazione dal mondo. Il duro giudizio sui voti monastici espresso da Lutero nel 1521 e il suo matrimonio con Katharina von Bora nel 1525 sono colti come l'emblema di un tale atteggiamento.

La realtà è più articolata di quanto possano dire talune semplificazioni. Una parte significativa del movimento anabattista, ad esempio, immagina una vita cristiana rigorosamente laicale, ma altrettanto rigorosamente separata dal mondo. Questa è l'impostazione della principale famiglia anabattista giunta fino ai nostri giorni, quella mennonita²⁴.

La complessità è ancora maggiore riguardo al rapporto della Chiesa e dei cristiani con lo stato e quindi al modo in cui la Chiesa è presente nel mondo. La teoria luterana dei due regni e poi la posizione di Calvino non furono accettate dalla Riforma radicale, né dai dissidenti inglesi e dai Battisti, che invocarono un'assoluta autonomia e distinzione tra chiesa e potere politico, una posizione sulla quale nacquero gli Stati Uniti d'America.

Anche riconoscendo questa complessità e ricordando che in proposito le sensibilità delle varie famiglie sono molto diverse, non si può negare che la laicità costituisca una caratteristica peculiare della spiritualità cristiana evangelica: «Parlare di spiritualità "laica" in ambito protestante non significa parlare della spiritualità dei laici rispetto alla spiritualità del clero, bensì affermare che la spiritualità cristiana in sé è una spiritualità laica»²⁵. La mondanità del quotidiano è il suo ambito. Qui si innesta anche la rivendicazione della laicità dello stato – per cui tanto si impegnano oggi i protestanti soprattutto in ambito latino – e una forte accentuazione della libertà di coscienza, un tema che è proprio della seconda Riforma e specificamente del movimento Battista, ma che in Italia ha coinvolto molto anche la Chiesa Valdese, di origini medievali e di tradizione riformata, cresciuta in stati confessionalmente cattolici²⁶.

²² Cf A. McGRATH, *Le radici della spiritualità protestante*, Claudiana, Torino 1997.

²³ J. CALVIN, *Institution de la Religion Chrétienne. Livre troisième*, édition critique par J.-D. Benoît, Paris 1960, ch. VI, 3, 162 [CR 32,181; cf il testo latino CR 29,1125-1126].

²⁴ Cf U. GASTALDI, *Storia dell'anabattismo*, cit., II, 24-34. L'espressione più rigorosa di questa tendenza è espressa oggi dagli Amish del Vecchio Ordine. Cf J. LÉGERET, *Amish. Una comunità fuori dal tempo*, Claudiana, Torino 2002.

²⁵ E. GENRE, «Spiritualità e prassi pastorale», cit., 148.

²⁶ Altre presenze evangeliche in Italia si sviluppano in epoca risorgimentale e post risorgimentale.



4. L'insegnamento del Vaticano II: elementi per un dialogo con la spiritualità protestante

Alla luce degli aspetti appena accennati dell'identità e spiritualità protestante, possiamo individuare alcuni elementi dell'insegnamento conciliare che forniscono ai cattolici prospettive di dialogo.

4.1. Il ruolo fondamentale della Scrittura

La Costituzione dogmatica *Dei Verbum* sulla divina rivelazione ha indubbiamente ricoperto un ruolo importante nel cammino post conciliare. I cristiani cattolici sono stati sollecitati ad accostare il testo sacro con un'abbondanza che pochi avrebbero osato sperare. Il Concilio aveva concluso il suo approfondimento dottrinale con chiare indicazioni di prospettiva, partendo dalla convinzione che la Scrittura costituisca la regola suprema della fede:

«È necessario dunque che la predicazione ecclesiastica, come la stessa religione cristiana, sia nutrita e regolata dalla sacra Scrittura. Nei libri sacri, infatti, il Padre che è nei cieli viene con molta amorevolezza incontro ai suoi figli ed entra in conversazione con essi; nella parola di Dio poi è insita tanta efficacia e potenza, da essere sostegno e vigore della Chiesa, e per i figli della Chiesa la forza della loro fede, il nutrimento dell'anima, la sorgente pura e perenne della vita spirituale»²⁷.

Perciò i fedeli devono avere «largo accesso alla Sacra Scrittura»²⁸ e a tutti ne è raccomandata la lettura assidua. «L'ignoranza delle Scritture, infatti, è ignoranza di Cristo»²⁹ come affermava Girolamo.

Da parte evangelica l'insegnamento conciliare è stato a volte considerato insufficiente per rispondere alle istanze poste dal *sola Scriptura*. Il tema dibattuto riguarda il rapporto fra tradizione e Sacra Scrittura, nonché il ruolo del Magistero. Il Concilio afferma che «la sacra Tradizione e la sacra Scrittura sono strettamente congiunte e comunicanti tra loro. Poiché ambedue scaturiscono dalla stessa divina sorgente, esse formano in certo qual modo un tutto e tendono allo stesso fine»³⁰. Esse, perciò, «costituiscono un solo sacro deposito della parola di Dio affidato alla Chiesa; nell'adesione ad esso tutto il popolo santo, unito ai suoi Pastori, persevera assiduamente nell'insegnamento degli apostoli e nella comunione fraterna, nella frazione del pane e nelle orazioni, in modo

Sorgono, perciò, in un'epoca segnata dal liberalismo e, d'altra parte, avvertono la fatica, ignota ai primi predicatori venuti dal Regno Unito e dagli Stati Uniti, di vivere in un ambiente a grande maggioranza cattolica. Da qui anche alcune prossimità sorprendenti e sospette per il mondo cattolico. Cf A. COMBA, *Valdesi e massoneria: due minoranze a confronto*, Claudiana, Torino 2000.

²⁷ DV 21.

²⁸ DV 22.

²⁹ DV 25. Dove si cita il prologo al commento al profeta Isaia (PL 24, 17).

³⁰ DV 9.



che, nel ritenere, praticare e professare la fede trasmessa, si stabilisca tra pastori e fedeli una singolare unità di spirito»³¹.

È evidente che le divergenze di vedute su questo punto dibattuto non sono risolte dalla dottrina conciliare. I dialoghi teologici successivi, tuttavia, hanno mostrato molti più punti di convergenza sul tema³² sino a poter affermare che «riguardo alla Scrittura e alla tradizione luterani e cattolici sono a un livello così ampio di accordo, che le loro differenti accentuazioni di per sé non richiedono di mantenere l'attuale separazione delle Chiese. In questo ambito vi è unità in una diversità riconciliata»³³.

Talvolta si vogliono enfatizzare le accentuazioni diverse, ma è la stessa esperienza di lettura della Bibbia che spinge i cristiani di differenti confessioni verso prassi simili. Ne è un esempio ciò che scrive il pastore battista Domenico Tomassetto sul principio del *sola Scriptura*. Pur muovendo alcune critiche alla dottrina del Vaticano II proprio sul rapporto tra Scrittura e Tradizione, egli afferma: «Non sottovalutando affatto la lettura privata, la Bibbia va letta comunitariamente. Va letta in comunione con i credenti che ci hanno preceduto nel tempo e con i credenti a noi oggi più vicini. La Bibbia è il libro della Chiesa, non di un singolo credente»³⁴.

Di là dalle polemiche, non si può negare che il percorso ecumenico di questi anni, soprattutto il cammino spirituale di tanti cristiani che vi si sono impegnati, si è nutrito della lettura orante della Scrittura. Attorno a questa molti hanno riscoperto che, nonostante le differenze, erano uniti dall'amore del Cristo, dall'esperienza della grazia misericordiosa di Dio, dal desiderio di obbedirgli nella fede³⁵.

4.2. *Il sacerdozio comune e la vocazione universale alla santità*

L'insegnamento del Concilio Vaticano II sul sacerdozio comune dei cristiani, fondato sul Battesimo, costituisce un elemento non nuovo, ma sottolineato con particolare forza. Come è noto, il tema fu ritenuto di fondamentale importanza dai Riformatori del XVI secolo ed il modo con cui il Concilio lo affrontò fu notato dai teologi protestanti. Poco dopo la pubblicazione della Costituzione *Lumen gentium*, Peter Meinhold scriveva: «Merita di essere particolarmente rilevato da parte evangelica che l'attività dei laici è considerata partecipazione all'ufficio sacerdotale, profetico e regale di Cristo. Secondo le dichiarazioni della Costituzione, i laici "per loro parte compiono, nella Chiesa e nel mondo, la missione propria di tutto il popolo cristiano"»³⁶. Egli mette in rilievo anche la

³¹ DV 10.

³² Una sintesi in W. KASPER, «Raccogliere i frutti», *cit.*, 619-623.

³³ «Therefore regarding Scripture and tradition, Lutherans and Catholics are in such an extensive agreement that their different emphases do not of themselves require maintaining the present division of the churches. In this area, there is unity in reconciled diversity». THE LUTHERAN-ROMAN CATHOLIC COMMISSION ON UNITY, *The Apostolicity of the Church*, Lutheran University Press, Minneapolis, MN, 2006, 448. Citato anche da ID., «Dal conflitto alla comunione», 210, in *Il Regno. Documenti* 58 (2013) 380.

³⁴ D. TOMASSETTO, *La confessione di fede dei battisti italiani*, Claudiana, Torino 2013, 46.

³⁵ Cf FRANCESCO, «L'unità si fa in cammino», discorso nel tempio Valdese di Torino, in *L'Osservatore Romano*, 22-23 giugno 2015, 8.

³⁶ P. MEINHOLD, «La Costituzione nella prospettiva evangelico-luterana», in G. BRAUNA (dir.), *La*



dottrina sulla vocazione universale alla santità: «Questo capitolo deve essere studiato anche dai cristiani evangelici, perché la “santità” è considerata il vero fine della vita cristiana, obbligatorio per tutti i cristiani»³⁷.

Il tema della santificazione nella vita del cristiano, il suo rapporto con la giustificazione e il ruolo che vi svolge lo Spirito hanno trovato un posto significativo nei dialoghi ecumenici³⁸. Come era prevedibile è stata soprattutto la confessione metodista ad esprimere sintonia in questo campo³⁹, ma anche la dichiarazione congiunta luterano-cattolica sulla dottrina della giustificazione l'affronta in modo puntuale: «Insieme confessiamo che non in base ai nostri meriti, ma soltanto per mezzo della grazia, e nella fede nell'opera salvifica di Cristo, noi siamo accettati da Dio e riceviamo lo Spirito Santo, il quale rinnova i nostri cuori, ci abilita e ci chiama a compiere le buone opere»⁴⁰.

La posizione espressa dal Concilio sul sacerdozio comune, invece, pur avendo trovato apprezzamento da parte evangelica, non ha risolto tutte le questioni contese. Nel corso degli anni sono state rivolte anche parole critiche alla dottrina conciliare. Il tema dibattuto riguarda in realtà il ministero, non il sacerdozio comune. Sul tema hanno prodotto un significativo lavoro la Commissione “Fede e costituzione” del Consiglio ecumenico delle Chiese e diversi colloqui bilaterali⁴¹. Recentemente la stessa Commissione “Fede e costituzione” ha sottolineato come la comprensione del ministero si iscriva nella visione del “popolo di Dio profetico, sacerdotale e regale”⁴².

Le divergenze tuttora esistenti non impediscono di riconoscere e mettere a frutto le importanti convergenze sulla funzione sacerdotale che il cristiano esercita in forza del proprio Battesimo nell'evangelizzazione e santificazione personale e del mondo. Le sintonie che si sperimentano nella prassi sono a volte sorprendenti, ben oltre gli schieramenti tradizionali, fino a far intravedere una nuova intesa tenendo come punto fermo «che la vita esterna della Chiesa si manifesta sempre nella genuina attività dei suoi membri, che con la loro vita ispirata alla fede testimoniano anche a tutti i cristiani e al mondo la forza della fede»⁴³.

Chiesa del Vaticano II. Studi e commenti intorno alla Costituzione dommatica “Lumen gentium”, Vallecchi, Firenze 1965, 1219.

³⁷ *Ib.*, 1220. Meinhold sottolinea che ciò deve far vedere sotto una luce diversa anche il tema della vita religiosa.

³⁸ Cf W. KASPER, «Raccogliere i frutti», *cit.*, 601-602.

³⁹ Nel 1994 la World Methodist Historical Society organizzò a Rocca di Papa un convegno ecumenico a livello mondiale. Cf F. CAVAZZUTTI ROSSI (cur.), *La santificazione nelle tradizioni Benedettina e Metodista*, Gabrielli, S. Pietro in Cariano 1998.

⁴⁰ «Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione», 15, in *Enchiridion Oecumenicum*, 7, 1845. Il Consiglio Metodista Mondiale si è associato formalmente a questa dichiarazione.

⁴¹ Cf COMMISSIONE FEDE E COSTITUZIONE, «Battesimo, eucaristia ministero», Lima 1982, in *Enchiridion Oecumenicum* 1, 3111-3179; W. KASPER, «Raccogliere i frutti», *cit.*, 623-643.

⁴² Cf COMMISSIONE FEDE E COSTITUZIONE, «La Chiesa: verso una visione comune», 17-20, in *Il Regno Documenti* 58 (2013) 583-584.

⁴³ P. MEINHOLD, «La Costituzione nella prospettiva evangelico-luterana», *cit.*, 1219.



4.3. La legittima autonomia delle realtà terrene

Congiunta al tema precedente si può leggere la riflessione del Concilio sull'attività umana nell'universo. Essa costituisce per i cristiani cattolici uno stimolo e un quadro di riferimento per dialogare con i fratelli evangelici su un tema caro alla tradizione protestante, fondamentale, inoltre, per comprendere la presenza e la missione della Chiesa nel mondo moderno.

Come è ben noto, il Concilio opera una precisa distinzione :

«Se per autonomia delle realtà terrene si vuol dire che le cose create e le stesse società hanno leggi e valori propri, che l'uomo gradatamente deve scoprire, usare e ordinare, allora si tratta di una esigenza d'autonomia legittima: non solamente essa è rivendicata dagli uomini del nostro tempo, ma è anche conforme al volere del Creatore [...].

Se invece con l'espressione "autonomia delle realtà temporali" si intende dire che le cose create non dipendono da Dio e che l'uomo può adoperarle senza riferirle al Creatore, allora a nessuno che creda in Dio sfugge quanto false siano tali opinioni»⁴⁴.

In campo ecumenico si stanno oggi vivendo situazioni di incomprensione reciproca con i fratelli evangelici su temi etici inerenti la visione della laicità e dell'autonomia della società e del mondo, anche su questioni importanti come il valore della vita. D'altra parte nella Chiesa Cattolica non sembra che si siano ancora tratte tutte le conseguenze del principio fissato con tanta precisione dal Concilio.

Se tuttavia andiamo al livello del vissuto spirituale e del senso dello stare come credenti in questo momento storico, i cristiani di tutte le confessioni si devono confrontare con la medesima realtà pluralista e secolarizzata. Le posizioni che assumono in proposito non sembrano dipendere essenzialmente dalle loro appartenenze confessionali. Lo mostra anche l'interesse che ha destato non solo tra gli evangelici, ma anche in tanti cattolici il pensiero di Dietrich Bonhoeffer sulla "mondanità del mondo" e sulla ricerca di uno spazio per la fede in un mondo "diventato adulto":

«Io voglio perciò arrivare a questo, che Dio non venga relegato di contrabbando in qualche ultimo spazio segreto, ma che si riconosca semplicemente la maggiore età del mondo e dell'uomo, che non si "taglino i panni addosso" all'uomo nella sua mondanità, ma che lo si metta a confronto con Dio nelle sue posizioni più forti, che si rinunci a tutte le astuzie pretesche, e non si considerino la psicoterapia e la filosofia esistenzialista strumenti che aprono la strada a Dio»⁴⁵.

Questo luterano "dissidente" dalla sua Chiesa per fedeltà all'Evangelo è stato un fratello che ha accompagnato tanti cristiani di tutte le confessioni⁴⁶ a cercare cammini

⁴⁴ GS 36.

⁴⁵ D. BONHOEFFER, *Resistenza e resa*, (= ODB 8), Queriniana, Brescia 2002, 477.

⁴⁶ La Chiesa d'Inghilterra gli ha dedicato una statua nell'Abazia di Westminster. La liturgia ecumenica di Bose lo ricorda come un martire: «Dio onnipotente ed eterno, noi facciamo oggi memoria di Dietrich Bonhoeffer, testimone di Cristo tra i suoi fratelli: egli ha ricercato la libertà nella disciplina, la presenza divina nell'azione, la testimonianza evangelica nel sacrificio fino alla morte. Concedi anche a noi di saper lottare con coraggio a causa della giustizia e di riconoscere sempre il primato della tua volontà» (*Pregbiera dei giorni. Ufficio ecumenico per l'anno liturgico*, a cura della comunità monastica di Bose, Gribaudo, Torino 1996⁴, 714).



spirituali in un mondo secolarizzato⁴⁷.

4.4. Dignità della coscienza e libertà religiosa

Da quanto finora trattato possiamo passare al tema della libertà religiosa, fondamentale per la nostra riflessione, cui il Concilio dedicò la dichiarazione *Dignitatis humanae*.

Quanto l'argomento sia connesso con il dialogo tra le diverse confessioni cristiane lo indica il fatto stesso che nella prima fase del dibattito conciliare veniva affrontato nello schema del decreto sull'ecumenismo⁴⁸.

Il tema della libertà di coscienza si va sviluppando nelle sei successive rielaborazioni del testo, fino alla dichiarazione del 7 dicembre 1965. La questione fondamentale, come si sa, fu di precisare il rapporto tra verità e coscienza. Già il primo schema proponeva la questione affermando che nessuno può essere costretto alla verità e «quando una persona umana versa in un errore invincibile è ugualmente degna di stima e la sua libertà religiosa è riconosciuta e rivendicata dalla Chiesa»⁴⁹. Ciò comportava una svolta importante, soprattutto con l'affermazione che la Chiesa rivendica la libertà religiosa per gli altri. Nell'evoluzione del testo apparirà esplicitamente il tema della libertà di coscienza fino alla formulazione finale della dichiarazione in cui spiccano due affermazioni.

Innanzitutto, dopo aver dichiarato che Dio si è fatto conoscere agli uomini e che «questa unica vera religione crediamo sussista [*subsistere credimus*] nella Chiesa cattolica e apostolica, alla quale il Signore Gesù ha affidato la missione di comunicarla a tutti gli uomini», e ancora che tutti sono tenuti a cercare la verità e ad aderirvi, si precisa immediatamente: «Il sacro Concilio professa pure che questi doveri attingono e vincolano la coscienza degli uomini, e che la verità non si impone che per la forza della verità stessa, la quale si diffonde nelle menti soavemente e insieme con vigore»⁵⁰. Fondamento della libertà religiosa è la dignità della coscienza, per cui nessuno può essere «forzato ad agire contro la sua coscienza né impedito, entro debiti limiti, di agire in conformità ad essa»⁵¹.

Sono principi da cui può nascere una spiritualità in dialogo; non un compromesso sulla verità, ma una sua ricerca attenta che riconosce però il ruolo centrale della coscienza. Solo così ci si può incontrare come diversi. Su questo tema cattolici e protestanti si sono divisi per secoli ed anche in questi cinquant'anni non sempre sono riusciti ad intendersi. È facile invocare il rispetto della coscienza quando si tratta della propria. Più difficile quando si è chiamati a riconoscere la libertà altrui, la libertà di coloro che riteniamo si trovino nell'errore. Proprio da qui, però, prese avvio la riflessione del Concilio.

⁴⁷ Cf A. GALLAS, *Ántropos téleios. L'itinerario di Bonhoeffer nel conflitto tra cristianesimo e modernità*, Queriniana, Brescia 1995.

⁴⁸ Cf «Schema Decreti de Oecumenismo», caput V. De libertate religiosa, in *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, II/V, Typis Polyglottis Vaticanis 1973, 433-441. Il testo del capitolo fu distribuito ai Padri il 19 novembre 1963.

⁴⁹ *Ib.*, 2, 434.

⁵⁰ DH 1.

⁵¹ DH 2.



5. In missione in un mondo globalizzato e secolarizzato

La Scrittura che attesta la centralità di Cristo, il sacerdozio comune e la vocazione universale alla santità, l'autonomia delle realtà create, la dignità e la libertà della coscienza sono elementi della dottrina conciliare che hanno aperto ai cattolici prospettive importanti di dialogo con i fratelli evangelici. Alla base di tutto vi è, però, un'istanza fondamentale del Concilio che è anche l'anima del cammino ecumenico.

Il documento sulla celebrazione comune luterano-cattolica del quinto centenario della Riforma mette in evidenza il contesto in cui si colloca tale ricorrenza e le sue conseguenze sulle Chiese:

«Le Chiese del Sud vanno acquisendo un'importanza sempre maggiore all'interno del cristianesimo mondiale. Esse fanno fatica a sentire i conflitti confessionali del XVI secolo come propri [...] In terre in cui il cristianesimo era già radicato da molti secoli, molti negli ultimi tempi hanno abbandonato le Chiese o hanno dimenticato le loro tradizioni ecclesiali. In queste tradizioni le Chiese hanno tramandato di generazione in generazione quello che avevano ricevuto dal loro incontro con la sacra Scrittura: una comprensione di Dio, dell'umanità e del mondo in risposta alla rivelazione di Dio in Gesù Cristo; la saggezza sviluppata nel corso di generazioni a partire dall'esperienza della relazione esistenziale dei cristiani con Dio; e il prezioso patrimonio di forme liturgiche, inni e preghiere, di pratiche catechetiche e di servizio diaconale. In conseguenza di questo oblio, una gran parte di ciò che nel passato ha diviso la Chiesa è oggi praticamente sconosciuto»⁵².

Il documento si chiede come tramandare il meglio delle tradizioni di ciascuna Chiesa senza scavare trincee con le altre confessioni. È, però, anche necessario considerare molto seriamente il fatto che le ragioni che separano i cristiani, difficili da intendere dall'interno della Chiesa, risultano del tutto incomprensibili se osservate da fuori. Questo avviene già da tempo se consideriamo le parole scanzonate che Alexandre Dumas mette in bocca al moschettiere Porthos durante l'assedio de La Rochelle, quando egli parla dei «poveri ugonotti che non hanno mai commesso altro crimine che cantare in francese quei salmi che noi cantiamo in latino»⁵³.

La risposta non può essere l'indifferenza sulla dottrina, la ricerca di un minimo comune tra le confessioni, ma un atteggiamento spirituale diverso: quello che attraversa il movimento ecumenico fin dai suoi esordi nella conferenza di Edimburgo nel 1910 e che permea anche tutte le fasi della celebrazione del Concilio Vaticano II. Si tratta della preoccupazione missionaria: che l'Evangelo sia annunziato in modo credibile, che gli uomini possano incontrare Gesù e la sua salvezza. Per questo il Concilio coniuga dialogo e testimonianza⁵⁴.

⁵² COMMISSIONE LUTERANA-CATTOLICA PER L'UNITÀ, «Dal conflitto alla comunione», *cit.*, 10-11, 355.

⁵³ A. DUMAS, *Les Trois Mousquetaires*, ch. XVIII.

⁵⁴ Josef Neuner, che, come perito, collaborò alla stesura della dichiarazione *Nostra aetate*, mise in evidenza questo aspetto subito dopo la pubblicazione del decreto *Ad gentes*. Cf J. NEUNER, «Mission, Dialog und Zeugnis. Zum Missionsdekret des Zweiten Vatikanischen Konzils», in *Geist und Leben* 38 (1965) 429-443. Egli conclude affermando: «Noi cristiani siamo uomini tra gli uomini, con le stesse domande e gli stessi doveri degli altri. Abbiamo un solo vantaggio – e non è nostro merito: la fede che



La nuova comprensione teologica del compito missionario ci fornisce prospettive feconde. La riflessione che ci giunge soprattutto dalle Chiese dell'Asia comprende la missione come opera di Dio (*missio Dei*) e del suo Spirito (*missio Spiritus*). È quanto il Concilio esprime all'inizio del decreto *Ad gentes*, iscrivendo la missione della Chiesa nel disegno salvifico del Padre, da cui scaturisce la missione del Figlio e dello Spirito⁵⁵.

Al termine della sua grande opera sui paradigmi della missione, il teologo protestante David Bosch affermava che «è la *missio Dei* che cerca di assumere dentro di sé le *missiones ecclesiae*, i paradigmi missionari della chiesa. Non è la chiesa a “intraprendere” la missione; è la *missio Dei* a costituire la chiesa»⁵⁶.

Siamo “collaboratori di Dio”, ma il campo e l'edificio restano suoi (cf 1Cor 3,9). Non si tratta, perciò, di cercare la gloria della propria confessione od organizzazione missionaria, ma di vivere e testimoniare il Vangelo. «L'unità nella missione e la missione nell'unità non sono soltanto a servizio della chiesa, ma, attraverso questa, sono al servizio dell'umanità, nel tentativo di manifestare la sovranità cosmica di Cristo»⁵⁷. È un altro atteggiamento spirituale. A questo livello, e non come semplice strategia di evangelizzazione, si saldano la ricerca dell'unità nella Chiesa e la testimonianza della fede al mondo. Perciò «dobbiamo infine confessare che la perdita dell'unità ecclesiale non è soltanto un inconveniente, ma un peccato. L'unità non è un accessorio facoltativo»⁵⁸.

Una spiritualità missionaria è necessariamente ecumenica e la ricerca dell'unità porta a testimoniare in modo più credibile l'Evangelo.

vince il mondo. Cristo è nella sua Chiesa tutti i giorni, sino alla fine del tempo e non lascerà soli i suoi fedeli. Così dovremmo anche comprendere più profondamente il nostro essere cristiano nella missione al mondo odierno» (*ib.*, 443).

⁵⁵ Cf AG 2-5.

⁵⁶ D. J. BOSCH, *La trasformazione della missione. Mutamenti di paradigma in missiologia*, Queriniana, Brescia 2000, 716.

⁵⁷ *Ib.*, 645.

⁵⁸ *Ib.*



La mistagogia – problema odierno o sfida continua per il teologo spirituale?

Alcune riflessioni riguardo alle possibilità dell’annuncio della fede e dell’approfondimento dell’esperienza di fede

*di Anton Witwer S.J.**

L’annuncio del vangelo¹ e l’approfondimento della fede cristiana² sono richieste particolari del Concilio Vaticano II, ripetute più volte. Ciò indica che la Chiesa riconosce di doversi confrontare con il problema del “come annunciare ed approfondire la fede” e con la sfida del “come introdurre nel mistero di Gesù Cristo”. Perciò la “mistagogia” deve essere oggi un tema a cui la teologia spirituale deve rispondere e rappresenta, quindi, per il teologo spirituale una sfida da accogliere.

Partendo dalla generale esperienza del problema e dalla sua comune percezione, vorrei, in un primo momento, riflettere brevemente sulle difficoltà che in modo particolare incontriamo oggi nell’annuncio del vangelo, e in un secondo momento, indicare alcuni effetti di queste difficoltà che si possono notare nello stesso “teologo spirituale”, concludendo con le possibili conseguenze sia a livello personale spirituale sia a livello mistagogico.

Introduzione: la percezione del problema

Nel nostro impegno di accompagnare spiritualmente altre persone, percepiamo le svariate difficoltà nel condurle all’approfondita esperienza di fede, cioè avvertiamo facilmente una certa perplessità nel tentare di introdurre al “mistero” della fede. In altre parole: dobbiamo riconoscere che la fede non è nelle nostre mani ma è davvero una “grazia” che dipende da Dio!

La difficoltà è sentita tanto più chiaramente quando mancano le fondamentali esperienze di fede, e questa è a volte la situazione che si incontra nel lavoro pastorale in parrocchia e ancora di più annunciando il vangelo in una società ampiamente secolarizzata.

* ANTON WITWER S.J., docente di Teologia spirituale presso l’Istituto di Spiritualità della Pontificia Università Gregoriana, Roma, witwer@sjcuria.org

¹ Cf. *Ad Gentes*, n. 1; *Gaudium et Spes*, n. 3; *Presbyterorum Ordinis*, n. 4; *Christus Dominus*, n. 2.

² Cf. *Lumen gentium*, n. 39; *Gravissimum Educationis*, n. 2.



La “secolarizzazione”, che significa la decrescente sensibilità al Mistero di Dio, alla Sua presenza, al Suo amore e al Suo operare nel mondo, appare così come il contrario della “mistagogia” che indica invece la sensibilizzazione al Mistero di Dio. Perciò la “mistagogia” sembra, nell’ambiente secolarizzato di oggi, una sfida maggiore e un qualcosa che difficilmente si riesce a compiere. Si ha, quindi, l’impressione che oggi la “mistagogia” si trovi davanti a grandi problemi o che essa stessa sia il “problema del nostro tempo”.

Breve analisi delle difficoltà

Prendendo in considerazione le difficoltà dell’annuncio e dell’approfondimento della fede, è importante ricordare come la “mistagogia” sia un “avvenimento di relazione”. Ciò vuol dire che le difficoltà possono nascere rispetto al modo in cui ci si prova a relazionare, cioè in riferimento al “metodo” impiegato, ma sono da riconoscere anche nelle persone coinvolte nella relazione, quindi da una parte nel “mistago” stesso e dall’altra in coloro che si cerca di introdurre alla fede.

Analizzando un po’ la situazione dell’uomo di oggi, certamente si possono constatare molti cambiamenti in confronto a mezzo secolo fa. Riguardo al nostro argomento basta considerare in particolare tre cambiamenti ben rilevanti: in primo luogo il mutamento del rapporto che l’uomo ha con la propria vita, poi quello del suo rapporto con la creazione e infine quello della relazione con la realtà di vita.

L’uomo di oggi non considera tanto la vita come un “mistero”, quanto piuttosto come qualcosa che egli deve “realizzare”; ha l’impressione che il proprio destino sia nelle sue mani e dipenda quasi unicamente da lui. Questa prospettiva tuttavia fa crescere nell’uomo preoccupazione per la vita e lo rende incapace di sentirla e considerarla un puro “dono”. In tal modo cresce in lui la tendenza a voler “salvare la propria vita”, con la conseguenza di perderla³. Gli effetti negativi si notano nei rapporti interpersonali, nell’aumento dei conflitti e delle guerre e nell’incapacità di riconciliarsi e di perdonarsi a vicenda.

L’uomo odierno riesce molto poco a riconoscere la creazione con tutte le sue ricchezze come un “regalo” e come qualcosa che è a lui “affidato”, anzi egli tende a ritenerla un suo possesso, con la conseguenza che, da una parte, per gli interessi commerciali sfrutta egoisticamente sempre di più le risorse della terra e, dall’altra, essa diviene in modo crescente “l’oggetto della sua preoccupazione” a causa dei cambiamenti climatici e così via. L’uomo cioè ha perso il naturale “rapporto positivo” con la creazione di cui egli fa parte quale “creatura”, e vive al contrario un “rapporto negativo”, riflettendo su tutto ciò che deve essere “combattuto”, ad esempio l’effetto serra, per proteggere il mondo secondo le “idee umane” che non necessariamente corrispondono al “progetto di Dio”.

³ Cf. Mc 8,35-36: “Perché chi vuole salvare la propria vita, la perderà; ma chi perderà la propria vita per causa mia e del Vangelo, la salverà. Infatti quale vantaggio c’è che un uomo guadagni il mondo intero e perda la propria vita?”.



Oggi, l'uomo si sente alquanto esposto alla "realtà di vita" e poco positivamente inserito in essa. Non si ritiene protetto dalla realtà di vita, anzi spesso ha in modo crescente l'impressione di essere la "vittima" delle condizioni esteriori e della situazione reale. La conseguenza è che egli è piuttosto incline a "difendersi" – contro gli altri – e così la fiducia dell'uno nell'altro viene minata e resa difficile o impossibile!

Gli effetti nella persona del "mistagogo"

Ovviamente il "mistagogo" è "figlio del proprio tempo" e quindi esposto alle stesse tendenze prima menzionate, cioè nella vita di un padre spirituale o di un teologo spirituale si manifestano gli stessi problemi e pericoli presenti nella vita degli uomini di oggi. Per la nostra riflessione, tuttavia, è importante chiederci più precisamente come e dove quelle tendenze risultino evidenti. Proverò a chiarire questo interrogativo attraverso alcuni brevi cenni.

Credo che oggi la tendenza a "fare teologia" predomini su quella ad "imparare teologia" in qualità di "discepoli di Cristo" in ascolto, cioè l'*intellectus fidei* prevale chiaramente sull'*auditus fidei*. Di conseguenza la fede è percepita e riconosciuta sempre di meno come "mistero", proprio perché Dio viene fatto "oggetto" delle proprie riflessioni e quindi non è più tanto la "persona di fronte" che mi mette in discussione e mi fa discepolo: uno che impara!

Anche la "fede" in quanto tale è compresa piuttosto come "contenuto di verità da credere" e meno come "relazione vissuta" e come vera fiducia in Dio. Perciò si cercano soprattutto conoscenze ed informazioni, ma non tanto la conversione personale e il rivolgersi a Colui che solo è in grado di dare vita!

La "preghiera", insieme alla *lectio divina* e alla liturgia, spesso è vissuta come un "dovere" ed è sentita poco come "tempo offerto" per stare con Dio e trovare pace nella sua presenza. Questo fatto manifesta la frequente autoaccusa, nella confessione, di non essere stati fedeli agli "obblighi di preghiera". Ciò ci fa comprendere che la "spiritualità" – malgrado la diversa retorica – in realtà è intesa piuttosto come "ascesi" e non tanto sperimentata quale "mistica" ed "unione con Dio". Cioè, almeno dal punto di vista dell'esperienza interiore, il rapporto con la "morale" è più forte di quello con la "dogmatica" – e considerando la stessa dobbiamo constatare che in primo piano ci sono la "Cristologia" e "l'imitazione dell'esempio di Gesù Cristo" e non la "Soteriologia" e la fiducia nell'amore misericordioso di Dio, cioè la fede nella nostra redenzione.

Tutte le tendenze menzionate fanno sì che la "direzione spirituale" – e similmente la "mistagogia" – sia dominata in modo crescente dalla domanda del "metodo" e dalla preoccupazione di possedere la migliore "tecnica pastorale" per tale compito. In questo modo si prova a "fare la fede" e a "provocarla", però il risultato è che diviene per l'uomo sempre più difficile sentire e riconoscere la fede come pura "grazia" e "regalo immeritato".



Il “problema” e le possibili conseguenze

Il “problema” della mistagogia certamente non è dovuto alla minore sensibilità degli uomini di oggi o al fatto che essi siano meno aperti alle “esperienze” rispetto al passato, anzi attualmente viviamo in un tempo in cui l’esigenza di fare “esperienze” è molto forte e in cui nelle scuole non è trascurabile la continua richiesta di trasmettere il sapere facendo ripetutamente riferimento alle “esperienze” degli alunni. Quindi la difficoltà non consiste nella mancanza di esperienze ma piuttosto nella poca interpretazione di esse – e molte volte addirittura nella “non-interpretazione” delle esperienze. In altre parole, il vero “problema” è la crescente superficialità della vita che non si dedica all’approfondimento delle esperienze e che è in forte contrasto con “il sentire e gustare le cose internamente”⁴, sottolineato da Sant’Ignazio negli *Esercizi Spirituali*. La superficialità “allontana” l’uomo non soltanto dall’esperienza di Dio ma anche dalla propria vita, cioè gli fa “perdere la vita” che instancabilmente sta cercando per mezzo di esperienze sempre nuove.

Di due cose l’uomo ha particolarmente bisogno per poter ritrovare un rapporto sereno con Dio e con se stesso e che sono fondamentali per la “mistagogia”. La prima è che dobbiamo aiutare gli uomini ad essere in genere “sensibili al mistero”, poiché mancando tale sensibilità non è possibile introdurli nel “mistero della fede”. Per comprendere più facilmente questo forte nesso tra la generale sensibilità al mistero e la fede, basti ricordare il fatto che le donne sono di solito più “aperte” ai misteri della fede dal momento che hanno anche un rapporto più profondo con il mistero della vita in particolare a causa della gravidanza e del parto.

La seconda cosa fondamentale è l’educazione al ringraziamento. Ringraziando ricordiamo non solo tutto ciò che gli altri fanno per noi, ma anche la nostra dipendenza da loro e il nostro bisogno. La sensibilità all’amore altrui dipende dalla gratitudine interiormente sentita che è un frutto dell’esercizio di ringraziamento. Chi ringrazia mette l’altro al centro – e proprio così pone anche le basi per una relazione vera con lui e per una fiducia profonda in lui. Per questo motivo Sant’Ignazio indica come primo punto dell’esame di coscienza il “ringraziare Dio nostro Signore per i benefici ricevuti”⁵.

La sfida continua

La “sfida” per il teologo spirituale – e similmente per il direttore spirituale – consiste nella necessità di sforzarsi continuamente di approfondire la propria fede. Perché solamente nella misura in cui è davvero colto dal “mistero della fede” e si trova interior-

⁴ Cf. *Esercizi Spirituali*, n. 2: “Infatti non è il sapere molto che sazia e soddisfa l’anima, ma il sentire e gustare le cose internamente”.

⁵ Cf. *Esercizi Spirituali*, n. 43: “Modo di fare l’esame generale: comprende cinque punti. Primo punto: ringraziare Dio nostro Signore per i benefici ricevuti. Secondo punto: chiedere la grazia di conoscere i peccati e di eliminarli...”.



mente in adorazione davanti ad esso, egli può essere “testimone del mistero” e, quindi, “mistagogo” in grado di far aprire gli altri all’esperienza della fede.

Di ciò si ha conferma, per esempio, prendendo in considerazione Sant’Ignazio e i suoi “Esercizi Spirituali” come trasmissione dell’esperienza spirituale da lui fatta. La “mistagogia” degli Esercizi non dipende in primo luogo dal “metodo” – dalla “tecnica” – ma piuttosto dalla “esperienza di fede” di chi propone gli esercizi. Per questo motivo secondo Ignazio Pietro Fabro era colui che meglio aveva compreso gli esercizi spirituali⁶ e che sarebbe riuscito a tirar fuori l’acqua anche dalle pietre⁷. Cioè Fabro “conosceva” gli esercizi molto bene non solo intellettualmente, ma soprattutto perché li aveva “compresi” con il cuore; erano qualcosa che lui viveva di persona!

Perciò la “mistagogia” richiede al “teologo spirituale” l’impegno della conversione quotidiana e il continuo approfondimento della fiducia in Dio – e ciò lottando contro ogni fiducia sbagliata in se stesso e nelle proprie capacità. Soltanto in questo modo egli può essere davvero un “testimone” di Dio e aiutare gli altri a rendersi conto della vicinanza di Dio, del Suo amore e della Sua misericordia. In questo senso la “mistagogia” non si pone solo come un problema particolare di oggi, ma come “sfida continua” del teologo spirituale e di ogni persona che riconosce il battesimo come vocazione a testimoniare Gesù Cristo; è la “sfida continua” – ieri, oggi e domani!

⁶ Cf. *Memoriale P. Ludovici Consalvii de Camara*, in *Monumenta Historica Societatis Iesu* 25 (= MI, *Scripta de Sancto Ignatio de Loyola*, vol. I), 263, n. 226: „Hablando de los exercicios dezía que, de los que conocía en la Compañía, el primer lugar en darlos tuuo el P. Fabro, el segundo Salmerón, y después ponía á Francisco de Villanueva y á Ierónimo Doménech“.

⁷ Così le parole riportate dal P. Hieronymus Nadal, cf. Miguel Nicolau, *Pláticas espirituales*, 76, n. 17: “Podemos también ayudar en cualquier otro ministerio de palabra, lo que se entiende en la buena conversación; en lo que era grande el Padre Fabro, aunque no prestaba [servía] para predicar. Y de él decía Nuestro Padre que *de petra* sacaría agua”.



L'esperienza cristiana vissuta in compagnia degli uomini e delle donne del nostro tempo

di Emma Caroleo*

Il quadro di riferimento sistematico, a cui mi accosto attraverso questa condivisione insieme, scommette su una opportunità positiva e cioè quella di vivere l'esperienza cristiana nella modernità compiuta vissuta in compagnia degli uomini e delle donne. L'obiettivo prospettato, riferito alla vita spirituale, si indirizza verso l'esistenza umana come l'ha vissuta Cristo: in perfetta obbedienza al Padre e in una estrema fedeltà alla terra. Esso si situa sulla soglia per non essere invadenti ma neppure reticenti all'interno della società. In tal senso l'esperienza cristiana vissuta in compagnia degli uomini e delle donne la inserisco nella spiritualità della discrezione, del discorso sottovoce, del messaggio che non abbaglia, dell'essere senza importanza che non lascia indifferenti, ma mantiene viva la sua «differenza». Vivere l'esperienza cristiana da parte del credente in Cristo, in compagnia degli uomini e delle donne, si rivela come un essere posto in tensione critica senza una totale identificazione con il mondo e con la storia ma neanche senza evasioni, poiché essa è vissuta come un'attesa di Pienezza, che si apre verso il *Meraviglioso Paradosso*, lo stesso illustrato nella Lettera a Diogneto, su cui cercherò di fondare il mio contributo attraverso 3 momenti, consecutivi: il primo a mo' di introduzione aprirà una porta sulla *Lettera A Diogneto*; il secondo approfondirà i capitoli V e VI dello scritto; e il terzo proporrà, sulla base dell'approfondimento condiviso, delle considerazioni finali, che, lungi dall'essere conclusive, spero propongano delle suggestioni utili per continuare il dialogo.

1. La lettera a Diogneto

La *Lettera* racconta all'Ottimo Diogneto, laico del II secolo incuriosito dal *modus vivendi* cristiano, come i credenti in Cristo si trovarono a superare diffidenze, ostilità e addirittura la persecuzione da parte della cultura egemone che non ne sopportava la «differenza». Si trattava di una piccola minoranza, «del piccolo gregge» (Lc 12,32), fiera della propria identità che, con franchezza, ma senza arroganza, senza iattanza e senza presunzione, predicava l'Evangelo nella propria società, sicura e certa «che il Signore avrebbe portato a compimento l'opera che aveva intrapreso per loro». La testimonianza

* EMMA CAROLEO, docente incaricata della Pontificia Università Gregoriana presso l'Istituto di Spiritualità, emmacaroleobonfatti@gmail.com



dell'A Diogneto invita i cristiani/e a non perdersi fra le pieghe della crisi né a lasciarsi ammalare dalla mondanità di questo nostro momento storico. L'invito coincide con il l'idea espressa nel capitolo V,3 in cui si afferma che il pensiero cristiano non è multiforme, piuttosto cerca di cogliere l'essenziale, evidenziando coraggiosamente la 'differenza' della propria esperienza rappresentata da Gesù sulla Croce. In sostanza per i cristiani/e si tratta di abitare la propria storia facendo emergere la specificità della loro scelta di sequela radicale a Cristo.

La *Lettera* è stata riscoperta dal Concilio Vaticano II, ragione in più per l'approfondimento in questa sede, che riprende alcune espressioni nei suoi documenti soprattutto per descrivere quale possa essere la posizione e la condizione dei cristiani e delle cristiane nel contesto in cui vivono (in particolare nella *Lumen Gentium* 38, *Dei Verbum* 4, *Ad Gentes* 15). Uno sguardo sulla *Lettera a Diogneto*. Essa si considera uno fra i testi più belli e letterariamente curati del II-III secolo, pieno di eleganza stilistica ma anche di sentimento, addirittura si qualifica come «una perla dell'apologetica del II secolo» ed è annoverata fra ciò «che di più brillante è stato scritto dai cristiani in greco», è composta da XII capitoli, ma gli ultimi 2 sono ritenuti spuri.

2. I capitoli V e VI della *A Diogneto*

Il nostro approfondimento procede verso il secondo momento insieme e si rivolge ai capitoli V e VI che rappresentano il cuore della *Lettera a Diogneto* in cui si delinea e si illustra la condizione del cristiano/a nel mondo. L'Autore anonimo risponde alle domande che l'Ottimo Diogneto gli aveva rivolto sui cristiani: qual è il loro Dio, quale la natura del culto che essi gli rendono, qual è il loro atteggiamento di fronte al mondo.

2.1. Il capitolo V

Questo capitolo gira intorno a tre nodi. Il primo: i cristiani/e sono uguali ai non cristiani/e. In tal senso la *Lettera* va al nocciolo della questione e mette in luce l'esperienza cristiana esprimendo ed illustrando così le realtà spirituali e le forme culturali che li contrassegnano. Lo scritto si apre e si sviluppa interamente su proposizioni negative: i cristiani, infatti, non si differenziano dagli altri uomini né per territorio, né per lingua, né per abiti. Essi non abitano in città proprie né parlano un linguaggio inusitato; la vita che conducono non ha niente di strano. La negazione esprime ciò che non si è, prepara l'intuizione del cosa significhi essere cristiani/e.

Il secondo: i cristiani/e non si distinguono neppure come i seguaci di una dottrina o setta più o meno filosofica, ciò che implicava spesso un genere di vita e un abbigliamento particolari. La loro dottrina *non* è frutto di elucubrazioni di persone curiose, *né* si fanno promotori come alcuni di una qualche teoria umana¹.

¹ Cfr. *Ad Diogn.* V,1-3, in H.I. MARROU, *A Diognète* (SC 33 bis), 62.



Il terzo: i cristiani si adattano ad ogni cultura senza perdere la propria differenza:

“Abitando nelle città greche e barbare, come a ciascuno è toccato, uniformandosi alle usanze locali per quanto concerne l’abbigliamento, il vitto ed il resto della vita quotidiana, mostrano il *meraviglioso paradosso*, riconosciuto da tutti, della loro società spirituale”².

Da questi brevi passaggi il testo mostra il carattere strutturalmente e costitutivamente antinomico del vissuto dai credenti e dalle credenti attraverso una serie di antitesi. Esso descrive l’esistenza credente come la sequela a Cristo che determina continuamente le due diverse dimensioni del mondo e della patria nei cieli, indicando l’ideale paolino del ‘come se non’ della 1 Cor 7,29-31: “Questo vi dico fratelli: il tempo ormai si è fatto breve; d’ora innanzi, quelli che hanno moglie, vivano *come se non* l’avessero; coloro che piangono, *come se non* piangessero e quelli che godono *come se non* godessero; quelli che comprano *come se non* possedessero, quelli che usano il mondo *come se non* ne usassero appieno: perché passa la scena di questo mondo!”. E della *A Diogneto* V,5:

“Abitano nella propria patria, ma come stranieri, partecipano a tutto come cittadini, e tutto sopportano come forestieri; ogni terra straniera è la loro patria e ogni patria è terra straniera”³.

Proseguendo la descrizione della vita dei cristiani e delle cristiane riportata nella *Lettera A Diogneto* si nota l’intrepidezza: giacché è propriamente narrata come una vita vissuta come tutti/e nelle realtà terrestri ma da ‘stranieri’ rispetto alla mondanità e distinti nello spirito con cui animano il mondo. Poiché, i cristiani e le cristiane non possono avere alcuna patria che non sia il regno di Dio, di modo che il quotidiano è superato e proiettato in una prospettiva che non è mondana.

Credo che, se come cristiani/e si ricerca la conformazione a Cristo, allora viene da sé la testimonianza di vita che abbia tratti evangelici paradossali per gli altri e le altre. La maniera e il perché ciò avvenga si rende evidente più avanti nella *Lettera A Diogneto* che in tal senso fornisce la soluzione: “I cristiani sono nella carne, ma non vivono secondo la carne”⁴, cioè abitano in certa misura in Cristo ed albergano in compagnia degli uomini e delle donne. Ecco perché: “Vengono oltraggiati e benedicono; sono insultati, e invece rendono onore. Benché compiano il bene, vengono puniti come malfattori; benché puniti, gioiscono come se ricevessero la vita. Dai giudei sono combattuti come stranieri e dai greci sono perseguitati, ma chi li odia non sa spiegare il motivo della propria avversione nei loro confronti”⁵.

2.2. Il capitolo VI

Proseguendo con l’approfondimento ci si imbatte nel capitolo VI, che è carico di idee, e che, con il precedente, forma il tratto più bello dello scritto sotto l’aspetto stilistico. All’Autore, quasi esaurito il repertorio dei fatti perché già detto nel capitolo prece-

²Ad Diogn. V,4, in H.I. MARROU, *Ibidem*, 62.

³Ad Diogn. V,5, in H.I. MARROU, *Ibidem*, 62.

⁴Ad Diogn. V,8, in H.I. MARROU, *Ibidem*, 63.

⁵Ad Diogn. V,11-17, in H.I. MARROU, *Ibidem*, 63.



dente, sembra balenare un'idea luminosa e allora, sapendo che la persona a cui si rivolge è tale da poter capire fino in fondo l'argomentazione, vi si abbandona del tutto.

Il messaggio arriva appena all'inizio del capitolo VI,1, difatti esso porta con sé la risposta ai paradossi precedenti. L'anonimo autore fornisce le categorie utili per la comprensione dell'esperienza vissuta dai cristiani e dalle cristiane. Egli 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 funzione dell'anima nel corpo"⁶. Diretto, semplice e netto.

Così come l'anima persevera, ugualmente i cristiani e le cristiane non vengono meno al compito assegnato loro dal Signore, di tenere insieme il mondo che li ospita ma come stranieri.

Tutto il capitolo VI della *Lettera A Diogneto*, precisamente i paragrafi VI,2 – VI,9, svolge una funzione esplicativa-esemplificativa, peraltro interessante, dello straordinario concetto espresso in VI,1: "In una parola, come l'anima è nel corpo così i cristiani sono nel mondo".

La tesi ha dietro di sé sia Mt 5,13-14: "voi siete il sale della terra... Voi siete la luce del mondo", sia Gv 8,12: "Io sono la luce del mondo; chi segue me, non camminerà nelle tenebre, ma avrà la luce della vita". Nonché Fil 2,15: "fra i gentili dovete splendere come astri nel mondo"⁷.

L'esposizione che viene riportata nella *Lettera A Diogneto* è audace ed ardita: i cristiani/le cristiane, pur vivendo come tutti e tutte le realtà terrestri, si distinguono e trascendono ciò che è transitorio, divenendo stranieri/e, ma non per schivare o ignorare il mondo, ma per assumerlo in sé divenendone il sostegno con lo sguardo fisso verso una prospettiva che non è terrena. Nella *Lettera A Diogneto* il cristiano/a si definisce a partire dalla sua 'stranierità' e povertà di chi non ha una propria lingua, dei propri costumi, delle proprie abitudini da difendere, ma è un soggetto che sta nel mondo senza esserlo come l'anima nel corpo.

I cristiani/e non si presentano come un gruppo visibile, che potrebbe rappresentare un'alternativa alla società esistente: non fanno alcun torto al mondo. In questa prospettiva la frase celebre secondo cui sono loro che mantengono insieme il mondo diviene carica di implicazioni umane e sociali: i cristiani/e divengono garanti dell'ordine del mondo.

L'anima immortale abita in una dimora mortale; anche i cristiani vivono come stranieri fra ciò che è corruttibile, mentre aspettano l'incorruttibilità celeste. Dio ha assegnato loro un posto così sublime e ad essi non è lecito abbandonarlo⁸.

L'autore non si preoccupa di cercare le parole, la rispondenza, il parallelismo, egli assume nel modo più radicale la novità del cristianesimo, Dio si è manifestato pienamente nel Figlio per la prima volta ed in maniera diretta, ai cristiani ed alle cristiane non resta che seguirLo per trovarsi in sintonia con il progetto di Dio sul mondo.

⁶Ad Diogn. VI,1 in H.I. MARROU, *Ibidem*, 65.

⁷ S. ZINCONI, (Introduzione, Traduzione, Note) *A Diogneto*, Edizioni Borla, Roma 1997, 68-69.

⁸Ad Diogn. VI,1, in H.I. MARROU, *Ibidem*, 66.



L'esperienza cristiana nel mondo in compagnia degli uomini e delle donne implica una sintesi di trascendenza e di immanenza, un vivere da stranieri. Perché, da una parte, è vero che i cristiani/e sono in compagnia degli uomini e delle donne, ma ciò che li rende cristiani/e, che rende il loro "un vivere differente", proviene da un ordine diverso, da una relazione speciale che si stabilisce fra loro e il Signore.

3. Considerazioni finali

Fino a qui l'approfondimento della Lettera, adesso brevemente il terzo punto che, seppur finale, è volutamente parziale e sarà posto su due piani:

- sul primo piano è posta la riflessione fondata sulla lettura dell'A Diogneto dove è scritto che i cristiani/e si comportano come perfetti cittadini/e della città terrena, seppur si considerino sempre di passaggio: la patria vera, il loro Regno non è di questa terra. La presenza dei cristiani e delle cristiane nel mondo è paragonata a quella forza vitale dell'anima diffusa in tutte le parti del corpo. I cristiani/e non sono definiti a partire dal loro inserimento nella città terrestre, per loro essa rappresenta una dimora provvisoria. Di qui il paradosso della loro condizione: poiché essi/e regolano la loro condotta in base ad una priorità di valori che non è quella del mondo, la sorte che è a loro riservata non conta ai loro occhi;
- nel secondo ordine di considerazioni già annunciate non vi è una giustapposizione antinomica tra il mondo e i cristiani/e, ma una sintesi, un rapporto declinato con la categoria della 'stranierità'. Il mondo per il cristiano/a non è solo il luogo dei falsi valori, ma è un luogo di servizio in compagnia degli uomini e delle donne.

La *Lettera A Diogneto*, con la serie di analogie volute, rende i cristiani/e necessari nel e per il disegno di Dio, come *anima nel mondo*: paradosso bellissimo ed estremo, che difficilmente potrebbe essere più radicale. Ecco la sua spiegazione: la religione dei cristiani/e non è un'invenzione umana, ma proviene da Dio ed è stata trasmessa dal Figlio, il *Meraviglioso Paradosso*. Allora i credenti in Cristo sono come l'anima è nel corpo, e la religione cristiana è invisibile ma supporta e sostiene la compagnia degli uomini e delle donne. La 'stranierità' dal mondo da parte dei cristiani/e, benché reale e radicale, è essenzialmente spirituale, interiore, si tratta di un'adesione personale all'inaudito disegno di Dio.

La pregnante e penetrante intuizione dei cristiani/e come 'anima del mondo' è stata accolta e ripresa dal Concilio Vaticano II nella *Lumen Gentium* laddove, citando la *Lettera A Diogneto*, assegna al laico/a cristiano/a il ruolo di essere nel mondo testimone della Resurrezione e della vita del Signore Gesù e un segno del Dio vivo.

Tutti insieme e ognuno per la sua parte devono nutrire il mondo con frutti dello spirito (cfr. Gal 5,22) e diffondervi lo spirito dei poveri, dei miti e dei pacifici, che il Signore nell'Evangelo ha proclamato beati (cfr. Mt 5,39). In una parola ciò che l'anima è nel corpo i cristiani lo siano nel mondo.

È interessante notare come il caposaldo del capitolo 38 risieda proprio nell'"anima del mondo", nonchè a tal proposito rammentare come sia la prima volta che un Concilio



Ecumenico parli in modo sistematico dei laici e delle laiche come cooperatori e coeoperatrici dell'unica missione della chiesa e ponga a esempio di quest'affermazione la *Lettera A Diogneto* e come fondamento il battesimo. Concludendo anche io alla luce del breve approfondimento credo di poter affermare che la *Lettera A Diogneto* rappresenti una testimonianza intrepida che può dire e dare suggestioni e incoraggiamento nell'ampia crisi che attualmente attraversa la nostra storia e che è da tutti riconosciuta come tale. La *Lettera a Diogneto* invita i/le credenti in Cristo a vivere l'esperienza cristiana in compagnia degli uomini e delle donne assumendo come propria la cifra di paradossalità nel mondo in tutta la sua profondità con l'esigenza di collocarla sotto la luce dell'Evangelo. La comunità cristiana così come illustrata nella *Lettera a Diogneto* 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), essa cammina nella carne ma il suo sguardo è rivolto al cielo. Ritengo che nel *Meraviglioso Paradosso* manifestato in Cristo sulla Croce si collochi la responsabilità storica di ogni credente. Il cristiano, la cristiana, laici e laiche battezzati/e sono chiamati a vivere la propria esperienza tuffandosi nella storia, mai evandendola malgrado le sue contraddizioni ed opacità, poiché essa è l'ambiente della manifestazione di Dio in Cristo. Le annotazioni dell'ignoto Autore della *Lettera a Diogneto* trattano di un vivere cristiano dal carattere "mirabile e paradossale", tratteggiando 'Il cristianesimo del paradosso' che si muove su un duplice piano di riferimento.

Il primo riferimento paradossale riguarda il mondo e la fedeltà alla terra. L'esperienza degli uomini e delle donne di seguire Cristo significa vivere il 'paradosso' che riesce a comprendere la "Sua Grazia a caro prezzo e attraverso la quale siamo stati riscattati", e con la Quale e attraverso la Quale si può vivere nel mondo senza perdersi in esso.

Il secondo polo di orientamento si riferisce all'uomo e alla donna nella loro personalità concreta. Una visione questa del paradosso cristiano sostenuto nella *Lettera A Diogneto* che chiede all'uomo e alla donna, cristiani/e battezzati/e, la logica della rottura e dell'abbandono, esige il fatto 'paradossale' della conversione come capovolgimento totale di mentalità, e, infine, una solitudine e una povertà, non solo teoriche, ma vissute.

L'esperienza cristiana vissuta in compagnia degli uomini e delle donne nella *Lettera a Diogneto* è capace di interessare continuamente 'giovani legami': propone il Meraviglioso Paradosso come l'Inaudito perché possa far rinascere un nuovo risveglio di senso.



Teologia biblica e teologia biblica spirituale a confronto sullo sfondo della *Dei Verbum* (1965) e della *Verbum Domini* (2008)

di Luciano Fanin*

Premessa

Come mai un tema come questo? La domanda mi è stata posta da alcuni colleghi. Cercherò di rispondere. Il tutto è iniziato da quando come biblista ho incominciato a interessarmi di teologia biblica del Nuovo Testamento in concomitanza poi con l'insegnamento, per un periodo, del corso stesso di Teologia Spirituale¹. È il caso quindi di un biblista in prestito alla teologia spirituale.

Qui mi sono domandato: “La teologia spirituale da alcuni anni si è ritagliata un suo spazio all'interno della teologia in genere, con le fatiche e le remore che noi tutti conosciamo, giungendo ad una propria autonomia di studio, di metodologia e di ricerca. Ora è possibile applicare le “scoperte” e il percorso fatto dalla teologia spirituale alla pagina biblica e in questo caso *parlare di teologia biblica e teologia biblica spirituale?*”.

Quanto dirò sono solo alcune indicazioni/intuizioni, che hanno bisogno di ulteriori approfondimenti. Non siamo ancora davanti ad un quadro chiaro e convincente. Spero e mi auguro che si possa aprire una strada in questa direzione.

Per una prima definizione di teologia biblica

Si può fare riferimento a quella proposta da G. Segalla:

*“La teologia biblica è la comprensione unitaria espressa in una sintesi dottrinale, critica, organica e progressiva della rivelazione storica della Bibbia attorno a categorie proprie, alla luce della fede personale ed ecclesiale”*².

* LUCIANO FANIN, docente di Nuovo Testamento e Teologia biblica presso la Facoltà Teologica del Triveneto, Padova.

¹ Frutto di questo insegnamento la pubblicazione: L. FANIN, *La crescita nello Spirito*, EMP, Padova 1995.

² G. SEGALLA, *Teologia Biblica*, in *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 1989, p. 1533.



In essa si possono individuare alcuni elementi centrali.

- La teologia biblica viene indicata come una disciplina con una sua propria autonomia (non è stato facile ricavarsi questo spazio).
- Essa può fare tesoro di alcuni metodi collegati all'approccio storico-critico applicato alla Bibbia.
- Quanto a finalità tende ad una sintesi dottrinale, racchiusa nei risultati della critica storico-letteraria e dell'analisi esegetica.
- In essa il tema dell'unità teologica è fondamentale, declinata però nella molteplicità delle teologie da scoprire nella tradizione e nella scrizione dei testi giunti a noi.
- Di qui un compito interpretativo non facile: armonizzare le singole teologie con il "cuore" della rivelazione.
- In sintesi la teologia biblica si configura con un notevole ruolo ermeneutico, interpretativo: fare da ponte tra il messaggio unitario del testo biblico e il lettore/comunità di oggi³.

Una prima indicazione – che riprenderemo in seguito – è la seguente: in questa definizione l'aspetto dottrinale e l'aspetto esperienziale sono considerati assieme. È qui che intende incunearsi la nostra riflessione, come ipotesi di studio e di ricerca.

Alcune considerazioni di partenza

Dando uno sguardo ai numerosi studi relativi alla *teologia biblica* – apparsi di recente o negli anni passati – si nota una notevole varietà di impostazioni. La ricerca in questo campo si muove e continua a muoversi a fatica tra numerose ipotesi di lavoro e come sempre il percorso è determinato e delimitato dalle premesse metodologiche⁴.

Riteniamo come acquisito il fatto che l'esperienza spirituale sia *vissuta nella fede*, in altre parole esperienza caratterizzata e segnata dalla fede. Siamo quindi di fronte a fede e vita: due elementi dopo tutto non separabili nella concretezza della prassi. E questo senza dimenticare che "l'esperienza della fede include anche il sapere e il pensare: è unità originaria di conoscenza e di amore, di teoria e di prassi, di intelletto e di volontà"⁵.

Nel vissuto di fede la realtà-verità della rivelazione viene accolta col vivo desiderio di conoscerla sempre meglio, di gustarla⁶, e di qui poterla gradualmente tradurre in vita, in esperienza quotidiana. In questa prospettiva di adesione nella fede, naturalmente la libertà del singolo rimane l'unica via percorribile al fine di raggiungerla.

Ora la riflessione sull'*esperienza spirituale attestata nella Bibbia* si pone l'obiettivo di far emergere il rapporto fra l'esperienza di fede vissuta e il linguaggio biblico in quanto

³ Cfr. G. DE VIRGILIO, *La teologia biblica-Itinerari e traiettorie*, EMP, Padova 2014, pp. 1-15.

⁴ Per una panoramica ampia e completa della bibliografia cfr. G. SEGALLA, *Teologia biblica del Nuovo Testamento*, Logos 8/2, Elledici, Torino 2005, pp. 15-24.

⁵ A. BONORA, *La spiritualità dell'Antico Testamento*, in SSp 1, Dehoniane, Bologna 1988, p. 37.

⁶ Cfr. il verbo latino "sàpere".



tale che la concretizza, ossia luogo dove provvidenzialmente ci è dato di trovarla codificata⁷. A questo proposito sappiamo che il linguaggio della Bibbia manifesta la rivelazione in quanto tale, ma nello stesso tempo testimonia il suo appropriarsene nell'esperienza, vissuta e attuata. Ossia il testo biblico è contemporaneamente descrizione di un'esperienza di fede e, attraverso di essa, presentazione della stessa rivelazione⁸.

Ora ci si può domandare: “*In che cosa consiste la teologia biblica? E in che cosa si differenzia dalla teologia biblica **spirituale**?*”. Una prima risposta può essere questa:

- “la *teologia biblica* fa attenzione soprattutto agli enunciati della rivelazione-fede biblica, al credo, nella sua dimensione veritativa-rivelativa;
- la *teologia biblica spirituale*, invece, indaga sulla risonanza della confessione di fede nel vissuto, sulla capacità del linguaggio di evocare l'esperienza e di preparare, suscitare e descrivere l'esperienza”⁹.

Naturalmente ambedue le teologie sono importanti e strettamente collegate. Tuttavia nel nostro caso volere privilegiare il *vissuto biblico* significa fare una precisa scelta di campo, ossia porsi dalla parte dell'esperienza, ovvero nell'ambito della risonanza personale o comunitaria che il dato rivelante o rivelato (parole e eventi) ha avuto nella persona credente, coinvolgendone intelligenza, cuore e volontà. Dando uno sguardo alle teologie bibliche – in particolare dello scorso secolo – si nota che nella maggioranza dei casi le due componenti vengono studiate assieme e analizzate nel loro intreccio significativo, senza evidenziarne la differente accentuazione¹⁰.

Ora una simile “lettura differenziata” la possiamo chiamare anche *lettura spirituale* della Bibbia, “*lectio spiritualis biblica*”, in quanto lettura dell'esperienza spirituale presente e documentata nel testo sacro. Essa viene evidenziata, nel nostro caso, all'interno della pagina biblica, servendosi ovviamente degli strumenti propri dello studio scientifico del testo. Nel percorso interpretativo non si possono mettere tra parentesi alcuni passaggi: studio dell'aspetto storico, dell'aspetto letterario e infine dell'aspetto teologico. Sarà poi in quest'ultimo passaggio che si prenderà in esame il *volto veritativo* e alla fine il *volto esperienziale*. Questo è il punto di arrivo della “*lectio spiritualis biblica*”.

Ora, se diamo per buona la definizione di spiritualità come “*vita con Cristo nello Spirito*”, possiamo dire che la Bibbia è memoria e testimonianza ispirata della vita spirituale dell'antico e del nuovo popolo, in quanto fede vissuta. Quindi “la lettura spirituale della Bibbia equivale e corrisponde alla lettura della spiritualità biblica attuata nella sintesi fede-amore-speranza e testimoniata dalla Scrittura”¹¹.

In sostanza se la teologia biblica ricerca in modo metodico e sistematico il dato rivelato, ossia le verità della fede, in quanto presenti nella pagina sacra, la teologia spirituale biblica indaga e analizza la vita spirituale nel suo effettivo avverarsi, ma da come risulta

⁷ Cfr. PCB, *Bibbia e morale – Radici bibliche dell'agire morale*, LEV, Città del Vaticano 2008.

⁸ Cfr. AA.VV., *La rivelazione attestata – La Bibbia tra testo e teologia*, Glossa, Milano 1998.

⁹ A. BONORA, *La spiritualità dell'Antico Testamento*, p. 38.

¹⁰ Cfr. G. SEGALLA, *Teologia biblica del Nuovo Testamento*, Logos 8/2, Elledici, Torino 2005, pp. 33-63.

¹¹ A. BONORA, *La spiritualità dell'Antico Testamento*, p. 41.



e si manifesta dal tessuto biblico stesso. Nel primo caso, si guarda alla Bibbia in quanto fonte di verità, di rivelazione. Nel secondo caso, invece, si guarda ad essa in quanto fotografia descrittiva e biografica di una esperienza significativa e storicizzata, che può divenire modello delle altre successive esperienze.

Va ricordato che la “lectio spiritualis biblica” si differenzia dalla “lectio divina” in quanto tale. Quest’ultima è “una lettura, individuale o comunitaria, di un passo più o meno lungo della Bibbia accolta come Parola di Dio e che si sviluppa sotto lo stimolo dello Spirito in meditazione, preghiera e contemplazione”¹². Dal testo biblico al lettore. Si parte dalla pagina biblica per modellare la propria esperienza oggi. Invece la “lectio spirituale biblica” rimane nel tessuto biblico per scoprire il dato esperienziale degli attori del brano preso in esame. Ciò non toglie che poi la “lectio spirituale biblica” possa divenire – anzi è auspicabile, secondo una prassi antica nell’ambiente monastico – “lectio divina”.

Sappiamo che il linguaggio, in cui è espressa una tale esperienza, è vario e differenziato. Tuttavia la molteplicità degli stili e delle funzioni linguistiche – quali la funzione informativa, noetica, espressiva (biografica, auto-rivelativa), interpellativa (performativa) – non sminuisce il suo valore, ma ne conferma la concretezza storica e la sua forza di attestazione. È proprio il linguaggio biblico poi che porta in sé i segni della testimonianza di fede! In tal modo nel linguaggio biblico è incisa e descritta una “esperienza vissuta nella fede e ritenuta autentica”¹³. Questa testimonianza giunge così a noi e si rende comprensibile tramite i comuni modi espressivi di un linguaggio umano, con parole e eventi che reciprocamente si illuminano (cfr. DV 2).

Come intendere il “vissuto esperienziale” nella pagina biblica?

Parlare di esperienza spirituale biblica “significa mettersi dal versante della creatura in quanto vive e personalizza la relazione di amicizia con Dio e ne fa esperienza”¹⁴, in definitiva centrare l’attenzione sul *vissuto esperienziale*. Esso acquista particolari tonalità a causa di differenti contesti di tipo sociale, culturale, religioso o altro.

Le sue costanti sono riscontrabili e descrivibili nell’aspetto dialogico, cristico, sotterico, comunitario, agapico, escatologico¹⁵. Le tonalità dalle prime pagine della bibbia fino alle ultime si caratterizzano in un crescendo unico e descrivibile, per giungere alla piechezza nei vangeli e nell’intero arco della pagina neotestamentaria. È utile ricordare queste costanti.

L’aspetto *dialogico* biblico evidenzia che l’esperienza biblica – come qualsiasi esperienza spirituale – è prima di tutto dialogo a due. Essa comporta, cioè, incontro e comunicazione. È un rapportarsi a Dio e un muoversi verso un dialogo con Lui, anche se resta

¹² PCB, *L’interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, LEV, Città del Vaticano, 1993, p. 112.

¹³ IDEM, p. 42.

¹⁴ A. BONORA, *La spiritualità dell’Antico Testamento*, SSp 1, p. 37.

¹⁵ Cfr. N. BUSSI, *Il mistero cristiano*, San Paolo, Cinisello B. (Mi) 1992. L’A. parla di strutture delineate nella successione dei capitoli in questo modo: 1. struttura dialogica; 2. struttura cristica; 3. struttura sotterica; 4. struttura comunitaria; 5. struttura agapica; 6. struttura escatologica.



sempre di per sé un incontro ineffabile e misterioso, quanto a modalità e a realizzazione, ma non per questo meno vero e reale.

Il suo *aspetto cristico* sottolinea che il vissuto della pagina biblica dice riferimento decisivo e unico a Cristo, rivelazione del volto del Padre. Di conseguenza “una spiritualità incomincia a non essere più tale quando ipotizza che Gesù Cristo è importante sino ad un certo punto, dopo il quale può essere superato”¹⁶.

Non manca l'*aspetto soterico* che indica un incontro con Cristo che salva, immettendo cioè in una nuova dimensione e in un nuovo stile di vita, che è quello battesimale, pasquale. Porta alla sequela di lui e di conseguenza all'imitazione delle sue virtù. Si fa così esperienza di grazia, come evento non tanto dovuto, ma come dono della benevolenza e della magnanimità di Dio.

Si rivela *aspetto comunitario* dove l'insieme dei salvati in Cristo forma la comunità dei credenti. È una comunità che celebra il Signore e il Salvatore nella liturgia domenicale e nell'impegno quotidiano di ridare al mondo tramite la fatica del proprio lavoro un volto che si avvicini il più possibile a quello iniziale della creazione.

È sostanziato dall'*aspetto agapico* che parla di comunione di vita, capacità di edificare il popolo di Dio in cammino alimentato dalla fede, arricchito di speranza, impreziosito dalla carità. Si tratta in definitiva di una esperienza ecclesiale e comunionale dettata da un atto di fede, che diviene tensione positiva verso una speranza che ci attende e per la quale già da ora si opera. Risulta poi un atto di amore, sperimentato a livello personale, ma anche comunitario, nella dimensione di amore verso Dio e in quella di amore per il prossimo.

Da ultimo l'*aspetto escatologico* che aiuta a tener presente che l'unione con Dio, sperimentata in questo pellegrinaggio terreno, guarda in avanti, rimanendo sempre agli inizi e quindi perfezionabile e incompleta: “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”¹⁷ (1Gv 3,2).

Quale percorso seguire per identificare l'esperienza spirituale biblica?

Si parte da un ambito preciso: il testo biblico. Ossia vi è un'unica fonte, la sacra scrittura, ma letta in un primo momento sul *versante veritativo* come teologia biblica, per giungere poi al *versante esperienziale* come teologia biblica spirituale. Da notare che l'impiego dei vari metodi in campo biblico¹⁸ il più delle volte si è fermato a determinare il dato rivelativo teologico, dimenticando la successiva riflessione teologica – non sempre sufficientemente evidenziata e non meno importante – tendente a privilegiare il dato esperienziale¹⁹.

¹⁶ G. MOIOLI, *L'esperienza spirituale*, Glossa, Milano 1992, p. 114.

¹⁷ Cfr. L. FANIN, *Le costanti dell'esperienza cristiana*, in *La crescita nello Spirito*, pp. 133-147.

¹⁸ Cfr. PCB, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, LEV, Città del Vaticano 1993.

¹⁹ Lo studio storico-critico e a seguire quello letterario nel suo aspetto discorsivo e narrativo sono i due passaggi indispensabili per delineare il dato teologico nel suo aspetto veritativo e nel suo dato esperienziale.



Si può per questo parlare di due percorsi con modalità proprie, oppure di un unico percorso con due accentuazioni e momenti differenti. Non cambia di per sé la sostanza del discorso. Tuttavia rimane decisivo e importante non fermarsi al solo lato teologico veritativo, ma porre attenzione in un secondo momento consequenziale al percorso esperienziale. Non restare quindi a metà nel gustare la ricchezza della pagina biblica. Sono ambedue degni di attenzione.

Sul lato poi operativo formativo pastorale è indubbiamente necessario evidenziare il punto di approdo, ossia il lato del vissuto, perché – se vengono a mancare le indicazioni relative all’adesione di vita all’esperienza biblica – viene a mancare quello che è lo scopo principe dell’annuncio biblico. Il fermarsi a metà strada equivale al proporsi una meta, senza la possibilità di raggiungerla. Bisogna prendere atto che una parte della nostra esegesi attuale è rimasta a metà strada, lieta di contemplare il quadro biblico nei suoi colori letterari, ma senza abbeverarsi con dovizia alla fonte della vita sull’esempio stesso di Gesù e di quanti – come discepoli – desiderano ed hanno desiderato di ripercorrerne la stessa via²⁰.

In questa linea si muove la recente esortazione apostolica post-sinodale “*Verbum Domini*” che invita a tenere collegati questi due momenti. Al n. 35 così si esprime al fine di evitare il pericolo del dualismo e di una ermeneutica secolarizzata: “Distinguendo i due livelli dell’approccio biblico non si intende affatto separarli, né contrapporli, né meramente giustapporli. Essi si danno solo in reciprocità. Purtroppo, non di rado un’improduttiva separazione tra essi ingenera un’estraneità tra esegesi e teologia, che avviene anche ai livelli accademici più alti”. Vorrei qui richiamare le conseguenze più preoccupanti che vanno evitate.

- a) Innanzitutto, se l’attività esegetica si riduce solo al primo livello, allora la stessa Scrittura diviene *un testo solo del passato*: “Si possono trarre da esso conseguenze morali, si può imparare la storia, ma il Libro come tale parla solo del passato e l’esegesi non è più realmente teologica, ma diventa pura storiografia, storia della letteratura”. È chiaro che in una tale riduzione non si può in alcun modo comprendere l’evento della Rivelazione di Dio mediante la sua Parola che si trasmette a noi nella viva Tradizione e nella Scrittura.
- b) La mancanza di un’ermeneutica della fede nei confronti della Scrittura non si configura poi unicamente nei termini di un’assenza; al suo posto inevitabilmente subentra un’altra ermeneutica, *un’ermeneutica secolarizzata*, positivista, la cui chiave fondamentale è la convinzione che il Divino non appaia nella storia umana. Secondo questa ermeneutica, quando sembra che vi sia un elemento divino, lo si deve spiegare in altro modo e ridurre tutto all’elemento umano. Di conseguenza, si propongono interpretazioni che negano la storicità degli elementi divini.

le. Cfr. l’impostazione dell’ampio e pregevole studio di G. SEGALLA, in TBNT, che nel suo impianto generale parla di tre stadi o tre aspetti della rivelazione attestata come memoria di Gesù alla luce della storia.

²⁰ Cfr. le proposizioni 25, 26, 27 presentate al Sommo Pontefice Benedetto XVI da parte dei Padri Sinodali al termine della XII assemblea generale ordinaria del Sinodo dei Vescovi (5-26 ottobre 2008).



- c) Una tale posizione non può che produrre danno alla vita della Chiesa, stendendo un dubbio su misteri fondamentali del cristianesimo e sul loro valore storico, come ad esempio l'istituzione dell'Eucaristia e la risurrezione di Cristo. Così, infatti, si impone un'ermeneutica filosofica che nega la possibilità dell'ingresso e della presenza del Divino nella storia.

L'assunzione di tale ermeneutica all'interno degli studi teologici introduce inevitabilmente un pesante dualismo tra l'esegesi, che si attesta unicamente sul primo livello, e la teologia, che si apre alla deriva di una spiritualizzazione del senso delle Scritture non rispettosa del carattere storico della Rivelazione. Tutto ciò non può che risultare negativo anche per la vita spirituale e l'attività pastorale; "la conseguenza dell'assenza del secondo livello metodologico è che si è creato un profondo fossato tra esegesi scientifica e *lectio divina*. Proprio di qui scaturisce a volte una forma di perplessità anche nella preparazione delle omelie". Si deve inoltre segnalare che tale dualismo produce a volte incertezza e poca solidità nel cammino formativo intellettuale anche di alcuni candidati ai ministeri ecclesiali. In definitiva, "dove l'esegesi non è teologia, la Scrittura non può essere l'anima della teologia e, viceversa, dove la teologia non è essenzialmente interpretazione della Scrittura nella Chiesa, questa teologia non ha più fondamento"²¹.

Un esempio: lettura di un passo in chiave veritativa e in chiave esperienziale

– Un testo discorsivo (le beatitudini) oppure un testo narrativo (episodio: la tempesta sedata):

- (a) contenuti teologici;
- (b) contenuti esperienziali.

¹Vedendo le folle, Gesù salì sul monte: si pose a sedere e si avvicinarono a lui i suoi discepoli. ²Si mise a parlare e insegnava loro dicendo:

³"*Beati i poveri in spirito,
perché di essi è il regno dei cieli.*

⁴*Beati quelli che sono nel pianto,
perché saranno consolati.*

⁵*Beati i miti,
perché avranno in eredità la terra.*

⁶*Beati quelli che hanno fame e sete della giustizia,
perché saranno saziati.*

⁷*Beati i misericordiosi,
perché troveranno misericordia.*

⁸*Beati i puri di cuore,
perché vedranno Dio.*

²¹ BENEDETTO XVI, *Verbum Domini*, LEV, Città del Vaticano 2010, pp. 73-76.



⁹*Beati gli operatori di pace,
perché saranno chiamati figli di Dio.*

¹⁰*Beati i perseguitati per la giustizia,
perché di essi è il regno dei cieli.*

¹¹*Beati voi quando vi insulteranno, vi perseguiteranno e, mentendo, diranno ogni sorta di male contro di voi per causa mia.* ¹²*Rallegratevi ed esultate, perché grande è la vostra ricompensa nei cieli. Così infatti perseguitarono i profeti che furono prima di voi.*

Le beatitudini sottolineano una serie di virtù o di atteggiamenti fondamentali nell'esperienza cristiana e umana. Matteo ne enumera otto e Luca quattro all'inizio del primo e più lungo discorso di Gesù (cf. Mt 5,3-10; Lc 6,20-22), presentandole come una specie di sintesi del suo insegnamento. Sappiamo che le beatitudini sono una forma letteraria utilizzata nell'Antico Testamento e anche in altre parti del Nuovo Testamento. In esse gioia e felicità vengono attribuite a certe persone e atteggiamenti, spesso in connessione con una promessa di futura benedizione. In ambedue i vangeli la prima beatitudine riguarda i poveri e l'ultima i perseguitati: Gesù li dichiara proprietari del regno di Dio, creando così una stretta connessione fra il tema centrale del suo annuncio del Regno e gli atteggiamenti da lui rilevati.

In Matteo (5,3-10)²² le beatitudini menzionano i poveri in spirito, quelli cioè che vivono in una situazione precaria e, soprattutto, sanno e riconoscono di non aver niente da se stessi e di dipendere per tutto da Dio; poi gli afflitti che non si chiudono in se stessi ma partecipano, in compassione, alle necessità e sofferenze altrui. Seguono i miti che non usano violenza ma rispettano il prossimo così com'è. Coloro che hanno fame e sete della giustizia desiderano intensamente di agire secondo la volontà di Dio in attesa del regno. I misericordiosi aiutano attivamente i bisognosi (cf. Mt 25,31-46) e sono pronti al perdono (Mt 18,33). I puri di cuore cercano la volontà di Dio con un impegno integro e indiviso. Gli operatori di pace fanno di tutto per mantenere e per ristabilire fra gli uomini la convivenza ispirata all'amore. I perseguitati a causa della giustizia rimangono fedeli alla volontà di Dio nonostante le gravi difficoltà che questo atteggiamento porta con sé.

Tali virtù e atteggiamenti corrispondono all'insegnamento di Gesù in tutti i vangeli e rispecchiano pure il comportamento dello stesso Gesù. Perciò la fedele sequela di Gesù porta a una vita animata da queste virtù.

Abbiamo già ricordato la stretta connessione fra l'atteggiamento umano e l'agire di Dio (regno di Dio) nella prima beatitudine e nell'ultima. Ma questo collegamento si trova in tutte le beatitudini; ciascuna parla, talvolta un po' velatamente, nella parte finale, del 'futuro agire' di Dio: Dio li consolerà, Dio fa loro ereditare la terra, Dio li sazierà, Dio avrà misericordia di loro, Dio li ammetterà alla sua visione, Dio li riconoscerà come suoi figli. Nelle beatitudini Gesù non stabilisce un codice di norme e obblighi astratti che riguardano l'agire giusto umano: mostrando l'agire giusto degli uomini, egli rivela allo stesso tempo il futuro agire di Dio. Perciò le beatitudini sono una delle più dense ed esplicite rivelazioni su Dio che si trovino nei vangeli. Esse presentano il futuro agire di Dio non solo come ricompensa dell'agire giusto umano, ma anche come base e motivo

²² PCB, *Bibbia e Morale - Radici bibliche dell'agire cristiano*, Roma 2008, c. 3.1.



che rende possibile e ragionevole l'agire umano richiesto. Essere poveri in spirito o essere fedeli nella persecuzione non sono obblighi a se stanti: chi accetta con fede la rivelazione di Gesù sull'agire di Dio, condensata nell'annuncio del regno di Dio, viene reso capace di non chiudersi nella propria autonomia bensì di riconoscere la sua completa dipendenza da Dio, e di non voler salvare la sua vita ad ogni costo ma di subire la persecuzione.

Non possiamo menzionare tutti gli atteggiamenti giusti che si manifestano nel comportamento e insegnamento di Gesù. Ricordiamo solo la forte insistenza di Gesù sul perdono nei confronti di coloro che sono diventati i nostri debitori (Mt 6,11.14-15; 18,21-35); la sollecitudine per i bambini (Mc 9,35-37; 10,13-16) e la premura per le persone semplici (Mt 18,10-14). La sequela di Gesù si manifesta, in modo particolare, nell'atteggiamento di non voler essere serviti ma di essere pronti a servire. Gesù fonda questa richiesta esplicitamente sull'esempio dato da lui stesso: "Anche il Figlio dell'uomo infatti non è venuto per farsi servire, ma per servire, e dare la propria vita in riscatto per molti" (Mc 10,45). Il servizio di Gesù è senza limite e include il sacrificio della vita. La morte di Gesù in croce per tutta l'umanità è l'espressione più alta del suo amore. Perciò l'invito al discepolato non significa solo seguire Gesù nel suo agire, nel suo stile di vita, nel suo ministero, ma include l'invito a partecipare alle sue sofferenze e alla sua croce, ad accettare persecuzioni e persino una morte violenta. Il che si manifesta anche nella richiesta che Gesù rivolge a tutti, ai discepoli e alla folla: "Se qualcuno vuol venire dietro a me, rinneghi se stesso, prenda la sua croce e mi segua" (Mc 8,34).



Il metodo socio-spirituale per lo studio teologico dei classici spirituali cristiani¹

di Gilberto Cavazos-González, OFM, SThD*

Tutta la teologia è contestuale, scritta da persone appartenenti ad una cultura e situate in un ambiente ben preciso, perciò all'inizio di questo saggio sento l'obbligo di presentarmi. Mi auto-definisco come uno "spiritualogo"² francescano e latin@³, cioè mi dedico alla scienza dello studio teologico della spiritualità come disciplina distinta dalla teologia spirituale. E poiché la scienza⁴ della spiritualità è auto-implicante (coinvolgente)⁵ devo riconoscere che sono stato cristianizzato negli anni post-conciliari, quindi porto le riforme del "Vaticano II" nelle mie vene e nel mio cuore. Il Concilio mostra un'apertura alle culture umane e riconosce che "la cultura umana acquista un posto importante nella vocazione integrale" della persona (GS 57)⁶ e che Dio stesso "ha parlato secondo il

* GILBERTO CAVAZOS-GONZÁLEZ, OFM, SThD, docente di Spiritualità e Direttore della Tecnologia Didattica presso la Pontificia Università Antonianum, Roma, cavazos@antonianum.eu

¹ Questo metodo per studiare la spiritualità è una conseguenza di un metodo antropologico spiegato e utilizzato in Adriana Destro e Mauro Pesce, *Antropologia delle origini cristiane* (Roma-Bari: Editori Laterza, 1995).

² Il titolo "spiritualogo" significa "docente dello studio teologico della spiritualità"; Cf. Gilberto Cavazos-González, *Beyond Piety: The Christian Spiritual Life, Justice and Liberation*, Eugene, OR: Wipf & Stock 2010. 3; "Spiritualogian", *Spiritualitas by Gilberto*, (3/6/2012) <http://www.spiritualitasbygilberto.com/blog-page/spiritualogian>

³ Per latino/a, latina/o e latin@ noi teologi ispanici o meglio latin@ degli Stati Uniti d'America intendiamo il popolo con il quale e per il quale facciamo teologia e spiritualità, composto dai popoli latinoamericani e dai loro discendenti che si trovano negli USA. Utilizziamo "o/a", "a/o" e "@" alla fine della parola per sottolineare l'uguaglianza tra i latini e le latine nell'impresa teologica e tutti gli aspetti religiosi e sociali della vita umana. Cf. Díaz, Rodolfo J. "Latino/a Theology" In *Hispanic American Religious Cultures 2* a cura di Miguel de la Torre, 657-669 (Santa Barbara, CA: ABC-CLIO 2009).

⁴ Atanasio G. Matanić già denominava la spiritualità come una scienza nel suo lavoro *Temí Fundamentales di spiritualità scientifica*, (Roma: Ed. Leberit 1976). Ha perfino affrontato la questione della spiritualità come interdisciplinare (5-6; 55-68).

⁵ Maria Frohlich afferma che è "convinta che 'la spiritualità vissuta' è, e deve rimanere, il punto chiave di impegno per qualsiasi studio della spiritualità. Nel dire questo, io sto prendendo chiaramente posizione a favore del carattere 'auto-implicante' di tale studio ... Significa che si assiste con tanta autenticità ... alla verità della propria esperienza". Cf. Mary Frohlich, "Spiritual Discipline, Discipline of Spirituality: Revisiting Questions of Definition and Method", *Spiritus* 1.1 (2001) 68. (La traduzione di questa citazione e di tutte le citazioni di lingua inglese o spagnola è mia.)

⁶ Tutti i documenti del Concilio Vaticano II saranno citati usando i documenti trovati nel sito ufficiale del Vaticano; Cfr. "Documenti del Concilio Vaticano II", *Vatican.va*, http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/index_it.htm



tipo di cultura proprio delle diverse epoche storiche” (GS 58). Grazie a questa crescente apertura rispetto alla cultura, il mio lavoro è “in-formato” dalla mia vita francescana e messico-americana. Allo stesso tempo il mio studio sulla spiritualità è stato arricchito dai miei studi di laurea e dottorato presso l’Istituto Francescano di Spiritualità dell’Antoniano alla fine del secolo scorso e dalla mia collaborazione con i teologi latin@ degli Stati Uniti d’America. Tutto questo mi ha convinto che lo studio della spiritualità non si fa isolandolo dalla vita, come dice Papa Francesco in una torre di cristallo, piuttosto lo fa mettendo insieme lo studioso con un popolo e un classico spirituale. Questo classico della spiritualità cristiana, così come lo studioso e il popolo, è contestuale, cioè proviene da un ambiente socio-spirituale⁷ della storia cristiana.

In questo saggio vorrei condividere con voi il metodo socio-spirituale per lo studio teologico della spiritualità. Tuttavia poiché lo studio della spiritualità cristiana è necessariamente lo studio dei classici spirituali, vorrei iniziare spiegando cosa intendiamo per spiritualità e considerare quello che è un classico spirituale cristiano.

1. Descrivendo la spiritualità

Non serve per questo saggio un excursus sulla storia⁸ dello sviluppo della spiritualità e della teologia spirituale, basta capire che lo studio teologico della spiritualità è una disciplina relativamente nuova. Ma la spiritualità non è solo una disciplina scientifica. Allora cos’è la spiritualità?

Non si può pretendere di definire la spiritualità in se stessa. Chiedere che cosa sia la spiritualità vuol dire fare una domanda incompleta, dato che ci sono differenti modi per parlare della spiritualità. Basandoci sugli scritti di Atanasio G. Matanić⁹, Gustavo Gutiérrez¹⁰, Sandra Schneider¹¹, Bruno Secondin¹², Michael Downey¹³, Walter Principe¹⁴,

⁷ Con “socio-spirituale” intendo affrontare la vecchia dicotomia tra il sociale (esteriorità) e lo spirituale (interiorità) della vita umana. Una vita socio-spirituale è quella in cui l’esterno e l’interno sono visti come un arricchimento reciproco e non in contrasto l’uno con l’altro. Per i cristiani il “socio-spirituale” affronta i nostri rapporti con Dio, con noi stessi (corpo, anima e spirito), con la Chiesa e la Società, con i nostri familiari, con gli amici, con il prossimo e anche con i nostri nemici, così come con la natura e il pianeta in cui viviamo, respiriamo e abbiamo la nostra esistenza.

⁸ Esistono vari studi fatti sulla storia della spiritualità e della teologia spirituale, ad esempio, il saggio di Giovanni Moio, “Teologia Spirituale” in *Nuovo dizionario di spiritualità* a cura di Stefano De Fiores e Tullio Goffi, Milano: Edizioni Paoline 1985, 1597-1609.

⁹ Matanić, *Temi fondamentali*.

¹⁰ Gustavo Gutiérrez, *We Drink from Our Own Wells* (Maryknoll, NY: Orbis 1983).

¹¹ Sandra Schneiders, “Spirituality in the academy” in *Theological Studies* 50 (1989), 676-697; “Spirituality as an academic discipline: reflections from experience” in *Christian Spirituality Bulletin* (Fall 1993), 10-15; and “A hermeneutical approach to the study of Christian spirituality” in *Christian Spirituality Bulletin* (Spring 1994), 9-14; “Christian Spirituality: Definitions, Methods and Types”, in *The New Westminster Dictionary of Christian Spirituality* a cura di Philip Sheldrake, (Louisville, KY, 2005).

¹² Bruno Secondin, *Spiritualità in dialogo. Nuovi scenari dell’esperienza spirituale* (Milano: Paoline, 1997).

¹³ Michael Downey, *Understanding Spirituality* (Mahwah, NJ: Paulist Press, 1997).

¹⁴ Walter Principe, “Spirituality, Christian” in *A new dictionary of Catholic Spirituality* a cura di Michael Downey (Collegeville: The Liturgical Press, 1993), 931-938.



Philip Sheldrake¹⁵ ed altri studiosi sappiamo che la spiritualità si può descrivere in diverse maniere.

Già nel 1976, Atanasio Matanić aveva capito che c'erano quattro nozioni comuni della spiritualità: 1) la spiritualità tratta di "ciò che è spirituale" in Dio, angeli, esseri umani, arte, ecc.; 2) la spiritualità è sinonimo di pietà o religiosità in quanto vissuta, sperimentata e praticata; 3) la spiritualità come scienza che studia e insegna la dottrina spirituale; 4) la spiritualità come lo sviluppo delle scuole di spiritualità di molte famiglie religiose.

Nel 1983, Gustavo Gutiérrez nel suo libro *Beber en su propio pozo* ha saputo discernere tre fasi dello sviluppo della spiritualità cristiana. Questi passaggi utili per la comprensione della spiritualità sono: 1) esistenziali (esperienze vivificanti e di trasformazione); 2) comuni (dottrine, devozioni, arte, scuole di pensiero e tradizioni); 3) di formazione (lo sviluppo di nuovi modi e mezzi per essere cristiano e cristiana come individuo e come comunità)¹⁶.

Nel 1997, Michael Downey parla di quattro livelli di spiritualità: "1) una dimensione fondamentale dell'essere umano; 2) l'intera gamma dell'esperienza umana da esercitarsi nella ricerca dell'integrazione umana attraverso l'auto-trascendenza, 3) l'espressione di apprendimento che viene da quest'esperienza, e 4) uno studio disciplinato"¹⁷.

Possiamo riconfigurare queste nozioni, strati o livelli in cinque comprensioni o maniere di capire la spiritualità. Quando noi cristiani parliamo della spiritualità lo facciamo come:

Homo spiritualis (in maniera ontologica). Siamo nella nostra natura ed essenza esseri fisici, riflessivi e spirituali, cioè trascendenti.

Homo viator (in maniera sperimentale). Sperimentiamo la vita come mobilità e pellegrinaggio di crescita o declinazione in relazione al rapporto con gli altri.

Homo religiosus (in maniera tradizionale o classica). La spiritualità si esprime nelle comunità di saggezza tradizionale, nei processi del "tradizionare"¹⁸, e in espressioni culturali e religiose che divengono classici spirituali.

Homo sapiens (in maniera scientifica). La spiritualità studia le prime tre comprensioni in vari modi e con diversi livelli di rigore accademico.

Homo creativus (come una forma d'arte). Per i teologi e gli studiosi cristiani lo studio della spiritualità cristiana non può essere semplicemente il raccogliere informazioni, piuttosto è il mettere insieme la grazia con lo studio, il talento con la pratica. Siamo chiamati a creare un nuovo mondo e ad aiutarci reciprocamente nella nostra formazione umana e cristiana.

¹⁵ Philip Sheldrake, *Spirituality and History: Questions of Interpretation and Method* (New York, 1992; London, revised edition, 1995), 4-64; "The Study of Spirituality", *The Way: a review of Christian spirituality (The Way Publications)* 39.2 (1999), 162-172; "Interpretation", in *The Blackwell Companion to Christian Spirituality* a cura di A. Holder (Oxford: Blackwell 2005), 459-477.

¹⁶ Gutiérrez, *We Drink*, 52-53.

¹⁷ Downey *Understanding Spirituality*, 43.

¹⁸ Tradizionare è la mia traduzione del concetto "Traditioning" della teologia latin@; Cf. Orlando Espín, "Traditioning: Culture, Daily Life and Popular Religion, and Their Impact on Christian Tradition", in *Futuring Our Past: Explorations in the Theology of Tradition* a cura di Espín, Orlando O. and Gary Macy (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2006) 1-23.



2. Il classico spirituale

In *Perfectae caritatis*, il Vaticano II invita i religiosi ad attingere alle “fonti genuine della spiritualità cristiana” (PC 6), intendendo la Sacra Scrittura e i riti liturgici. A queste due fonti dobbiamo aggiungere tanti altri classici.

Lo studio della spiritualità cristiana spesso si esplica attraverso un classico spirituale come sorgente di temi teologici e ispirazione per il rapporto con Dio rispetto alla vita quotidiana dei credenti¹⁹. Molte persone, però, hanno una comprensione limitata di ciò che costituisce un classico spirituale, che il più delle volte è pensato come un antico testo spirituale, cioè un lavoro scritto. Gli spiritualogi, tuttavia, stanno allargando il concetto di classico spirituale cristiano, riconoscendo che i nostri classici possono essere i santi e le sante, i movimenti devoti, le comunità religiose, le pratiche devozionali, l'architettura, la scultura, i dipinti, la musica, le opere di teatro, i murales e altre espressioni dell'animo umano. I classici cristiani sono espressioni dell'animo umano guidate dallo spirito divino che hanno resistito alla prova del tempo e sono in grado di ispirare persone di diverse culture, età e ambienti.

Nella Costituzione dogmatica sulla divina rivelazione (*Dei Verbum* –DV) il Concilio Vaticano II spiega ciò che viene dalla Tradizione apostolica, cioè i classici spirituali della Tradizione cristiana:

Questa Tradizione di origine apostolica progredisce nella Chiesa con l'assistenza dello Spirito Santo: cresce infatti la comprensione, tanto delle cose quanto delle parole trasmesse, sia con la contemplazione e lo studio dei credenti che le meditano in cuor loro (cfr. Lc 2,19 e 51), sia con la intelligenza data da una più profonda esperienza delle cose spirituali, sia per la predicazione di coloro i quali con la successione episcopale hanno ricevuto un carisma sicuro di verità. Così la Chiesa nel corso dei secoli tende incessantemente alla pienezza della verità divina, finché in essa vengano a compimento le parole di Dio. Un classico spirituale si libera dei confini culturali e temporali raggiungendo la capacità di toccare persone di diversi secoli, culture e persino convinzioni religiose. Mentre il classico spirituale è già riconosciuto nel tempo e spesso utilizzato nello studio della spiritualità cristiana, riconosciamo che si possono trovare anche topoi spirituali cristiani in molte opere contemporanee, come la musica pop, il cinema, la televisione e i romanzi che possono essere studiati per l'appropriazione di un valore o intuizione evangelica da parte del pubblico contemporaneo.

3. Studiando il classico

Lo studio teologico della spiritualità, come ogni scienza, ha bisogno di un oggetto da studiare e dei metodi di studio. Come abbiamo visto ci sono diverse comprensioni di che cosa sia la spiritualità: come scienza la spiritualità è uno studio che cerca di “descrivere e analizzare la relazione consapevole che lo spirito finito dell'uomo (e della donna) ha intrattenuto nel corso dei tempi con il Trascendente”²⁰. Questa scienza si dedica allo studio

¹⁹ Francesco Asti, “Teologia spirituale e/o teologia della vita mistica”, *Mysterion* 1 (2009) 8.

²⁰ Gervais Dumeige, SJ, “Storia della Spiritualità” Stefano De Fiores e Tullo Goffi [eds] *Nuovo*



della spiritualità dell'*homo spiritualis*, dell'*homo viator* e dell'*homo religiosus* al fine di aiutare l'*homo creativus*. Così per l'*homo sapiens* la spiritualità cristiana “è l'insieme delle ispirazioni e delle convinzioni che animano interiormente i cristiani nella loro relazione con Dio (e con quelli che Dio ama), nonché l'insieme delle reazioni e delle espressioni personali o collettive, delle forme esteriori visibili che concretizzano una tale relazione”²¹.

Questo studio della spiritualità si può fare in diverse maniere con differenti focalizzazioni e con diversi metodi. Perciò in questo saggio stiamo analizzando il campo della spiritualità nella sua prospettiva teologica anziché in quella psicologica, sociologica, storica o antropologica, nonostante tutte queste discipline formino parte dello studio teologico della spiritualità, dal momento che la spiritualità come scienza al di là dell'essere auto-implicante è anche interdisciplinare, e poiché cristiana è socio-implicante.

La spiritualità e il messaggio di qualsiasi classico spirituale sono socialmente, culturalmente e religiosamente determinati dal suo quotidiano (*cotidiano*)²² e hanno socio-implicazioni nella vita spirituale (religiosa, culturale, relazionale, sociale) degli individui e delle comunità che si identificano con una spiritualità particolare. La scienza della spiritualità studia questa realtà e ha sviluppato diversi metodi per lo studio dei classici spirituali. Si possono utilizzare metodi teologici, antropologici, storici, descrittivi, ermeneutici, sistematici, mistagogici e appropriativi. Tra questi approcci o metodi di studio propongo di includere un metodo socio-spirituale.

*Mi riferisco a questo metodo interdisciplinare come l'approccio socio-spirituale. Questo metodo (di studio) si basa sulla comprensione del messaggio cristiano come uno che cerca di penetrare con il Regno di Dio tutti gli aspetti della vita socio-spirituale della razza umana. Senza negare la fede e la teologia implicita nello studio della spiritualità cristiana, il mio metodo si basa su studi culturali e di altre scienze umane. La spiritualità è una realtà sociale e antropologica, ma per i cristiani è soprattutto l'opera dello Spirito Santo nel quotidiano sociale e culturale del credente. Pertanto, mi piace pensare il mio metodo come uno sguardo sociale, pieno di fede, e (uno sguardo) spirituale alla quotidianità divina, il luogo dove Dio abita e agisce*²³.

L'approccio socio-spirituale è un **metodo appropriativo**²⁴ utilizzato nello studio sistematico della spiritualità e dei classici spirituali. Con questo metodo lo spiritualogo studia un particolare **classico spirituale**²⁵ per il suo messaggio trasformativo da proporre e per promuovere i valori socio-implicanti del Vangelo di Gesù Cristo. Lo studioso

Dizionario di Spiritualità (Torino: Edizioni San Paolo 1985)1543.

²¹ Dumeige, “Storia della Spiritualità” 1543.

²² Anche se quotidiano potrebbe servire come traduzione della parola spagnola “*cotidiano*” in questo saggio si userà la parola in spagnolo per significare il quotidiano come *locus theologicus*. Per i teologi latini il quotidiano con tutta la sua routine e i suoi alti e bassi diviene il luogo dove Dio si trova e attua. Il quotidiano è così divino ed è *locus* di spiritualità, di riflessione e di studi teologici. Cf. Cavazos-González, *Beyond Piety*, 2.

²³ Gilberto Cavazos-González, OFM, *Greater than a Mother's Love: The Spirituality of Francis and Clare of Assisi*, (Scranton PA: University of Scranton Press, 2010) 7.

²⁴ Michael Downey con “appropriativo” intende il giungere ad una reale comprensione dei significati, delle finalità e dei valori del classico in modo tale da essere trasformativo per uno studioso contemporaneo e il suo pubblico. Cf. Downey, *Understanding Christian Spirituality* 129ff.

²⁵ Wright, Wendy M. “The spiritual classics as spiritual guides”. *Way Supplement* 73, (Spr 1992): 36-48.



diventa l'interprete del classico spirituale rivolto a un pubblico attuale. Il lavoro dello studioso/interprete aiuta il lettore contemporaneo a promuovere in se stesso la necessità di una formazione personale permanente.

L'approccio socio-spirituale è anche un **metodo pratico** usato nello studio pastorale della spiritualità e dei classici spirituali. Discerne **topoi spirituali** o temi tradizionali che possono essere appropriati come il cuore di una risposta pastorale a una particolare esigenza socio-pastorale. In quanto metodo i suoi obiettivi sono:

1. scoprire i **preconcetti** antropologici, culturali, sociali, psicologici e religiosi che hanno influenzato i maestri spirituali e il loro pubblico originale;
2. discernere i topoi spirituali dell'**immaginazione cristiana** utilizzati dal maestro spirituale nel classico spirituale;
3. scoprire il **cotidiano** del maestro spirituale e il suo pubblico originale per capire l'esplicita intenzione principale del maestro spirituale;
4. facilitare la **comprensione e l'appropriazione** del classico spirituale cristiano da parte di un pubblico attuale destinatario;
5. favorire la necessità di **formazione spirituale e conversione** come parte integrante del proprio *cotidiano* divinamente infuso al pubblico previsto.

Questi obiettivi servono nell'ambito di questo metodo, in quanto appropriativo e pratico, ad orientare la ricerca teologica, socio-storica e interdisciplinare. La *Dei Verbum* (12) insiste sul fatto che l'interprete della Parola di Dio “deve ricercare con attenzione che cosa gli agiografi abbiano veramente voluto dire”. Per lo spiritualogo, questo mandato vale tanto per la Sacra Scrittura quanto per ogni classico spirituale cristiano, quindi è importante che l'interprete entri nel *cotidiano* dell'autore del classico, nella “condizione del suo tempo e della sua cultura [...] agli abituali e originali modi di sentire, di esprimersi e di raccontare vigenti ai tempi dell'agiografo, sia a quelli che nei vari luoghi erano allora in uso nei rapporti umani” (DV 12). L'interprete del classico spirituale cerca di essere fedele al “capo-mastro”²⁶ spirituale del classico e al pubblico originale, alla loro realtà e al loro *cotidiano* in vista del contesto contemporaneo di un pubblico destinatario.

L'Interprete

Lo spiritualogo o teologo di spiritualità deve comprendere di essere un interprete che porta un messaggio cristiano da un'epoca cristiana a un'altra. A differenza degli studiosi di religione, lo spiritualogo è una persona di fede, è cristiano. Pertanto l'interprete è una persona sociale e religiosa che appartiene ad un contesto ben specifico e dal quale non può certamente prescindere se vuole essere fedele non solo a Dio, ma anche al suo popolo (nel mio caso ai cattolici messico-americani) e alle sue tradizioni e usanze.

²⁶ Mi piace paragonare il maestro spirituale ad un capomastro, ovvero a colui che dirige i muratori nella costruzione dell'edificio. Nel cristianesimo i capomastri, come Francesco e Chiara d'Assisi, Teresa d'Avila, Giovanni della Croce, l'immagine di Santa Maria di Guadalupe del Tepeyac, la Pietà di Michelangelo e tanti altri, dirigono i cristiani nella costruzione del Regno di Dio.



Ogni studioso e docente per essere un buon interprete deve riconoscere i suoi limiti, limiti di contesto e di partecipazione.

Nel cercare di essere l'interprete di un classico spirituale che viene dal passato e magari da un'altra zona geografica e culturale, lo spiritualogo si trova ad essere un non-partecipante nel mondo del classico. Ma allo stesso tempo essendo una persona di fede, è nella condizione di non essere completamente un non-partecipante. Per esempio, essendo io uno studioso di Francesco e Chiara d'Assisi mi trovo ad essere un non-partecipante in quanto siamo di diverse culture e momenti storici. Allo stesso tempo, essendo Frate Minore, posso riscontrare una certa partecipazione spirituale rispetto alla loro vita e ai valori socio-spirituali.

Questa tensione tra partecipazione e non-partecipazione nel mondo e nella mentalità del classico spirituale porta l'interprete a fare il suo lavoro *en conjunto* (per adottare un concetto della teologia latin@ degli Stati Uniti). Lavorare *en conjunto* rimanda al lavorare insieme, ma rimanda anche al *conjunto musical* che è una piccola orchestra dove ogni musicista offre la sua parte per suonare un pezzo di musica come la polka e la cumbia, cioè musica popolare e gioiosa da ballare. Il lavoro dell'interprete è un lavorare in maniera interdisciplinare, *en conjunto* con la sua propria esperienza del classico; *en conjunto* con le discipline che aiutano a capire il mondo e la mentalità del classico spirituale; *en conjunto* con gli altri studiosi che hanno scritto qualcosa sul classico e il suo maestro/scrittore, e finalmente *en conjunto* con il suo popolo per poterlo motivare a ballare nello spirito del classico. Lavorando *en conjunto* l'interprete potrà portare il messaggio centrale del classico ai lettori attuali, offrendo loro così un tesoro nascosto.

Il tesoro nascosto e la perla preziosa (Mt 13:44-46)

Il capomastro spirituale e i suoi primi lettori o spettatori sono immersi in un processo religioso, culturale e sociale comune, che costituisce l'immaginazione cristiana che informa il loro *cotidiano* e la loro realtà. Il capomastro, molte volte il fondatore di una comunità religiosa o di un movimento spirituale, oppure un teologo o uno scrittore spirituale, o anche un artista, un santo o una santa, è una persona che funge da intermediario tra Dio e un pubblico. Usa la sua arte, gli scritti, i dipinti, ecc. per provocare il cambiamento nella vita dei suoi spettatori. In questo modo si può dire che i capomastri hanno una specifica immaginazione sociale come scopo e fine della loro opera, che poi diventa un classico spirituale. Lo studioso deve scoprire l'immaginazione cristiana e l'immaginazione sociale come base principale esplicita dell'intenzione del capomastro spirituale. Queste due insieme formano l'intenzione o meglio le implicazioni socio-spirituali (il tesoro nascosto e la perla preziosa) del suo lavoro per la vita del suo pubblico originale. Lo spiritualogo poi interpreta questo tesoro nascosto e perla preziosa per la formazione socio-spirituale di un pubblico cristiano attuale. Nel Vangelo di Matteo, Gesù ci descrive la gioia delle persone che hanno trovato il tesoro nascosto e la perla preziosa. Essi si dedicano completamente all'ottenimento di queste cose pregiate. Anche lo studioso dovrà dedicarsi totalmente al suo lavoro per trovare l'immaginazione cristiana e l'immaginazione sociale, cioè le implicazioni socio-spirituali del capomastro spirituale.



Sforzi che disciplinano il lavoro

Lo studioso porterà a termine una ricerca e uno studio socio-implicante per scoprire l'immaginazione cristiana, l'immaginazione sociale e il risultato sperato trovato nel classico. Ciò comporterà vari sforzi:

- **ricerca accademica** e lo studio di diverse discipline che possano contribuire a determinare l'immaginazione sociale e cristiana del capomastro spirituale (storia, cultura, sociologia, teologia, religione, psicologia, politica, ecc.);
- **familiarità** con la realtà socio-religiosa e il *quotidiano* del maestro spirituale, con il pubblico originale e il pubblico contemporaneo previsto;
- **apprezzamento** del ruolo dello Spirito Santo nel processo di scrittura, pittura, predicazione, nel modo di vivere, ecc. che porta al classico spirituale.

Lo spiritualogo ammette di essere un non-partecipante rispetto al contesto originale del classico spirituale e del suo primo pubblico, mentre partecipa alla spiritualità cristiana incoraggiata da esso. Per questo motivo, lo studio teologico della spiritualità e dei classici spirituali è un **approccio interdisciplinare e auto-implicante**. Questo studio è cristiano in quanto lo stesso Gesù ha dimostrato una preoccupazione per i rapporti umani e le relazioni sociali tale da rendere lo studio della spiritualità cristiana necessariamente **socio-implicante**. Alla luce di questi parametri di studio, l'approccio socio-spirituale è un approccio sistematico (metodologico) basato su cinque componenti.

Approccio Metodologico

Le cinque componenti metodologiche seguenti devono essere intese in maniera individuale nella fase di studio e di ricerca, ma hanno bisogno di essere integrate nel lavoro scritto. Il lavoro svolto determinerà il modo in cui le cinque componenti sono riunite e si manifesterà nel lavoro finale dell'interprete/studioso.

Considerazione del terreno comune condiviso dal capomastro spirituale, dal primo pubblico, dallo studioso (interprete) e dal pubblico attuale.

Riconoscimento delle limitazioni dello studioso nel conoscere e comprendere l'immaginazione sociale e il *quotidiano* del capomastro spirituale e del pubblico originale. Lo studioso deve accettare di essere un non-partecipante nel *quotidiano* del capomastro spirituale.

Scoperta dei sistemi religiosi, dei valori culturali, delle inclinazioni psico-spirituali e dell'immaginazione sociale del capomastro spirituale all'interno della sua opera (il classico spirituale). Si tratta di uno studio multi-disciplinare per rispondere alle domande di analisi descrittiva²⁷ che si pongono nello scoprire e nell'analizzare la spiritualità del classico.

²⁷ L'analisi descrittiva: una forma di ricerca che pone domande rispetto al soggetto in fase di studio. Utilizzata da retori classici e confessori medievali queste domande erano: "Quis? Quid? Ubi? Per quos? Cum quo? Quoties? Cur? Quomodo? Quando? (Cosa? Perché? Dove? Da chi? Con chi? Quanto spesso? Perché? Come? Quando?)". Nel giornalismo anglofono sono conosciute come i 5 (o 6) Ws del testo e sono: "Where? When? Who? What? How? Why?". Mi piace fare riferimento ad esse come CPCPA, ovvero contesto, partecipanti, contenuti, processi e aspirazione di una spiritualità particolare o un classico spirituale. Cf. Wikipedia, "Five Ws", *Wikipedia: the Free Encyclopedia*, No pages; Online: https://en.wikipedia.org/wiki/Five_Ws; Milleroc, "The 5 Ws of Journalism", in *CJ222 News Reporting & Wri-*

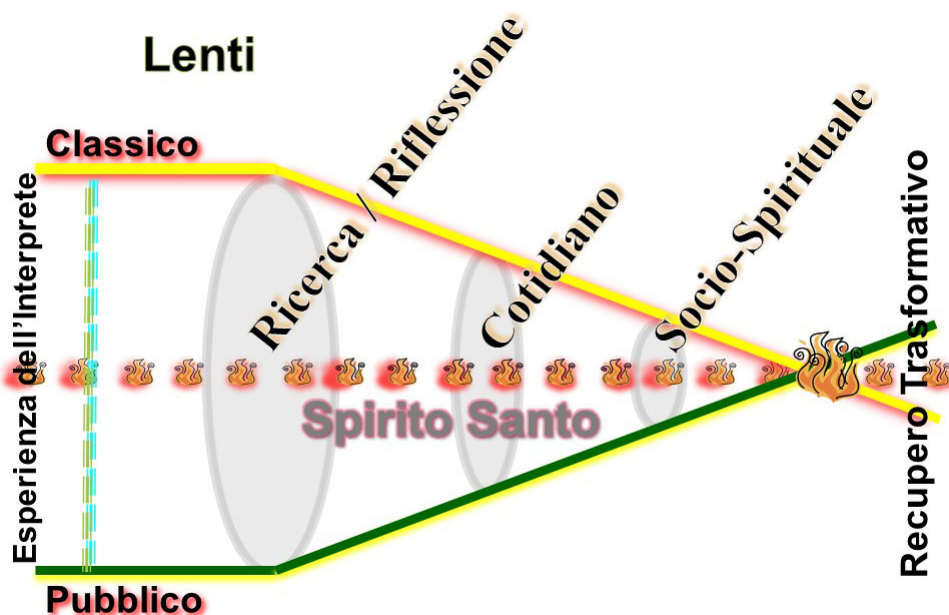


Consapevolezza del lavoro dello Spirito Santo nella vita del capomastro spirituale, del primo pubblico e del processo che porta al classico spirituale. Questa consapevolezza deve tener conto dei lavori dello Spirito Santo nella vita dello studioso/interprete e del suo pubblico contemporaneo. La *Dei Verbum* ci ricorda che “la sacra Scrittura deve esser letta e interpretata alla luce dello stesso Spirito mediante il quale è stata scritta” (DV 12). Lo Spirito di Dio che ha ispirato i capomastri della Sacra Scrittura e i classici spirituali della grande Tradizione cristiana è lo stesso Spirito Santo che ispira lo spirituaologo/interprete e il suo pubblico a ricevere di nuovo il classico spirituale.

Abbracciando l'intenzione principale esplicita del capomastro spirituale, aggiornarlo per provocare azioni e modifiche nella vita del lettore attuale. Questo risponde alla domanda: “E allora?”, cioè: “Cosa significa il classico spirituale per il modo in cui viviamo la nostra vita cristiana e rispetto a come migliorare il mondo intorno a noi?”. “Come recuperiamo in maniera trasformativa il suo messaggio per l'oggi?”. Qui lo studioso/interprete si occupa contemporaneamente delle auto-implicazioni e delle socio-implicazioni del classico spirituale.

Schema del metodo socio-spirituale

Alcuni anni fa, Adam Wolowicz, SVD, uno studente DMin alla Catholic Theological Union, ha deciso di diagrammare l'approccio metodologico per capirlo meglio. L'ha condiviso con me e io l'ho aiutato a migliorarlo. Il suo diagramma si era concentrato su una sola parte del metodo, così ho dovuto rielaborare lo schema. Conversando con lui e con altri studenti che hanno utilizzato l'approccio, è venuto fuori il seguente schema che utilizza tre lenti per guardare da vicino il classico spirituale.



ting: A site about Journalism for Students (Feb. 11, 2011) <https://journalistjan.wordpress.com/2011/02/21/the-5-ws-of-journalism/>.



L'approccio socio-spirituale si concentra sullo studio di un classico spirituale cristiano per un pubblico contemporaneo, rispettando allo stesso tempo i contesti di entrambi. Il suo approccio metodologico porta i classici spirituali e altre fonti pertinenti ai destinatari attuali in un processo guidato dallo Spirito del Signore di appropriazione attraverso prassi spirituali e pastorali che si aprono al pubblico futuro e alla loro interpretazione. Il lavoro dello studioso è visto attraverso tre lenti.

Ricerca e riflessione sono richieste dagli studi di spiritualità, una scienza teologica interdisciplinare, auto-implicante e socio-implicante. Lo studioso/interprete deve fare seria ricerca accademica e riflessione orante rispetto al classico spirituale nelle varie fasi di studio.

Ricerca e riflessione hanno lo scopo di far familiarizzare lo studioso/interprete con l'immaginazione cristiana e l'immaginazione sociale nascoste nel **cotidiano** dei primi e dei successivi lettori o partecipanti.

Lo studio teologico della spiritualità riconosce le **implicazioni socio-spirituali** del classico per la formazione dei cristiani di oggi e incoraggia a lavorare per rapporti sociali migliori. Questi rapporti possono essere semplicemente i rapporti tra parenti, amici, compagni di lavoro e magari anche con i nemici, o possono essere più complicati come i rapporti della giustizia sociale e il bene comune della società, della Chiesa e del pianeta. In ogni caso le implicazioni socio-spirituali del metodo cercano di promuovere il Regno di Dio.

4. Il Regno di Dio nella società

Secondo il noto mariologo Stefano De Fiores, il compito della spiritualità cristiana è di "vivificare la cultura dall'interno mediante la testimonianza della presenza dello Spirito di Dio ispiratore dei valori morali [...] (che) con la ricchezza soprannaturale feconda dall'interno, fortifica, completa, restaura in Cristo le qualità spirituali e le doti di ciascun popolo (GS 58)"²⁸. Perciò è importante che lo spiritualogo, o meglio l'interprete dei classici spirituali, aiuti i cristiani di oggi e di diverse culture e popoli a fare un recupero trasformativo; un'appropriazione del tesoro nascosto in ogni classico spirituale cristiano.

Con la guida dello Spirito Santo, l'approccio socio-spirituale muove l'interprete dalla sua esperienza del classico spirituale e sposta allo stesso tempo il pubblico contemporaneo verso un luogo dove poter recuperare e abbracciare il classico in maniera trasformativa alla volta del Regno di Dio, "la perla preziosa" nella società attuale e nel mondo che verrà.

5. Conclusione

Tutta la teologia è contestuale, ma per i cristiani il contesto prediletto è il Regno di Dio nelle diverse società. Senza sottovalutare le proprie culture e società, il Regno di

²⁸ Stefano De Fiores, "Spiritualità contemporanea", in *Nuovo Dizionario di Spiritualità* a cura di Stefano De Fiores e Tullo Goffi, (Torino: Edizioni San Paolo 1985) 1522.



Dio ci aiuta a superarle con il tesoro nascosto e la perla preziosa trovata nello studio dei nostri classici spirituali.

Come avevo affermato prima, la scienza o meglio la disciplina della spiritualità è uno studio che cerca di “descrivere e analizzare la relazione consapevole che lo spirito finito dell’uomo (e della donna) ha intrattenuto nel corso dei tempi con il Trascendente”²⁹. Grazie a questa scienza l’*homo sapiens* si dedica allo studio accademico della spiritualità; dei rapporti trascendenti dell’*homo spiritualis*, dell’*homo viator* e dell’*homo religiosus* al fine di aiutare l’*homo creativus* a trascendere se stesso per il miglioramento della sua società.

Ogni spiritualità cristiana è in un modo o nell’altro trascendente perché fa sì che le persone escano da se stesse per andare verso qualcosa o qualcuno più grande di loro e così unirsi a ciò che le trascende, cioè Dio e quelli che Dio ama. La trascendenza della spiritualità cristiana è, come disse la teologa latina Elizabeth Conde-Frazier, un “connettersi e lasciarsi guidare in Cristo dallo Spirito Santo”³⁰, o, come afferma il teologo Francesco Asti, è “una continua coscientizzazione della propria figliolanza adottiva (che) si va specificando con i doni battesimali”³¹.

Per quanto riguarda noi spiritualogi e teologi di spiritualità, come per ogni tipo di teologo, i doni battesimali ci hanno portato allo studio scientifico di Dio e delle cose di Dio. Non per noi stessi, ma per i fratelli e le sorelle in Cristo. Per questo, Francesco d’Assisi ci invita allo studio senza perdere “lo spirito di orazione e devozione”³² e il Papa Francesco ci ricorda che la nostra

missione è di servire la Chiesa, il che presuppone non solo competenze intellettuali, ma anche disposizioni spirituali. [...] Il teologo è innanzitutto un credente che ascolta la Parola del Dio vivente e l’accoglie nel cuore e nella mente. Ma il teologo deve mettersi anche umilmente in ascolto di ‘ciò che lo Spirito dice alle Chiese’ (Ap 2,7), attraverso le diverse manifestazioni della fede vissuta del popolo di Dio³³.

Le implicazioni trascendenti e spirituali di queste affermazioni non possono essere ignorate al fine di sottolineare la solidarietà, la carità e la giustizia di cui parlano i teologi latin@ e i teologi latinoamericani. Le implicazioni sociali delle spiritualità cristiane attuali hanno bisogno di essere costantemente alimentate dalle radici trascendenti e mistiche della spiritualità di Gesù Cristo e dei classici della spiritualità della nostra storia. Una visione socio-spirituale dello studio teologico dei classici spirituali ci porterà allo spirito della carità e giustizia senza toglierci lo “spirito di orazione e devozione”.

²⁹ Gervais Dumeige, SJ, “Storia della Spiritualità”, in *Nuovo Dizionario*, 1543.

³⁰ Elizabeth Conde-Frazier, “Hispanic Protestant Spirituality”, in *Teología en Conjunto: A Collaborative Hispanic Protestant Theology* a cura di José David Rodríguez e Loida I Martell-Otero, (Louisville, KY: Westminster John Knox 1997) 144.

³¹ Francesco Asti, “Teologia spirituale e/o teologia della vita mistica”, *Mysterion* 1 (2009) 8.

³² Francesco d’Assisi, Regola bollata 5; Lettera a Sant’Antonio.

³³ Papa Francesco, *Discorso del santo padre Francesco ai membri della commissione teologica internazionale*, 5 dicembre 2014, http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2014/december/documents/papa-francesco_20141205_commissione-teologica-internazionale.html.



L'accompagnamento spirituale dopo il Concilio Vaticano II

di Peter Dufka s.j.*

Introduzione

L'accompagnamento spirituale, dopo il Concilio Vaticano II, è un tema molto ampio che richiede una trattazione sistematica e articolata.

Il Concilio Vaticano II è stato un evento di grande significato. Nel tempo successivo ad esso sono nati numerosi movimenti spirituali con carismi diversi al cui interno sono affiorate dinamiche nuove e inaspettate. Tra le novità offerte, si può cogliere quella di un vero protagonismo del laicato. Infatti, i membri di questi movimenti spesso sono formati e spiritualmente accompagnati da laici.

Si evidenzia, così, come l'accompagnamento spirituale non sia strettamente collegato con il sacramento della riconciliazione, amministrato solo dal sacerdote.

Tuttavia, non si tratta di una novità, ma di una riedizione di una pratica per la quale non c'è sovrapposizione tra accompagnamento e sacramento della penitenza o riconciliazione.

La storia, infatti, conosce bene la differenza: la direzione spirituale è ben distinta dal sacramento della riconciliazione secondo quanto prescritto dal IV Concilio lateranense del 1215, che prevedeva che i laici si confessassero dal proprio parroco e i consacrati dal confessore indicato dall'ordine¹.

Nella pluralità dei movimenti spirituali sorti dopo il Concilio ci sono elementi comuni riguardo all'accompagnamento che rinveniamo in tutta la storia della direzione spirituale. In particolare, possiamo trovare un ritorno alla figura del *padre spirituale*, la cui prassi assume una nuova dinamica in quanto proposto in situazioni e contesti diversi che richiedono una capacità di adattamento e quindi di rinnovamento.

Questo principio è espresso bene dal documento del Concilio *Perfectae caritatis*. Nella parte del documento intitolata *Rinnovamento e adattamento*, che riguarda la vita religiosa, viene enunciato:

“Il rinnovamento della vita religiosa comporta il continuo ritorno alle fonti di ogni forma di vita cristiana e alla primitiva ispirazione degli istituti, e nello stesso tempo l'adattamento degli istituti stessi alle mutate condizioni dei tempi. Il rinnovamento e adattamento si svolge sotto l'influsso dello Spirito Santo e la guida della Chiesa”².

* PETER DUFKA S.J., docente di Teologia spirituale orientale presso il Pontificio Istituto Orientale, Roma, dufkap@gmail.com

¹ Cf. G. FILORAMO, *Storia della direzione spirituale II*, Brescia 2010, 31.

² *Perfectae caritatis*, 2.



Questi due principi, il continuo ritorno alle fonti e l'adattamento alle mutate condizioni dei tempi moderni, si possono applicare anche nell'accompagnamento spirituale dopo il Concilio. Essi si riferiscono sia all'accompagnatore spirituale, sia alla persona accompagnata. Quindi, da una parte, la figura dell'accompagnatore spirituale di oggi dovrebbe continuamente far riferimento alla figura del padre spirituale, così come presentato nel corso della storia della tradizione spirituale, e dall'altra, dovrebbe essere capace di adattare questi tesori dell'antico padre spirituale alle situazioni moderne.

Il riferimento alla tradizione spirituale vale anche per il soggetto che riceve l'accompagnamento. Affinché sia efficace, secondo i criteri della direzione spirituale, il percorso dovrebbe essere chiaro per chi accompagna, ma anche per chi riceve l'accompagnamento. Tale efficacia sarà legata anche alla possibilità di adattare gli impegni e gli obblighi alle nuove situazioni.

1. L'accompagnatore spirituale

a) Il ritorno alle fonti. L'accompagnatore spirituale non può essere una persona qualunque. Ci sono dei criteri che lo caratterizzano come tale.

Quali sono i valori originari del padre spirituale, al quale dovrebbe collegarsi anche l'accompagnatore spirituale di oggi? Quali sono le caratteristiche valide che valgono anche dopo il Concilio?

1. L'accompagnatore spirituale è il padre. È considerato come padre nel vero senso della parola. Le espressioni usate da san Paolo rispetto a coloro che sono stati introdotti alla vita di credenti sono chiare: egli scrive ai suoi "figlioli", per i quali "io di nuovo partorisco nel dolore finché non sia formato Cristo in voi" (Gal 4,19). In questo modo Paolo afferma un'autentica paternità spirituale intesa come partecipazione attiva alla paternità divina (cf Ef 3,14-15). Questa fecondità spirituale non è senza dolore. Per tale ragione, parafrasando alcuni autori, si può dire che «*se non senti la preoccupazione, i dolori per il tuo figlio spirituale, non sei padre*».

2. Si tratta di un uomo spirituale. La tradizione ci insegna che è lo Spirito Santo ad ispirare le parole che il padre spirituale rivolge ai suoi alunni. Per questo deve essere un uomo o una donna di preghiera. Un altro criterio importante della sua spiritualità è la coerenza tra l'insegnamento e le azioni nella sua vita. Niente è più facile che comandare con le parole. Occorre invece insegnare con le azioni³.

Quello della pace interiore, poi, è un altro criterio che identifica l'uomo spirituale.

A questo proposito, nella Patrologia greca, nella *Vita di S. Syncletica*, ritroviamo l'emblematica affermazione: "Quando si ha una casa che minaccia rovina, non bisogna ricevervi ospiti, se non si vuole che il fabbricato cada loro sopra⁴."

³ Cf. I. HAUSHERR, *Padre, dimmi una parola*, Roma 1955, 49.

⁴ Cf. *Ibidem*, 50; *Vita S. Syncleticae*, n. 79, PG 28, 1553 B.



In altre parole, ogni accompagnatore spirituale deve prima di tutto saper custodire la propria casa, cioè curare se stesso.

3. Il padre spirituale è *diakritikos*, cioè è capace di discernere. In riferimento alla direzione spirituale, il dono più prezioso è la *diàkrisis*, ovvero il discernimento dei pensieri. Il termine greco *διάκρισις* significa insieme discernimento e discrezione. La direzione non è altro che il mettere in pratica il discernimento degli spiriti per il bene della persona accompagnata. Per questo motivo il titolo che merita la direzione spirituale è quello di scienza delle scienze e di arte delle arti⁵.

b) L'adattamento delle fonti ai tempi nuovi. Le qualità tradizionali di un accompagnatore spirituale appena menzionate sono ugualmente attuali.

Anche dopo il Concilio, l'accompagnatore spirituale è definito come *padre*, che porta con sé e custodisce una profonda interiorità, esperto nell'arte del discernimento.

Nel documento del Concilio *Optatam totius*, sulla formazione sacerdotale, possiamo trovare chiari collegamenti con la figura tradizionale del padre spirituale, i tratti del quale si possono applicare all' accompagnatore spirituale di oggi.

“Poiché la formazione degli alunni dipende dalla saggezza dei regolamenti, ma più ancora dalla capacità degli educatori, i superiori e i professori dei seminari devono essere scelti fra i migliori e diligentemente preparati con un corredo fatto di solida dottrina, di conveniente esperienza pastorale e di una speciale formazione spirituale e pedagogica. ... I superiori e i professori abbiano viva la consapevolezza di quanto la formazione degli alunni dipenda dal loro modo di pensare e di agire”⁶.

In particolare, richiamando la nota sulla vita spirituale delle persone consacrate, presente nel documento del Concilio *Perfectae Caritatis*, possiamo applicare delle caratteristiche alla figura dell'accompagnatore spirituale di oggi:

“I membri degli istituti coltivino con assiduità lo spirito di preghiera e la preghiera stessa. In primo luogo abbiano quotidianamente in mano la Sacra Scrittura, affinché dalla lettura e dalla meditazione dei libri sacri imparino «la sovreminente scienza di Gesù Cristo» (Fil 3,8). Compiano le funzioni liturgiche, soprattutto il mistero dell'eucaristia, pregando secondo lo spirito della Chiesa col cuore e con le labbra, ed alimentino presso questa ricchissima fonte la propria vita spirituale”⁷.

In questi due documenti relativi alla formazione sacerdotale e al rinnovamento della vita religiosa, sono implicitamente presenti anche gli attributi tradizionali che riguardano le caratteristiche dell'accompagnatore spirituale di oggi: egli è un padre, un uomo o una donna spirituale, che ha il dono e la capacità di discernere.

⁵ Cf. I. HAUSHERR, *Padre, dimmi una parola*, Roma 1955, 156.

⁶ *Optatam totius*, 5.

⁷ *Perfectae Caritatis*, 6.



2. La persona accompagnata

a) **Il ritorno alle fonti.** Come la figura dell'accompagnatore, anche quella di chi è accompagnato ha i suoi tratti caratteristici: la persona accompagnata deve porsi secondo disposizioni che permettano di rendere fruttuoso il cammino spirituale. Vogliamo anche qui brevemente ritornare alle linee pedagogiche spirituali della tradizione, in particolare monastica.

A chi riceveva l'accompagnamento venivano chiesti tre impegni qualificanti la propria risposta: l'obbedienza, la perseveranza e la trasparenza.

1. L'obbedienza al superiore del monastero. Per la persona che vuole fare un cammino spirituale, il modello migliore di obbedienza è l'obbedienza praticata nei monasteri. Nei documenti monastici si trova scritto che la figura di un abate è la sintesi di tre figure d'autorità: *il padre del deserto, il capo della comunità cristiana e il padre della famiglia*.

Il primo di questi ruoli resta inscritto nel nome stesso di *abbas*. Il secondo è costantemente evocato dai riferimenti alle Scritture; il terzo si ritrova soprattutto nella legislazione e nella pratica. L'obbedienza verso il padre, che aveva la sua autorità, era concepita come il mezzo per seguire la volontà di Dio ed evitare un grande pericolo, quello di seguire la propria volontà. Doroteo di Gaza vede nella propria volontà il *"muro di bronzo che si frappone tra l'uomo e Dio"*⁸.

2. La perseveranza faceva parte dell'ascesi, che nei monasteri costituiva la vita quotidiana. L'etimologia delle parole greche *askeo, askesis*, indica in senso generale:

- a) l'esercizio del corpo nel senso fisico (gli esercizi degli atleti e dei soldati);
- b) l'esercizio dell'intelligenza e della volontà, nel senso morale;
- c) il culto e la vita religiosa. Origene chiama *asketai* coloro che fanno professione della vita di perfezione. Da qui sono derivati i termini: *asketerion* - monastero, *asketika* - opere che trattano della vita monastica⁹.

3. La trasparenza (*exagoreusis*) nei confronti dell'accompagnatore non è una confessione dei peccati. Si tratta piuttosto di rivelare i propri pensieri (*logismoi*), ossia tutto ciò che disturba l'anima o che le suggerisce dei progetti da realizzare. Questa manifestazione dei pensieri è un modo per verificare come si vive e a che cosa bisogna fare attenzione. Doroteo di Gaza dice al suo figlio spirituale preferito, san Dositeo: "Mangia a sazietà, ma dimmi cosa mangi"¹⁰. Con il termine mangiare fa riferimento al cibo spirituale, cioè ai pensieri che attaccano la persona accompagnata, ovvero sono i pensieri che affollano la sua mente.

b) L'adattamento delle fonti ai tempi nuovi. Nell'esercizio dei tre obblighi sopra citati (*Obbedienza, Perseveranza, Trasparenza*) si può affermare che nel periodo successivo al Concilio sembrano presentarsi delle difficoltà per diverse ragioni. Il motivo principale

⁸ DOROTEO DI GAZA, *Insegnamenti spirituali* 5, 63: SC 92 (1963), 253.

⁹ Cf. T. ŠPIDLIK, *Il Monachesimo*, Roma 2007, 150-151.

¹⁰ I. HAUSHERR, *Padre, dimmi una parola*, Roma 1955, 73.



di ciò è da ricercarsi nei notevoli cambiamenti di mentalità, nonché nella fragile e confusa struttura psicologica delle persone accompagnate. Lo stesso Concilio nella costituzione pastorale *Gaudium et Spes*, all'inizio del documento, mette in rilievo la condizione dell'uomo nel mondo contemporaneo e menziona gli aspetti che caratterizzano l'uomo di oggi. Speranze e angosce, mutamenti sociali, psicologici, morali e religiosi. E più avanti il documento presenta gli interrogativi più profondi dell'uomo moderno¹¹.

"In verità gli squilibri di cui soffre il mondo contemporaneo si collegano con quello più profondo che è radicato nel cuore dell'uomo. È proprio all'interno dell'uomo che molti elementi si contrastano a vicenda. ... Inoltre, debole e peccatore, non di raro fa quello che non vorrebbe e non fa quello che vorrebbe. Perciò soffre in se stesso una divisione, dalla quale provengono anche tante discordie nella società"¹².

Questi mutamenti psicologici e sociali che oggi l'umanità subisce lasciano delle tracce anche nella capacità di esercitare i tre tradizionali obblighi della persona accompagnata.

Dopo il Concilio, per esempio, viene abbandonata l'espressione *obbedienza assoluta o cieca*, ma più spesso si usa quella di obbedienza attiva e responsabile, che significa volere l'esplicito coinvolgimento di ciascuno.

1. L'obbedienza attiva e responsabile. Il Concilio ha presentato un nuovo rapporto dei subordinati con i superiori e, per indicarlo, usa l'espressione: *obbedienza attiva e responsabile*, secondo la quale i membri di una comunità o in genere le persone accompagnate possono far presente le proprie aspirazioni e ragioni ai superiori, i quali devono ascoltarle e adoperarsi per promuovere l'unione delle forze, pur rimanendo ferma la loro autorità di decidere e comandare¹³. L'obbedienza come tale negli ordini religiosi non muta ma segue la linea, conosciuta già dal VI secolo, secondo la quale si sottolinea come ogni uomo debba ascoltare la voce di Dio nel suo cuore, nella sua coscienza e imparare a comprenderla.

2. La Perseveranza e l'ascesi sono categorie che, nel contesto dei *mutamenti sociali e psicologici* dell'uomo di oggi, non sono significativamente presenti. Nella società si coglie una crisi della perseveranza in ogni attività umana, che incide negativamente sulla stabilità stessa della famiglia e che, inevitabilmente, tocca anche la vocazione sacerdotale, religiosa e in genere cristiana.

3. La trasparenza (*exagoreusis*). Anche in questo campo, che sembrava aprirsi grazie al rapporto più semplice e diretto che l'ultimo concilio proponeva di instaurare con i superiori e con le proprie guide spirituali, l'uomo di oggi vive profonde difficoltà. Le cause vanno studiate e sono, come sempre, molteplici.

Non ultima la squilibrata usanza delle comunicazioni sociali, che diminuisce i rapporti interpersonali e crea difficoltà nella comunicazione diretta. Anche quest'aspetto fa parte dei *mutamenti psicologici*, che si presentano nel cammino spirituale di ognuno.

¹¹ Cf. *Gaudium et Spes*, 1.

¹² *Gaudium et Spes*, 10.

¹³ Cf. *Perfectae Caritatis*, 14.



Conclusione

Il Concilio Vaticano II non ha tolto niente della ricca tradizione della direzione spirituale della Chiesa. Non ha diminuito le aspettative (caratteristiche-base) dell'accompagnatore spirituale e non ha modificato gli obblighi della persona accompagnata. Ciò che il Concilio sottolinea sono i cambiamenti sociali, morali, psicologici e un più profondo squilibrio che si è radicato nel cuore dell'uomo moderno a cui bisogna far fronte. Questo fatto rende l'opera dell'accompagnamento spirituale più difficile, ma anche più importante per la vita spirituale di ciascun credente.



L'esame di coscienza nel solco della tradizione cristiana: obbligo o opportunità?

Riflessioni ai margini del Concilio

di Giuseppe Buccellato SdB*

«Immersi in così contrastanti condizioni, moltissimi nostri contemporanei non sono in grado di identificare realmente i valori perenni e di armonizzarli dovutamente con le scoperte recenti. Per questo sentono il peso della inquietudine, tormentati tra la speranza e l'angoscia, mentre si interrogano sull'attuale andamento del mondo. Questo sfida l'uomo, anzi lo costringe a darsi una risposta» (GS 4).

«Un'autentica educazione deve essere in grado di parlare al bisogno di significato e di felicità delle persone. Il messaggio cristiano pone l'accento sulla forza e sulla pienezza di gioia (cfr *Gv* 17,13) donate dalla fede, che sono infinitamente più grandi di ogni desiderio e attesa umani. Il compito dell'educatore cristiano è diffondere la buona notizia che il Vangelo può trasformare il cuore dell'uomo, restituendogli ragioni di vita e di speranza. Siamo nel mondo con la consapevolezza di essere portatori di una visione della persona che, esaltandone la verità, la bontà e la bellezza, è davvero alternativa al sentire comune». (CEI, *Educare alla vita buona del Vangelo* 8).

Il tema di questa comunicazione scaturisce dall'esigenza di mettere a fuoco almeno alcuni elementi di recezione del Concilio Vaticano II sul tema della teologia e della pratica del sacramento della Riconciliazione; più in particolare, la nostra attenzione si concentrerà sul significato spirituale del cammino di conversione che, nella tradizione cristiana, è segnato da una pratica, quella dell'esame di coscienza¹, che generalmente

* GIUSEPPE BUCCELLATO SdB, docente stabile di Teologia Spirituale presso lo Studio Teologico S. Paolo, Catania, g.buccellato@tin.it

¹ Sono pochi gli articoli e le trattazioni dedicate nel dopo Concilio al tema dell'esame di coscienza. Tra queste segnaliamo: G. ASCHENBRENNER, *Consciousness Examen*, in *Review for Religious* 31 (1972) 14-21; J. CASTELLANO, «Esame di coscienza», in *Dizionario del Concilio Ecumenico Vaticano II*, Roma 1969, 1109; A. CAPPELLETTI, in *Dizionario Enciclopedico di Spiritualità*, a cura di E. Ancilli, Roma 1975, 691-696; A. CAPPELLETTI – M. CAPRIOLI, in *Dizionario Enciclopedico di Spiritualità*, a cura di E. Ancilli, 2ª ed., Roma 1990, 903-907; B. BAYNHAM, «Examination of Conscience», in *Dictionary of Catholic Spirituality*, a cura di M. Downey, Collegeville 1993, 364-365; M. I. RUPNIK, *L'esame di coscienza. Per vivere da redenti*, Roma 2002; D. SPANU, *Guida all'esame di coscienza secondo il metodo di Sant'Ignazio*, Roma 2006; G. SIRI – A. FILIPAZZI, *Esame di coscienza pratico*, Verona 2015². Quest'ultimo volumetto è, sostanzialmente, la



precede e accompagna la celebrazione di questo sacramento, ma che non è unicamente legata ad esso.

Il tema scelto ci ha condotto a chiederci quando e con quali sottolineature il Concilio ci ha restituito la consapevolezza che l'uomo ha il diritto (e, in un certo senso, il dovere) di vivere, già su questa terra, un'esistenza felice, e quale sia il ruolo che il sacramento della Penitenza ha nella "pedagogia" di Dio.

Una semplice ricerca fa emergere, in realtà, una ricorrenza poco significativa, nelle costituzioni conciliari, del sostantivo "felicità" (12 v.) e dei suoi derivati (11 v.), ma soprattutto un uso "qualitativo" del termine che dice riferimento, nella maggior parte dei casi, alle realtà ultime. «L'uomo è stato creato da Dio per un fine di felicità – si legge nella *Gaudium et Spes* al n. 18 – oltre i confini delle miserie terrene». «Così facendo – si dice a conclusione della stessa costituzione –, risveglieremo in tutti gli uomini della terra una viva speranza, dono dello Spirito Santo, affinché alla fine essi vengano ammessi nella pace e felicità somma, nella patria che risplende della gloria del Signore». Ad analoghe conclusioni si giunge con una indagine sul tema della *beatitudine*².

La crisi del sacramento della penitenza

Nonostante la pratica dell'esame di coscienza non sia legata direttamente alla confessione sacramentale, è innegabile il fatto che la crisi del significato e della prassi del sacramento della Penitenza³ abbia influito non poco sulla sua perdita di rilevanza.

La realtà dei «confessionali vuoti da tutte e due le parti»⁴ è sotto gli occhi di tutti.

«Attualmente – scrive Walter Kasper nel suo *Misericordia* – dobbiamo parlare di una grave crisi di questo sacramento [...]. Questo fatto costituisce una delle ferite più profonde della chiesa attuale e deve indurci ad interrogarci seriamente sia sul piano personale, sia su quello pastorale. Per il futuro della Chiesa sarà d'importanza essenziale arrivare ad un nuovo ordinamento penitenziale e a un rinnovamento del sacramento della penitenza»⁵. «Il sacramento che più appare in crisi – scrive dal suo punto di osservazio-

ristampa di un testo del Card. Siri, a nostro parere del tutto inadatto all'attuale clima culturale e religioso. La voce «Examen de conscience» del *Dictionnaire de spiritualité*, IV, Paris 1961, 1789-1838, curata da diversi autori, è, al contrario, un riferimento importante per conoscere la storia di questa pratica, anche in relazione alle religioni non cristiane, e la sua rilevanza nella storia della spiritualità cristiana.

² Cf. LG 20; DH 1.

³ In relazione ai motivi e alle manifestazioni di questa crisi si veda l'articolo di G. TRENTIN, *Il sacramento della misericordia e del perdono. Problemi e attese*, in *Credere Oggi*, 34 (4/2010) 93-110; T. WITWER, *Spiritualità sacramentale nella vita quotidiana*, 169ss. Questa crisi, che probabilmente precede e accompagna la celebrazione del Concilio, è confermata anche da molte indagini recenti e meno recenti. Si veda, a titolo di esempio, il volume di F. GARELLI, *Religione all'italiana. L'anima del paese messa a nudo*, Milano 2011, 65-68. Sulla crisi dell'esame di coscienza, poi, si veda l'*Introduzione* del volume di Mario Rupnik già citato, alle pp. 11-15.

⁴ L'espressione del sociologo Pierpaolo Donati è riportata in un articolo di Jenner Meletti comparso sul quotidiano *Repubblica* del 19/06/2009, dal titolo *La confessione è finita*.

⁵ W. KASPER, *Misericordia. Concetto fondamentale del Vangelo – Chiave della vita cristiana*, Brescia 2013, 245. Si vedano anche le pp. 242-247.



ne il sociologo Franco Garelli – è quello della confessione, ribattezzato “riconciliazione” da un Concilio Vaticano II che ha posto tra i suoi compiti l’aggiornamento del linguaggio religioso. Per alcuni si è trattato soltanto di un’operazione di maquillage [...]. Nonostante il nuovo significato, il popolo cristiano ha grandi difficoltà ad affacciarsi alla grata di un confessionale»⁶.

Può essere utile, nella particolare prospettiva di questo nostro contributo, elencare brevemente alcune tappe del cammino del magistero dal Concilio ad oggi, in ordine al sacramento della Penitenza⁷, con particolare riferimento a quanto viene, eventualmente, affermato sul tema specifico dell’esame di coscienza.

- IL CONCILIO VATICANO II: Dalla SC [04/12/1963] scaturisce la necessità della revisione del Rito: «Si rivedano il rito e le formule della penitenza in modo che esprimano più chiaramente la natura e l’effetto del sacramento» (n. 72). Gli altri riferimenti a questo sacramento⁸ esprimono la realtà di una Chiesa bisognosa di purificazione⁹ e, nel tempo stesso, dispensatrice di misericordia. Nella PO si trova l’unico riferimento esplicito all’esame di coscienza: «[I presbiteri], che sono i ministri della grazia sacramentale, si uniscono intimamente a Cristo salvatore e pastore attraverso la fruttuosa recezione dei sacramenti, soprattutto con la confessione sacramentale frequente, giacché essa – che va preparata con un quotidiano esame di coscienza – favorisce in sommo grado la necessaria conversione del cuore all’amore del Padre delle misericordie» (n. 18).
- PAENITEMINI [17/02/1966]. Con la Costituzione Apostolica *Paenitemini*, Paolo VI si ferma a considerare la disciplina penitenziale nella Chiesa, fondandola a partire da elementi biblici e teologici, e sottolineando anche alcuni aspetti pratici e normativi. Il 1966 segna anche l’inizio del lavoro delle commissioni in vista della riforma del Rito.
- ORDO PAENITENTIAE [02/12/1973]. Il nuovo rito, che viene pubblicato dopo dieci anni dall’invito alla revisione della *Sacrosanctum Concilium*, si propone un efficace rinnovamento della comprensione e della prassi del sacramento; viene introdotta, durante il rito della confessione individuale, la proclamazione della Parola. Vengono aggiunte altre due forme rituali che, comunque, presentano caratteristiche di eccezionalità. Si prevedono anche celebrazioni penitenziali non sacramentali. In appendice viene aggiunto, tra l’altro, uno *Schema per l’esame di coscienza*, regolato da tre domande prelieve (sincerità e motivazioni, confessioni integre, penitenza precedente “soddisfatta”) e da 24 punti, divisi in tre paragrafi: I. Il Signore dice: «Amerai il Signore Dio tuo con tutto il cuore». II. Il Signore dice: «Amatevi gli uni gli altri, come io ho amato voi». III. Cristo Signore dice: «Siate perfetti come il Padre».
- CODICE DI DIRITTO CANONICO [03/02/1983]. Il CJC ribadisce la necessità di «confessare secondo la specie e il numero tutti i peccati gravi commessi» (can. 988), secondo le indicazioni del Concilio di Trento.

⁶ F. GARELLI, *Religione all’italiana*, cit., 65.

⁷ Si veda, per alcuni riferimenti di questo excursus, il contributo dell’Associazione Italiana dei Professori di Storia della Chiesa dal titolo *Confessione-Penitenza e la Chiesa in Italia*, in www.storiadellachiesa.it/glossary/confessione-penitenza-e-la-chiesa-in-italia-2/ [31/08/2015].

⁸ Cf. SC 109; LG 11. 65; PO 5. 18.

⁹ Cf. LG 8.



- *RECONCILIATIO ET PAENITENTIA* [02/12/1984]. A dieci anni dalla promulgazione del nuovo *Ordo*, l'esortazione postsinodale di Giovanni Paolo II, che conclude il Sinodo dei Vescovi su *Riconciliazione e penitenza nella missione della Chiesa*, ribadisce l'esigenza di una continua conversione mettendo a fuoco la perdita del senso del peccato e la necessità di un'adeguata pastorale. Si afferma che una condizione indispensabile per la corretta celebrazione del sacramento è «la rettitudine e la limpidezza della coscienza del penitente» (§ III), il cui «segno sacramentale» è il tradizionale atto dell'esame di coscienza, «atto che deve esser sempre non già un'ansiosa introspezione psicologica, ma il confronto sincero e sereno con la legge morale interiore, con le norme evangeliche proposte dalla Chiesa, con lo stesso Cristo Gesù, che è per noi maestro e modello di vita, e col Padre celeste, che ci chiama al bene e alla perfezione» (*ibidem*).
- *CATECHISMO DELLA CHIESA CATTOLICA* [11/10/1992]. Il CCC dedica al sacramento della Penitenza ben 62 paragrafi, nei quali converge sia la dottrina precedente che le acquisizioni del nuovo *Ordo paenitentiae*. Tra i testi adatti a fare l'esame di coscienza, oltre al Decalogo e alle catechesi evangeliche, il Catechismo suggerisce anche il *Discorso della montagna* (n. 1454). Viene anche prospettata la funzione *medicinale* del sacramento, attraverso una citazione della quattordicesima sessione del Concilio di Trento: «Se infatti l'ammalato si vergognasse di mostrare al medico la ferita, il medico non potrà curare quello che non conosce» (n. 1456).
- *MISERICORDIA DEI* [07/04/2002]. Due anni dopo il documento *Misericordia e riconciliazione: la Chiesa e le colpe del passato*, Giovanni Paolo II pubblica questa lettera apostolica su alcuni aspetti della celebrazione del sacramento. Egli rileva, con preoccupazione, la tendenza a trascurare la confessione personale.
- *IL SACERDOTE MINISTRO DELLA MISERICORDIA DIVINA. SUSSIDIO PER CONFESSORI E DIRETTORI SPIRITUALI* [09/03/2011]. Due anni dopo l'indizione dell'*Anno sacerdotale*, dedicato alla figura del santo Curato d'Ars, la Congregazione del Clero pubblica questo sussidio, espressamente dedicato ai confessori e ai direttori spirituali. Può essere interessante notare come il sussidio, pur insistendo sul compito che il ministro ha di suscitare le disposizioni del penitente (cf. nn. 36-40; 87-97) riporti in appendice un *Esame di coscienza per i sacerdoti*, in ben 20 paragrafi. Si potrebbe ipotizzare che dietro questa indicazione si profili una presa di coscienza della crisi nella pratica del sacramento, anche tra gli stessi presbiteri.
- In occasione di un *Angelus* pronunciato da Piazza San Pietro, Papa Francesco fa distribuire migliaia di copie del libretto *Custodisci il cuore*, un piccolo compendio degli insegnamenti della Chiesa e delle pratiche tradizionali, tra cui un breve esame di coscienza, che consiste «nell'interrogarsi sul male commesso e il bene omesso verso Dio, il prossimo e se stessi».
- *I MESSAGGI PER LE GIORNATE MONDIALI DELLA GIOVENTÙ*. Un altro riferimento importante può essere costituito dai due messaggi di Papa Francesco per le GMG del 2014 e del 2015, che riprendono il contenuto ed il significato spirituale delle prime due beatitudini. L'aspetto più evidente è l'insistenza su un'*etica della felicità*, sulla convinzione profonda che il messaggio del Vangelo è portatore di una buona notizia e, nel medesimo tempo, di una «novità rivoluzionaria», di un modello di felicità oppo-



sto a quello che ci viene comunicato dai *media*; questa ricerca richiede il «coraggio della felicità», l'audacia di andare contro corrente.

- *MISERICORDIAE VULTUS* [11/04/2015]. Nella *Bolla di indizione del Giubileo straordinario della misericordia* il Vescovo di Roma ritorna sui temi che hanno caratterizzato, sin dall'inizio, il suo pontificato. La contemplazione della misericordia di Dio è, innanzi tutto, fonte di gioia, di serenità e di pace. Questa misericordia non è solo l'agire del Padre, ma diventa il criterio per comprendere chi siano i suoi veri figli. È per questo che le *opere di misericordia corporale e spirituale* vengono presentate come una sorta di "cartina di tornasole" dell'esperienza cristiana. «Non possiamo sfuggire alle parole del Signore: e in base ad esse saremo giudicati: se avremo dato da mangiare a chi ha fame e da bere a chi ha sete. Se avremo accolto il forestiero e vestito chi è nudo. Se avremo avuto tempo per stare con chi è malato e prigioniero» (n. 15). L'invito rivolto ai presbiteri, questa volta, non lascia spazio a dubbi: «Non ci si improvvisa confessori. Lo si diventa quando, anzitutto, ci facciamo noi per primi penitenti in cerca di perdono» (n. 17).

L'esame di coscienza nel solco della tradizione cristiana

Proviamo adesso a tracciare, per grandi linee, la storia e il significato di questa pratica nel cammino della Chiesa¹⁰.

LA BIBBIA. L'A.T., pur non contenendo dei veri e propri *esami di coscienza*, mette continuamente il popolo di Dio di fronte all'esperienza della ricerca sincera del proprio *peccato*. La necessità di accedere al culto richiede una purificazione; la malattia e la prova, poi, sono il segno della collera divina nei confronti della infedeltà *dell'uomo*. Le lunghe liste di prescrizioni e di decreti, poi, risultano essere un continuo ammonimento per il popolo.

Nel N.T. la pericope che più di ogni altra sembra adattarsi ad una sorta di schema per l'*esame di coscienza* è quella del *discorso della montagna*, che ci riporta ad un altro "monte", quello delle *dieci parole*, e ad un altro mediatore; ma il contesto e i contenuti, come diremo, sono certamente diversi.

I PADRI DELLA CHIESA. Dopo il silenzio dei primi tre secoli su una simile pratica, l'*esame di coscienza* fa la sua apparizione progressiva nella letteratura cristiana, come un rimedio ad una vita cristiana divenuta troppo facile dopo la pace costantiniana. Sant'Agostino, in particolare, esorta: «Ascenda l'uomo verso il tribunale della sua mente» (*Sermo* 351, 7). Questo giudizio, dove l'anima è nel medesimo tempo accusata e accusatrice, viene da alcuni suoi scritti raccomandato quotidianamente. «È necessario chiamare noi stessi a giudizio, ogni giorno della nostra vita, ed esaminare ciò che abbiamo fatto di giorno o durante la notte; e con quanto fervore ci dedichiamo al bene da fare. Chi esercita in tal modo il suo cuore, ascolta quello che un uomo sapiente ha detto: conosci te stesso» (*De spiritu et anima* 51).

¹⁰ Cf. Si veda, per un possibile approfondimento, la voce «Examen de conscience» del *Dictionnaire de spiritualité*, cit., 1799-1831.



Nelle *catechesi battesimali* di San Giovanni Crisostomo l'esame quotidiano di coscienza costituisce una delle più importanti raccomandazioni che il Vescovo indirizza ai nuovi cristiani. Questo esercizio può permettere loro di conservare "il vestito della Luce". Lo stesso autore, altrove, paragona l'*esame di coscienza* alla gestione oculata dei propri beni, da parte di un commerciante. «Ad esempio degli uomini di affari esaminiamo la nostra coscienza, e facciamo i nostri conti per sapere quale profitto è stato realizzato questa settimana e quale la settimana passata, e quale profitto supplementare realizzare la settimana prossima» (*In Genesim* 11,2).

LA LETTERATURA MONASTICA. Leggiamo nella *Vita Antonii* scritta da Sant'Atanasio (IV sec.): «Che ciascuno tenga quotidianamente un registro di ciò che ha fatto di giorno e di notte... Una simile pratica gli darà ogni garanzia contro il peccato: che ciascuno metta per iscritto le azioni e i movimenti della sua anima, come se dovesse farli conoscere ad altri; accade così che la lettera scritta gioca il ruolo degli occhi dei nostri compagni» (n. 55). Questi insegnamenti saranno sviluppati nella tradizione monastica successiva, come prezioso strumento nel cammino verso la perfezione, in particolare tra i Cistercensi.

IL MEDIO EVO. L'incremento della pratica della confessione sacramentale individua le porta, in questo periodo, allo sviluppo dell'*esame di coscienza* come strumento inscindibilmente legato a quella. I formulari furono inizialmente destinati ai confessori, al fine di aiutarli nell'amministrazione del sacramento; in seguito, soprattutto a partire dal XII secolo, furono indirizzati a coloro che facevano una confessione generale o in punto di morte. Non si può quindi parlare di un uso costante di questi schemi da parte dei *laici*.

Anselmo di Canterbury (XII sec.) parla dell'importanza di conoscersi, e di fare un esame quotidiano dei *progressi* fatti: «L'anima analizzi con attenzione ciò che ella acquista ogni giorno affinché non si trovi sempre perdente nei suoi propositi. Questo a Dio non piace!» (*Ep.* 2).

Nel *francescanesimo* l'esame di coscienza è posto soprattutto in relazione con la confessione frequente che viene imposta in particolare ai novizi. Nella *Regola novitiorum* di San Bonaventura (XIII sec.) la confessione è prevista ogni giorno o, al massimo, ogni tre giorni ed è preceduta da un esame in quattro punti: *corde, ore, opere et omittendo bona*.

La tradizione *domenicana* è meno esigente; nemmeno in San Tommaso d'Aquino si trova qualche riferimento all'esame quotidiano. La prospettiva di Tommaso, comunque, è più attenta a mostrare come il cammino verso l'acquisizione delle *virtù* sia il medesimo che può portare l'uomo alla felicità.

XV E XVI SECOLO. Possiamo affermare che solo in questo periodo inizia una pratica più metodica dell'*esame di coscienza*. Proviamo ad esemplificarne alcune caratteristiche.

- *L'esame viene raccomandato anche ai laici*. Molti libretti confessionali vengono preparati a loro uso, per rendere più facile l'esame della propria vita.
- *L'esercizio dell'esame di coscienza non è più rigorosamente connesso alla confessione sacramentale*.
- *Si sviluppano alcuni metodi per l'esame di coscienza*. Il francescano Osuña (...1540) raccomanda di esaminare ogni sera, davanti al tribunale della propria ragione, i *cinq-ue sensi, le facoltà dell'anima e le passioni del cuore* (*DdS* col. 1824).

SANT'IGNAZIO DI LOYOLA. Una citazione a parte merita la riflessione di Ignazio che, nei suoi *Esercizi spirituali*, distingue l'esame *generale* dall'esame *particolare*, che ha la



caratteristica di essere bi-quotidiano e di avere come oggetto soltanto un particolare aspetto della propria vita spirituale; si tratta di una intuizione caratteristica della *pedagogia ignaziana* alla santità.

L'esame generale di coscienza, invece, è ancora legato alla confessione. Il numero 43 degli *Esercizi* chiarisce: «MODO DI FARE L'ESAME GENERALE: COMPRENDE CINQUE PUNTI. Primo punto: ringraziare Dio nostro Signore per i benefici ricevuti. Secondo punto: chiedere la grazia di conoscere i peccati e di eliminarli. Terzo punto: chiedere conto alla propria coscienza ora per ora, o periodo per periodo, da quando ci si è alzati fino al momento di questo esame, prima sui pensieri, poi sulle parole e infine sulle azioni, seguendo lo stesso procedimento che è stato indicato nell'esame particolare [n. 25]. Quarto punto: chiedere perdono a Dio nostro Signore per le mancanze. Quinto punto: proporre di emendarsi con la sua grazia. Infine dire un Padre Nostro».

Sant'Ignazio, probabilmente, rinsalda anche l'abitudine di fare l'*esame di coscienza* alla luce dei *Dieci comandamenti*. Al termine dei suoi *Esercizi spirituali*, infatti, Ignazio enuncia e descrive dettagliatamente *tre modi di pregare*. «Il primo modo di pregare – scrive all'inizio – è sopra i dieci comandamenti, i sette vizi capitali, le tre facoltà dell'anima e i cinque sensi del corpo. Questo modo di pregare consiste, piuttosto che nel dare un procedimento o un metodo di preghiera, nel fornire un procedimento, un metodo e degli esercizi con cui l'anima si prepari e progredisca, per rendere la preghiera gradita a Dio» (n. 238). Questo esercizio, dunque, avviene in un particolare contesto *orante*: «Chiedo a Dio nostro Signore la grazia di conoscere in che cosa ho mancato riguardo ai dieci comandamenti e l'aiuto per emendarmi in avvenire; domando pure una perfetta conoscenza dei comandamenti, per osservarli più fedelmente e per la maggior gloria e lode della divina Maestà» (n. 240).

DAL XVI SECOLO AI NOSTRI GIORNI. Possiamo dire che, fino alle soglie del nostro secolo, l'*esame di coscienza* ha continuato ad accompagnare in diverso modo e con differente intensità la vita dei credenti, in particolare in relazione alla celebrazione del sacramento della Penitenza; rimane il fatto che esso sembra aver perso gradualmente di importanza nel contesto in cui viviamo, trascinato dalla evidente crisi *quantitativa* e *qualitativa* legata alla pratica di questo sacramento e alla difficoltà più generale, nella Chiesa, di un'adeguata *catechesi degli adulti* che aiuti i credenti a conoscere più in profondità la teologia del sacramento e i confini che distinguono il *senso di colpa* dal *senso del peccato*.

Il significato gioioso del sacramento della Penitenza, poi, è spesso in contrasto con le modalità con cui viene celebrato nella Chiesa e sentito dal popolo di Dio.

Le stesse indicazioni del Concilio Vaticano II e alcune esplicite indicazioni del nuovo *Ordo* sono disattese nella prassi; in particolare segnaliamo la scarsa rilevanza che ha, generalmente, l'ascolto della Parola di Dio e la preferenza data alla celebrazione individuale, nonostante l'indicazione del n. 27 della *Sacrosanctum Concilium*: «Ogni volta che i riti comportano, secondo la particolare natura di ciascuno, una celebrazione comunitaria caratterizzata dalla presenza e dalla partecipazione attiva dei fedeli, si inculchi che questa è da preferirsi, per quanto è possibile, alla celebrazione individuale e quasi privata».



Etica dell'obbligo, etica della felicità

L'etica di Aristotele, quella del Vangelo, quella di San Tommaso d'Aquino sono caratterizzate dalla convinzione profonda che la morale ha il compito di accompagnare l'uomo verso una *vita buona*, che possa saziare la sua profonda *nostalgia* di felicità¹¹.

In questa prospettiva la *legge morale* acquista un ruolo singolare; essa non si presenta come espressione arbitraria e assoluta di un *legislatore*, ma come un aiuto, una preziosa indicazione che mi consente di camminare verso la beatitudine. La *virtù*, dunque, intesa come *habitus operativus bonus*, è la ripetizione di atti virtuosi che mi *abitua* non soltanto a compiere il bene, ma a compierlo *con gioia*. L'esame di coscienza si configura, pertanto, come una *opportunità*, piuttosto che come un obbligo. Se è vero che dietro ogni "comandamento", dietro ogni virtù, per quanto difficile da vivere, è nascosto un frammento di felicità, se è vero che ogni "peccato", piccolo o grande che sia, è una "malattia" che mi impedisce di star bene, il credente viene animato da una motivazione nuova nel *ricercare la propria colpa e detestarla*.

Valorizzando la metafora *medica* e la prospettiva di una desiderabile *salute spirituale*, possiamo dire che ogni guarigione, temporanea o definitiva, prende le mosse da un'attenta diagnosi.

Al contrario un'etica *volontaristica* ha come unico fondamento il potere del *legislatore*. Tale potere viene esercitato attraverso la *legge*, che è l'origine della moralità. Gli atti umani, in questa prospettiva, diventano buoni o cattivi, cioè assumono un rilievo morale, solo in rapporto alla legge. Questa non necessita più nemmeno di un fondamento razionale; avviene, per così dire, una rottura tra la morale e il cammino dell'uomo verso la felicità.

Ha scritto, a questo proposito, Angelo Paganini:

«Quali sono le conseguenze di questa rottura? Inizialmente, almeno in apparenza, sembra che non cambi nulla. I comportamenti morali continuano, per educazione, per consuetudine, per costrizione sociale, ecc., ad essere gli stessi. Le leggi morali cui si fa riferimento sono, come prima, quelle del cristianesimo, ma dietro l'apparente continuità, la rottura è evidente. Infatti, ora che le leggi morali sono non più una parte, ma tutta la morale, si sente il bisogno di precisarle, di trovare una regola per ogni caso. È così che la manualistica morale assume sempre di più l'aspetto di una casistica. È così anche che la morale smette di essere, come era quella antica, una morale della felicità, per diventare una morale dell'obbligo: la felicità e la morale non vanno più d'accordo, si prepara il loro divorzio»¹².

Anche l'etica kantiana, sebbene con le dovute differenze, si propone come un'etica dell'obbligo, pur non rinunciando al contributo della ragione. Gli *imperativi categorici* non possono essere "inquinati" da *piacevoli sentimenti*: il dovere va compiuto per se stesso, e non per la felicità che può procurare.

Analogamente anche l'etica del Kierkegaard di *Aut-aut* appare priva di un fondamento razionale. Ha scritto Alasdair MacIntyre: «Il significato della dottrina di *Enten-*

¹¹ Cf. C. MESTERS, *Paradiso terrestre. Nostalgia o speranza*, Brescia 1991.

¹² A. PAGANINI, *La questione morale: Nietzsche o Aristotele*, in <http://www.istitutocalvino.gov.it/cms/wp-content/uploads/2013/05/nietzsche.pdf> [07/04/2015].



Eller è chiaramente che i principi che definiscono la vita etica devono essere adottati senza alcuna ragione, ma in base ad una scelta che trascende la ragione, appunto perché è la scelta di ciò che per noi deve valere come una ragione. E tuttavia l'etico deve avere un'autorità su di noi. Ma come può avere un'autorità su di noi un principio che adottiamo senza ragione? La contraddizione nella dottrina di Kierkegaard è evidente»¹³.

Kierkegaard appare, così, come l'erede di numerosi fallimenti: constatato il fallimento della fondazione dell'etica sul potere, sui desideri, sulle passioni, sulla "ragione", si riconosce che essa è soltanto il frutto di una scelta personale e soggettiva. In questo modo si apre, inconsapevolmente, la via al relativismo etico.

L'etica di Gesù, al contrario, si presenta come un'etica radicalmente *diversa*, un'etica di felicità e beatitudine. Ha scritto Joachim Jeremias: «Il discorso della montagna non è legge, ma evangelo [...]. La legge affida l'uomo alle sue proprie forze e lo incita a impegnarsi fino all'estremo. L'evangelo invece pone l'uomo di fronte al dono di Dio e lo incita a fare, di tale inesprimibile dono, il fondamento della vita. Sono due mondi... Dalla riconoscenza del figlio di Dio redento ha inizio una nuova vita. Ecco il significato del discorso della montagna»¹⁴.

Mentre nell'Antica Alleanza l'uomo era chiamato ad obbedire a Dio e ad osservare le *sue* leggi, nella Nuova al credente è offerta la possibilità di una *prassi* che lo rende *simile* a Dio. «Le beatitudini – afferma a questo proposito José Castillo – non circoscrivono dei *limiti* non trasgredibili, ma indicano alcune *mete* che mai arriveremo a raggiungere in pienezza. Non sono *proibizioni* ma *proposte*. Non sono la *negazione* di ciò che non si può fare, ma l'*affermazione* di ciò che ci dà vita e ci rende indicibilmente beati. È il Vangelo, la "buona notizia", il "tesoro" (Mt 13,44) e la "perla" (Mt 13,45ss), che riempiono l'essere umano di una gioia indicibile»¹⁵.

Non si tratta, qui, di una felicità *dopo la morte*. «Questo vi ho detto perché la mia gioia sia in voi e la vostra gioia sia piena» (Gv 15,11). La *buona novella* di Gesù mette l'uomo dinanzi alla Grazia, ad un dono che va *accolto*, e non *meritato*; questa proposta non presuppone un conflitto con ciò che è umano, ma, al contrario, lascia intravedere la prospettiva di una radicale *umanizzazione*. «L'aspetto più profondamente umano – afferma ancora Castillo –, più svisceratamente umano, è al tempo stesso l'aspetto più sublimemente divino»¹⁶.

¹³ A. MACINTYRE, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Milano 1988, 59.

¹⁴ J. JEREMIAS, *Gesù e il suo annuncio*, Brescia 1993, 93.

¹⁵ J. M. CASTILLO, *Fuori dalle righe. Il comportamento del Cristo*, Assisi 2012², 148. Questo interessante volume, pubblicato per la prima volta in lingua spagnola nel 2007, è preceduto da una presentazione di Alberto Maggi. Scrive Maggi: «Anche dal punto di vista spirituale, il modello antropologico che per secoli aveva configurato la relazione tra l'uomo e Dio non era che la copia del rapporto del suddito con il signore: proprio del signore è il comandare, proprio del suddito è l'obbedire e compiere i propri doveri [...]. In questo contesto culturale e sociale fisso e statico, anche la parole di Gesù sono state come in un lungo letargo e usate come sostegno all'ordinamento sociale e religioso» (p. 9).

¹⁶ J. M. CASTILLO, *Fuori dalle righe*, cit., 109.



Verso un'etica dell'autotrascendenza

Può essere interessante notare che le beatitudini non parlano della felicità al *singolare*, ma al *plurale*. L'etica della felicità esige un'ulteriore apertura, per essere autenticamente evangelica.

Se la persona, nel suo sforzo di conversione, di *auto-ridefinizione*, si concentra in modo esclusivo sulla *propria* felicità, questa preoccupazione narcisistica può giungere a strumentalizzare gli altri, a sacrificarli al proprio bisogno "spirituale" di gratificazione.

Nel contesto culturale attuale, caratterizzato dal *soggettivismo*, e da una diffusa *ipertrofia dell'io*, questa tendenza esasperata all'autorealizzazione, al soddisfacimento dei propri bisogni, si presenta come uno dei più grossi ostacoli verso una vita cristiana autentica.

È indispensabile un superamento della visione narcisistica e la ridefinizione di un'etica che trascenda il proprio bisogno di felicità per lasciare intravedere l'orizzonte di una felicità *donata*.

Questo può avvenire, secondo Lonergan, grazie ad un dinamismo progressivo e circolare che implica tre differenti conversioni, quella *intellettuale*, quella *morale* e quella *religiosa*, che si sviluppano secondo una gradazione progressiva d'orizzonte, ma anche secondo un intreccio indissolubile.

A proposito del concetto di *conversione* Lonergan afferma: «Non si tratta di tre "stadi" che si susseguono uno dopo l'altro; non è detto che la conversione intellettuale debba precedere quella morale e che questa, a sua volta, preceda la conversione religiosa. Anzi, molte volte accade esattamente il contrario e la conversione intellettuale è l'ultima ad essere raggiunta. L'orizzonte di una conversione "etica", ancor prima che religiosa, implica poi, semplicemente, che il soggetto riconosca sempre più e più profondamente il primato dell'altro, la preminenza del bisogno, dell'universo dell'altro sul nostro. Questa convinzione non può essere soltanto "intellettuale"; esige un coinvolgimento radicale e profondo, una vera, intima *rivoluzione copernicana* [...]. Convertirsi vuol dire, dunque, cambiare il criterio delle proprie decisioni, passando dalle *soddisfazioni* ai *valori*, dal *piacere* alla *beatitudine*. Questo ci permette di "consegnarci totalmente e per sempre, senza condizioni, restrizioni, riserve"»¹⁷.

Il cammino verso una vita cristiana matura non può limitarsi all'orizzonte della "propria" ricerca di felicità. Si tratta di operare nel proprio universo etico una "rivoluzione copernicana", che abbia come conseguenza la determinazione di mettere al centro i bisogni, il bene e la felicità degli altri.

L'etica della felicità è destinata, allora, a sfociare in un'etica dell'autotrascendenza che trasformi l'orizzonte della nostra vita morale, le nostre motivazioni e i nostri desideri più profondi nel compito di fare della nostra vita un dono, una *benedizione* per i nostri compagni di viaggio. «Lo specchio del comportamento etico – ha scritto ancora Castillo – non è la propria coscienza, ma il volto di coloro che vivono con me. Quando questo volto esprime pace, speranza, gioia e felicità, perché il mio comportamento genera tutto questo, allora è evidente che il mio comportamento è eticamente corretto»¹⁸.

¹⁷ B. LONERGAN, *Il metodo in teologia*, Roma 2001, 141-142, 240.

¹⁸ J.M. CASTILLO, *Fuori dalle righe*, cit., 62.



Conclusioni

1. Il fine per cui il Padre ci ha creati è la beatitudine. Dietro ogni comandamento di Dio, dietro ogni virtù, dietro ogni esigenza della nostra vita cristiana, per quanto difficile da vivere, è nascosto un *frammento* di felicità. Se siamo dunque convinti che ogni peccato, piccolo o grande che sia, è una *malattia* che impedisce all'uomo di star bene, saremo animati da una serenità nuova nel *ricercare la nostra colpa e detestarla*.

2. Ogni guarigione, temporanea o definitiva, prende le mosse da un'attenta diagnosi. In questa prospettiva *l'esame di coscienza* si configura come una straordinaria risorsa verso *un cammino di santità senza angosce*. La Grazia non esige alcun comportamento morale, è *gratis data*; l'amore di Dio non va *meritato*, ma *accolto*. La coscienza, confortata dall'esperienza, che *il bene fa bene*, può mutare alla radice i fondamenti della nostra esperienza morale, nella consapevolezza che il cammino verso una vita virtuosa e quello verso la felicità sono il medesimo cammino.

3. Al di là di ogni coinvolgimento psicologico, l'esame di coscienza, soprattutto se vissuto in un contesto di preghiera, non si riduce ad una faticosa valutazione delle *colpe*, bensì sfocia nella gratitudine per i benefici ricevuti, nella fiduciosa considerazione dei progressi fatti, nel progetto di un futuro migliore, nella consapevolezza che anche il *peccato* ha un ruolo importante nella crescita verso la maturità cristiana.

4. L'etica del Vangelo non si configura come un'etica *volontaristica* o narcisista, ma come un'etica della felicità nella *autotrascendenza*. «È giunto il momento che le religioni prendano sul serio, come teoria e come pratica dei loro orientamenti etici, una cosa fondamentale: rendere la gente felice»¹⁹.

Questa consapevolezza, che scaturisce dalla ricchezza della riflessione teologica odierna, non era stata recepita con evidenza in nessuna delle costituzioni conciliari.

5. Questa prospettiva può dar vita ad una rigenerazione radicale della *prassi* del sacramento della Penitenza o Riconciliazione e di tutte le altre forme penitenziali. L'unico possibile, concreto orizzonte di rinnovamento passa dalla riscoperta dei suoi contenuti teologici, degli errori di prospettiva, dal superamento della confusione tra aspetti psicologici e spirituali, dalla valorizzazione di un contesto celebrativo adeguato; ma soprattutto dalla convinzione della necessità di ritornare a presentarlo come una gioiosa *opportunità* prima che come un *precetto*.

Il dialogo fraterno, le consulenze psicologiche possono aiutarci meglio a comprendere noi stessi e ad evitare ciò che ci procura del male; ma espressioni come *Ti sono rimessi i tuoi peccati*, o *Va in pace!*, non possono essere pronunziate, a nome di Dio, da nessun consulente o psicoterapeuta²⁰.

6. Un'ultima considerazione ci apre ad ulteriori approfondimenti. Il contesto di *Lc 15,7-10* espande, in modo forse impensabile e inatteso, il nostro orizzonte etico: «Io vi dico: così vi sarà gioia nel cielo per un solo peccatore che si converte, più che per novantanove giusti i quali non hanno bisogno di conversione».

¹⁹ *Ibidem*, 124.

²⁰ Cf. W. KASPER, *Misericordia*, cit., 247.



Il tema della *sofferenza di Dio* ha attraversato la riflessione di molti autori antichi e contemporanei, nella storia del pensiero cristiano²¹. La possibilità che Dio *con-soffra* con noi per le sorti della nostra esistenza può suscitare nell'uomo stupore e profonda gratitudine. In questa prospettiva la riflessione sul tema, ormai desueto, della *contrizione perfetta* si apre alla possibilità di rivitalizzare una *relazione*, senza la quale tutte le forme penitenziali della vita cristiana rischiano di ridursi ad uno sterile, narcisistico *psychismo*.

²¹ Ne menzioniamo soltanto alcuni tra i contemporanei: Walter Kasper, Hans Urs von Balthasar, Bruno Forte, Joseph Ratzinger, Hans Kung, Jean Galot. Il tema è stato affrontato dal punto di vista filosofico, tra gli altri, anche da Jacques Maritain e nel volume di F. VARILLON, *La souffrance de Dieu*, Paris 1975.



L'accompagnamento spirituale delle persone disabili

di Diego Maria Pancaldo*

Nel libro *L'aiuto spirituale personale*, P. Bernard affermava che è possibile parlare di direzione spirituale “quando il credente, alla ricerca della pienezza della vita cristiana, riceve un aiuto spirituale che lo illumina, lo sostiene e lo guida nel discernere la volontà di Dio per raggiungere la santità”¹. Successive pubblicazioni sul tema si pongono sulla stessa linea, evidenziando che il fine della direzione spirituale è la piena maturazione in Cristo della propria umanità, “la conquista piena dell'unione con Dio sorgente di ogni santità”². Secondo André Louf l'oggetto principale della direzione spirituale consiste nell'aiutare qualcuno “a nascere a sé stesso, al suo autentico io, al di qua delle sue ferite e delle sue resistenze”³. Il compito dell'accompagnatore sarà allora quello di far sì che la vita di Dio si sviluppi pienamente in un altro, mantenendosi attento a cogliere ciò che il tocco di Dio fa emergere in quel santuario segreto “dove Cristo e lo Spirito ci vengono incontro”⁴. In questa prospettiva, il tipo di rapporto che viene a stabilirsi tra chi accompagna e chi è accompagnato diventa quello di una relazione trilaterale di amicizia in Cristo, che sollecita entrambi a crescere nella vita spirituale. Una relazione dove Cristo diventa il fondamento della realtà personale e di ogni realtà che queste persone mettono alla base della loro comunione, “il bene che mutuamente si comunicano e il termine della realizzazione della loro persona”⁵.

Ma tutto questo vale anche per la persona disabile? Soprattutto per la persona con disabilità mentale grave?

1. Anche la persona disabile è chiamata alla santità

La *Lumen Gentium* ha riaffermato con estrema chiarezza che ogni battezzato è chiamato alla santità, nessuno escluso (LG 41). Sicuramente anche grazie alle affermazioni conciliari si è sviluppata, in questi ultimi decenni, la consapevolezza che i disabili hanno

* DIEGO MARIA PANCALDO, docente di teologia spirituale presso la Facoltà Teologica dell'Italia Centrale e di teologia delle religioni presso l'I.S.S.R. “Ippolito Galantini” di Firenze.

¹ CH. A. BERNARD, *L'aiuto spirituale personale*, Edizioni Rogate, Roma 1994, 23.

² B. GOYA, *Aiuto fraterno. La pratica della direzione spirituale*, EDB, Bologna 2006, 33.

³ A. LOUF, *Generati dallo Spirito*, Edizioni Qiqajon, Magnano (BI) 1994, 53.

⁴ A. LOUF, *Ibidem*, 47.

⁵ C. PEREZ MILLA, *Direzione spirituale. Amicizia in Cristo?*, Pontificio Istituto di Spiritualità Teresianum, Roma 1975, 161.



pieno diritto di cittadinanza nella società e nella Chiesa. Molto impegno è stato dedicato alla catechesi e alla iniziazione sacramentale per favorire un'autentica educazione spirituale. Certo è che "sulla strada della santità non può esserci esclusione"⁶: anche le persone disabili sono chiamate a vivere la pienezza dell'amore. Benedetta Bianchi Porro, Nennolina, Chiara Luce Badano, Marthe Robin in situazioni e contesti diversi, ci dimostrano la verità di questa affermazione. Tuttavia, notava tempo fa il Card. Tettamanzi, il diritto di cittadinanza dei disabili alla vita di santità della Chiesa resta ancora oggi "negato o misconosciuto, o messo in dubbio o comunque non adeguatamente valorizzato"⁷. Egli si chiedeva se fosse possibile affermare il diritto alla vita spirituale e alla santità anche per la persona disabile, soprattutto da un punto di vista psichico e mentale; se la persona disabile, cioè, sia capace di dare una risposta completa e perfetta alla chiamata di Dio. Tettamanzi rilevava che l'uomo è irriducibile alla sua intelligenza, poiché egli conosce anche con il cuore e con l'amore; poiché l'uomo è un mistero, nel senso che proviene da Dio, è rapporto con Dio, il Mistero per antonomasia. Non sempre l'uomo è in grado di leggersi nella totalità del suo essere: "anche nell'uomo infatti, le cose che si conoscono sono di gran lunga inferiori alle cose che non si conoscono"⁸. Occorre pertanto guardare al disabile con lo sguardo stesso di Dio, come un essere creato ad immagine e somiglianza di Dio, chiamato alla comunione con gli altri e con Dio e alla piena donazione di sé (cfr. GS 24). Anche il disabile, dunque, a suo modo, per vie originali e non sempre da noi adeguatamente conosciute, è in grado di vivere la sua vocazione fondamentale all'amore, a ricevere e a donare amore. Tettamanzi ricordava soprattutto che al cuore della relazionalità tipica di ogni uomo c'è la comunione e il dono di Dio stesso a favore dell'uomo: "Dio stesso si fa solidale con l'uomo e si dona a Lui, lo costituisce termine vivo e palpitante della sua comunione e del suo amore di donazione"⁹. È l'abbraccio di Dio destinato a consumarsi nell'eternità, nella beatitudine del Paradiso. Con le parole di Marie Hélène Mathieu, cofondatrice del movimento Fede e Luce, Tettamanzi concludeva affermando che la persona disabile, con i suoi limiti, è capace di rispondere all'amore, "di corrispondere ai desideri di Dio nei suoi confronti"¹⁰.

Analogamente, Joseph Ratzinger, in un intervento del 1996 al Pontificio Consiglio per la Salute, si domandava se esistessero esseri umani che non fossero immagine di Dio. Egli rispondeva affermando che "l'uomo è immagine di Dio in quanto uomo. E finché egli è uomo è un essere umano, egli è misteriosamente proteso a Cristo, al Figlio di Dio fattosi uomo e quindi orientato al mistero di Dio"¹¹. Sottolineava inoltre che proprio nel volto scorticato e percosso del Cristo Crocifisso si rivela l'icona dell'amore e l'uomo diventa trasparenza di Dio. Pertanto "la luce dell'amore divino, riposa proprio sulle

⁶ R. GARGINI, *Le persone handicappate. Il mistero di una presenza nella Chiesa*, Figlie di San Paolo, Roma 1981, 87.

⁷ D. TETTAMANZI, «La spiritualità per una freschezza senza fine della vita» in *Dolentium Hominum* 8 (1993) 1, 198.

⁸ D. TETTAMANZI, *Ibidem*, 199.

⁹ D. TETTAMANZI, *Ibidem*, 200.

¹⁰ D. TETTAMANZI, *Ibidem*, 201.

¹¹ J. RATZINGER, «La grandezza dell'essere umano è la sua somiglianza con Dio», in *Dolentium Hominum* 12 (1997) 1, 18.



persone sofferenti, nelle quali lo splendore della creazione si è esteriormente oscurato; perché esse in modo particolare sono simili a Cristo Crocifisso, all'icona dell'amore, si sono accostate in una particolare comunanza a colui che solo è la stessa immagine di Dio"¹². I disabili mentali, pertanto, partecipano in modo particolare del mistero pasquale di morte e resurrezione. In loro Gesù rivela l'essenziale dell'umanità, per cui ciò che veramente conta è la capacità di amare e di acconsentire amorosamente alla volontà del Padre, per sconcertante che essa sia. Essi partecipano del totale abbassamento di Cristo in vista della pienezza della sua resurrezione, per cui una delle più grandi gioie del paradiso sarà quella di scoprire "le meraviglie che l'amore avrà realizzato nei fratelli e nelle sorelle più colpite, mentre noi non comprendevamo neppure come l'amore era possibile da parte loro, mentre il loro amore rimaneva nascosto nel mistero di Dio"¹³. I disabili mentali sono dunque immagine di Cristo "da onorare, da rispettare, da aiutare nella misura del possibile, certamente, ma soprattutto immagini di Cristo portatrici di un messaggio essenziale sulla verità dell'uomo"¹⁴. Ogni uomo, infatti, è chiamato a riflettere un aspetto dell'infinito splendore di Dio, "è destinato a entrare, per un itinerario che gli è proprio, nell'eternità beata"¹⁵. Giovanni Paolo II, riprendendo la lezione del Concilio ci ha ricordato che "le vie della santità sono molteplici e adatte alla vocazione di ciascuno" e che "i percorsi della santità sono personali ed esigono una vera e propria pedagogia della santità"¹⁶. Le persone disabili hanno pertanto il diritto, come tutti gli altri e prima di tutti gli altri, di essere aiutate a realizzare "la misura alta della vita cristiana", a realizzare se stesse nell'incontro con Cristo.

2. Teologia dall'esperienza dello Spirito: *Adam amato da Dio* di Henry Nouwen

Queste essenziali verità dell'antropologia cristiana si possono cogliere in concrete esperienze di vita, in situazioni che fanno toccare con mano la profondità e la bellezza della verità vivente e personale di Cristo. Di particolare importanza, a mio avviso, è l'esperienza descritta da Henry Nouwen in uno dei suoi ultimi libri, intitolato *Adam amato da Dio*, dove descrive la profonda trasformazione da lui vissuta nella parte conclusiva della sua vita a contatto con persone gravemente disabili della Comunità dell'Arche di Daybreak. Egli parla delle difficoltà da lui incontrate all'inizio di questa sua esperienza di servizio ministeriale, a motivo di un genere di vita assai diverso da quello condotto all'interno di prestigiose università dove fino ad allora era vissuto. Ogni mattina doveva impiegare circa due ore per preparare Adam, il disabile grave che gli era stato affidato. Ciò gli provocava una preoccupazione e un disagio di non poco conto, ma Nouwen descrive successivamente il progressivo rivelarsi ai suoi occhi della ric-

¹² J. RATZINGER, «La grandezza dell'essere umano è la sua somiglianza con Dio», cit., 18.

¹³ J. RATZINGER, *Ibidem*, 19.

¹⁴ J. RATZINGER, *Ibidem*, 19.

¹⁵ J. RATZINGER, *Ibidem*, 19.

¹⁶ GIOVANNI PAOLO II, Lettera Apostolica *Novo Millennio Ineunte*, n. 31.



chezza di Adam, della sua paradossale bellezza nella pur evidente vulnerabilità, a tal punto che il pensiero di Adam gli si presentava, con il passare del tempo, in maniera sempre più ricorrente. Adam diventa per Nouwen l'amico, il maestro, la guida che lo conduce a scoprire più a fondo se stesso, le sue oscurità, ma anche la presenza di Dio: "un amico insolito – scrive Nouwen – perché non poteva esprimere affetto, amore nel modo in cui lo fa la maggior parte della gente; un maestro insolito perché non poteva pensare in modo riflessivo, né articolare idee e concetti; una guida insolita perché non poteva darmi alcuna indicazione concreta e nessun consiglio"¹⁷. Alla morte di Adam Nouwen comprende che questa persona aveva ricevuto da Dio una missione unica di guarigione e che era diventata per lui un'immagine del Cristo vivente, "colui che più di ogni libro o di qualsiasi autorità accademica, mi ha condotto alla persona di Gesù"¹⁸. Fra Nouwen e Adam si stabilisce realmente una relazione di amicizia in Cristo caratterizzata dalla reciprocità. Nouwen scopre che Adam, attraverso lo stesso linguaggio del corpo, gli manifesta esigenze di attenzione, di accoglienza, di tenerezza; un desiderio di amore a cui egli si rende progressivamente sensibile. "Adam, aveva bisogno che stessi con lui senza fretta e con dolcezza"¹⁹. Nouwen scopre soprattutto che Adam aveva una profondità interiore misteriosamente ma realmente abitata da Dio, un cuore interamente vivo, pieno di un amore che egli poteva dare e ricevere. Un cuore "che rifletteva il cuore di Dio ... un cuore in cui la parola di Dio dimorava in intimo silenzio"²⁰. Questo cuore diventa per Nouwen la porta verso l'io autentico di Adam, a cui riconosce un'umanità non diminuita dall'handicap. Questo nuovo sguardo conduce ad una vera e propria amicizia spirituale, per cui anche Nouwen può rivolgersi al suo "compagno fidato", confidargli i suoi segreti, parlargli della sua vita di preghiera: "Quel che era sorprendente in tutto questo – scrive Nouwen – era che molto gradualmente mi resi conto che Adam era veramente lì per me, ascoltando con tutto il suo essere e offrendo uno spazio sicuro al mio essere"²¹. Si verifica così una sorta di inversione di ruolo tra chi assiste, accompagna e chi è accompagnato. Adam diventa per Nouwen un vero e proprio maestro spirituale, che lo introduce ad una nuova forma di conoscenza teologica di tipo sapienziale: "dopo molti anni in cui avevo studiato, avevo sviscerato la teologia e l'avevo insegnata, Adam entrò nella mia vita; con la sua vita e il suo cuore egli mi annunciava e riassumeva tutto ciò che avevo imparato"²². Egli arriva a definirlo una guida "che mi ha insegnato più di qualsiasi libro, professore o direttore spirituale"²³. In ogni caso la presenza di Adam trasforma progressivamente l'esistenza di Nouwen. Adam possiede un "potere di guarigione", un dono di guarigione; egli si presenta come "un puro strumento della potenza di guarigione di Dio"²⁴.

¹⁷ H. NOUWEN, *Adam amato da Dio*, Queriniana, Brescia 1999, 11.

¹⁸ H. NOUWEN, *Ibidem*, 12.

¹⁹ H. NOUWEN, *Ibidem*, 47.

²⁰ H. NOUWEN, *Ibidem*, 50.

²¹ H. NOUWEN, *Ibidem*, 47.

²² H. NOUWEN, *Ibidem*, 50.

²³ H. NOUWEN, *Ibidem*, 107.

²⁴ H. NOUWEN, *Ibidem*, 86.



Il mistero di Adam non si rivela ad uno sguardo banale, bensì ad uno sguardo contemplativo. Non a quello del prete, collega di università e docente di teologia pastorale, che rimprovera Nouwen per la sua scelta di vivere in mezzo ai disabili, giudicata una vera e propria perdita di tempo. L'amico non riusciva a vedere realmente l'identità di Adam. Non ne aveva una conoscenza adeguata. Per Nouwen, invece, il tempo trascorso con Adam diventa "un tempo di contemplazione, dove noi toccavamo insieme qualcosa di Dio. Con Adam conoscevo una presenza sacra e 'vedevo' il volto di Dio"²⁵. La santità si manifestava nella debolezza. È un'esperienza che anche altri fanno accanto a questo disabile grave. Tra questi un abate camaldolese, Padre Bruno, che era venuto a trascorrere un periodo di riposo sabbatico a Daybreak. Anche lui scopre Adam come un dono che lo aiuta ad essere un monaco migliore. Esperto di una disciplina spirituale che mirava ad un progressivo svuotamento di sé per entrare in comunione con Dio, padre Bruno afferma che in Adam ha incontrato "un uomo che era stato scelto da Dio per condurci più profondamente in quella stessa comunione. Trascorrendo lunghe ore con Adam, mi sono sentito trasportato in una solitudine ancor più profonda. Nel cuore di Adam ho toccato la pienezza dell'amore divino"²⁶.

Questa inversione di ruoli, questo ribaltamento di prospettiva, pone a Nouwen delle domande decisive per l'accompagnamento spirituale: "Adam sapeva pregare? Sapeva chi è Dio e che cosa significa il nome di Gesù? Comprendeva il mistero di Dio tra noi? Per lungo tempo ho riflettuto su queste domande. Per molto tempo mi sono chiesto con curiosità quanto Adam potesse sapere di quello che io sapevo e quanto potesse comprendere di quello che io comprendevo. Ora vedo che per me queste erano domande 'dal basso', domande che riflettevano più la mia ansia e la mia incertezza che l'amore di Dio. Le domande di Dio, le domande 'dall'alto' erano: «Puoi lasciare che Adam ti guidi in preghiera? Puoi credere che sono in profonda comunione con Adam e che la sua vita è una preghiera? Puoi lasciare che Adam sia una preghiera vivente alla tua tavola? Puoi vedere il mio volto nel volto di Adam?»²⁷".

3. Aspetti dell'accompagnamento spirituale delle persone disabili

Alla luce di questa esperienza, a mio avviso paradigmatica, possiamo individuare alcune linee per l'accompagnamento spirituale delle persone disabili, specialmente disabili mentali gravi.

1. È innanzitutto necessario coltivare uno sguardo contemplativo che sappia riconoscere nelle persone disabili la "carne di Gesù"²⁸. Per accompagnare spiritualmente queste persone occorre ravvisare in loro "la presenza divina ferita"²⁹. Esse ci vengo-

²⁵ H. NOUWEN, *Ibidem*, 54.

²⁶ H. NOUWEN, *Ibidem*, 73.

²⁷ H. NOUWEN, *Ibidem*, 56.

²⁸ Cfr. FRANCESCO, *Visita pastorale ad Assisi. Incontro con i bambini disabili e ammalati ospiti dell'Istituto Serafico*, 4 ottobre 2013.

²⁹ Cfr. PAOLO VI, *Udienza agli esponenti dell'Ufficio Internazionale Cattolico dell'Infanzia*, 4 ottobre 1973.



no affidate come un dono prezioso in cui si rivela “la bellezza, l’amore, la poesia di Dio”³⁰. Per accompagnare occorre adorare, riconoscere specialmente nella persona con grave disabilità “una piccola ostia bianca”³¹. Gli occhi della fede, gli occhi dell’amore, ci permettono di riconoscere una presenza, proprio perché l’amore è occhio. Nell’accompagnamento spirituale delle persone disabili questo sguardo contemplativo ha bisogno di essere costantemente rinnovato e approfondito, attraverso uno spirito di preghiera che apra a relazioni comunicative più profonde.

2. Ciò permette di vivere una relazione di aiuto caratterizzata dall’accoglienza, dall’amore, in grado di ravvisare, ascoltare e curare “le piaghe di Gesù” in queste persone, che chiedono di essere riconosciute nella loro unicità irripetibile, nelle loro esigenze, non solo di assistenza materiale, ma anche spirituale. Ciò implica la necessità di considerare la persona nella totalità del suo essere, specialmente di fronte a condizioni di maggiore fragilità psichica e mentale. Si tratta di prendersi cura di un soggetto incarnato, accompagnandolo nella concretezza dei suoi vissuti, un soggetto con una propria dignità, con una propria vocazione e missione, un soggetto, “attivo e responsabile dell’opera di evangelizzazione e di salvezza”³², anch’egli mandato come operaio nella vigna del Signore.
3. L’accompagnamento può avvenire solo attraverso una vita condivisa, una compagnia fatta di prossimità, di attenzione amorevole, di fedeltà e tenerezza. Specialmente con i disabili gravi è richiesto tempo, dedizione, una capacità di cogliere il loro modo di comunicare che può attuarsi solo attraverso una prolungata frequentazione e, talvolta, attraverso lo studio di particolari linguaggi. È fondamentale la fedeltà ad un rapporto di amicizia con persone che rischiano di essere profondamente ferite dal venir meno di relazioni preferenziali, da una comunione spezzata, interrotta. Occorre rapportarsi soprattutto con amore delicato, con tenerezza, con un atteggiamento che deve rivelare all’altro che è prezioso agli occhi di Dio. E’ necessario volgersi alle persone disabili con una “ternura de eucarestia”, con una tenerezza eucaristica, così come Papa Francesco ci dice e ci mostra attraverso i gesti che rivolge ai più deboli e feriti dalla vita. Per realizzare questo atteggiamento, questa modalità relazionale occorre una formazione del cuore che diventi attitudine permanente al rapporto empatico. Solo così all’accompagnatore è possibile aprirsi positivamente all’ascolto dell’altro, divenendo strumento di consolazione e testimone di speranza.
4. Chi accompagna spiritualmente è chiamato ad essere strumento della consolazione di Dio soprattutto nei momenti della prova, della malattia, dell’approssimarsi della morte. Ciò richiede modi e gesti appropriati, evitando atteggiamenti inadeguati che impediscano l’irradiarsi della vera consolazione. Ciò si rende possibile attraverso l’interessamento personale, la fede incrollabile nel valore e nel significato della vita,

³⁰ FRANCESCO, *Visita pastorale ad Assisi. Incontro con i bambini disabili e ammalati ospiti dell’Istituto Serafico*, 4 ottobre 2013.

³¹ E. MOUNIER, «Taccuini», in *Lettere sul dolore*, B. MATTEUCCI (ed.), Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1988, 77.

³² GIOVANNI PAOLO II, Esortazione Post-sinodale *Christifideles Laici*, n.54.



anche nei momenti di oscurità, una speranza insopprimibile, teologale, ardente, “che infrange i confini della morte”³³. Solo così possiamo accompagnare le persone disabili facendoci presenti, condividendo il dolore, entrando in profonda comunione, cercando di dire in ogni circostanza, anche con il nostro silenzio, “non aver paura: ti amo e Dio ti ama”³⁴.

5. Chi accompagna spiritualmente le persone disabili deve essere soprattutto un uomo che sappia discernere le mozioni dello Spirito attraverso i gesti, le espressioni non articolate, gli sguardi, i linguaggi non verbali, talvolta più rivelativi di qualsiasi parola. Un uomo che sappia “interpretare le lingue”, che sia in grado di riconoscere il particolare carisma presente nel disabile: “uno degli scopi della direzione spirituale – afferma Nouwen – è aiutare le persone a scoprire che hanno già qualcosa da dare. Il direttore deve perciò essere uno che riceve e dice: «vedo qualcosa in te e desidero riceverla da te». In tal modo chi dà scopre il proprio talento attraverso gli occhi di chi riceve”³⁵. In questo caso si tratta di cogliere un dono prezioso di Dio nascosto nella debolezza, nell’estrema vulnerabilità, in un cuore che rivela, talvolta, una vita mistica irraggiungibile da molte persone intellettualmente acute”³⁶. Occorre soprattutto essere attenti a cogliere espressioni di preghiera sorprendenti per profondità, immediatezza, freschezza affettiva.
6. Chi accompagna spiritualmente deve essere disponibile a vivere una relazione di reciprocità, di amicizia in Cristo che sollecita ad una trasformazione spirituale, a vivere una spiritualità di comunione che scaturisce innanzitutto da “uno sguardo del cuore portato sul mistero della Trinità che abita in noi e la cui voce va colta anche nel volto dei fratelli che ci stanno accanto”³⁷. Non è possibile realizzare un autentico accompagnamento se non siamo aperti al dono che l’altro ci offre.
7. Chi accompagna persone disabili può essere facilitato a cogliere la vocazione alla paternità spirituale. Nouwen ne parla nel suo libro *L’Abbraccio benedicente*, dove descrive la chiamata, per lui sorprendente, a identificarsi nella figura del Padre mentre contempla il quadro di Rembrandt “il Ritorno del Figliol Prodigio”. Egli scopre con sorpresa, proprio vivendo in mezzo ai disabili dell’Arche, che può identificarsi non solo nelle figure del figlio minore e del figlio maggiore, ma soprattutto nella figura del Padre misericordioso di cui è chiamato a diventare segno. È la vocazione ad essere “un padre che può accogliere con calore i propri figli ... un padre disposto a rivendicare per sé l’autorità della vera misericordia”³⁸. “Osservando le persone con cui vivo – scrive Nouwen – sia gli handicappati che i loro assistenti, vedo in loro l’immenso desiderio di un padre in cui paternità e maternità sono una cosa sola. Tutti hanno sofferto l’esperienza del rifiuto e dell’abbandono; tutti sono stati feriti

³³ H. NOUWEN, *Il guaritore ferito. Il ministero nella società contemporanea*, Queriniana, Brescia 1982, 73.

³⁴ H. NOUWEN, *Consolazione nella tristezza*, Queriniana, Brescia 2001, 35.

³⁵ H. NOUWEN, *La direzione spirituale*, Queriniana, Brescia 2008, 14.

³⁶ H. NOUWEN, *Ibidem*, 77.

³⁷ GIOVANNI PAOLO II, Lettera Apostolica *Novo Millennio Ineunte*, 43.

³⁸ H. NOUWEN, *L’abbraccio benedicente. Meditazione sul ritorno del figlio prodigo*, Queriniana, Brescia 1994, 38.



mentre crescevano e si facevano adulti; tutti chiedono se sono degni dell'amore incondizionato di Dio e tutti cercano un posto dove, una volta tornati, possano starcene al sicuro ed essere toccati da mani benedicensi"³⁹.

4. Conclusione

Vorrei concludere facendo riferimento a un'esperienza personale. Ho conosciuto Massimiliano, un ragazzo con sindrome di Down, agli inizi degli anni Ottanta, quando mi venne affidato per la prima volta il compito di preparare una persona con disabilità mentale a ricevere il sacramento della Cresima. Massimiliano, che aveva già ricevuto la Comunione sul finire degli anni Settanta, frequentava allora l'Istituto d'Arte di Pistoia e, successivamente, il Centro diurno per disabili della Fondazione Maria Assunta in Cielo. Sapeva esprimersi con il disegno, ma aveva soprattutto una particolare attitudine per l'attività teatrale, grazie ad una gestualità quanto mai efficace. Massimiliano aveva un forte senso dell'amicizia: fino ai suoi ultimi giorni ha ricordato i compagni del Centro distintamente, ad uno ad uno. Anche la sua preghiera, fatta di parole semplici sempre ben scandite, era caratterizzata da una forte carica affettiva, da una freschezza talvolta sorprendente. Attento alle situazioni quotidiane, alle vicende della cronaca, portava nella sua preghiera le persone più care: i familiari, gli amici, la squadra del cuore, il papa. Nel dicembre del 1994, nell'aula Nervi, davanti a Giovanni Paolo II si inginocchiò con una tale devozione che tutti ne rimanemmo profondamente colpiti: non era un inchino formale, stereotipato, ma un gesto sorprendente in cui aveva messo tutto se stesso. Massimiliano amava servire la Messa. Era molto coinvolto nel suo ufficio di ministrante; con solennità guidava la processione offertoriale. Quando celebravamo il sacramento della riconciliazione viveva la percezione di un abbraccio che proveniva dal Crocifisso, che spesso, con riverenza, andava poi a baciare. Negli ultimi anni della sua vita Massimiliano, gravemente sofferente per problemi cardiaci e polmonari, non poteva più frequentare il Centro di riabilitazione. Viveva in una zona collinare, vicino alla città, insieme ai genitori, e aveva frequentemente bisogno, per respirare, dell'ossigeno. Più volte era stato ricoverato in ospedale. Quando andavo a visitarlo parlavamo, scherzavamo, poi si confessava e riceveva la comunione. Quello che maggiormente mi colpiva era la sua serenità, il suo abbandono confidente nelle mani del Signore, anche in mezzo a condizioni particolarmente penose. Esprimeva letizia nelle prove che viveva ed aveva sempre un pensiero per gli amici che costantemente ricordava. Massimiliano è morto poco prima di Pasqua a 50 anni circa, il giorno dopo che ero stato a visitarlo. Nella piccola chiesa di campagna dove abbiamo celebrato il funerale, gremita di gente, mi sono posto una domanda: «In questi 35 anni di amicizia "chi ha accompagnato chi?"».

Certamente Massimiliano, per me, come per altri, è stato una persona in cui il Signore si è fatto incontro, si è manifestato, invitandomi a vivere un cammino di conversione e a sperimentare la gioia paradossale delle beatitudini evangeliche.

³⁹ H. NOUWEN, *Ibidem*, 208.



Caratteristiche della santità “canonizzata” oggi e sua incidenza nel panorama ecclesiale attuale

di Raffaele Di Muro OFMConv*

Introduzione

In questa relazione ci proponiamo di evidenziare come cambia l'universo della santità canonizzata oggi, sottolineando gli spunti di riflessione che essa suggerisce alla Chiesa del nostro tempo. Non toccheremo in modo consistente aspetti considerati patrimonio comune e consolidato delle Cause dei Santi, come le virtù teologali, cardinali e annesse. Esse, infatti, rappresentano dimensioni della vita spirituale che ogni *Positio* necessariamente tratta. A noi interessa studiare gli aspetti innovatori che oggi caratterizzano un Processo e che vanno ad arricchire, in modo evidente, la famiglia ecclesiale nell'ottica che i contenuti del Vaticano II suggeriscono.

Ci occuperemo anzitutto del tema della grazia, ausilio fondamentale per la santificazione del credente, che va ben accolto con la massima disponibilità. La santità è data proprio dall'armoniosa sinergia tra l'impegno dell'uomo ed il sostegno proveniente da Dio. Essa si concretizza, di fatto, nella costante tensione alla contemplazione-conformazione al Cristo.

Le figure che raggiungono l'onore degli altari brillano per il loro sentire e vivere ecclesiale. La madre Chiesa contribuisce al cammino di tanti credenti esemplari, con il suo magistero e con la forza che promana dai sacramenti, ed è da essi arricchita mediante la loro pregevole testimonianza: aspetto di cui ci occuperemo nella seconda parte di questa esposizione.

Non esistono oggi stadi di vita privilegiati: il Vaticano II ci insegna che ciascuno è chiamato alla santità e che ogni credente può e deve donare agli altri un significativo esempio di vita in Cristo: è quanto affronteremo nella terza parte di questa conferenza. Nella quarta, invece, sottolineeremo come oggi anche la vita mistica pare essere apprezzata non tanto a partire dall'abbondanza dei fenomeni straordinari, ma nella significatività del cammino di comunione profonda e totalizzante con Dio. Concluderemo la nostra analisi con una nota pastorale in quanto la santità fornisce alla Chiesa tematiche e profili di credenti che si rivelano molto preziosi per una pastorale alimentata dal vissuto esemplare dei santi: essi evangelizzano e la loro esperienza si rivela davvero importante ai fini dell'annuncio e della testimonianza offerti dalla comunità cristiana.

* RAFFAELE DI MURO, francescano conventuale, docente di teologia spirituale presso la Pontificia Facoltà Teologica “San Bonaventura” e di teologia mistica al “Teresianum”. È Consultore della Congregazione delle Cause dei Santi e tra i curatori del “nuovo” Dizionario di Mistica (ed. LEV) in via di redazione.



Nella stesura del testo saranno preziosi lo studio delle caratteristiche delle Cause degli ultimi anni per comprendere in che misura e con quali modalità la santità canonizzata va ad incidere sul cammino della Chiesa. In modo specifico, ci avvarremo degli scritti dell'attuale prefetto della Congregazione delle Cause dei Santi e del suo predecessore, i quali hanno riflettuto approfonditamente sul tema dei santi e del loro contributo alla formazione spirituale della realtà ecclesiale, permettendo di comprendere quali siano le sue dimensioni ed il suo apporto alla vita dei credenti oggi. I Cardinali Amato e Saraiva Martins trasmettono tutta la loro esperienza e il frutto del loro lavoro nonché della loro riflessione teologica. Non mancherà l'autorevole parola di Papa Francesco che continua a spingere la Chiesa sulla via della santità secondo i preziosi insegnamenti del Concilio Vaticano II.

1. La risposta dell'uomo alla chiamata di Dio

Cosa è la santità? Il Card. Angelo Amato in un suo recente volume afferma che

La santità è vivere in grazia di Dio, avere cioè la coscienza libera da ogni peccato. Come fare per vivere in grazia di Dio? Bisogna compiere il bene ed evitare il male. In concreto, bisogna seguire la voce interiore della nostra retta coscienza che ci invita a operare il bene mediante l'obbedienza ai dieci comandamenti. Il Signore, poi, ha perfezionato la legge antica invitando i discepoli a vivere le beatitudini della povertà, della mitezza, della pacificazione, della concordia, della pazienza nelle persecuzioni, della preghiera e dell'amore per i nemici. Ci ha invitati, inoltre, a soccorrere i bisognosi perché in loro è presente lui stesso¹.

Il Card. Amato ci ricorda il ruolo fondamentale della grazia nel cammino di conversione e santificazione dell'uomo. Essa è «un dono gratuito, frutto della pura bontà e magnanimità di Dio [...]». Ogni dono divino è gratuito, ma la grazia come dono soprannaturale lo è in modo speciale. Per cui la nostra comunione con Dio non è il risultato della natura, ma della grazia². L'azione della grazia aiuta teologi e fedeli a non ripiegarsi su un atteggiamento *neoplatonico* che sembra voler fare a meno della grazia e del soccorso divino. In fondo la santità è la sinergia tra l'aiuto divino e il massimo impegno del cristiano³.

Infatti,

Il credente è chiamato a diventare santo e questa chiamata viene accompagnata dalla grazia del Signore. La perfezione dei santi è in primo luogo il dono della grazia che esclude l'auto santificazione dell'uomo. La Scrittura insegna che solo Dio è colui che santifica. Dio in Gesù Cristo, morto sulla croce per la nostra santificazione, ci porta dal peccato alla risurrezione e alla vita in lui. [...] Dio è la fonte del dinamismo della santità ma l'uomo è il realizzatore di questo dinamismo. Quando Dio chiama l'uomo alla santità, cioè alla comunione con sé, rispetta la sua libertà e la sua ragione. Nessuno è costretto a seguire Dio, ma è invitato liberamente a farlo dal suo amore, attivando così tutti i doni della natura e dell'intelletto⁴.

¹ A. AMATO, *I Santi evangelizzano*, Città del Vaticano 2013, 9-10.

² A. AMATO, *I Santi, testimoni della fede*, Città del Vaticano 2012, 30-31.

³ Cf. *Ivi*, 31. Giova ricordare che il Catechismo della Chiesa Cattolica sottolinea che «La grazia di Cristo è il dono gratuito che Dio ci fa della sua vita, infusa nella nostra anima dallo Spirito Santo per guarirla dal peccato e santificarla. È la grazia santificante o deificante ricevuta nel Battesimo» (CCC 1999).

⁴ Z. KIJAS, *I santi fra la ribellione e l'incontro*, in *Miscellanea francescana* 115 (2015) 2.



L'inizio della vita di grazia avviene con il Battesimo. Con questo sacramento siamo incorporati a Cristo, purificati ed iniziati alla vita cristiana. Da questo momento l'uomo è immerso nel mistero della morte e risurrezione di Cristo e rinasce interiormente. Ora egli è nella condizione di accogliere la forza che promana da Dio perché il suo percorso di fede sia sempre orientato alla santità. Avviene un movimento sinergico: da un lato il credente è chiamato ad accogliere con docilità la grazia divina, dall'altro si impegna con tutte le proprie forze in un cammino di continua conformazione a Cristo che si esprime in un itinerario ascetico nel quale egli cerca di far trionfare in se stesso la presenza e l'amore del Signore sopra ogni altra cosa. Se da una parte Dio "tende la mano" al credente, dall'altra questi non rimane inerte ma cerca di far fruttare ogni aiuto spirituale proveniente dall'Altissimo. Queste dinamiche entrano sempre più nelle Cause di Beatificazione e Canonizzazione per dimostrare in che modo i Servi di Dio accolgano la grazia e quale impegno essi siano in grado di approfondire in risposta alla benevolenza del Signore⁵.

Infatti,

La grazia del battesimo rinnova talmente la mente e il cuore dei fedeli, da renderli nuove creature, retti nella fede e giusti nella condotta di vita. Fin dai primi tempi, la Chiesa ha riconosciuto i meriti di questi testimoni privilegiati del Vangelo, che hanno sacrificato la loro vita per Cristo, come i *martiri*, o che hanno condotto un'esistenza di perfetta unione con Dio e di generosa carità verso il prossimo, come i *confessori*. La santità è l'identità della fede cristiana e i santi mostrano la possibilità del cristianesimo nella storia⁶.

Inoltre,

I seguaci di Cristo, chiamati da Dio non in base alle loro opere ma al disegno della sua grazia, e giustificati nel Signore Gesù, sono stati fatti veri figli di Dio col battesimo della fede, resi partecipi della natura divina, e perciò realmente santi. Con l'aiuto di Dio essi devono quindi mantenere e perfezionare, vivendola, la santità che hanno ricevuta⁷.

Il credente ha la possibilità di attingere abbondantemente alla forza che deriva dalla grazia dei sacramenti. Quello del matrimonio, ad esempio, dona la forza utile per la fedeltà dei coniugi e per l'ottima educazione dei figli; quello dell'Ordine permette al ministro di Dio di svolgere al meglio la propria missione; quello dell'unzione degli infermi consente a chi soffre di essere forte e paziente nel dolore. Inoltre, vi sono i *carismi* e le *grazie di stato* che rappresentano altri sostegni importanti per chi desidera camminare in santità di vita. Lo studio di una figura che si vuol proporre a modello nella Chiesa non può prescindere dall'ottimale utilizzo di tutti questi doni provenienti dalla bontà divina⁸.

Cristo è il punto di riferimento per l'uomo che intende coinvolgersi in una via di ascesi nella quale vi è una costante tensione alla conformazione a lui⁹.

⁵ Cf. *Ivi*, 32-34.

⁶ AMATO, *I Santi evangelizzano*, 15.

⁷ *Ivi*, 22.

⁸ Cf. *Ivi*, 39-41.

⁹ Cf. *Ivi*, 34-36.



Infatti,

l'imitazione di Cristo si fonda sul grande evento salvifico dell'incarnazione come kénosi divina, come umile obbedienza, come passione e morte. Non è tanto il gesto esterno di Cristo che bisogna imitare, quanto la realtà del suo annientamento e della sua kénosi. Gesù Cristo ha dato un esempio insuperabile di abbassamento, di svuotamento, di umiltà: è passato dalla sua realtà divina alla sua dimensione umana, anzi all'annientamento perfino della sua umanità mediante l'umiliazione della passione, della crocifissione e della morte. Cristo da Dio è diventato uomo; da vita è diventato passione e morte; da glorioso è diventato umiliato e crocifisso. Questo è l'esempio concreto, fatto di realtà e non di parole, lasciatoci da Gesù¹⁰.

Dalla contemplazione del Signore e della sua spoliazione i santi realizzano percorsi di conversione validi per loro e per i fratelli che incontrano. A questi cammini la Chiesa pone particolare attenzione nello sviluppo dei Processi di Beatificazione e Canonizzazione. Vi è un continuo intreccio tra grazia ed impegno del credente che porta alla realizzazione di una vita nuova in Cristo che può anche raggiungere la perfezione del martirio. La testimonianza del cristiano è sostenuta dalla grazia ed egli è chiamato a valorizzarla fino alle più alte conseguenze. Tutto ciò si sta rivelando sempre più significativo nello studio delle figure candidate alla santità canonizzata. La loro sequela si concretizza in gesti e talvolta in progetti di vita interiore e di apostolato che possono essere di grande aiuto a tutta la Chiesa¹¹.

Il Card. José Saraiva Martins ha recentemente pubblicato un volume nel quale presenta una serie di figure di credenti canonizzati o beatificati dalla Chiesa nel corso del suo servizio di prefetto della Congregazione delle Cause dei Santi¹². Egli "legge" il cammino dei santi presentati nel volume mediante la categoria dell'affidamento al Signore. Di ciascun personaggio egli coglie il progetto divino e la modalità di adesione ad esso. Santo è colui che si interroga sul disegno che Dio ha nei suoi confronti e che, mediante un sincero discernimento e con la massima determinazione, cerca di compierlo nel miglior modo possibile. Chi si abbandona serenamente nelle mani del Signore viene condotto – passo dopo passo – alla perfezione evangelica, ad una testimonianza luminosa, alla capacità di spendersi generosamente per l'Altissimo ed i fratelli. Il cammino di conoscenza del piano divino, il lasciarsi condurre dalla forza e dalla sapienza dello Spirito, il mettere in campo tutte le proprie energie per la missione affidata: sono questi i requisiti mediante cui Saraiva Martins interpreta il vissuto dei santi. Preghiera, meditazione della Parola, vita sacramentale significativa, ardente spirito missionario: sono queste le perle preziose del vissuto di chi desidera convertirsi continuamente ed aspira ad una vita santa al cospetto di Dio e dei fratelli che assume i tratti della continuità, della perseveranza e della ferialità¹³.

¹⁰ *Ivi*, 38.

¹¹ Cf. *Ivi*, 38-40.

¹² Cf. J. SARAIVA MARTINS, *La santità è possibile. Nascono per non morire*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2014. Il Card. Saraiva Martins compie, mediante omelie ed articoli, un "volo" all'interno della santità (relativa a santi, beati, venerabili e servi di Dio), studiando innumerevoli figure che hanno impreziosito il percorso della Chiesa.

¹³ Cf. *Ivi*, 7-8.



A tal proposito Papa Francesco ricorda che

Il Signore ci invita a diventare santi, non ci chiama a qualcosa di pesante, di triste... Tutt'altro! È l'invito a condividere la sua gioia, a vivere e a offrire con gioia ogni momento della nostra vita, facendolo diventare allo stesso tempo un dono d'amore per le persone che ci stanno accanto. Se comprendiamo questo, tutto cambia e acquista un significato nuovo, un significato bello, un significato a cominciare dalle piccole cose di ogni giorno¹⁴.

Chi giunge alla santità non è impeccabile, ma porta con sé le fragilità tipiche della condizione umana: anche queste la grazia aiuta a vincere e superare. La tendenza attuale nella compilazione delle *Positio* e nel loro successivo esame teologico in Congregazione è di non presentare i santi come eroi senza macchia e irraggiungibili, ma come persone che hanno saputo realizzare un itinerario di conversione ben consapevoli dei loro limiti e malgrado le loro fatiche. Ciò spinge i fedeli ad evitare apatia e scoraggiamento e a far fruttare nel migliore dei modi gli aiuti di Dio per la loro santificazione. Essi sono chiamati alla pienezza di umanità nella sequela di Cristo, indiscusso punto di riferimento, e in ascolto costante della Parola, come tanti illustri fratelli e sorelle che pur in situazioni di rinuncia e sofferenza, dimostrano di nutrire una continua comunione con Dio e il prossimo, che li ha portati ad essere felici su questa terra, ben proiettati verso il premio eterno. Si può, dunque, affermare che un aspetto davvero interessante nello svolgimento delle Cause è rappresentato dalle fasi di conversione che molte esemplari figure percorrono e che vengono giustamente valorizzate negli atti processuali¹⁵.

2. Il ruolo dei sacramenti e della vita ecclesiale in genere

L'esperienza cristiana ha la sua radice nella grazia del battesimo, che è un sacramento in cui Gesù Cristo e la Santissima Trinità si rendono presenti e santificano in modo anche sensibile nell'ambito della Chiesa. Essa quindi ha una dimensione ecclesiale-sacramentale. È la visione del Nuovo Testamento, espressa egregiamente dal seguente testo di San Paolo: "Come infatti il corpo che, pur essendo uno, ha molte membra, pur essendo molte sono un corpo solo così anche Cristo. E in realtà noi tutti siamo stati battezzati in un solo Spirito per formare un solo corpo, Giudei o Greci, schiavi o liberi; tutti ci siamo abbeverati a un solo Spirito" (1Cor 12,12-13).

Tutto il cammino del credente, quindi, va visto come inserito nel vivo Corpo di Cristo che è la Chiesa, che esplica la sua funzione essenzialmente nell'annuncio della Parola e nell'amministrazione dei sacramenti. La Chiesa con la sua vita liturgico-sacramentale ha la funzione di mediazione affinché il credente giunga alla pienezza della vita battesimale.

Nella sinergia nella quale sono armoniosamente coinvolti grazia ed impegno dell'uomo, un ruolo fondamentale occupa la vita ecclesiale e sacramentale del credente. Si tratta di una dimensione sempre più evidenziata dalle Cause e presa in considerazione dai consultori teologi. Il santo non è una figura avulsa dalla Chiesa, ma si alimenta costantemente

¹⁴ FRANCESCO, *Discorso nell'udienza generale del 29 novembre 2014*, 3.

¹⁵ Cf. AMATO, *I Santi, testimoni della fede*, 23, 46-52.



del nutrimento che essa offre per arricchirla, a sua volta, con la sua testimonianza, dimostrando un sincero e costante senso di appartenenza. Chi raggiunge la santità canonizzata, come del resto ogni credente, è ancorato pienamente a tutta la famiglia ecclesiale, si sente una sola cosa con essa e aderisce in modo convinto alle disposizioni magisteriali¹⁶.

Infatti, «nella Chiesa, quindi, tutti sono chiamati a una santità soggettiva consapevole e attiva nell'esercizio del comandamento dell'amore di Dio e del prossimo»¹⁷. Ogni fratello pone al servizio del prossimo le conquiste del suo cammino perché sia possibile crescere insieme nella condivisione dei doni e delle esperienze¹⁸. Inoltre, «la missione e l'apostolato deve far trasparire la coscienza ecclesiale del sacerdote e dei fedeli e il loro amore intenso per la Chiesa»¹⁹.

La Chiesa è maestra e guida nella santità. Il Card. Amato afferma a tal proposito, quanto segue:

La Chiesa è santa e santifica. Mediante i sacramenti la Chiesa, corpo mistico di Cristo in terra, santifica i fedeli, donando loro, mediante il battesimo, l'ingresso nella vita divina trinitaria, e in seguito, mediante i sacramenti della riconciliazione e dell'Eucarestia, purificandoli con il perdono dei peccati e rafforzandoli mediante la comunione con Gesù [...]. Questo sta a significare che fin dal battesimo la Chiesa ci propone la santità come orizzonte di vita. Il calendario cristiano, infatti, ci presenta ogni giorno il modello di uno o più santi, a indicare che i giorni e le opere dell'uomo sono impregnati della santità²⁰.

Circa il rapporto tra santi e Chiesa, Z. Kijas rileva che «La teologia insegna che anche la stessa Chiesa è concepita come la comunità dei fedeli chiamati alla santità. Attraverso il dono della fede loro sono diventati partecipi della comune vocazione alla santità e, anche se ancora non l'hanno realizzata, già formano una certa *communio sanctorum*»²¹.

La Vergine Maria rappresenta la figura simbolo che la tradizione ecclesiale presenta quale esempio di vita beata per tutti i credenti. Ella è oggi presentata nella sua esemplarità e non come modello irraggiungibile. In modo particolare, la Madre di Dio insegna ad attendere con fiducia i tempi del Signore, a sapersi donare con semplicità e disponibilità nei confronti del prossimo, ad operare il giusto discernimento circa la volontà divina con il supporto dello Spirito Santo, a gioire dei doni che l'Altissimo riserva aderendo con fiduciosa disponibilità ai suoi progetti pur nelle difficoltà di ogni giorno²².

Nei Processi di Canonizzazione e Beatificazione è sempre più rilevante il contributo dei contenuti del Concilio Vaticano II, che si attesta come preziosa "lente teologica" attraverso la quale comprendere il vissuto dei santi. Ai parametri dell'assise conciliare vanno aggiunti quelli – egualmente importanti – del magistero degli ultimi Pontefici. Come non ricordare l'opera di Giovanni Paolo II, sotto il cui pontificato la Chiesa propone all'umanità una schiera di uomini e donne segnalatisi per l'esemplarità e la significatività della loro esperienza spirituale?

¹⁶ Cf. *Ivi*, 13-21.

¹⁷ *Ivi*, 22.

¹⁸ Cf. *Ivi*, 23.

¹⁹ *Ivi*, 15.

²⁰ AMATO, *I Santi evangelizzano*, 9.

²¹ Z. KIJAS, *I santi fra la ribellione e l'incontro*, 1.

²² Cf. AMATO, *I Santi, testimoni della fede*, 44-45.



L'alto valore ecclesiale dei santi canonizzati è dato dal fatto che una Causa viene posta in essere anche sulla scorta del *sensus fidei* dei credenti e cioè «da quella speciale comprensione delle verità di fede e all'adesione affettiva ed effettiva alle manifestazioni di Dio negli eventi delle persone»²³. In tal senso, sono i fedeli, con il loro apprezzamento verso una determinata figura, a segnalarla e a farla conoscere motivando così l'avvio di un processo. Si realizza, cioè, quella fama di santità che è una componente essenziale perché si possa avviare un percorso che conduca alla beatificazione ed alla canonizzazione di un personaggio che si è particolarmente distinto nella comunità cristiana di cui è membro eminente. È proprio il popolo di Dio ad essere testimone della considerazione di un illustre fratello nonché dei segni soprannaturali che nel suo ricordo possono verificarsi. Tutto ciò è basilare per motivare l'esistenza di un Processo. Gli addetti ai lavori – in particolare postulatori, relatori e consultori – sono sempre più invitati a prestare attenzione a quanto la Chiesa locale e quella universale esprimono circa una figura che si vorrebbe portare ad una conoscenza sempre più globale. La volontà dei credenti e dei loro pastori si rivela molto importante²⁴.

Vi è un caso particolarmente emblematico da ricordare: la Causa relativa a Giovanni Paolo II. In tale circostanza c'è stata una considerevole “spinta” dei fedeli affinché questo indimenticato pontefice divenisse “santo subito”. In effetti così è stato pur senza “saltare” fasi del processo. Infatti, il Card. Amato, prefetto della Congregazione dei Santi, tiene a sottolineare che la Chiesa è alla ricerca non di “santi subito”, ma di “santi sicuri”. I credenti giustamente hanno una parola importante nell'*iter* verso la beatificazione e la canonizzazione senza che questo significhi far prevalere superficialità e approssimazione. È necessario lo studio e l'approfondimento da parte degli organismi preposti alla realizzazione di un Processo sia nella fase diocesana che in quella “romana”. Le Cause devono svolgersi con la massima cautela e con grande esattezza secondo quanto le norme prescrivono. In definitiva, la voce del popolo ed il rigore procedurale vanno “a braccetto” in ogni caso²⁵.

3. Pluralità degli stati di vita

Tutti i credenti sono chiamati alla santità ed ogni tipo di vocazione è preziosa per arricchire il patrimonio spirituale della Chiesa. Infatti, la *Lumen Gentium* ci ricorda quanto segue:

È dunque evidente per tutti, che tutti coloro che credono nel Cristo di qualsiasi stato o rango, sono chiamati alla pienezza della vita cristiana e alla perfezione della carità e che tale santità promuove nella stessa società terrena un tenore di vita più umano. Per raggiungere questa perfezione i fedeli usino le forze ricevute secondo la misura con cui Cristo volle donarle, affinché, seguendo l'esempio di lui e diventati conformi alla sua immagine, in tutto

²³ *Ivi*, 71-72.

²⁴ Cf. *Ivi*, 73-75.

²⁵ Cf. *Ivi*, 77-80, 91-93; CONGREGAZIONE DELLE CAUSE DEI SANTI, *Le Cause dei Santi*, Città del Vaticano 2011, 66-73.



obbedienti alla volontà del Padre, con piena generosità si consacrino alla gloria di Dio e al servizio del prossimo. Così la santità del popolo di Dio crescerà in frutti abbondanti, come è splendidamente dimostrato nella storia della Chiesa dalla vita di tanti santi. Nei vari generi di vita e nei vari compiti una unica santità è coltivata da quanti sono mossi dallo Spirito di Dio e, obbedienti alla voce del Padre e adorando in spirito e verità Dio Padre, camminano al seguito del Cristo povero, umile e carico della croce, per meritare di essere partecipi della sua gloria. Ognuno secondo i propri doni e uffici deve senza indugi avanzare per la via della fede viva, la quale accende la speranza e opera per mezzo della carità²⁶.

A tal proposito Papa Francesco afferma:

Un grande dono del Concilio Vaticano II è stato quello di aver recuperato una visione di Chiesa fondata sulla comunione, e di aver ricompreso anche il principio dell'autorità e della gerarchia in tale prospettiva. Questo ci ha aiutato a capire meglio che tutti i cristiani, in quanto battezzati, hanno uguale dignità davanti al Signore e sono accomunati dalla stessa vocazione, che è quella alla santità²⁷.

La chiamata alla santità di tutti i credenti è argomento dominante del sopra citato volume di Saraiva Martins, il quale presenta figure di santi che fanno parte del racconto biblico, come Giovanni Battista, ma anche altre che con il loro spessore teologico – è il caso di Agostino e Tommaso d'Aquino – hanno donato alla famiglia ecclesiale le chiavi di lettura per ben interpretare il dato rivelato. Troviamo, inoltre, personaggi che hanno vissuto in modo straordinario ed esemplare la conformazione a Cristo, come Francesco d'Assisi e Pio da Pietrelcina, nonché pastori illuminati ed avveduti che ancora oggi fanno scuola, quali Francesco da Paola, Filippo Neri, Bernardino da Siena, Nicola da Tolentino, Luigi Orione e Josemaria Escrivà. Non mancano coloro che hanno dato un grande e decisivo impulso al mondo monastico come Antonio Abate e Benedetto da Norcia. Davvero affascinante è l'universo della santità femminile che è arricchito dall'esempio e dal vissuto mistico di Veronica Giuliani, Gemma Galgani, Teresa di Gesù Bambino ed Elisabetta della Trinità. Anche il martirio è un argomento importante di questo libro in cui Saraiva Martins riporta i gesti eroici dei martiri spagnoli e messicani. Una parte rilevante del volume è rappresentata dalla santità laicale che si realizza nella vita familiare. Qui spiccano le pregevoli testimonianze dei coniugi Martins e Quattrocchi. Inoltre, il lettore può apprezzare personaggi di spicco nel campo della fondazione di istituti di vita consacrata e della cultura. Leggendo il presente volume è possibile riscontare la presenza di numerosi santi laici, lavoratori e genitori che hanno offerto alla Chiesa e al mondo una preziosa testimonianza di vita cristiana. Il Cardinale dimostra che, possedendo lo spirito di affidamento, è possibile pervenire al dono di sé sempre più rilevante fino a giungere al martirio. Preghiera e fiducia nel Signore permettono al credente di realizzare un itinerario nel quale è Dio l'assoluto punto di riferimento per il proprio progresso spirituale e per lo svolgimento dell'attività apostolica. Il Vangelo vivente è l'esperienza spirituale dei santi che lo hanno annunciato e testimoniato con tutte le loro forze e con la massima confidenza nella grazia divina.

²⁶ LG 40-41.

²⁷ FRANCESCO, *Discorso nell'udienza generale del 29 novembre 2014. Introduzione.*



La testimonianza del santo deve avere una portata globale perché sia riconosciuta da tutta la Chiesa. Ciò vuol dire che il suo esempio deve possedere una universalità storica, geografica e sociale. Essa, infatti, va riconosciuta su larga scala nel mondo, attraversa i secoli ed è preziosa per ogni stato di vita. Soprattutto l'apprezzamento nel tempo è oggi considerato con grande attenzione. La spiritualità di un personaggio illustre della famiglia ecclesiale è maggiormente credibile se essa si afferma in diversi momenti della storia²⁸.

Oggi è possibile riscontrare che vi è un crescente interesse verso figure laicali appartenenti ad ogni realtà geografica. Alla santità canonizzata continuano ad accedere numerosi pastori e religiosi la cui esperienza spirituale risulta altamente significativa per i consacrati e le guide dei nostri giorni. Vi è una pluralità di candidati alla santità "canonizzata" appartenenti ad ogni stato di vita ed ambito sociale di qualsiasi latitudine a dimostrazione del fatto che ciascun credente, in ogni tempo e condizione, è chiamato ad aderire al meglio alla chiamata di Dio alla perfezione²⁹.

Il Card. Angelo Amato ha evidenziato, in una recentissima pubblicazione, come esistano molte Cause al vaglio della Congregazione dei Santi relative a figure appartenenti all'universo degli Istituti secolari. Si tratta di laici e sacerdoti che conducono la loro vita ordinaria, secondo un preciso carisma, senza il supporto di una comunità, priva di un apostolato con opere specifiche e di segni esteriori. Essi costituiscono un lievito evangelico nel tessuto sociale che fa della testimonianza il proprio punto di forza³⁰. Si assiste, inoltre, ad una vera e propria "esplosione" ed affermazione della santità della famiglia. Il Prefetto della Congregazione dei Santi afferma, infatti, che allo studio del Dicastero ci sono 56 padri e 68 madri che arricchiscono, con il loro magnifico esempio, la società e la comunità cristiana di cui fanno parte. Dopo i famosi coniugi Martin e Beltrame Quattrocchi si registra una splendida fioritura circa l'istituzione familiare³¹.

Inoltre, ancora oggi, non mancano quanti si segnalano per la loro venerazione alla Vergine Maria. Nel passato come nel presente la santità esprime in modo sempre più convinto e frequente un tocco mariano che la caratterizza e la impreziosisce³². Anche nell'intricato mondo della politica è possibile riscontrare la presenza di testimoni veraci del Vangelo. Dopo il classico e famoso esempio di Tommaso Moro, la Chiesa conosce altri campioni che si distinguono per la pregevolezza del loro vissuto nel servizio allo Stato. Va ricordato il caso della beata austriaca Hildegard Burjan che nel suo paese svolge un'attività socio-politica di ampia portata anche sotto il profilo dell'affermazione delle virtù cristiane. Come non ricordare, in ambito italiano, l'alto valore evangelico dell'opera dei vari Toniolo, Lazzati, La Pira e Don Sturzo? Questi casi testimoniano che anche nel delicato ed importante ruolo della società è possibile che maturino vite sante³³.

Ultimamente si è affermata anche la santità della gioventù e dei bambini secondo questa logica: si può testimoniare la fede anche in tenera età mediante l'esempio di un

²⁸ Cf. F. RUIZ, *Le vie dello Spirito. Sintesi di teologia spirituale*, Bologna 1999, 229.

²⁹ AMATO, *I Santi, testimoni della fede*, 61-70.

³⁰ Cf. A. AMATO, *I santi apostoli di Cristo risorto*, Città del Vaticano 2015, 41-48.

³¹ Cf. *Ivi*, 51-53.

³² Cf. *Ivi*, 52-62.

³³ Cf. *Ivi*, 63-74.



pregevole vissuto spirituale espresso in pochi anni di vita. È il caso di Francesco e Giacinta di Fatima, Antonietta Meo detta “Nennilina”, di Rachele Ambrosini e della famosa Chiara Luce Badano. Si tratta di una rilevante novità registrata dagli ultimi pronunciamenti dei pontefici sulla scorta del lavoro della Congregazione delle Cause dei Santi³⁴.

Sempre più frequente è, inoltre, il ricorso alle canonizzazioni equipollenti. Si tratta del raggiungimento dello *status* di beato o santo da parte di figure particolarmente illustri per le quali non si riscontra la presenza di miracoli, talvolta anche per una certa mancanza di attenzione o difficoltà da parte delle postulazioni nel documentare guarigioni. Molte sono le domande fatte pervenire al Santo Padre e, in alcuni casi, la risposta è stata favorevole. Si tratta di un riconoscimento a credenti il cui vissuto si rivela particolarmente rilevante presso tutto il popolo di Dio. Ricordiamo, ad esempio, i casi di Angela da Foligno e Pietro Favre, la cui esperienza spirituale è apprezzata da secoli in tutta la Chiesa³⁵. Una riflessione a parte merita il caso di Giovanni XXIII per il quale c'è stata solo un'abbreviazione delle procedure e non uno “sconto” sul miracolo per la canonizzazione, visto che erano molteplici le guarigioni segnalate alla Postulazione per l'intercessione dell'indimenticato pastore della Chiesa. In questa circostanza il Papa Francesco ha solo ridotto i tempi del processo per proclamarlo santo insieme a Giovanni Paolo II nel ricordo di quanto essi hanno fatto in relazione alla celebrazione del Vaticano II³⁶.

4. Nuova considerazione della mistica

Nella elaborazione e nell'analisi delle *Positio* vi è una “nuova” considerazione della mistica. I fenomeni straordinari, pur rivestendo una certa importanza, non sono da considerarsi determinanti. L'aiuto delle scienze umane consente di individuare situazioni patologiche che esulano da un cammino di santità. Inoltre, motivo di grande attenzione teologica è soprattutto il vissuto di comunione con Dio: è principalmente da questa dimensione che si comprende se siamo al cospetto di un mistico autentico.

I fatti straordinari, perché siano considerati vere espressioni di un cammino cristiano esemplare, vanno sottoposti al “filtro” di alcuni elementi portanti del vissuto spirituale. L'evento soprannaturale non può essere in contrasto con il Vangelo ed il Magistero della Chiesa. Inoltre, esso va inquadrato all'interno di una precisa spiritualità e di una data personalità: queste dimensioni devono apparire chiaramente sane ed equilibrate, escludendo patologie di sorta. Un valore particolarmente importante è qui riservato alla testimonianza squisitamente evangelica che il credente è chiamato a donare a tutti i fratelli e alle persone con le quali si rapporta. Il mistico, inoltre, non deve mostrare attaccamento ai fenomeni eccezionali perché il cuore del suo cammino è rappresentato dalla comunione con il Signore³⁷.

³⁴ Cf. SARAIVA MARTINS, *La santità è possibile. Nascono per non morire*, 549-555; CONGREGATIO DE CAUSIS SANCTORUM, *Rachelis Ambrosini iuvenis laicae, relatio et vota congressus peculiaris super virtutibus die 19 novembris an. 2010 habiti*.

³⁵ Cf. *Ivi*, 80-84.

³⁶ Cf. *Ivi*, 82-83.

³⁷ CONGREGAZIONE DELLE CAUSE DEI SANTI, *Le Cause dei Santi*, 123-124.



In tempi recenti c'è stato un recupero dell'esperienza mistica e della nozione di mistica, riportandole nell'ambito dello sviluppo ordinario della vita cristiana, conseguentemente "sganciandole" dalla presenza di doni straordinari riservati a pochi individui e riferendole ai doni della grazia divina e dello Spirito Santo concessi ad ogni cristiano³⁸.

Infatti, il Catechismo della Chiesa Cattolica così si esprime:

Il progresso spirituale tende all'unione sempre più intima con Cristo. Questa unione si chiama "mistica" perché partecipa al mistero di Cristo mediante i sacramenti – 'santi misteri' – e, in Lui, al mistero della Santissima Trinità. Dio ci chiama tutti a questa intima unione con Lui, anche se soltanto ad alcuni sono concesse grazie speciali e segni straordinari di questa vita mistica, allo scopo di rendere manifesto il dono gratuito fatto a tutti³⁹.

Infatti,

La vita dei mistici e i fenomeni che spesso accompagnano la loro esistenza additano la presenza amorevole di Dio che si fa prossimo della sua creatura. In ogni loro atteggiamento c'è la ricerca sincera dell'amore che trasforma non solo la loro interiorità, ma soprattutto le relazioni che intrecciano. Tutto ciò che vivono è per Dio e per l'edificazione della Chiesa, per cui desiderano il nascondimento per far brillare sempre e ovunque la gloria di Dio⁴⁰.

Il mistico non è semplicemente un *visionario*, ma colui che vive i valori della fede nel concreto della vita; non è un *sognatore*, ma colui che vive e cresce in un'intima unione con Cristo e il Padre nello Spirito. Non è un credente superiore agli altri o un'eccezione rispetto al vissuto cristiano ordinario, ma è un fedele che, sotto l'azione della grazia divina, compie il suo cammino battesimale di fede e teologale e fa un'esperienza intima e profonda della presenza divina nella sua interiorità e nella sua vita quotidiana tra gli uomini. Si dà una continuità tra conversione, santità e mistica, per cui quest'ultima non va vista come un'esperienza di Dio riservata a pochi eletti, ma come una possibilità aperta a tutti i credenti⁴¹.

Chi vive queste situazioni che superano l'ordinario è chiamato a crescere nell'amore verso Dio ed i fratelli in spirito di umiltà e docilità sempre pronto ad accogliere le disposizioni della volontà divina che si realizza attraverso mediazioni. In alcun caso egli deve strumentalizzare le straordinarietà del suo vissuto, ma sottoporlo serenamente alle valutazioni della Chiesa. Importante nelle Cause è l'analisi del linguaggio utilizzato da coloro che fanno esperienza della vita mistica, con lo studio del significato relativamente all'esperienza che intendono esprimere. Ovviamente anche in questo caso vi è grande attenzione all'adesione agli elementi magisteriali e della tradizione. Inoltre, è valutata la portata ecclesiale del cammino mistico di un credente che va ad arricchire il patrimonio spirituale di tutti i fratelli. Egli è chiamato ad essere partecipe della vita della Chiesa, a procedere in comunione con il prossimo con il quale instaura rapporti di comunione e di carità rilevanti. Mai egli si colloca in una posizione di privilegio o di preminenza.

³⁸ Cf. R. DI MURO, *La mistica di Santa Chiara. Dimensioni e attualità*, Roma 2012, 12.

³⁹ *Catechismo della Chiesa Cattolica*, 2014.

⁴⁰ CONGREGAZIONE DELLE CAUSE DEI SANTI, *Le Cause dei Santi*, 124-125.

⁴¹ Cf. F. ASTI, *Dalla spiritualità alla mistica. Percorsi storici e nessi interdisciplinari*, Città del Vaticano 2005, 78-79, 342.



Rilevante, ai fini di un attento discernimento sulla portata di eventi straordinari, è l'esperienza ormai conclamata e "canonizzata" di alcuni personaggi-cardine dell'universo mistico della storia della spiritualità (ad esempio Teresa di Gesù e Giovanni della Croce) il cui itinerario diventa paradigmatico, pur nella consapevolezza dell'originalità dell'agire divino e della fede di ogni uomo⁴².

L'esperienza dei mistici ha un valore ecclesiale: la loro unione alla Chiesa rende visibile la testimonianza e la veridicità di quanto vivono. Inoltre, essi si spendono volentieri per l'evangelizzazione e ovunque seminano comunione proprio in forza del loro cammino spirituale in cui è evidente una totalizzante unione con Dio-Trinità. La mistica non annulla il valore delle mediazioni che restano fondamentali nell'esperienza di molti fratelli che raggiungono questa elevata fase dell'itinerario cristiano⁴³.

5. Pastorale della santità

La *Lumen Gentium* afferma che

Gli apostoli e i martiri di Cristo, i quali con l'effusione del loro sangue diedero la suprema testimonianza della fede e della carità, siano con noi strettamente uniti in Cristo, la Chiesa lo ha sempre creduto; li ha venerati con particolare affetto insieme con la beata vergine Maria e i santi angeli e ha piamente implorato il soccorso della loro intercessione. A questi in breve se ne aggiunsero anche altri, che avevano più da vicino imitata la verginità e la povertà di Cristo e infine altri, il cui singolare esercizio delle virtù cristiane e le grazie insigne di Dio raccomandavano alla pia devozione e imitazione dei fedeli. Il contemplare infatti la vita di coloro che hanno seguito fedelmente Cristo, è un motivo in più per sentirsi spinti a ricercare la città futura (cfr. Eb 13,14 e 11,10); nello stesso tempo impariamo la via sicura per la quale, tra le mutevoli cose del mondo e secondo lo stato e la condizione propria di ciascuno, potremo arrivare alla perfetta unione con Cristo, cioè alla santità⁴⁴.

La santità canonizzata è motivo di pastorale per tutta la Chiesa. Essa, infatti, oltre a presentare eccellenti figure, propone anche gli itinerari che esse realizzano e insegnano all'uomo contemporaneo. Ogni Causa si propone questo importante risultato: segnalare le virtù del santo e farne conoscere il cammino di discepolo e apostolo di Cristo. Infatti, soprattutto nel caso dei personaggi più antichi, il loro percorso di fede va attualizzato e reso comprensibile ai fedeli contemporanei. Questo è un requisito sempre più importante che ovviamente non può mancare in una *Positio*. Vi è, infatti, un valore "ostensivo" del santo: il suo messaggio ed il suo vissuto vengono esposti all'interesse dei cristiani e di tutta l'umanità e diventano motivo di evangelizzazione. Le figure che impreciosiscono la vita della Chiesa con il loro esempio, inoltre, fanno da "traino" per promuovere l'importanza di un cammino di conversione e santificazione tra tutti i credenti⁴⁵. I santi sono coloro che rendono visibile e tangibile la santità dell'intera istituzio-

⁴² CONGREGAZIONE DELLE CAUSE DEI SANTI, *Le Cause dei Santi*, 124.

⁴³ Cf. *Ivi*, 125.

⁴⁴ LG 50.

⁴⁵ AMATO, *I Santi, testimoni della fede*, 26-27.



ne ecclesiale. Essi illuminano molti credenti che, a loro volta, si sentono più motivati nell'esprimere un vissuto cristiano sempre più rilevante e carico di una forte testimonianza che avviene mediante la pratica assidua delle virtù⁴⁶.

La vita del santo aiuta, inoltre, la pastorale della Chiesa a ricordare la centralità del mistero della risurrezione: per lui la Pasqua è l'orizzonte nel quale si muove ed opera dal momento che è sempre proiettato verso il premio eterno. Il suo esempio aiuta i fedeli a non vivere solo la dimensione orizzontale del loro cristianesimo, ma li spinge verso la beatitudine che Dio riserva ai giusti in forza del mistero pasquale, dimensione questa sempre presente e visibile in ogni credente del quale la famiglia ecclesiale ricorda l'esempio⁴⁷.

In definitiva, possiamo affermare che

I santi sono Vangelo vissuto. Essi sono la buona notizia della verità e della grazia di Gesù Cristo per tutte le nazioni e per tutte le culture del mondo. Per questo sono anche efficaci missionari della fede nelle loro nazioni, mostrando la possibilità concreta di vivere dovunque, in Occidente come in Oriente, in tutte le nazioni e le culture del mondo le beatitudini evangeliche. Come Cristo Gesù passò su questa terra beneficiando, così anche i Santi fanno del bene e per questo sono benvenuti dal popolo di Dio. La loro vita di fede affascina perché è piena di opere buone⁴⁸.

I santi sono «pulpiti della parola di Dio»⁴⁹ in grado di trasmettere, con parole, azioni ed atteggiamenti il Vangelo, divenendo splendidi araldi dell'evangelizzazione cristiana, «attirando» i fratelli con lo splendore delle loro virtù, facendo germogliare nella Chiesa preziosi frutti spirituali in tutti i credenti⁵⁰.

Conclusione

Con questo nostro intervento abbiamo cercato di evidenziare alcuni aspetti importanti che sempre più stanno emergendo dalla redazione e dalla valutazione delle *Positio* relative alle Cause di Beatificazione e Canonizzazione, al di là delle «canoniche» virtù teologali, cardinali e annesse, secondo l'attuale sensibilità teologica, alla luce degli insegnamenti del Vaticano II. Santo è colui che si lascia docilmente plasmare dalla grazia, impiegando generosamente tutte le proprie energie nel desiderio di guardare a Cristo, conformandosi a Lui nella realizzazione di un continuo cammino di conversione, che rappresenta una risposta convinta alla carità ed al sostegno divini. Emerge in modo chiaro l'importanza della vocazione universale alla santità che si raggiunge attraverso un percorso di crescita progressiva a partire dal battesimo. Sempre più viene sottolineata la sinergia tra gli aiuti provenienti da Dio e l'impegno da parte dell'uomo.

⁴⁶ Cf. F. RUIZ, *Le vie dello Spirito. Sintesi di teologia spirituale*, 228.

⁴⁷ Cf. AMATO, *I santi apostoli di Cristo risorto*, 15-16.

⁴⁸ AMATO, *I Santi evangelizzano*, 12.

⁴⁹ Cf. *Ivi*, 29.

⁵⁰ *Ibidem*.



Ricorda in tal senso Papa Francesco ai fedeli:

Tutti siamo chiamati a diventare santi! Tante volte, poi, siamo tentati di pensare che la santità sia riservata soltanto a coloro che hanno la possibilità di staccarsi dalle faccende ordinarie, per dedicarsi esclusivamente alla preghiera. Ma non è così! Qualcuno pensa che la santità è chiudere gli occhi e fare la faccia da immaginetta. No! Non è questo la santità! La santità è qualcosa di più grande, di più profondo che ci dà Dio. Anzi, è proprio vivendo con amore e offrendo la propria testimonianza cristiana nelle occupazioni di ogni giorno che siamo chiamati a diventare santi. E ciascuno nelle condizioni e nello stato di vita in cui si trova. Ma tu sei consacrato, sei consacrata? Sii santo vivendo con gioia la tua donazione e il tuo ministero. Sei sposato? Sii santo amando e prendendoti cura di tuo marito o di tua moglie, come Cristo ha fatto con la Chiesa. Sei un battezzato non sposato? Sii santo compiendo con onestà e competenza il tuo lavoro e offrendo del tempo al servizio dei fratelli⁵¹.

Il percorso di santificazione avviene all'interno della famiglia ecclesiale che arricchisce, con il suo patrimonio spirituale, il vissuto del santo ed è da questi impreziosita, grazie al suo personale esempio cristiano. È sempre più rilevante, dunque, la considerazione della portata ecclesiale della santità. I fratelli e le sorelle che raggiungono l'onore degli altari sempre più si segnalano per il loro appartenere alla Chiesa, da loro percepita come guida e madre. Nell'universo della santità canonizzata si registra una considerevole "apertura" al mondo laicale e alle nuove espressioni della vita consacrata che si segnalano in ogni parte del mondo. Possiamo affermare che oggi ciascuna categoria del vissuto cristiano è rappresentata da figure-simbolo che indicano cammini di conversione e di apostolato che trovano spazio in ogni angolo del mondo, anche a conferma del fatto che non esistono nazioni privilegiate relativamente ai personaggi esemplari annoverati nel catalogo della famiglia ecclesiale.

I santi dimostrano di raggiungere una profonda relazione con Dio, che assume sovente i crismi della vita mistica, che, nella redazione e nello studio di una *Positio*, non è solo analizzata nelle sue espressioni straordinarie, ma sulla base dell'intensità, della forza e dei frutti della comunione con l'Altissimo. Nei testimoni del Signore, indicati quali modelli del gregge, non contano eventi straordinari e meravigliosi, ma la continuità di un cammino di unione con il Signore che diventa sempre più profondo e totalizzante. I fratelli e le sorelle iscritti nel catalogo dei santi costituiscono un motivo di annuncio per i fedeli e per l'umanità intera, poiché rappresentano un vero e proprio vangelo vivente con la loro personale esperienza di sequela e di apostolato. Il fatto che la Chiesa li indichi come modelli vuol dire che la loro testimonianza è parte importante della pastorale della comunità dei credenti: il loro vissuto spirituale evangelizza indicando itinerari che edificano i fedeli e l'umanità in genere.

⁵¹ FRANCESCO, *Discorso nell'udienza generale del 29 novembre 2014*, 2.



Vocazione universale alla santità, criteri di canonizzazione e pedagogia della santità

Nota storico-teologica sulla citazione della “Rerum Omnium” di Pio XI in Lumen gentium n. 40

di Luciano Luppi*

Premessa

L'attenzione particolare al capitolo quinto della *Lumen gentium*¹ e in special modo all'affermazione programmatica che lo caratterizza: *tutti coloro che credono nel Cristo di qualsiasi stato o ordine, sono chiamati alla pienezza della vita cristiana e alla perfezione della carità* (LG 40) si giustifica per la esplicita sottolineatura dell'importanza di questo capitolo nella *receptio* del magistero post-conciliare, laddove si esprime la convinzione che la dottrina della universale vocazione alla santità costituisca il «compito specialissimo» e la «finalità ultima del magistero conciliare»², o ancora «sia stata la consegna primaria affidata a tutti i figli e le figlie della Chiesa da un Concilio voluto per il rinnovamento evangelico della vita cristiana»³.

* LUCIANO LUPPI, docente di Teologia Spirituale alla Facoltà Teologica dell'Emilia Romagna di Bologna, luppiluciano57@gmail.com

¹ Vedi I. IPARRAGUIRRE, «Natura della santità e mezzi per conseguirla», in G. BARAÚNA (a cura di), *La Chiesa del Vaticano II. Studi e commenti intorno alla Costituzione dogmatica «Lumen Gentium»*, Vallecchi, Firenze 1965, pp. 1045-1059; G. PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero. Storia, testo e commento della costituzione «Lumen Gentium»*, Jaca Book, Milano ²1982, pp. 319-435; C. STERCAL, «La “universale vocazione alla santità”: senso e sviluppo di un tema conciliare», in C. GHIDELLI (a cura di), *A trent'anni dal Concilio*, Studium, Roma 1995, pp. 107-130, importante soprattutto per la ricostruzione della storia del capitolo quinto di *Lumen Gentium* e sul piano della sua progressiva comprensione teologica; V. BOSCH, *Llamados a ser Santos. Historia contemporánea de una doctrina*, Ed. Palabra, Madrid 2008, che dedica le pp. 49-66 proprio alla nota 4 di *Lumen Gentium* n. 40.

² PAOLO VI, Lettera apostolica *Sanctitas Clarior* del 19 marzo 1969 sui processi per le cause di beatificazione e canonizzazione, testo riportato da C. STERCAL, «La “universale vocazione alla santità”: senso e sviluppo di un tema conciliare», in C. GHIDELLI (a cura di), *A trent'anni dal Concilio*, Studium, Roma 1995, p. 116.

³ GIOVANNI PAOLO II, *Esortazione post-sinodale “Christifideles laici”* (1988), n. 16. Il documento rimanda al Sinodo straordinario del 1985 a vent'anni dalla conclusione del Concilio («La Chiesa, nella parola di Dio, celebra i misteri di Cristo per la salvezza del mondo»: *Enchiridion Vaticanum*, 9, Dehoniane, Bologna 1986, pp. 1738-1781, in particolare p. 1751s). J. Castellano, nella sua ricognizione su “Le direttive del Vaticano II” nel rapporto tra Teologia e Spiritualità, ha significativamente messo in luce



Suscita tuttavia una certa perplessità il fatto che ancora nel gennaio 2001, nella Lettera apostolica *Novo millennio ineunte*, Giovanni Paolo II senta il bisogno di ricordare questa “primaria consegna” conciliare, segnalandola come una prospettiva tutt’ora “urgente” e non scontata della pastorale ordinaria. Afferma infatti: *additare la santità resta più che mai un’urgenza della pastorale. Occorre allora riscoprire, in tutto il suo valore programmatico, il capitolo V della Costituzione dogmatica sulla Chiesa Lumen gentium, dedicato alla “vocazione universale alla santità”. Se i Padri conciliari diedero a questa tematica tanto risalto, non fu per conferire una sorta di tocco spirituale all’ecclesiologia, ma piuttosto per farne emergere una dinamica intrinseca e qualificante* (NMI 30). E prosegue: *È ora di riproporre a tutti con convinzione questa “misura alta” della vita cristiana ordinaria: tutta la vita della comunità ecclesiale e delle famiglie cristiane deve portare in questa direzione* (NMI 31).

È utile notare il seguito di questo forte richiamo del Papa al Concilio. Infatti, pur problematizzando l’appello a sviluppare una pastorale della santità – «Si può forse “programmare” la santità? [...] È [...] evidente che i percorsi della santità sono personali» – si sofferma sull’esigenza di favorire questi percorsi, in quanto «esigono una vera e propria pedagogia della santità, che sia capace di adattarsi ai ritmi delle singole persone» (NMI 31).

Così fa comprendere che il suo intento è quello di passare, dalla programmatica affermazione di principio, all’impegno sul terreno della pedagogia dei santi e della santità, cioè alla creazione di concreti cammini di santità. Tutto ciò sulla base di una convinzione:

se il Battesimo è un vero ingresso nella santità di Dio attraverso l’inserimento in Cristo e l’inabitazione del suo Spirito, sarebbe un controsenso accontentarsi di una vita mediocre, vissuta all’insegna di un’etica minimalistica e di una religiosità superficiale. Chiedere a un catecumeno: «Vuoi ricevere il Battesimo?» significa al tempo stesso chiedergli: «Vuoi diventare santo?». Significa porre sulla sua strada il radicalismo del discorso della Montagna: «Siate perfetti come è perfetto il Padre vostro celeste» (Mt 5,48) (NMI 31).

L’affermazione programmatica di Lumen Gentium e il suo fondamento teologico

L’intenzione programmatica del capitolo quinto della *Lumen gentium* è espressa fin dall’inizio al n. 39 e poi nell’ultimo capoverso del n. 40, sicché le due formulazioni costi-

l’importanza della *Relatio finalis* del Sinodo del 1985, in quanto ripropone «la sintesi autorevole della dottrina del Concilio sotto un profilo insieme teologico e spirituale [...] specialmente attraverso una lettura trasversale delle quattro Costituzioni» e rileva «la persistenza di una delle idee conciliari più care, quella della vocazione alla santità», «sullo sfondo della crisi del secolarismo, e a partire dalla speranza di un ritorno al senso del religioso nel nostro mondo» (J. CASTELLANO, «Teologia e Spiritualità. Le direttive del Vaticano II», in R. FISICHELLA (ed.), *Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo*, Cinisello Balsamo [MI] 2000, pp. 524-525). Interessanti anche gli altri contributi di rilettura del Concilio nella prospettiva del rapporto Teologia e Spiritualità: CH. A. BERNARD, «Una spiritualità viva» (pp. 507-512) e B. SECONDIN, «Spiritualità: esperienza, cultura, comunicazione» (pp. 526-541).



tuiscono una sorta di inclusione, all'interno della quale viene esposto in maniera articolata il fondamento teologico della vocazione universale alla santità.

Trova così attuazione una delle preoccupazioni fondamentali dei Padri conciliari, quella che li ha spinti a redigere un vero e proprio capitolo, per evitare che il tema venisse ridotto a una pura esortazione iniziale al capitolo *De statibus perfectionis acquirendae*.

Un esame dei fondamenti teologici mostra innanzi tutto la prospettiva cristologica e quella ecclesiologica: è nella Chiesa santa che ogni cristiano può e deve attuare la vocazione alla santità, in quanto "indefettibilmente santa", cioè in virtù del legame con Cristo, legame indissolubile della Sposa Chiesa con il suo Sposo fedele, legame vitale e organico come membra dell'unico Corpo di cui Cristo è il Capo.

Passando al n. 40 troviamo sviluppato questo cristocentrismo, là dove si afferma che Gesù è "Magister et Exemplar [...] auctor et consummator" di ogni perfezione.⁴ Sappiamo quanto la scelta della parola "exemplar", al posto di "exemplum", voglia proprio sottolineare l'unicità e singolarità della Persona del Figlio di Dio fatto uomo, che non può essere ridotto ad un buon esempio da imitare, quasi ci si potesse porre sullo stesso piano fino al punto di raggiungerlo e superarlo, ma si pone come l'archetipo e il modello originario, che ha il potere di modellarci a sua immagine.

La prospettiva trinitaria – già richiamata all'inizio del capitolo – viene qui ulteriormente sviluppata affermando che questa relazione cristocentrica e trasformante è volontà del Padre celeste e si attua per l'azione dello Spirito Santo, nella direzione dell'amore di Dio e dell'amore fraterno reciproco.

La santità appare quindi come un dato ontologico, un dono gratuitamente offerto, che rende partecipi della natura divina, attraverso quell'azione che culmina nella grazia della figliolanza divina ricevuta nel battesimo.

Da qui l'esigenza dell'impegno nella santità non tanto per divenire santi, ma per custodire e far fruttificare la santità ricevuta, chiamata a svilupparsi in un processo di santificazione che non smette di fare i conti con l'esperienza del peccato e il bisogno di misericordia e di perdono, sia a livello personale che a livello comunitario.

Il paradosso della nozione biblica di santità

L'affermazione trinitaria iniziale del capitolo – "Cristo, Figlio di Dio, che col Padre e lo Spirito santo è chiamato il solo Santo" – si presenta come un'eco di una tipica acclamazione liturgica e costituisce un evidente richiamo alla rivelazione biblica, in particolare veterotestamentaria, di cui è opportuno rilevare la fondamentale paradossalità.

Infatti, dire che Dio è "Santo", per le Sacre Scritture, è dire che Dio è Dio. Nella santità sono riassunti tutti gli altri titoli divini. Parlare di santità è quindi rimarcare la sua totale alterità non solo morale, ma ontologica, la sua suprema imponenza, che quando si

⁴ «Omnis perfectionis divinus Magister et Exemplar, Dominus Iesus, sanctitatem vitae, cuius Ipse et auctor et consummator exstat, omnibus et singulis discipulis suis cuiuscumque conditionis praedicavit: "Estote ergo vos perfecti, sicut et Pater vester coelestis perfectus est" (Mt 5,48)» (LG 40).



manifesta non si può sostenere e schiaccia la creatura, tanto è potente e maestosa la sua presenza: nessuno può avvicinarsi al solo Santo senza morire⁵.

Eppure contemporaneamente il Dio biblico si mostra come in una continua ricerca dell'uomo, si lega a un popolo, che chiama a una gratuita comunione con sé, continuamente rinnovata nell'esperienza della Legge, della circoncisione, del Sabato e del Tempio, e lo costituisce come "alleanza" per i popoli, per portare la sua salvezza e la sua benedizione a tutta l'umanità.

Comprendiamo quindi che la chiamata alla santità, prima che invito a un'esistenza moralmente ineccepibile, è la gratuita chiamata alla comunione col Dio Unitrino, Trisagion, che è resa possibile a tutti gli uomini nella Chiesa, come è solennemente dichiarato fin dal proemio della *Lumen gentium*: «la Chiesa è, in Cristo, in qualche modo il sacramento, ossia il segno e lo strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano» (LG 1).

Questo paradosso della santità di Dio presente nella rivelazione biblica giunge al suo vertice nel Nuovo Testamento. La gloria di Dio, manifestazione della sua santità, nell'accezione ebraica rimanda a una realtà di tale sublimità e "peso" da risultare insostenibile e schiacciante per la creatura. Ebbene, nel mistero stesso dell'incarnazione redentrice del Figlio di Dio – come appare nei suoi gesti e nelle sue parole – viene definitivamente superata ogni concezione della santità divina come alterità separante e imponenza che l'uomo non potrebbe sostenere. Ancor più chiaramente nel Quarto Vangelo la gloria si manifesta nell'ora in cui il Figlio dell'uomo viene innalzato, ma sulla croce, come il granello di frumento che muore per portare frutto (Gv 12,23ss).

Senza perdere il suo significato originario, in un paradossale rovesciamento di prospettiva, nel Nuovo Testamento la santità di Dio manifesta la sua gloria come un "peso", come una forza di gravità che porta il Figlio di Dio ad abbassarsi, nella sua amorosa condivisione salvifica, fino a raggiungere l'uomo nelle condizioni più infime e lontane da Lui, là dove il peccato lo ha sprofondato.

Un approfondimento del significato biblico della santità – solo evocato nel testo conciliare – potrebbe quindi aiutare a comprendere la centralità programmatica di altri passi, come quello di LG 8, in cui, dopo aver affermato che la Chiesa «per una non debole analogia è paragonata al mistero del Verbo incarnato», si sottolinea come debba seguire le orme del suo Signore nell'adempimento della sua missione:

Gesù Cristo «che era di condizione divina... spogliò se stesso, prendendo la condizione di schiavo» (Fil 2,6-7) e per noi «da ricco che era si fece povero» (2 Cor 8,9): così anche la Chiesa, quantunque per compiere la sua missione abbia bisogno di mezzi umani, non è costituita per cercare la gloria terrena, bensì per diffondere, anche col suo esempio, l'umiltà e l'abnegazione. Come Cristo infatti è stato inviato dal Padre «ad annunciare la buona novella ai poveri, a guarire quelli che hanno il cuore contrito» (Lc 4,18), «a cercare e salvare ciò che era perduto» (Lc 19,10), così pure la Chiesa circonda d'affettuosa cura quanti sono afflitti dalla umana debolezza, anzi riconosce nei poveri e nei sofferenti l'immagine del suo fondatore, povero e sofferente, si fa premura di sollevarne la indigenza e in loro cerca di servire il Cristo. (LG 8)

⁵ Cf. G. Von RAD, «δόξα. C. Kābôd nell'Antico Testamento»: *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, a cura di G. Kittel - G. Friedrich, Paideia, Brescia 1966, vol. II. 1358-1370.



Nella luce dell'abbassamento e della kenosi del Figlio di Dio, la santità cristiana non può più essere pensata in termini di autoperfezionamento o di scalata ascetico-mistica, ma si porrà piuttosto come accoglienza e condivisione di questa forza di gravità dell'amore salvifico, che nella logica dell'incarnazione redentrice si dirige verso ciò che è più debole o bisognoso di salvezza⁶.

Un'affermazione programmatica nuova?

Tornando all'affermazione programmatica di LG 40 – «È dunque evidente che tutti coloro che credono nel Cristo di qualsiasi stato o ordine, sono chiamati alla pienezza della vita cristiana e alla perfezione della carità» – va segnalata la preoccupazione dei Padri conciliari di fondare questa “evidenza” non solo teologicamente, come abbiano visto, ma rinviando nella nota corrispondente al magistero pontificio degli ultimi decenni.

Si vuol far comprendere che non può essere considerata un'innovazione una dottrina che il magistero universale professa esplicitamente a partire da Pio XI, che l'ha applicata anche alla vocazione matrimoniale (*Casti connubii* del 1930), ed è ribadita da Pio XII, che la riprende in occasione del riconoscimento degli istituti secolari (*Provida mater* del 1947) e in vari altri interventi come quello riguardante l'Anno Santo (*Annus sacer* del 1950) e l'allocuzione rivolta ai laici del Terz'Ordine francescano (*Nel darvi* del 1956)⁷.

I Padri conciliari, quindi, non invitano a introdurre una novità nella Chiesa, ma a riscoprire qualcosa che fa parte a pieno diritto del patrimonio della Tradizione ecclesiale.

⁶ Ci sia permesso qui richiamare due apporti significativi della storia della spiritualità recente, in profonda sintonia con questa ricomprensione biblica della santità cristiana. TERESA di Gesù Bambino, santa e dottore della Chiesa, che all'inizio del Manoscritto A aveva affermato che «l'amore di Nostro Signore si rivela altrettanto bene nell'anima più semplice, la quale non resista affatto alla grazia, quanto nell'anima più sublime», perché «in realtà, è proprio dell'amore abbassarsi», nella conclusione del Manoscritto C scrive: «Mia cara Madre, adesso vorrei dirle che cosa intendo per «effluvio dei profumi» dell'Amato. Poiché Gesù è salito al Cielo, posso seguire solo le tracce che egli ha lasciato, ma sono tracce così luminose, così profumate! Se appena do un'occhiata al santo Vangelo, respiro il profumo della vita di Gesù, e so da quale parte correre... Non mi slancio verso il primo posto, ma verso l'ultimo; invece di farmi avanti insieme col fariseo, ripeto, piena di fiducia, la preghiera umile del pubblicano, soprattutto seguo l'esempio della Maddalena». Nella stessa linea, in chiave apostolico-missionaria, si pone Madeleine Delbrêl (1904-1964), che scrive: «se il Regno dei Cieli non è del mondo, è però nel mondo. [...] Cristo, di cui egli vive, non fornisce al cristiano delle ali per un'evasione verso il cielo, ma un peso che lo trascina verso il più profondo della terra» («Lettera del 10 luglio 1950 a p. J.Loew», in *Insieme a Cristo per le strade del mondo. Corrispondenza 1942-1952*, Milano 2008, pp. 151-152). E proprio a partire da questa convinzione afferma di sentirsi di quelli a cui il Signore Gesù fissa come luogo di appuntamento «il cavo dei peccati del mondo» («Liturgia senza breviario», in *Umorismo nell'Amore. Meditazioni e poesie*, Milano 2011, p. 55): «Se [Gesù] sembra avere delle preferenze, sono come all'opposto di tutte le attrazioni; ciò che ci suscita ripulsa e che noi chiamiamo male, per lui è la mancanza di un bene verso il quale si precipita per nutrirlo o guarirlo, rianimarlo o risuscitarlo, perdonarlo o convertirlo; per evangelizzarci tutti, riscattarci tutti, perché tutti siamo intaccati da un medesimo male» (1956).

⁷ Cf. PIO XI, Encicl. *Rerum omnium*, 26 genn. 1923: AAS 15 (1923), pp. 50 e 59-60 [Collantes 7.319-7.320]; Encicl. *Casti Connubii*, 31 dic. 1930: AAS 22 (1930), p. 548. PIO XII, Cost. Apost. *Provida Mater*, 2 febr. 1947: AAS 39 (1947), p. 117. Disc. *Annus sacer*, 8 dic. 1950: AAS 43 (1951), pp. 27-28. Disc. *Nel darvi*, 1° lug. 1956: AAS 48 (1956), p. 574s.



Una teologia alla scuola dei santi: “*Rerum omnium*” e il magistero spirituale profetico di san Francesco di Sales

La nostra attenzione è attirata soprattutto dal primo documento citato: la *Rerum omnium* di Pio XI, scritta in occasione dei trecento anni dalla morte di san Francesco di Sales. Il magistero conciliare riconosce dunque, pur indirettamente, il significativo apporto teologico del santo vescovo savoiano, e quindi apre timidamente la strada a ciò che Giovanni Paolo II, nella Lettera apostolica “*Novo millennio ineunte*” (2001), indicherà come “teologia vissuta” dei Santi⁸.

L’apporto specifico sul piano spirituale e pastorale riguarda la presa di coscienza ecclesiale della chiamata alla santità di tutti i cristiani. Merita però soffermarsi sul testo della lettera enciclica *Rerum omnium* del 26 gennaio 1923:

Intendiamo parlare di San Francesco di Sales, Vescovo di Ginevra e Dottore della Chiesa; il quale, (...) parve inviato da Dio, per opporsi all’eresia della Riforma, origine di quell’apostasia della società dalla Chiesa i cui dolorosi e funesti effetti ogni animo onesto oggi deplora. Oltre a ciò, sembra che il Sales sia stato donato da Dio alla Chiesa per un intento particolare: per smentire cioè il pregiudizio, fin d’allora già in molti radicato e oggi non ancora estirpato, che la vera santità, quale viene proposta dalla Chiesa, o non si possa conseguire, o almeno sia così difficile raggiungerla da sorpassare la maggioranza dei fedeli ed essere riservata unicamente ad alcuni pochi magnanimi; che per di più sia impastoiata di tante noie e fastidi da non potersi affatto adattare a chi vive fuori del chiostro.

Pio XI riconosce dunque un duplice merito a san Francesco di Sales e contemporaneamente una sicura attualità in ordine a due problemi: l’apostasia della società dalla Chiesa e il pregiudizio sfavorevole riguardante la possibilità della santità per tutti e quindi nelle condizioni ordinarie della vita.

Tuttavia il Papa sembra attribuire questo processo di allontanamento della società dalla Chiesa esclusivamente all’eresia della Riforma protestante e alla frantumazione della cristianità che ne è derivata.

Un più attento esame dell’insegnamento spirituale di san Francesco di Sales mostra innanzi tutto che per il santo vescovo l’esclusione della santità dalla vita comune della gente non è solo un “pregiudizio”, come si afferma nella *Rerum omnium*, ma “un errore, anzi un’eresia”. Così infatti si esprime sin dall’incipit della *Filotea* o *Introduzione alla vita devota*:

Pretendere di eliminare la vita devota dalla caserma del soldato, dalla bottega dell’artigiano, dalla corte del principe, dall’intimità degli sposi è un errore, anzi un’eresia.

Possiamo intravedere qui che san Francesco di Sales – che si rendeva ben conto degli effetti deleteri dell’eresia protestante – riteneva fosse in atto un’altra eresia, in un certo

⁸ “[...] accanto all’indagine teologica, un aiuto rilevante può venirci da quel grande patrimonio che è la “teologia vissuta” dei Santi. Essi ci offrono indicazioni preziose che consentono di accogliere più facilmente l’intuizione della fede, e ciò in forza delle particolari luci che alcuni di essi hanno ricevuto dallo Spirito Santo, o persino attraverso l’esperienza che essi stessi hanno fatto [...]» (*Novo millennio ineunte*, n. 27).



senso subdola e trasversale, che avrebbe ancor più favorito l'allontanamento della società dalla Chiesa: la "eresia indevota". In fondo tale eresia proclamava l'improponibilità e l'irrilevanza della fede proprio negli ambiti in cui si costruisce la famiglia, si prendono le decisioni che riguardano l'economia, la società civile e la politica, un chiaro sintomo di ciò che Paolo VI dichiarerà come il "dramma" della «rottura tra vangelo e cultura»⁹.

La vita devota, infatti, che per Francesco di Sales è la carità infiammata, ossia la «perfezione della carità» (*Filotea*, libro I, cap. 2)¹⁰, se è «autentica non rovina proprio niente, anzi perfeziona tutto» (libro I, cap. 3). Dunque il santo Vescovo intuisce che è in gioco il riconoscimento della decisività antropologica e salvifica della vita di fede.

Non a caso la nostra affermazione programmatica di LG 40 si chiude con l'inciso «tale santità promuove nella stessa società terrena un tenore di vita più umano», anticipando quell'umanesimo cristocentrico sviluppato nella "Gaudium et spes", che dichiara: «la vocazione ultima dell'uomo è effettivamente una sola, quella divina», perché «Cristo, che è il nuovo Adamo, proprio rivelando il mistero del Padre e del suo amore svela anche pienamente l'uomo all'uomo e gli fa nota la sua altissima vocazione» (GS 22) sicché «chiunque segue Cristo, l'uomo perfetto, diventa anch'egli più uomo» (GS 41).

Il riconoscimento di un debito verso questo «sopraumanesimo cristocentrico» di san Francesco di Sales fu compiuto esplicitamente da Paolo VI due anni dopo il Concilio¹¹.

Riconoscimento ecclesiale dei santi: apporto programmatico di Benedetto XV¹²

Quella della vocazione universale alla santità non era rimasta una pura affermazione di principio per il magistero pontificio. Non solo Pio XI aveva scritto la *Rerum omnium*

⁹ PAOLO VI, Esortazione post-sinodale *Evangelii nuntiandi* (1976), n. 20: *Enchiridion Vaticanum* V, 1612. Vedi già *Gaudium et Spes* n. 43: «La dissociazione, che si costata in molti [cristiani], tra la fede che professano e la loro vita quotidiana, va annoverata tra i più gravi errori del nostro tempo».

¹⁰ In quanto «rende la carità pronta, attiva e diligente, non soltanto nell'osservanza dei Comandamenti di Dio, ma anche nell'esercizio dei consigli e delle ispirazioni del cielo» (*Filotea*, libro I, cap. 1).

¹¹ PAOLO VI, Lettera apostolica "Sabaudiae Gemma" nel IV centenario della nascita di San Francesco di Sales dottore della Chiesa, ai Cardinali, Arcivescovi e Vescovi e agli altri Ordinari di Francia, Svizzera e Piemonte: «Egli quindi sa congiungere l'umanesimo con la ricerca e l'ascesa mistica, e sviluppare in sé e nei discepoli un graduale armonico affinamento di tutte le facoltà umane («Je suis tant homme que rien plus»: *Œuvres*, t. XIII, Lyon, 1904, p. 330; lettre du 2 novembre 1607 à la Baronne de Chantal) [...] Non si vuol dire con questo che il culto del bello sbocci spontaneamente nel fiore della mistica, ma che l'amore di Dio, scendendo dall'alto, non distrugge le facoltà naturali, anzi le eleva, le ordina e armonizza tra loro, ed esprime al vivo ogni forma di bellezza e tutta la perfezione della natura umana. Perciò il suo, più che "umanesimo devoto", si deve chiamare "sopraumanesimo cristocentrico", accostandosi esso sotto ogni aspetto alla santità integrale che si addice all'uomo».

¹² Per un approfondimento più analitico della questione rimandiamo al nostro studio: L. LUPPI, «Il contributo di Benedetto XV al riconoscimento ecclesiale dei Santi: "una presentazione nuova della perfezione cristiana"», in Letterio MAURO (a cura di), *Benedetto XV profeta di pace in un mondo in crisi*, Minerva, Bologna 2008, pp. 209-227.



per dare compimento a un desiderio espresso dal suo predecessore¹³, ma ne aveva voluto un'immediata ricaduta nella prassi del riconoscimento ecclesiale dei Santi, anche in questo seguendo la strada aperta proprio da Benedetto XV (1914-1921).

Infatti, durante il pontificato di quest'ultimo, la Sacra Congregazione per i Riti aveva proceduto a tre canonizzazioni, cinque beatificazioni e undici decreti sull'eroicità delle virtù e in tutte queste circostanze Benedetto XV aveva manifestato la preoccupazione di proporre in positivo ai credenti, attraverso i santi, il volto autentico del cristiano e la possibilità di diventare essi stessi santi, come risulta evidente fin dal discorso pronunciato in occasione della promulgazione del suo primo decreto sull'eroicità delle virtù:

(...) in mezzo al popolo cristiano non è raro che si ammirino e si felicitino i santi, e dall'altra si mostra coi fatti di non crederne possibile l'imitazione. Ora a correggere un sì fatale pregiudizio noi crediamo che nulla sia tanto opportuno quanto il far vedere che la santità propriamente consiste solo nella conformità al divino volere espresso in un continuo ed esatto adempimento dei propri doveri¹⁴.

In effetti, un'attenta considerazione degli interventi del Pontefice, in occasione degli atti ufficiali di riconoscimento ecclesiale dei santi, mostra che qui siamo di fronte a un dato programmatico del suo pontificato: la rielaborazione della dottrina tradizionale del concetto di eroicità delle virtù¹⁵. Questo dato è confermato da p. Gabriele di S. Maria Maddalena, che in un articolo del 1949 aveva riconosciuto a Benedetto XV il merito di porre le basi per il successivo magistero pontificio, in piena sintonia con le linee maturate all'interno della Congregazione dei Riti:

L'atteggiamento preso da Pio XI, il quale con tanta forza inculcò che tutti devono farsi santi, fu quindi una vera liberazione per le anime spirituali e un vero raddrizzamento di un'opinione erronea che si era abbastanza diffusa tra i cristiani. Però Pio XI non avrebbe potuto insistere su ciò con tanta sicurezza se l'immediato suo predecessore, Benedetto XV, non avesse lasciato alla

¹³ «(...) il venerato Nostro antecessore Benedetto XV, parlando di quei cinque Santi ed accennando alla prossima commemorazione della morte beata di San Francesco di Sales, manifestò il desiderio di parlarne di proposito in un'Enciclica al mondo intero. E Noi ben volentieri adempiamo a questo desiderio come ad una cara eredità ricevuta dal Nostro antecessore; spinti inoltre dalla speranza che i frutti delle feste poc'anzi celebrate vengano compiuti e coronati dai frutti di questa nuova commemorazione».

¹⁴ Testo riguardante l'eroicità delle virtù di Giovanni Battista da Borgogna del 9 gennaio 1916, riportato dal primo biografo F. VISTALLI, *Benedetto XV*, Roma 1928, pp. 420-421.

¹⁵ Si vede bene nell'ultimo decreto per l'eroicità delle virtù promulgato da Benedetto XV l'11 dicembre 1921 e riguardante il servo di Dio Giovanni Nepomuceno Neumann, nel quale afferma apertamente: «Qui [Benedicto Papae XV] inde a primo, quem, post promulgatum decretum super heroicis virtutibus venerabilis Servi Dei Ioannis Baptistae a Burgundia, habuit, sermone, et alias deinceps, prout opportune monebat locus, in causis nominatim item super virtutibus venerabilium Servorum Dei Antonii Mariae Gianelli et Marcellini Iosephi Benedicti Champagnat, quid sit, in quo christianorum virtutum consistere debeat heroicitas, Angelici Doctoris maxime innixus doctrina, et Benedicti XIV, sacri huius fori magistri, Suique in Bononiensi sede et in Petri cathedra, immortalis memoriae Praedecessoris, fretus auctoritate, et proposito est persecutus; ex eisque, quibus heroica virtus coalescit, elementis, quondam praecipuum sit habendum adeo, ut sine illo nulla dari possit heroicitas, enucleavit posuitque in aperto; illudque in una dumtaxat situm sit oportet fideli, iugi et constanti proprii status munerum et officiorum perfunctione» (Acta Apostolicae Sedis XIV, 1922, p. 23).



*Chiesa una nozione della santità, diventata in certo modo ufficiale, ed in cui appare chiaramente la sua universalità*¹⁶.

La nozione tradizionale di eroicità delle virtù

«È noto che solo San Tommaso d'Aquino ha elaborato l'indice delle virtù cristiane e il concetto dell'eroicità delle virtù (*Summa Theologiae* I^a-II^{ae}, q. 36-66). L'esperto della procedura di canonizzazione, Prospero Lambertini, più tardi Papa Benedetto XIV (1740-1758), ha adottato la dottrina di San Tommaso ad uso delle cause di canonizzazione»¹⁷.

Per il Lambertini, infatti, il santo è l'eroe cristiano, sia egli martire o non-martire. La santità, ossia l'eroismo del martire, si sintetizza nella morte violenta subita in odio alla fede, la santità del non-martire trova il suo fondamento nell'esercizio eroico delle virtù, concetto che S. Tommaso aveva mutuato dall'*Etica a Nicomaco* di Aristotele e aveva rielaborato teologicamente. Il futuro Benedetto XIV – rifacendosi quindi alla dottrina tomista – afferma che possono essere beatificati e canonizzati quei confessori della fede che si sono distinti per aver praticato in grado eroico le virtù teologali (fede, speranza, carità verso Dio e verso il prossimo), quelle morali o cardinali (prudenza, giustizia, forza, temperanza) e quelle ad esse collegate.

Per quanto riguarda poi la verifica del loro esercizio in grado eroico, il futuro Benedetto XIV scrive: *Virtus christiana, ut sit heroica, efficere debet, ut eam habens operetur expedite, prompte et delectabiliter supra communem modum ex fine supernaturali, et sic sine humano ratiocinio, cum abnegatione operantis, et affectuum subiectione*¹⁸.

È evidente che ci troviamo di fronte a una descrizione, più che a una definizione di “virtù cristiana eroica”. Di fatto qui viene affermato che «la presenza della virtù eroica è dimostrata quando il comportamento eroico e quindi eccezionale, eminente, risulta essere in un certo senso alla portata abituale del soggetto: quando cioè egli, sempre “iuxta suum statum et condicionem” mostra di aver raggiunto con una certa stabilità la soglia

¹⁶ GABRIELE di SANTA MARIA MADDALENA, «Che cosa è la santità»: *Rivista di Vita Spirituale* III, 1949, n. 4, pp. 390-391. «Se il merito definitivo di questa determinazione ufficiale del concetto di eroicità spetta al papa Benedetto XV, che se ne assunse la responsabilità, bisogna riconoscere che il Card. Alessandro Verde (...) che sotto il pontificato di Benedetto XV era segretario della Congregazione e dunque redattore dei decreti, ha grandemente cooperato a codesta elaborazione della nozione di eroicità. Nei decreti usciti dalla sua penna (...) possiamo seguire la storia di questa elaborazione» (GABRIEL de Sainte-Marie-Madeleine, «Normes actuelles de la sainteté», in *Trouble et Lumière* [Études Carmélitaines n. 2, 1949], Desclée de Brouwer, Paris 1949, p. 177).

¹⁷ Henryk MISZTAŁ, *Le cause di canonizzazione. Storia e procedura*, Libreria Editrice Vaticana, 2005, p. 54. Per uno studio ampio del tema: in chiave più canonistica, vedi Alberto ROYO MEJÍA, «Apuntes sobre la evolución histórica del concepto de heroicidad de la virtudes aplicado a las causas de los Santos»: *Revista Española de Derecho Canónico* LII, 1995, pp. 519-561; in chiave più teologica, vedi Giovanni MOIOLI, «La santità e “il santo” cristiani. Il problema teologico»: *La Scuola Cattolica* CIX, 1981, n. 4-5, pp. 353-374; A. ESZER, «Il concetto della virtù eroica nella storia», in *Sacramenti, Liturgia, Cause dei santi. Studi in onore del Cardinale Giuseppe Casoria*, Napoli, 1992, pp. 605-636.

¹⁸ BENEDICTUS XIV, *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*, Prato, 1839-1840, I, III, c. 22, n. 1, p. 222 (quest'opera d'ora in avanti verrà citata con l'abbreviazione: *De servorum Dei*).



“eroica” della vita morale»¹⁹. E tale stabilità viene fenomenologicamente identificata con il fatto che questa “excellentia vitae”, che non è dei comuni mortali, è stata praticata non solo con abnegazione personale, senza alcun calcolo umano, con un chiaro fine soprannaturale, ma con prontezza (*prompte*) e gioiosamente (*delectabiliter*), oltre che con la frequenza di una “eroicità intensa, lunga, molteplici, estesa a molti atti e atteggiamenti virtuosi”²⁰, in modo che tale santità possa apparire non solo “coram Deo”, ma anche “coram Ecclesia”.

Tuttavia, benché affermi che l’eroe cristiano resti umano e “viator”, e quindi non sia di un’altra “specie”²¹, cioè, per così dire, rimanga un cristiano, permane in questa dottrina la tendenza a identificare il “supra humanum modum” con la “eccezionalità” e straordinarietà del comportamento virtuoso, ritenuto necessario perché la vita del Servo di Dio susciti ammirazione e assuma un carattere esemplare “coram Ecclesia”²².

L'intenzione pedagogica programmatica di Benedetto XV

Benedetto XV, fin dal primo decreto sull’eroicità delle virtù da lui promulgato, è convinto del valore pedagogico dell’azione del riconoscimento ecclesiale dei santi, che deve aiutare a “correggere” pregiudizi ed errori sulla concezione della santità cristiana, a cominciare dal chiarire il senso dell’eroicità cristiana:

(...) perché non aggiungere che la Nostra speranza di vedere imitate le virtù da Noi oggi proclamate eroiche si fonda sul carattere proprio della santità di Giovanni Battista di Borgogna? Su questo carattere Ci piace di richiamare la vostra attenzione, o diletteggianti figli. Ad alcuni reca forse meraviglia che tante cure e tante indagini si adoperino intorno alla vita di un povero fraticello che oltrepassò di poco i cinque lustri e, così fuori come entro il chiostro, non pose mano a grandi imprese né compì opere, di studio o di apostolato, eccedenti il lavoro comune a ogni religioso. Se non che tante volte invece giunge da un’altra parte il lamento che i Santi si debbano ammirare, non si possano imitare! È grave errore il credere che i Santi avessero una natura diversa dalla nostra, che non avessero difficoltà da vincere o passioni da dominare: è grave errore non fare assegnamento sulle grazie onde il Signore, come ha confortato i Santi delle trascorse età, così certamente vorrebbe confortare noi se, per decreto della sua Provvidenza, noi fossimo esposti agli stessi pericoli che i Santi dovettero superare o se a noi fossero chiesti gli stessi atti eroici che i Santi dovettero compiere. Ma intanto in mezzo al popolo cristiano non è raro che da una parte si ammirino o si felicitino i Santi, e dall’altra si mostri col fatto di non

¹⁹ Giovanni MOIOLI, «La santità e “il santo” cristiani. Il problema teologico»: *La Scuola Cattolica* CIX, 1981, n. 4-5, pp. 356-357.

²⁰ “Ecclesia quae in Confessore canonizando non solum mortem, sed et vitam imitationi fidelium proponit non brevem, et actu uno collectam, sed intensam, longam et multiplicem, extensamque per multos actus et habitus heroicitem requirit” (*De servorum Dei*, l. III, c. 39, n. 5, p. 467).

²¹ “Tam virtus christiana heroica, quam non heroica, ad Summum Bonum supernaturalem (tendit), et heroicitas nihil aliud (est), quam perfectio virtutis, quae idcirco efficere non potest, ut haec ab illa differat specie” (*De servorum Dei*, l. III, c. 22, n. 2, pp. 223/2-224/1).

²² “Heroicitem nihil aliud esse, quam operis excellentiam, quae ab ipsa operis arduitate ut plurimum causam habet et originem; quae enim communia sunt et ordinaria, non sunt excellentia, nec excitant admirationem” (*De servorum Dei*, l. III, c. 21, n. 11, p. 216/2).



crederne possibile l'imitazione. Ora a correggere un così fatale pregiudizio Noi crediamo che nulla sia tanto opportuno quanto il far vedere che la santità propriamente consiste solo nella conformità al divino volere, espressa in un continuo ed esatto adempimento dei doveri del proprio stato. (...) Oh! di quale efficacia sarà dunque l'esempio di un Giovanni Battista da Borgogna, che praticò in grado eroico le virtù del cristiano, che in ogni tempo e luogo si conformò al divino volere senza che per altro compisse opere non imitabili da tutti i fedeli! (...) Epperò a ragione la Chiesa col proclamare l'eroicità delle virtù di Giovanni Battista da Borgogna addita un modello, la cui vista è sufficiente a confutare il pretesto che nella supposta difficoltà dell'impresa molti sogliono opporre all'invito di farsi santi. Non a torto adunque possiamo dire che sul carattere proprio della santità di Giovanni Battista da Borgogna si fonda la più sicura speranza di vedere imitate quelle virtù, delle quali Noi oggi abbiamo proclamato l'eroicità²³.

L'insistenza sul fatto che «la santità propriamente consiste solo nella conformità al divino volere, espressa in un continuo ed esatto adempimento dei doveri del proprio stato» – affermazione che fa chiaramente pensare all'insegnamento di san Francesco di Sales – ha quindi come obiettivo ultimo quello di incoraggiare ogni membro del popolo di Dio all'impegno per la santità.

La stessa preoccupazione pedagogica e chiarificatrice la ritroviamo nel discorso pronunciato in occasione del decreto sulla eroicità delle virtù del sacerdote Marcellino Giuseppe Benedetto Champagnat (11 luglio 1920):

Già altra volta Noi dicemmo che l'adempimento del divino volere è elemento necessario e sufficiente alla santificazione dei Servi di Dio: elemento "necessario", perché senza di esso non può aversi virtù; elemento "sufficiente", perché con esso può aversi virtù in grado eroico. Ma tu, o degno figlio di Francia, adempisti la missione che il Signore volle a te affidata; l'adempisti con costanza, perché non te ne ritrassero mai gli umani consigli che ne esageravano i pericoli; l'adempisti con generosità, non indietreggiando mai innanzi alle difficoltà dell'ambiente in cui dovevi muoverti; l'adempisti, in una parola, con la retta intenzione di chi sa di eseguire il volere di Dio.²⁴

La santità è per tutti e non si identifica con l'eccezionalità dei gesti compiuti

Soprattutto nel discorso in occasione della promulgazione del decreto sull'eroicità delle virtù del vescovo Antonio Maria Gianelli (11 aprile 1920), Benedetto XV dichiara di non fare altro che riprendere l'insegnamento di S. Tommaso, là dove afferma che «l'abito eroico non differisce dalla virtù comunemente intesa fuorché nella perfezione del modo, in quanto, cioè, sia alcuno disposto al bene in un modo più perfetto di quello che è comunemente di tutti» (*Summa Theologiae* III, q. VII):

²³ BENEDETTO XV, «Discorso tenuto in occasione della promulgazione del Decreto sulle virtù esercitate in grado eroico dal venerabile servo di Dio Giovanni Battista da Borgogna (9 gennaio 1916)»: *L'Osservatore Romano*, lunedì 10 gennaio 1916, p. 1.

²⁴ BENEDETTO XV, «Discorso tenuto in occasione della promulgazione del Decreto sulle virtù esercitate in grado eroico dal venerabile servo di Dio Marcellino Giuseppe Benedetto Champagnat, sacerdote (11 luglio 1920)»: *L'Osservatore Romano*, lunedì-martedì 12-13 luglio 1920, p. 1.



Da queste parole è agevole dedurre l'insegnamento che molteplici possono essere i gradi di virtù nei servi di Dio. E non meno agevole riesce il dedurre, che nei santi confessori non si richiede quell'atto esterno di costanza in opere ardue e difficili, che rivela l'eroismo proprio dei martiri, bastando in quelli la perseveranza fino alla morte nel fedele adempimento di tutti i doveri del loro stato secondo il particolare disegno che Dio abbia formato riguardo ai singoli²⁵.

Sempre nel decreto sull'eroicità delle virtù del vescovo Antonio Maria Gianelli, l'affermazione acquista una chiarezza programmatica ancora più forte, là dove, procedendo con una dialettica stringente, si arriva ad affermare che dubitare dell'eroicità delle virtù, perché mancano "imprese singolari" o "fatti insoliti e straordinari, che suscitano la meraviglia degli uomini", finirebbe col far dipendere la santità da fattori puramente occasionali e "il più delle volte rari", e quindi porterebbe all'assurdità di affermare che la santità dipende da fattori esterni e non dalla qualità della risposta del credente²⁶.

Se l'esercizio eroico delle virtù non s'identifica obbligatoriamente con l'eccezionalità e straordinarietà delle imprese compiute, può essere realizzato anche dentro un quadro di vita comune e quotidiano, attraverso "opere semplici" attuate in mezzo a difficoltà tanto "inevitabili" quanto ordinarie²⁷, tutto ciò senza assecondare una visione minimalista della santità cristiana. Infatti, quasi ad escludere apertamente questo pericolo, Benedetto XV sottolinea lo stretto legame tra santità e martirio, con due affermazioni:

prima: la virtù del martire è comprensiva dei pregi che adornano il cuore di tutti gli altri servi di Dio; seconda: anche la virtù dei servi di Dio non martiri è dispositiva al martirio, ossia contiene almeno un ordine di preparazione ad esso (...) perché hanno la virtù in grado così eroico che, se per mantenersi fedele ad essa fosse necessario subire il martirio, anche il martirio

²⁵ E così continua: "Intorno alla eroicità delle virtù corrono infatti, anche tra i figli della cattolica Chiesa, errati giudizi. Non è tra i meno errati quello, che suppone il grado eroico delle virtù non poter essere disgiunto da ardue imprese, da diuturne persecuzioni, da lotte accanite, da strepitose vittorie, da fatti così rari e così impressionanti, che il semplice racconto di essi debba far agghiacciare il sangue e tremare le vene anche dei più tardi nepoti. È fatale l'errore contenuto in siffatto giudizio, perché i cristiani che giungessero a persuadersi non essere la santità il retaggio di tutti, nulla farebbero per acquistarne almeno il primo grado; anzi forse ne allontanerebbero da sé perfino il desiderio; e crederebbero di essere scusati col dire: chi non può arrivare ad eroe non deve nemmeno imbrandire l'arma del semplice soldato!" (BENEDETTO XV, «Discorso tenuto in occasione della promulgazione del Decreto sulle virtù esercitate in grado eroico dal venerabile servo di Dio Antonio Maria Gianelli, vescovo, dell'11 aprile 1920»: *La Civiltà Cattolica* LXXI, n. 2, 1920, p. 283-284).

²⁶ "Neque in heroicis diiudicandis virtutibus incertum haerere fas est atque ancipitem, multoque minus easdem virtutes heroica qualitate praeditas non agnoscere et fateri, eo quia singularia desint gesta, insolita atque extraordinaria desiderentur facta, quae stupore percellant hominum mentes; idque ut probetur, et clarius et validius, quo fieri potest, probetur, sat erit hanc, dialectorum ferme ritu, adhibere ratiocinandi formulam. – Ad elicienda facta mirabilia et insolita opus est idonea occasione. Sed idonea haec occasio, ut plurimum, rara, ab hominis arbitrio non pendet (...); ideoque, si in istiusmodi factis constitueretur sanctitas, necessario sequeretur, sanctitatem ipsam non pendere ab hominis voluntate, quod est absurdum" (Acta Apostolicae Sedis XII, 1920, pp. 172-173).

²⁷ Si veda quanto è affermato nei discorsi riguardanti il venerabile Giovanni Nepomuceno Neumann, vescovo di Filadelfia, o Teresa di Gesù Bambino con la valorizzazione della "infanzia spirituale", che il Papa presenta come "il segreto della santità" della giovane carmelitana, o il giovane Giovanni Battista da Borgogna, morto ventiseienne, proposto come modello per i giovani, o una madre di famiglia come Anna Maria Taigi.



*subirebbero volentieri. (...) a molti servi di Dio può mancare la palma del martire, solo perché ad essi mancò l'occasione esterna di attestare la loro fede colla immolazione della vita*²⁸.

Molteplicità dei modelli storici e santità come missione

Nel ribadire che “elemento necessario e sufficiente” per il grado eroico delle virtù – e quindi per la santità canonizzabile – è “il continuo ed esatto adempimento dei doveri del proprio stato”, possiamo riconoscere un secondo importante principio programmatico, che rimanda anch'esso all'insegnamento spirituale di san Francesco di Sales: la santità deve essere considerata a partire dalla persona concreta del servo di Dio e dalle circostanze che hanno caratterizzato la sua vita:

*Revera, quum quis diligenter quaerit, quid sit, in quo christianarum virtutum gradus ille consistat, quem heroicum appellant, nisi naniter ille velit in aëre vago pro libito spatiari, ab uniformi et immutabili idearum regione descendat oportet, ut medios inter homines se colloquet, eosque in humanis agentes inspiciat, iuxta cuiusque conditionem et vitae institutum, neque seiunctim a peculiaribus temporum, locorum ac personarum adiunctis, quibus in mediis eisdem hominibus degere contigit atque operari. Hisce quippe positis, a rei veritate discedere dicendi sunt, qui vagam quamdam, abstractam atque indefinitam sibi quum effinxerint heroicis ideam, hanc eandem cunctis Servis Dei aequae convenire posse ac debere arbitrarentur; hoc enim verum si esset, tunc deleri prius opus fuisset cunctas, quae inter homines existunt, differentias, ipsis a natura, seu a naturae auctore et artifice, omnipotenti et sapientissimo Deo, inditas*²⁹.

Se, infatti, si procedesse “in maniera sostanzialmente formalistica ed astratta”, si finirebbe per tradire questa esigenza e per ricondurre “l'eroe cristiano” “ad un unico modello o ad un unico tipo”³⁰, e questo contraddirebbe la stessa dottrina della santità cristiana:

*Quapropter iure meritoque divina Gratia multiformis esse dicitur eaque comparatur celesti rori. Nam, sicut iste in varias defluens plantas, varias gemmarum imagines oculis intuentium exhibet, ita varia Sanctorum ingenia et virtutes, quas una Gratia perfecit, aluit, ornavit, diverso quasi colore et lumine distinguuntur, et ipso specierum discrimine maius addunt Ecclesiae decus (...). Quid? Num alter altero sanctior aut deterior; quia non idem utrique ingenium, non eadem utrique ratio agendi? Palam ergo est, ipsum sustolli fundamentum, quod positum est a natura, ipsumque devenustari Ecclesiae decorem eximiamque pulchritudinem, quum quis adduci eo posset, ut autumaret, Sanctos omnes uno eodemque tamquam typo fuisse expressos atque confictos*³¹.

²⁸ BENEDETTO XV, «Discorso tenuto in occasione della promulgazione del Decreto sulla constatazione del martirio delle martiri Maria Maddalena Fontaine e tre compagne, Figlie della Carità di S. Vincenzo de' Paoli, e Maria Clotilde Angela di san Francesco Borgia e dieci Compagne, delle Orsoline di Valenciennes (7 luglio 1918)»: *L'Osservatore Romano*, martedì 8 luglio 1918, p. 1.

²⁹ Vedi il Decreto sulle virtù esercitate in grado eroico dal venerabile servo di Dio Antonio Maria Gianelli, vescovo (11 aprile 1920) in *Acta Apostolicae Sedis* XII, 1920, p. 171.

³⁰ Giovanni MOIOLI, «La santità e “il santo” cristiani. Il problema teologico»: *La Scuola Cattolica* CIX, 1981, n. 4-5, pp. 364.

³¹ Vedi sempre il Decreto sulle virtù esercitate in grado eroico dal venerabile servo di Dio Antonio Maria Gianelli, vescovo (11 aprile 1920) in *Acta Apostolicae Sedis* XII, 1920, p. 172.



Il testo è molto chiaro: sostenere che “tutti i Santi sono stati formati e costruiti secondo un unico e medesimo tipo” è teologicamente inaccettabile. Chi lo affermasse, infatti, in primo luogo “toglierebbe il fondamento stesso posto dalla natura”, in base alla quale esistono fra gli uomini tante differenze, che l'unica Grazia divina non distrugge ma perfeziona, per cui a pieno titolo la Grazia divina è detta “multiforme”; in secondo luogo “deformerebbe la gloria e l'eccelsa bellezza della Chiesa”, data dalla “varietà di ingenio e di virtù dei Santi”, che si distinguono come tanti colori e luci diverse.

Comprendiamo allora il profondo valore teologico e pastorale dell'insistenza di Benedetto XV sulla ricerca costante della volontà di Dio dentro le circostanze della vita³². Il santo è colui che vi presta attenzione come “l'eco della voce di Dio”³³ a cui rispondere con prontezza e gioia. Il Papa è convinto che per mostrare la santità della vita occorra seguire concretamente le tappe dell'esistenza dei servi di Dio nella loro ricerca obbediente della volontà divina. Far emergere la santità equivale a mostrare il progressivo manifestarsi del “particolare disegno che Dio abbia formato riguardo ai singoli”³⁴ e “l'adempimento della missione affidatagli da Dio”³⁵.

In queste espressioni altamente significative di Benedetto XV possiamo vedere prefigurata e presente in forma embrionale quella teologia che vede la santità come personalizzazione della fede e realizzazione di una “missione”: chi studia il fenomeno concreto della santità deve avere come obiettivo principale quello di documentare in chiave fenomenologico-teologica la realizzazione esemplare della missione particolare ricevuta da Dio³⁶.

Letti in questa prospettiva, l'esplicito invito di Benedetto XV a mostrare che non c'è un unico modello astratto a cui ricondurre la santità cristiana, la sua costante esortazione a prestare attenzione alle circostanze di tempo, di luogo e di persone che hanno

³² BENEDETTO XV, «Discorso tenuto in occasione della promulgazione del Decreto sulle virtù esercitate in grado eroico dal venerabile servo di Dio Antonio Maria Gianelli, vescovo (11 aprile 1920)»: *La Civiltà Cattolica* LXXI, n. 2, 1920, p. 283.

³³ BENEDETTO XV, «Discorso tenuto in occasione della promulgazione del Decreto sulle virtù esercitate in grado eroico dal venerabile servo di Dio Marcellino Giuseppe Benedetto Champagnat, sacerdote (11 luglio 1920)»: *L'Osservatore Romano*, lunedì-martedì 12-13 luglio 1920, p. 1.

³⁴ BENEDETTO XV, «Discorso tenuto in occasione della promulgazione del Decreto sulle virtù esercitate in grado eroico dal venerabile servo di Dio Antonio Maria Gianelli, vescovo (11 aprile 1920)»: *La Civiltà Cattolica* LXXI, n. 2, 1920, p. 284.

³⁵ BENEDETTO XV, «Discorso in occasione della promulgazione del Decreto sulle virtù esercitate in grado eroico dal venerabile servo di Dio Marcellino Giuseppe Benedetto Champagnat, sacerdote (11 luglio 1920)»: *L'Osservatore Romano*, lunedì-martedì 12-13 luglio 1920, p. 1. La parola “missione” – come chiave sintetica di tutta un'esistenza – ritorna sulle labbra del Papa anche a proposito di don Giuseppe Cafasso (BENEDETTO XV, «Discorso tenuto in occasione della promulgazione del Decreto sulle virtù esercitate in grado eroico dal venerabile servo di Dio Giuseppe Cafasso, sacerdote secolare Rettore del Collegio Ecclesiastico di Torino il 27 febbraio 1921»: *L'Osservatore Romano*, lunedì 28 febbraio-martedì 1 marzo 1921, p. 1) e di Teresa di Gesù Bambino («Discorso tenuto in occasione della promulgazione del Decreto sulle virtù esercitate in grado eroico da Suor Teresa di Gesù Bambino il 14 agosto 1921»: *L'Osservatore Romano*, lunedì-martedì-mercoledì 15-16-17 agosto 1921, p. 1).

³⁶ Si pensi all'opera di Hans Urs von Balthasar, in particolare all'articolo «Teologia e santità», in *Verbum caro*, Morcelliana, Brescia 1975, pp. 200-229 (ampiamento di un articolo pubblicato nel 1948) e ai suoi due saggi di agiografia teologica *Sorelle nello Spirito. Teresa di Lisieux e Elisabetta di Digione*, Jaca Book, Milano 1978.



caratterizzato la vita dei servi di Dio, la sua volontà di evidenziare il “carattere proprio della santità” di ognuno³⁷, ossia il “centro luminoso” della sua esistenza³⁸ e l’eventuale “nuovo modello di virtù” cui dà forma³⁹ prendono un rilievo senz’altro maggiore.

Conclusione

La lettura della nota al numero 40 della *Lumen Gentium* ci ha dunque portato a ritrovare in Benedetto XV gli inizi di quel magistero pontificio che intende programmaticamente educare il popolo cristiano alla santità come chiamata per tutti e che ha trovato nel capitolo quinto della *Lumen Gentium* del Concilio Vaticano II la sua consacrazione definitiva.

Nei tratti or ora evidenziati del pensiero di Benedetto XV, anche se per alcuni di essi dobbiamo parlare ancora solo di primi abbozzi, possiamo riconoscere gli indizi promettenti di un vero rinnovamento della metodologia agiografica, della teologia della perfezione cristiana e di conseguenza della pedagogia della santità, che fa di lui non solo un convinto pioniere del magistero pontificio della “vocazione universale alla santità”, ma anche un maestro capace di offrire piste preziose per darvi attuazione.

Questa nostra riflessione si era aperta proprio constatando come il magistero post-conciliare di Giovanni Paolo II invocasse un maggior impegno sul piano pedagogico per dare adeguata attuazione all’istanza conciliare e una maggiore valorizzazione della teologia vissuta dei santi.

Il rinvio indiretto del Concilio stesso a Benedetto XV – in cui abbiamo visto come si respiri il magistero spirituale di san Francesco di Sales – ci autorizza a cogliere l’importanza delle sue indicazioni per un’adeguata valorizzazione dei santi, da attuare attraverso una più chiara teologia della perfezione cristiana e un’agiografia più attenta all’itinerario spirituale delle singole figure e alla loro specifica “missione”. Si tratta di una strada feconda e decisiva, che domanda di essere sapientemente percorsa e attualizzata.

³⁷ Benedetto XV usa diverse espressioni: il “carattere proprio della santità” di ognuno (Giovanni Battista da Borgogna) o “vero carattere” (Luisa Marillac) o “indole propria” della loro santità (Anna Maria Taigi) o “indole speciale della virtù informatrice” o “peculiare sanctitatis genus” (Teresa di Gesù Bambino).

³⁸ BENEDETTO XV, «Discorso tenuto in occasione della promulgazione del Decreto sulle virtù esercitate in grado eroico dal venerabile servo di Dio Bartolomeo Maria Dal Monte, sacerdote e istitutore della Pia Opera delle Missioni (23 gennaio 1921)»: *L'Osservatore Romano*, lunedì-martedì 24-25 febbraio 1921, p. 1.

³⁹ Cf. BENEDETTO XV, «Discorso tenuto in occasione della promulgazione del Decreto sulle virtù esercitate in grado eroico dal venerabile servo di Dio Roberto cardinale Bellarmino, della Compagnia di Gesù (22 dicembre 1920)»: *L'Osservatore Romano*, giovedì 23 dicembre 1920, p. 1.



Il simbolo e la simbolicità nella teologia spirituale di Giovanni Moiola (1931-1984)

di Annamaria Valli*

Il nome di Giovanni Moiola è legato alla questione dell'epistemologia della teologia spirituale dibattuta in area italiana negli anni Settanta-Ottanta del secolo scorso e da allora in quell'area sembrerebbe che nessuno affronti più la questione senza citarlo almeno fuggelvolmente. La sua produzione però fu avvertita come una «sorpresa», scrisse l'anno dopo della sua morte Giuseppe Colombo, preside della Facoltà teologica milanese, amico e collega di sempre: «Si deve dire che essa ha “sorpreso”, che è molto di più che non essere accolta»¹. Fu avvertita cioè come qualcosa che superava da ogni lato, in modo affascinante, la maniera solita di procedere, lasciando intravedere la presa del pensiero sulla *res*.

Un problema obiettivo – oltre quello del tipo di scrittura ardua e impervia dei testi accademici – pesa contro la facile acquisizione del suo pensiero: il fatto che la sua teologia spirituale – pur non minando la necessità di dedicare alla disciplina uno spazio autonomo – ne chieda una fondazione ed una esecuzione riguardante la teologia come tale e la teologia della fede in particolare. Da qui la qualifica di teologia spirituale «contemplativa», come scriveva lo stesso Moiola:

«questa Teologia – momento della generale Teologia del credere – non è propriamente “direttiva” dell'esperienza di fede: essa la comprende si direbbe in maniera “contemplativa”. In questo modo, la Teologia della Spiritualità sembra precludersi ogni dimensione pratica o mistagogica e perciò – finalmente – sembra non mettersi in grado di assumere e di interpretare tutta l'immensa efflorescenza delle spiritualità intese sotto lo specifico profilo di “dottrine spirituali”, cioè in sostanza di “mistagogie” all'esperienza cristiana. L'interrogativo è di rilievo: ma [...] ci sembra che esso rientri nel più generale discorso sulla dimensione o valenza pratica del “comprendere-la-verità” [...], ponendosi [...] come “anticipazione” dell'agire, e perciò giustificando anche il passaggio specifico all'immaginazione concreta dell'agire-in-concreto secondo verità; o – se si vuole – al progetto concreto dell'agire secondo verità»².

* ANNAMARIA VALLI, docente di teologia spirituale (ciclo istituzionale e ciclo di licenza) presso l'Istituto teologico San Pietro di Viterbo, benedettine.mf@libero.it

¹ G. COLOMBO, *La lezione di un teologo. Giovanni Moiola (1931-1984)*, Teologia 10 (1985), p. 11.

² G. MOIOLI, *Spiritualità, fede, teologia*, in G. MOIOLI, *La teologia spirituale (Opera omnia I)*, a cura di C. STERCAL, Milano, Centro Ambrosiano, 2014, p. 295 (maiuscole però come nell'originale: *Teologia* 9 [1984], p. 127). Solitamente citeremo da questo volume primo dell'*Opera omnia* tutti gli articoli lì riprodotti.



Egli aveva mostrato di fatto la rilevanza pratica di questo «comprendere-la verità», non solo nel ministero di direzione spirituale ma per lo meno nei suoi interventi sulla spiritualità sacerdotale³.

Il «progetto concreto dell'agire secondo verità» gli stava obiettivamente a cuore; scriveva: «“Esperienza” è qualcosa che si fa, perché la si mette in atto. Non è qualcosa di cui “si tratta” [...] svolgendo un tema»⁴. Ma non per questo va lasciata all'improvvisazione: c'è un modo di riflessione sulla «spiritualità»/«esperienza» che giunge «fino a suggerire un'ipotesi di cammino per l'esperienza in cerca di se stessa»⁵. Questo modo – enunciava in riferimento all'esistenza sacerdotale –

«è anzitutto un punto di vista specifico secondo il quale si parla del prete; ed è insieme l'articolarsi di un progetto di esistenza-esperienza “secondo lo Spirito” per il “ministro della Nuova Alleanza”, considerato come specifico soggetto, in uno specifico contesto ecclesiale ed epocale.

Ipotesi operativa: che deve poi passare e svolgersi e lasciarsi giudicare dalle esperienze concrete autentiche, le quali sono la “spiritualità” realizzata: e dove i soggetti non sono più una “figura” o un “tipo”, ma sono delle individualità, cioè delle coscienze e della libertà viventi. A queste poi si potrà e si dovrà ancora tornare con l'ascolto e la riflessione: per comprendere, valutare, interpretare.

Esse, infatti, sono la “spiritualità” divenuta storia e tradizione spirituale, da esse parte la sollecitazione, anche e principalmente alla teologia, per comprendere – non appena nella sua possibilità, ma nella sua realtà – l'esperienza “secondo lo Spirito”»⁶.

Il «progetto concreto dell'agire secondo verità» è dunque un nodo che va dal vissuto al *vivendum*, e viceversa, in cui l'obiettivo praticabile è raggiunto quando – ancora annotava – si sa

«mostrare che questa situazione o questo stato [di vita] [...] è in grado di realizzare una “mediazione sintetica” dei valori costitutivi della personalità cristiana o spirituale: non solo perché non li esclude o li postula, ma perché è in grado di connotarli di sé, e quasi di rifondarli, o di reinterpretarli, orientando in tal modo il costruirsi di una particolare tipologia cristiana»⁷.

In queste pagine vorremmo scavare entro questa proposta di un «sapere la verità» che «realizzi» *hic et nunc* «una “mediazione sintetica” dei valori costitutivi della personalità cristiana o spirituale». Per farlo dovremo soffermarci su un'infrastruttura concettuale della sua teologia – l'ontologia storico-simbolica non oggettivante – di cui è segno l'interesse per il simbolo che ricorre là dove Moioli legge delle esperienze cristiane «geniali».

³ Cfr. D. CASTENETTO, *Giovanni Moioli. Un cammino spirituale*, Milano, Glossa, 2009, pp. 15-46; G. MOIOLI, *Scritti sul prete*, Milano, Glossa, 1990.

⁴ G. MOIOLI, *Parlare ancora, oggi, di «spiritualità» sacerdotale?*, in ID., *Scritti sul prete*, Milano, Glossa, 1990, p. 221. Originariamente l'articolo era apparso in *Rivista del Clero Italiano* 65 (1984), pp. 162-167, qui p. 163.

⁵ Ibidem.

⁶ Ib., p. 164.

⁷ G. MOIOLI, *Introduzione* (1979), in CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *La spiritualità del prete diocesano. Atti [...] 1979-1989*, a cura di F. BROVELLI – T. CITRINI, Milano, Glossa, 1990, p. 31.



Così egli qualificava quei vissuti che sanno diventare un punto di riferimento per il loro tempo eppure lo superano indicando qualcosa di universale nell'esperienza cristiana⁸.

Procediamo per ordine, anche cronologico.

“Sapere” l'«intero della fede»: linguaggio simbolico e ontologia non oggettivante

Moioli praticava la letteratura mistica dall'inizio della sua docenza in teologia spirituale se non altro perché vi riconosceva un luogo tradizionale della disciplina. Leggendo san Giovanni della Croce aveva avuto modo di soffermarsi sul discorso del simbolo. Il corso accademico del 1977-78 così attesta:

«“Simbolo” non è sinonimo né di formale, né di allegorico, né di vitale-irrazionale contrapposto a logico-razionale. Il simbolo rimanda, perché la esprime, a una sorta di percezione semplice, nativa, perfettamente trasparente della realtà.

Per questo, usando le parole di Baruzi, il simbolo trascende la ricerca dei confronti arbitrari, perché “l'immaginazione simbolica, trapassando il mondo fisico stesso, vi scopre improvvisamente un'espressione plastica in qualche modo necessaria”.

“[...] ‘Un simbolo, che non è mai una *traduzione*, non può mai essere tradotto’ (Baruzi). Sarebbe ingannarsi sulla originalità del simbolo, credere possibile una specie di trascrizione, sul piano dei concetti di cui dispone il pensiero razionale, della percezione diretta della realtà che il simbolo esprime. Al più è possibile fare l'inventario di certi valori, senza perdere di vista che il simbolo, in realtà, è incommensurabile non solo con l'uno o l'altro dei suoi significati, ma anche con tutti i significati presi nel loro insieme [Lucien-M. de St Joseph...]”⁹.

Sempre nel 1978 pubblica una lunga disamina sul rapporto tra teologia ed esperienza, recensendo con acribia alcuni episodi del dibattito tra *scientia* ed *experientia* nei secoli XIII – XVI. L'ipotesi-guida è la certezza che la legittimità e la scientificità della teologia non possano disattendere «un altro tipo di “sapere” – autentico, vero, costruttivo – che il cristiano deve in ogni caso perseguire, ed è in larga parte indipendente dalle attitudini e dalla coltivazione intellettuale del soggetto»¹⁰.

«È necessario uscire dallo schema rappresentativo che in rapporto all'essere-credente concepisce il “comprendere” come “esteriore” o “inferiore” allo “sperimentare”. Invece, sempre nella prospettiva del discorso cristiano sul credere, lo “sperimentare” è sempre “sperimentare” la “Realtà” o la “Verità” che si “comprende” nella fede: ascoltando e accogliendo l'annuncio, accettando la regola della fede ecc. In tal senso, l'“esperienza” cristiana non potrebbe mai svincolarsi dal “comprendere”, perché ciò significherebbe il suo stesso svin-

⁸ Cfr. G. MOIOLI, *L'esperienza spirituale. Lezioni introduttive*, a cura di C. STERCAL, Milano, Glossa, 2014², pp. 35-36.

⁹ G. MOIOLI, *Note introduttive a Giovanni della Croce*, in Id., *Giovanni della Croce, Saggi teologici*, a cura di D. CASTENETTO, Milano, Glossa, 2000, pp. 7-8.

¹⁰ G. MOIOLI, “Sapere” teologico e “sapere” proprio del cristiano. Note per un capitolo della storia della teologia spirituale e della teologia, in *Opera Omnia* I, p. 157.



colarsi dalla fede oggettiva. E in tal senso ancora si può e si deve dire che il “comprendere” la fede dirige l’esperienza, ne fornisce i criteri di autenticità, e quindi la giudica.

Più che di due gradi, inferiore e superiore, si tratta dunque di due polarità permanenti»¹¹.

Le pagine dedicate ai prologhi di san Giovanni della Croce, in tale contesto, offrono vari spunti sul linguaggio simbolico come espressione di un «sapere» che non ripudia il «comprendere».

«L’espressione laconica del Prologo della *Subida* (“*sólo el que por elio pasa lo sabrà sentir, mas no decir*”) viene illustrata e commentata dal Prologo del *Cantico* e da quella della *Llama*. [...] Il linguaggio dell’esperienza non è e può essere il linguaggio scolastico; esso crea dei simboli, e – nel caso concreto del nostro mistico – prende forma anzitutto nella poesia. “Parole” e “scrittura” sono sempre inadeguate all’esperienza spirituale: tuttavia, coloro che vogliono o sono necessitati ad esprimersi, preferiscono anziché spiegarsi con ragioni (farlo) “con figure, paragoni e similitudini”; e così fanno traboccare qualcosa di ciò che sentono e, dall’abbondanza dello spirito, effondono segreti misteri. [...] Ciò che l’esperienza sa e dice (col linguaggio figurativo-simbolico, capace di evocare pur affermando insieme un mistero di comunione per amore) è anche ciò che la «scienza» a suo modo può essere legittimamente chiamata a «comprendere» e a «dichiarare». Sui due registri, dunque, del linguaggio esperienziale e del linguaggio scientifico-teologico, l’esperienza può essere – anche se non mai esaurientemente – comunicata.

[...] Giovanni della Croce insomma non ha dubbi, così ci sembra, sulla legittimità di diversi linguaggi coerenti con la fede ed espressivi della fede»¹².

Riprendendo questo discorso, l’anno seguente Moioli annoterà:

«L’orientamento a concepire ed a proporre il linguaggio dell’esperienza cristiana come linguaggio “simbolico” della fede è stato certo un orientamento abbastanza costante e significativo nella letteratura “spirituale”. [Una storia di questo interessante capitolo meriterebbe certo di essere interamente scritta. Si ha invece l’impressione che si siano operati più che altro dei sondaggi che la riflessione teologica attuale sul linguaggio della fede complessivamente mostra di non raccogliere].

Linguaggio “simbolico”, non soltanto o semplicemente emotivo o “performativo”»¹³.

Dietro l’affermazione sullo “spessore” del «simbolico» il teologo milanese vuole adattare la linea dell’ontologia non oggettivante o storico-simbolica, che in quegli anni la Scuola teologica Milanese cercava di esplicitare. È «simbolico» di diritto il linguaggio che nasce là dove *l’uomo* attinge alla verità, perché «nella struttura della rivelazione cristologica [c’è] la possibilità di un’esperienza, in cui l’accesso alla verità originaria corrisponde alle condizioni storico-antropologiche dell’esperienza umana come tale»¹⁴. Qui, certamente, l’esperienza è intesa non come immediatezza, ma come modulazione

¹¹ Ib., p. 201.

¹² Ib., pp. 194-195, 196-197.

¹³ G. MOIOLI, “*Fine della metafisica*” e *quadro interpretativo dell’esperienza cristiana*, in *Opera Omnia* I, p. 209 e ib., *incipit* nota 16, che abbiamo integrato nella citazione. L’articolo era apparso su *Teologia* 4 (1979), pp. 76-83, qui p. 81.

¹⁴ A. BERTULETTI, *Il concetto di “esperienza” e la teologia*, *Teologia* 6 (1981), p. 106.



originaria dei rapporti verità-storia cui si accede per «gratuità-libertà»: per gratuità/libertà divina e libertà umana. In tale contesto la

«concettualità, dovendo essere omogenea all'intenzionalità dell'evidenza originaria senza poterla adeguare, non consiste nella rappresentazione di un significato in sé autosufficiente (concettualismo) né nell'intuizione di un dato per se stesso concreto (intuizionismo), ma nella determinazione di un'istanza negativa e aperta e, a questa condizione, concreta, la quale esplica la propria verità esercitandosi su una esperienza di senso che essa non costituisce originariamente né può riassorbire adeguatamente. Tale è lo statuto del pensiero speculativo non oggettivante, il quale si pone al servizio dell'unità del sapere, fungendo da mediatore fra l'anticipazione simbolica del senso ultimo della verità di cui condivide l'intenzionalità, e i diversi tipi di approccio alla realtà con i quali ha in comune la criticità. Da questa circolarità e reciproca integrazione fra l'intenzionalità alla verità e le sue determinazioni empirico-fattuali dipende la corrispondenza del sapere al processo storico dell'esperienza»¹⁵.

L'aveva ribadito Moioli in un seminario dei docenti della facoltà teologica milanese:

«Venendo alla fede cristiana ed alla particolare figura di “sapere-la-verità” che essa realizza, questa stessa “verità” non potrà in nessun modo apparire né indefinita né totalmente aperta: perché essa si configura come Gesù. Sicché la fenomenologia di questo “sapere-la-verità” diviene la fenomenologia del “sapere-Gesù”. [...] Restando al livello della fenomenologia, il discorso non può forse andare molto oltre, e non può in ogni caso essere integralmente pensato. Lo spazio ultimo della pensabilità lo si raggiunge cercando di pensare l'originario, in coerenza con il quale non solo la figura generale del “sapere-la-verità”, ma questa figura tipica di esso che è la fede cristiana possono pienamente apparire reali.

E a questo punto che individuando nella simbolicità, e perciò in una gratuità-libertà, non la negazione del “vero” ma le condizioni generali della sua accessibilità, il sapere-la-verità, e perciò anche l'esperienza, possono essere descritti compiutamente in termini di “originario”. Non c'è dunque “sapere-la-verità” se non nella forma dell’“esperienza”, perché la verità non si sa se non simbolicamente e se non rinunciando a disporne, cioè ubbidendo alla sua simbolicità e libertà»¹⁶.

Il simbolo nel linguaggio mistico è l'espressione di un livello dell'accesso al vero, che è dato nell'esperienza del “sapere” Gesù Cristo. Ma l'esperienza del “sapere” Gesù Cristo non è solo del mistico, è del cristiano che, per la fede vissuta, è uomo spirituale.

Ci dev'essere allora una simbolicità che fa entrare nelle modulazioni intrinseche all'esperienza cristiana: se si fa a meno di interessarsi e cogliere questa densità, si perde la verità.

Anche se Moioli vi accenna in forma dubitativa, di fatto questa è linea che gli apparirà vincente:

¹⁵ A. BERTULETTI, *Conclusioni e prospettive*, *Teologia* 6 (1981), p. 192.

¹⁶ G. MOIOLI, *L'acquisizione del tema dell'esperienza da parte della teologia e la teologia della “spiritualità” cristiana*, in *Opera omnia* I, p. 247. Originariamente il contributo è apparso su *Teologia* 6 (1981), pp. 145-153, numero integralmente dedicato agli atti del seminario interdisciplinare tra docenti della Facoltà, dal titolo: «L'appello all' “esperienza” nella teologia contemporanea». La riflessione comune era stata stimolata e orientata da due contributi di A. BERTULETTI, *Il concetto di “esperienza” nel dibattito fondamentale della teologia contemporanea*, *Teologia* 5 (1980), pp. 283-341; ID., *Il concetto di “esperienza” e la teologia*, *Teologia* 6 (1981), pp. 85-116.



«A misura che quel “sapere” che è l’esperienza cristiana va compreso entro il “sapere” della fede cristiana, il problema del linguaggio “simbolico” dell’esperienza diviene un caso particolare del linguaggio ed entro il linguaggio della fede.

Se questo medesimo linguaggio potesse a sua volta definirsi come “simbolico”, avremmo che non solo l’esprimersi linguisticamente dell’esperienza, ma tutte le eventuali espressioni-articolazioni linguistiche della fede dovrebbero essere viste come diversi modi di strutturarsi di un medesimo fondamentale linguaggio “simbolico”.

[...] A questo punto, però, il discorso rimbalzerebbe sulla ontologia dell’essere-credente-cristiano, e quindi sulla fede cristiana come “sapere” radicale, veritativo e tuttavia non “oggettivante”: non oggettivante, perché tale, in definitiva, è il “sapere la verità”, in forza del “venirsi a collocare” (il *ménein* giovanneo) “nella verità”»¹⁷.

Le conseguenze di un tale approccio all’esperienza cristiana sono pregnanti e innescano un percorso inedito per la teologia spirituale.

Che cosa comporta l’appropriazione mai finita della verità, che è Gesù Cristo, da parte del credente che si “venga a collocare” in Lui nella circolarità continua tra oggettivo e soggettivo? C’è innanzitutto il fatto mirabile che questi si trova storicamente situato *dopo* Gesù Cristo, il Salvatore assoluto – e per ciò stesso segnato da limite e da peccato *redenti* –, se e perché quel credente va interiorizzando/attualizzando il cammino di croce e risurrezione *andando verso* di Lui. Così e solo così è uomo “spirituale”: “sa la verità” che è Gesù, ma liberamente, e quindi conoscendo anche se stesso nel cammino di apertura alla rivelazione accolta, ineducibile a priori:

«Venire *dopo* ed essere *prima* di Cristo, paradossalmente coincidono dunque nel nostro cammino. L’esperienza spirituale conosce queste due dimensioni apparentemente contraddittorie. Noi non facciamo un cammino di conversione a Gesù Cristo se non ri-assumiamo la posizione dell’Antico Testamento e, insieme, se il nostro andare a Cristo non è che un ricordarlo, un riconoscerlo prima di noi. Guardiamo a Lui per andare a Lui. E, mentre andiamo a Lui, ci ritroviamo nella situazione di fede di chi cammina verso il Signore e lo accoglie; ma insieme misura la distanza e dice: “Signore, sono ancora lontano, sono ancora in strada”»¹⁸.

Ancora – e qui c’è il dato che interessa alla nostra ricerca – quest’uomo “spirituale”, proprio per l’esperienza che realizza, conosce l’esperienza della «soglia» nel credere. Questa è il luogo proprio del manifestarsi del linguaggio simbolico nell’esperienza cristiana.

Mi parrebbe di poter dire che Giovanni Moioli non intende questo luogo solo come esperienza della «soglia contemplativa» dell’esperienza «mistica», ma come quel livello dell’esperienza cristiana che la apre, appunto, al dire Dio dicendosi e «togliendosi»; alla fine la intende con riferimento al diventare/ritrovarsi testimoni. Vediamo i passaggi della tesi che propongo.

¹⁷ G. MOIOLI, “*Fine della metafisica*” e quadro interpretativo, p. 210.

¹⁸ G. MOIOLI, “*È giunta l’ora*”, a cura di D. CASTENETTO, Milano, Glossa, 1994, p. 86.



La genesi del linguaggio simbolico nell'esperienza cristiana

a) Il "luogo": «abitare nella verità», ovvero la soglia del passaggio illusione - realtà

Il mettere a tema se stessi e le proprie relazioni in Cristo Gesù, e solo per Lui e con Lui, è opera di una coscienza credente ove intelletto, amore e ogni dimensione del vivere siano incrociati dall'economia divina riconosciuta: allora si è allo stesso tempo protagonisti del vivere e ricettori della grazia, secondo la «figura» della rivelazione assoluta in Cristo Gesù nello Spirito santo.

Il "sapere" credente avviene in uno "spazio" paradossale e non definibile a priori: le sue determinazioni «in nessuna maniera lo possono esaurire» e queste sono le «più diverse configurazioni empiricamente rilevabili»¹⁹. C'è di mezzo la libertà di Dio e dell'uomo.

L'esperienza mistica diviene una delle possibili determinazioni tra le altre²⁰.

Per cogliere questo "luogo", innanzitutto occorre familiarizzarsi con la determinazione dell'esperienza cristiana o del "sapere" Gesù che è quella della «soglia contemplativa del "sapere" Gesù Cristo».

La locuzione è complessa ma non si può abbreviare, pena avvallare degli equivoci che scalzano tutta la proposta del professore milanese.

Moioli scrive: «soglia contemplativa», ma il senso che dà all'aggettivo «contemplativo» non dice riferimento univoco all'esperienza cristiana mistica²¹. È necessario aggiungere: «contemplativa del "sapere" Gesù Cristo».

Siamo dunque di fronte a una proposta di intellettualismo? Assolutamente no. Il «"sapere" Gesù Cristo» di Giovanni Moioli è sulla scia della fenomenologia teologia di Von Balthasar.

La «soglia contemplativa» del "sapere" Gesù Cristo, a livello formale, è il luogo del manifestarsi di quell'unificazione antropologica che permette di «dire se stessi nella verità, e dire la verità che è comprensiva anche di se stessi nella verità»²². O per meglio dire, data la nostra condizione storica:

«La soglia contemplativa del "sapere" la verità cristiana è quella in cui il credente sa quanto il fenomenico della verità sia mediazione della verità stessa, e non intermediarietà da trascendere o immediatezza irrelata»²³.

¹⁹ Cfr. G. MOIOLI, *Mistica cristiana*, pp. 996-997.

²⁰ «A priori dunque la teologia della fede non saprebbe dire se fra tali configurazioni possa o non possa aver luogo anche quella che si conviene di chiamare "mistica": essa sa, tuttavia, che se si dà un "mistico cristiano" e se questo mistico deve restare nondimeno un credente, si dovrà trovare un'effettiva omogeneità tra la sua esperienza, il suo "sapere" e la struttura generale dell'esperienza e del sapere credente»: ib., p. 997.

²¹ Cfr: «... Il problema che chiamerei della "soglia contemplativa" del credere: si presenti essa nella sua configurazione propriamente mistica, o senza questa caratterizzazione»: G. MOIOLI, *L'acquisizione del tema dell'esperienza*, in *Opera omnia* I, p. 250; «Il problema non è semplice: e, per addentrarsi, occorrerebbe prendere in considerazione, oltre alle diverse tipologie della "soglia contemplativa", i tentativi di riflessione svolti in merito sia da un versante filosofico, sia da un versante formalmente teologico»: ib., p. 251.

²² Ib., p. 253.

²³ Ib., p. 252.



Questa esperienza non va da sé nella fede. Richiede di sapersi mettere e stare «al riparo da due rischi a cui la soglia discorsivo/meditativa può andare incontro», nell'appropriarsi delle «parole» e dei «fatti della fede», e del «fatto per eccellenza, Gesù Cristo»: «Il primo di essi è la riduzione del fenomenico creduto ai criteri della propria soggettiva evidenza, e non invece a quelli della verità di cui è manifestazione. Il secondo di essi è l'interpretazione del fenomenico creduto come fosse la verità *simpliciter*, e non appunto come fenomenico o “differenza” della verità»²⁴.

Quale credente «abita» tale «soglia contemplativa del “sapere” Gesù Cristo»? Usiamo volutamente il verbo «abitare» perché la figura storica di qualunque credente cristiano, anche mistico, mette sempre a tema che quel soggetto si «viene a collocare» (il *ménein* giovanneo) “nella verità”»²⁵. La verità cioè non può mai essere posseduta; e quando essa possiede l'uomo, fa di quell'uomo uno che assume la tensione storica intrascendibile tra verità/realtà e illusorietà.

È l'«uomo spirituale» l'uomo che conosce la «soglia contemplativa del sapere Gesù Cristo», perché «abita nella verità», sia che vi arrivi sia che via sia posto, eppure rimane uno che cammina verso Cristo anche se vive del memoriale di Cristo, un peccatore salvato; e ne è consapevole. L'abbiamo già qui sopra richiamato ma possiamo insistervi.

«V'è una storia della fede, della speranza e della carità che è storia di *un cammino verso Cristo*; e che tale storia non è solo un fatto cronologico, ma una *caratteristica permanente dell'uomo, e del cristiano*.

Paradossalmente, anche il cammino “dopo Cristo” è per noi, in un senso vero, un cammino a Cristo e un cammino verso Cristo; un passare dal paganesimo e dalla fede di Abramo, dei Profeti, di Giobbe, alla fede nel Dio che “ultimamente ci ha parlato nel Figlio suo”»²⁶.

Si tratta di un'esperienza dinamica di dimora – in questo senso di uno stare come su una soglia –, in un “luogo” sempre raggiunto e mai posseduto in proprio, in cui il dinamismo è determinato dalla gratuità divina che liberamente si autocomunica e dalla libertà umana che liberamente accoglie.

In quanto si abita nella verità che è l'autocomunicazione di Dio in Cristo, si abita nell'*agápe* cui si accede solo nella fede. «Fede equivale a quel complesso atteggiamento teorico-pratico che conosce e riconosce la manifestazione dell'*agápe* divina come radicale provocazione alla libertà e appello al consenso nella direzione del dono di sé “come Cristo”»²⁷.

Detto altrimenti: quel «dimorare» come sulla «soglia» si può attribuire all'amore ma non come ad un livello “altro” dal «comprendere» della fede. Infatti, da un lato «la soglia contemplativa si caratterizza fenomenicamente [...] per una semplificazione metacconcettuale e metadiscorsiva, che è una specie di “sapere” – non necessariamente gratificante – l'amore e attraverso l'amore»²⁸, ma dall'altro lato si deve affermare con

²⁴ Ibidem.

²⁵ G. MOIOLI, “*Fine della metafisica*” e *quadro interpretativo*, p. 210.

²⁶ G. MOIOLI, *Virtù teologali e doni dello Spirito santo nella vita coniugale*, meditazione tenuta il 20 settembre 1973, ora in G. MOIOLI, *La spiritualità familiare. Frammenti di riflessione*, a cura di D. CASTENNETTO, G. e S. POLEZZO, Milano, In Dialogo, 2008, pp. 157-166, qui pp. 161-162 (sottolineo io).

²⁷ Ibidem.

²⁸ G. MOIOLI, *Spiritualità, fede, teologia*, in *Opera omnia* I, p. 284.



decisione che sempre la fede (discorsiva o semplificata che sia) è già amore perché «solo violentemente potrebbe essere confinata al puro piano cognitivo»²⁹.

Fu lo studio di Giovanni della Croce che – con la contrapposizione fortemente dialettica di Nulla-Tutto, da leggersi come contrapposizione tra totalità illusoria e totalità vera³⁰ – fece scoprire al teologo di Vimercate il nesso di gratuità - libertà e quindi la simbolicità intrinseca al «dimorare» dinamico, sia nell'esperienza cristiana mistica che nell'esperienza cristiana che conosca la «dimora» sulla «soglia».

Questo dato – dell'accesso alla realtà/verità “per” il venire ad abitare in Gesù Cristo – diverrà un *fil rouge* della sua riflessione³¹:

«L'uomo è fatto per essere nella realtà e la realtà è come Dio la pensa, come Dio la determina, come Dio la precisa, così che il rapporto dell'uomo con la realtà è il rapporto di chi accoglie di essere lui stesso messo nella realtà; e la realtà ha i contorni di Gesù Cristo per il cristiano. Allora il rapporto dell'uomo con la realtà si precisa come rapporto dell'uomo con Gesù Cristo, come vocazione dell'uomo ad accogliere i contorni di Cristo. [...] Questo passaggio dall'illuminato al reale, dall'illuminato al vero, è il dramma della nostra vita spirituale, l'impegno e la responsabilità della nostra vita spirituale: non nel senso che esiste una specie di mondo sensibile, quello che noi avvertiamo immediatamente, che è l'illusione per arrivare a una dimensione più profonda, totale, che è la dimensione del reale. Spesso la ricerca dell'esperienza spirituale, o dell'esperienza contemplativa, ha ridotto il tema del passaggio dall'illusione alla realtà in questo senso. Non è così. Il passaggio dall'illusione alla realtà è il rinunciare a mettere il reale, il vero, il definitivo, l'ultimo, dove il definitivo e l'ultimo non è, per collocarlo dove è realmente. È il cambiare il modo di pensare se stessi, di entrare affettivamente in rapporto con le cose, con il mondo, con i valori e dire: “Questa è la totalità vera”, per dire invece: “No, la totalità vera è quella che ha il suo centro in Gesù Cristo, dove l'uomo prende i contorni di Gesù Cristo, dove i rapporti con la realtà e con le cose sono misurati da Gesù Cristo e sono secondo Gesù Cristo”»³².

E proprio studiando il mistico spagnolo egli enucleò, come dissezionandolo, il “movimento” che presiede al “sapere” Gesù Cristo e non può non risolversi che in una

²⁹ Ib., p. 282.

³⁰ «Il Nulla si potrebbe tradurre come la totalità illusoria e il Tutto come la totalità vera. La realtà, cioè, possiamo vederla come una totalità illusoria, dove l'uomo si fa un suo Dio, a sua immagine e somiglianza, a modo suo, e quindi costruisce anche un'idea dell'uomo; costruisce [...] un'immagine del mondo a propria immagine... per cui dice: questo è il Tutto, e mette la sua vita in questa direzione. In realtà non si accorge che quello che gli sembra così reale, così solido, proprio perché non è vero, è illusorio, non ha consistenza. Dall'altro lato, sta invece la totalità vera, cioè la realtà in cui Dio è il Dio vero e non un altro Dio, l'uomo è l'uomo vero e non un altro uomo, il mondo è il mondo vero. Dove avviene lo scontro tra il *Nulla* e il *Tutto*? Dentro l'uomo, l'uomo affettivamente inteso: per Giovanni della Croce l'uomo è tutto amore»: G. MOIOLI, *Centro dell'anima è Dio. La Fiamma d'amor viva di Giovanni della Croce*, Roma, OCD, 2010, pp. 22-23.

³¹ E della sua preghiera: «Chiediamo al Signore Gesù di essere abbastanza disponibili e docili per la verità, per non fare della verità, che è lui, qualcosa a misura nostra, ma per portare noi nella sua misura. Chiediamo al Signore Gesù che ci aiuti a imparare e ad accettare che vivere secondo verità è passare “dall'illuminato al reale”» (G. MOIOLI, *Pregiere*, Milano, Glossa, 2003, pp. 80-81. Cfr. ib., p. 30 e p. 82).

³² G. MOIOLI, *Rivestirsi dell'uomo nuovo* (anno 1979), in D. CASTENETTO, *Giovanni Moiola. Un cammino*, pp. 107-108.



forma simbolica, che non è in prima battuta una costruzione a-concettuale supererogatoria, ma esperienza di sé e dell'umano e, nello stesso tempo, esperienza di ciò che sostiene sé e l'umano. E, al solito, ne scrisse puntualizzando che il caso del mistico era *un* caso possibile dell'esperienza credente.

b) L'andatura: dal concettuale-verbale alla Realtà creduta e "ritorno"

«"Credere" non è semplicemente incontrare un orizzonte concettuale-verbale: ma è il costituirsi in atto di una situazione obiettiva, reale di rapporto e di comunione»³³. E motivava appena sopra:

«il "credere" sembrerebbe definibile solo entro lo spazio di un determinato orizzonte concettuale e verbale: quello "normante", che è per identità fornito dal testo biblico; e quello "normato" che è precisamente nel credente, in quanto egli si lascia normare dalla proposta biblica garantita dagli articoli di fede. I due livelli, dunque, dell'orizzonte concettuale-linguistico della Bibbia e degli articoli di fede, sarebbero presenti, con una diversa valenza normativa, nell'orizzonte del «credere», proteso verso l'intelligenza contemplativa, o mistica.

Ma, ultimamente, questo orizzonte è a sua volta normato e relativo: "prima" vi sta e vi si esprime la storia dell'Alleanza e della "fede" che essa via via suscita, fino al momento decisivo e ultimativo che è quello di Cristo. Qui dunque è il fondamento della fede e dell'orizzonte concettuale in cui esso si esprime: sia sul versante "normante" sia sul versante "normato"»³⁴.

E continuava:

«Come si potrebbe meglio descrivere, dal punto di vista del soggetto credente, o in questo medesimo soggetto, l'interazione tra il momento concettuale-verbale del credere e il momento del "sapere" realmente il rapporto di comunione con la Realtà creduta nell'accettazione dell'orizzonte del credere? [...]

È la "comunione" attuata secondo la fede, la condizione per la "realizzazione" del momento concettuale-verbale: e si può allora "ritornare" (cf. il tema giovanneo del ricordare o ricordarsi) alla parola biblica o all'articolo di fede per ricomprenderlo.

Ma, come vi si ritorna? Da quale sponda? Appunto dalla sponda di una [...] comunicazione che non ha configurazione concettuale-verbale, neppure quella dell'orizzonte della fede: eppure non la si è raggiunta andando al di là di questo orizzonte, e non se ne rimane estranei, se ad esso si può ancora tornare. È "ciò che" l'orizzonte della fede faceva conoscere, o "conteneva", che viene raggiunto: e che, quindi, gli rimane omogeneo. [...]

Come si dice questo ritorno? Con quale linguaggio? Semplicemente riassumendo il linguaggio dell'orizzonte normativo del credere e riarticolandolo?

Certo, non riprendendolo necessariamente tale e quale. La *riarticolazione*, come ricordiamo dai Prologhi, riprende e rivisita pagine bibliche; o si ispira al loro universo simbolico: o conia una propria simbologia coerente con quella dell'universo biblico»³⁵.

³³ G. MOIOLI, *Sul tema "fede e linguaggi della fede" in Giovanni della Croce. Ipotesi per la lettura*, in ID., *Giovanni della Croce. Saggi*, p. 312. L'originale, frutto di un corso accademico 1979-1980, in *Teologia* 7 (1982), pp. 171-204.

³⁴ Ibidem.

³⁵ Ib., pp. 312-313.



Il simbolo evoca risonanze obiettive ed affettive insieme: sono segnate dalla verità, che la libertà dell'uomo incrocia con modalità e tempi che sono iscritti nella storicità singolare di Colui che gli si rivela. Ciò avviene in «una esperienza di senso che essa non costituisce originariamente né può riassorbire adeguatamente», perché c'è «circolarità e reciproca integrazione fra l'intenzionalità alla verità e le sue determinazioni empirico-fattuali»³⁶.

Il simbolo dunque è un'espressione linguistica per dei contenuti che superano la razionalità meramente logico-deduttiva ma entro un contesto di relazione e, in particolare, entro quella relazione originaria che la rivelazione fa scoprire e in cui fa entrare donando anticipazioni di senso.

c) *Il frutto: la fede diventa un'esperienza di senso*

Moioli poteva allora – convinto com'era che l'esperienza della soglia conduce a «“sapere” il fenomenico fattuale e quello concettuale-verbale (della Bibbia e della Chiesa) raggiungendo in modo nuovo *la sua* intenzionalità oggettiva: dunque, solo apparentemente esso viene negato e superato»³⁷ – spiegare la fede come esperienza di senso:

«un senso dell'esistenza, un senso della vita, un senso del mondo, un senso delle cose. Diventa un senso, ma non come soggettivismo e come affermazione soggettiva. Diventa un senso appunto perché il soggettivo e l'oggettivo sono in continua interazione. Il credente trova la propria pace in tale verità e vi dimora. E come se si togliesse dall'illusorio, da quello che da solo potrebbe ritenere come vero e come bene, da quello che abitualmente si dice. La fede dà la forza di dire: “Questo è illusorio, se non è vero secondo Gesù Cristo”, e dà la forza, la pace, l'ubbidienza e il coraggio di dire: “Prendo i contorni, prendo i lineamenti di Gesù Cristo”. Questa è, in fondo, l'esperienza della fede. Questa è la grazia della fede. L'uomo spirituale è, dunque, l'uomo che vive il rapporto con la verità nella volontà di dimorarvi, di sapere la Verità, il bene, la giustizia, in riferimento a una oggettività che non è riconosciuta come estranea, autoritaria, eteronoma, ma come principio di libertà. Mettendosi in questo centro, esterno a sé, in realtà egli trova il proprio centro»³⁸.

Da notare come qui il discorso attenga all'esperienza cristiana come tale indipendentemente dalla sua modalità mistica in senso tecnico. È quell'«intero della fede» o «obiettività cristiana vissuta»³⁹ – su cui sempre Moioli discorre – che giunge a tanto, perché propriamente ha accolto l'*agape* che costituisce la coscienza credente e il suo dinamismo di *fides quae* e *fides qua*.

³⁶. Vedi *supra* nota 15 (A. BERTULETTI).

³⁷ G. MOIOLI, *L'acquisizione del tema dell'esperienza*, in *Opera omnia* I, p. 252.

³⁸ G. MOIOLI, *L'esperienza spirituale. Lezioni*, pp. 20-21.

³⁹ G. MOIOLI, *Teologia spirituale*, in *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, pp. 1598-1599, ora in *Opera omnia* I, p. 227. Cfr. P. MARTINELLI, *La teologia spirituale dopo Moioli*, *Teologia* 39 (2014), p. 335.



d) L'infrastruttura pratica: il "togliersi" testimoniale nella comunione al Salvatore storico assoluto

In questa esperienza di senso, dunque, la libertà incrocia la verità quando l'uomo legge la sua libertà come non autoreferenzialità e cerca il proprio compimento nella testimonianza.

Moioli aveva ben chiaro che, ultimamente, al discorso del linguaggio della fede – se ha la densità antropologica e teologica qui sopra accennata – ci si può utilmente avvicinare applicando «la forma della testimonianza». Essa permette di sottolineare la continuità – nella distinzione e rimando irrisolvibile – tra «linguaggio affermativo-obiettivo del credere» e «linguaggio del personalmente vissuto»⁴⁰.

La riflessione contemporanea, filosofica e teologica, ha chiarito che testimonianza non è il «buon esempio» soltanto, che potrebbe ancora essere autoreferenziale⁴¹, ma «compimento dell'intimità del rapporto dell'uomo con Dio», se compimento segnato dal «carattere incondizionato della verità di Dio nella carne»⁴². L'infrastruttura della ricerca di autenticità *vera* – perché l'uomo entri praticamente nel "sapere" Gesù Cristo e sia «uomo spirituale», sottolineerebbe da parte sua Moioli – è quella della croce. Essa è rinuncia a sé nel diventare credente, ed è nello stesso tempo compimento di sé.

Nel contesto di poche righe vergate sul tema, Moioli lasciò cadere una "perla" sull'argomento: «la "testimonianza" rende possibile l'affermazione oggettiva di ciò che è testimoniato, non in quanto superamento dell'esperienza personale del testimone, ma in quanto questa esperienza ha come sua dimensione l'esigenza di "togliersi" (simbolicamente!) nella sua obbedienza al "vero" che si manifesta, per lasciarlo emergere – per così dire – come tale»⁴³.

«"Togliersi" (simbolicamente!)» vuol dire che per il testimone il suo attestare il vero include un'eccedenza, un "oltre" alla sua elaborazione concettuale su ciò che si manifesta, che egli riconosce intuitivamente presente, e a cui egli si affida praticamente integrando l'assenza.

Solo così il suo umano – che "sa" il vero non possedendolo – potrà continuare ad essere il "luogo" storico in cui la connessione di soggettivo ed oggettivo faccia spazio al rivelarsi della verità di Gesù nel "sé" di un soggetto storico che è redento. Il testimone, in altri termini, è uno che conosce per esperienza la verità, dimorando in Gesù Cristo per la porta della comunione alla sua kenosi.

⁴⁰ «A misura dunque che, a cominciare dalla stessa realtà di Gesù, per giungere al linguaggio biblico ed a quello delle confessioni e professioni di fede, ed anche delle determinazioni dogmatiche, il linguaggio affermativo-obiettivo del credere ha pertinenza con la forma della testimonianza, in questa misura la sua differenza dal linguaggio del personalmente vissuto non appare più talmente radicale: si dovrebbe dire piuttosto che, dicendosi, ogni forma del dire se stesso nella verità, non solo assume il linguaggio della testimonianza presente nella Chiesa, ma tende esso stesso a divenire linguaggio della testimonianza»: G. MOIOLI, *L'acquisizione del tema dell'esperienza*, in *Opera omnia* I, p. 254.

⁴¹ Cfr. P. MARTINELLI, *Vita spirituale e testimonianza della fede*, *Mysterion* <www.mysterion.it> 6 (2013/2), p. 166.

⁴² Cfr. ib., p. 169 e p. 170.

⁴³ G. MOIOLI, *L'acquisizione del tema dell'esperienza*, in *Opera omnia* I, p. 253.



«Sapere la verità» di Gesù è sapere la sua croce come alleanza per noi, peccatori redenti.

«La croce del Signore [...] invito all'umanesimo [...] dell'essere discepolo della redenzione, dell'alleanza mediante la remissione dei peccati.

È l'umanesimo di una verità sull'umano che è l'umano di Cristo e fa quindi rinnegare non qualunque cosa, ma ogni altra pretesa di verità sull'umano, antitetica a quella che appare in Gesù Cristo. [...]

La verità sull'umano è l'ultima cosa, quella che dà la direzione e va portata dentro la storia concreta, applicata qui, vista qui, sofferta qui; sofferta perché c'è una croce che il discepolo del Signore porta sulle spalle, come il Maestro (il quale propone una verità sull'umano) e con Lui.

Proprio perché è questa verità, la croce di Gesù è pienamente sapienza, e quindi criterio ultimo di discernimento e perciò giudizio. E, in ogni caso, la croce di Gesù è una via: vivere come Te, morire come Te, risorgere come Te. Tutte queste riflessioni valgono a proposito dell'umanesimo della croce, ma nella direzione di una figura di valore in cui entrare, da realizzare»⁴⁴.

E quanto questo progetto teorico fosse praticato da Moioli nella lettura della spiritualità cristiana per stimolare i credenti di oggi a “leggere”, valutandola, la propria «raffigurazione» della «figura»⁴⁵, forse, risulterà più chiaro da alcuni dati tratti da due sue presentazioni dei massimi mistici carmelitani.

Leggere con fedeltà alla portata teologica del linguaggio simbolico

Sono stati pubblicati postumi due contributi “orali” nati come predicazione alle carmelitane di Sassuolo (MO). Nel primo, dovendo presentare Giovanni della Croce, Moioli non ebbe dubbi su come procedere: propose subito la questione del simbolismo del Dottore carmelitano (discutendo la legittimità di fagocitarla riconducendola all'omnicomprensività del simbolo notturno), per passare poi a leggere la *Fiamma d'amor viva*,

⁴⁴ G. MOIOLI, *L'uomo e la croce di Cristo* (anno 1980), in D. CASTENETTO, *Giovanni Moioli. Un cammino*, pp. 222-223.

⁴⁵ «La reale “novità” della moderna teologia cristologica e cristocentrica della rivelazione è proprio la riscoperta di Gesù Cristo come figura “assoluta” del credente.[...] Precisamente in quanto la singolarità di quella figura del credere in Dio che si esibisce e si inverte nella vicenda di Gesù, partecipa della singolarità rivelatrice di Lui: dunque della sua referenzialità assoluta come della sua irripetibile unicità. [...] Gesù è la buona relazione con Dio nella completezza di una vicenda finita, e non semplicemente una figura possibile dell'universale di tale relazione. Ma al tempo stesso la vita cristiana è figura universalmente possibile di una relazione con Dio che si raffigura la propria omologazione rispetto all'atteggiarsi di Gesù. In questo senso la vita cristiana si dà in Gesù come un *unicum* che è essenzialmente “figura”. E per la stessa ragione, essa può darsi soltanto in molte “raffigurazioni”. Non in un unico concetto di portata universale, non in una serie di ripetizioni equivalenti all'incarnazione del Figlio»: P.A. SEQUERI, *Il ministero presbiterale quale figura di vita cristiana*, in F.G. BRAMBILLA – T. CITRINI – G. COLOMBO – B. MAGGIONI – P.A. SEQUERI – B. SEVESO, *Il prete. Identità del ministero e oggettività della fede*, Milano, Glossa, 1990, p. 194 e p. 197.



scandendo la presentazione di ogni strofa in tre momenti, ovvero senso complessivo/esperienza, simbolo, nozione teologica⁴⁶.

L'esperienza di Giovanni della Croce è un' «esperienza di senso», che la concettualità del soggetto «non costituisce originariamente né può riassorbire adeguatamente»⁴⁷. Il simbolo apre la strada per entrarvi, ma non a chi si accontenta di studiarne le ascendenze antropologiche, che pur ci sono. Sicuramente «bisogna lasciare che il linguaggio simbolico faccia intuire molto di più di quello che egli [Giovanni della Croce] effettivamente riesce a dire»⁴⁸, com'è confermato dal silenzio in cui sfocia il commento scritto dal *Doctor mysticus* quando si trovò nella stessa situazione esperienziale (e ciò conferma che il linguaggio concettuale non è azzerato dall'esperienza mistica, se esso sa configurarsi alla sua sorgente, restando linguaggio di testimonianza).

Entrare nel simbolo vuol dire cogliere l'esperienza di senso che Giovanni della Croce vive e in cui si esprime «l'intenzionalità alla verità»⁴⁹. Egli, soggetto credente concreto, l'ha colta affidandosi a «determinazioni empirico-fattuali»⁵⁰ che sono «anticipazioni»⁵¹ della figura cristologica nella propria umanità resa «vera». Lo scavo sul simbolo dal punto di vista delle risonanze genetiche ed estetiche postula di completarsi con quello sulla nozione teologica/antropologica implicata, che sarà svolto non al modo di una trattazione dogmatica ma al modo dell'indicazione dell'attestazione testimoniale di una verità. Lì allora si riconosce *come* si è modulata l'autocomunicazione di Dio nella storia.

Un es. relativamente alla prima strofa, ¡*Oh llama de amor viva, // que tiernamente hieres // de mi alma en el más profundo centro! // Pues ya no eres esquivo, // acaba ya, si quieres; // rompe la tela deste dulce encuentro!*

«La tematica teologica fondamentale è la tematica dell'uomo spirituale, soprattutto così come è svolta nella Lettera ai Romani, sia nel capitolo 5 («La carità di Dio si diffonde nei nostri cuori per opera dello Spirito Santo che ci è dato») sia nel capitolo 8, dove si parla dello Spirito che fa l'uomo spirituale, [...] di quest'uomo che è ancora nella carne, come Paolo dice, e quindi geme. Il gemito qui non è immediatamente la tensione alla risurrezione, come in Rm 8,23, ma il gemito è della morte, come incontro definitivo («essere sciolto dal corpo per essere con Cristo», Fil 1,23).

L'essere spirituale è, per Paolo come per Giovanni della Croce, avere il dono dello Spirito [...]. La prospettiva è questa, anche se Giovanni della Croce parla poi del corpo e dell'anima, ma, più in profondità, l'uomo spirituale è quello fatto dallo Spirito di Gesù Cristo,

⁴⁶ Cfr. G. MOIOLI, *Centro dell'anima è Dio. La Fiamma d'amor viva*. Il sommario, ricostruito a posteriori, porta, dopo la Presentazione [p. 5], la Nota redazionale [p. 9] e un Breve profilo del santo [p.11] apposti dalle curatrici: «Introduzione: Nulla e Tutto [p. 17], La vita teologale [p. 21], L'universo simbolico [p. 24]; la *Fiamma d'amor viva* [p. 41] Prima strofa [p. 45] – Il senso complessivo [p. 45], Il simbolismo [p. 51], La tematica teologica [p. 57]; Seconda strofa [p. 63] – Il senso complessivo [p. 64], Il simbolismo [p. 66], La tematica teologica [p. 70]; Terza strofa [p. 83] – Il senso complessivo [p. 83], L'esperienza [p. 85], Il simbolismo [p. 88], La tematica teologica [p. 92]; Quarta strofa [p. 101], – Il senso complessivo [p. 102], Il simbolismo [p. 106], La tematica teologica [p. 107]» (ib., pp. 115-116).

⁴⁷ Vedi *supra*, nota 15 (A. BERTULETTI)

⁴⁸ G. MOIOLI, *Centro dell'anima è Dio*, p. 43.

⁴⁹ Vedi *supra*, nota 15 (A. BERTULETTI).

⁵⁰ Ibidem.

⁵¹ Ibidem.



quello che ha il dono dello Spirito ed è guidato dallo Spirito. [...] Per Giovanni della Croce, l'esperienza di essere agiti dallo Spirito è qui, in concreto, almeno così come la descrive ora, l'esperienza dell'esprimere con tutto se stessi un amore ricevuto. La parola di Paolo, per lui è questo. Questa esperienza mi fa vedere quanto è vera quella parola di Paolo»⁵².

Il simbolo non va oltre la fede, ma esprime la rivelazione accolta nella fede *vissuta*:

«Noi non siamo capaci di vivere la carità se Dio non ce lo concede come dono: questa è un'affermazione che tutti dobbiamo fare e dobbiamo credere. L'esperienza di Giovanni della Croce è questo amore che sorge e gli fa raccontare questa esperienza con una parola di Paolo. Per lui, l'essere agito dallo Spirito di Dio vuol dire concretamente vivere questa esperienza di una carità, di un amore che insorge, che si sviluppa, che prende tutte le fibre della persona, come una fiamma che gioca, che si muove, che non sta in pace e non lascia in pace. Questa è l'esperienza dell'uomo spirituale descritta in questa strofa: non è tutta, ma è quella che viene descritta qui. Quest'uomo sa fino a che punto il suo centro è Dio, lo sa ormai per esperienza, e lo dirà ancora meglio soprattutto nella terza strofa, sottolineando fino a che punto è fatto per un incontro senza tele, senza veli con Dio.

Tutta questa tematica è insieme antropologica e teologica, perché si parla dell'uomo parlando di Dio, si parla di Dio parlando dell'uomo»⁵³

Nella considerazione del simbolo – da non ridurre a segno – vanno tenute in conto le possibilità plurime di evocazione ad esso irrelate e, in particolare, poiché si tratta di simboli della rivelazione cristiana al teologo starà a cuore enucleare il senso di Dio e il senso dell'uomo che essi esplicitano. Lo fanno sicuramente a partire dal loro tendere e rimandare al Cristo Signore, centro della stessa rivelazione e sua «figura»⁵⁴.

La teologia spirituale «contemplativa», mettendo a tema un vissuto vero, per ciò stesso provoca a recuperarlo per sé. Il senso di Dio e il senso dell'uomo, che il testimone evoca al lettore/destinatario della sua evocazione, sono anche la provocazione a lui rivolta per valutare la sua propria raffigurazione/figura e recuperare il proprio cammino verso Cristo a motivo dell'essere lì questione della rivelazione a cui anche la sua fede risponde.

È lo stesso simbolo adottato dal testimone che è gravido di questa valenza, e dallo stesso utilizzato integrando il registro linguistico prevalentemente concettuale, almeno nella misura in cui il testimone è cosciente della relazione tra universalità e particolarità che si coniugano nel suo proprio vissuto cristiano. È il caso del capolavoro di Teresa d'Avila, il *Castello interiore*, che Moioli legge alle stesse carmelitane facendosi guidare ancora dalla *forma mentis* vista sopra. Se quella volta si soffermò di più sulle nozioni introduttive legate al momento della composizione dell'opera e al suo genere letterario,

⁵² G. MOIOLI, *Centro dell'anima è Dio*, pp. 59-60.

⁵³ *Ib.*, p. 61.

⁵⁴ «Il concetto di "figura", il quale costituisce la categoria centrale del progetto di teologia spirituale di Moioli, intende alludere al carattere "fenomenologico" della vita secondo lo Spirito: contro la tendenza che risolve la vita cristiana in una specie di indeterminata trascendentalità che solo in seconda istanza prenderebbe una forma storica riconoscibile. Ciò riguarda in primo luogo la "figuralità" normativa dell'esperienza cristologica; quindi la sua attualizzazione nell'esistenza del credente, la quale pure realizza lo statuto di "figura", poiché esige l'attualità di una interpretazione e la libera scelta della sua appropriazione»: A. BERTULETTI, *L'idea di teologia spirituale nella riflessione di Giovanni Moioli. Rilettura di un saggio metodologico*, in A. BERTULETTI - E.L. BOLIS - C. STERCAL, *L'idea di spiritualità*, Milano, Glossa, 1999, p. 93.



la scansione fondamentale rimane la stessa⁵⁵. Illustra prima il simbolismo introdotto da Teresa per scrivere quel suo particolarissimo trattato esperienziale, quindi le nozioni teologiche implicate (con qualche rimando alla storia dell'interpretazione del *Castello* e, prima, della vita cristiana come vita d'orazione).

Moioli non nega che si tratti di un «trattato» – come vergato dalla stessa Teresa nella soprascritta del suo libro – ma per spiegare in che senso lo sia, fa notare sia l'intrinseco legame con la *Vita* sia la pluralità di temi che lo intessono, per cui in ultima analisi esso è l'espressione di un «senso della fede ancorato a un'esperienza» anche quando «si arrivano a enunciare quasi in forma di principio alcune affermazioni»⁵⁶.

Di seguito prospetta la sua chiave di lettura, concernente materialmente l'opera tereiana, ma che possiamo riguardare come enunciazione delle convinzioni di fondo del professore milanese su che cosa il linguaggio esperienziale veicoli e come lo veicoli: «una sinfonia di motivi», che sono «intuizioni di fede».

«Il *Castello*, per un certo verso, è un grande inno all'animo umano, all'immensità e alla meraviglia che suscita la scoperta dell'anima; ma sarebbe solo il punto di partenza per una teologia che non c'è, in quanto immediatamente predomina l'esperienza, che consiste nell'aver scoperto che dentro di sé c'è un mondo. Questa scoperta è supportata dalla dottrina di sant'Agostino. Tale dato esperienziale dell'anima umana viene espresso come se fosse una sinfonia di motivi che s'intrecciano, per cui tutto concorre a dare il senso della grandezza dell'anima umana. Ma il non far diventare Teresa una teologa, nel senso tecnico della parola, non nuoce al fatto che ella sia Dottore della Chiesa, proprio perché insegna la fede con una sicurezza e con una capacità di discernimento [tale] da farla diventare una guida e un punto di riferimento sicuramente singolare. [...] Pur non venendo dal mondo teologico, tali intuizioni della fede – come quella dell'inabitazione trinitaria – rappresentano di fatto una specie di anticipo alla teologia»⁵⁷.

Per questa «sinfonia», strumento adeguato di esplicitazione è l'intreccio dei livelli linguistici, e in prima battuta il ricorso al simbolo. Consideriamo – spiega infatti Moioli –

«la struttura del trattato.

Ci sono tre livelli: il primo è simbolico, cioè riguarda le immagini fondamentali (il castello, il baco da seta, lo sposo e la sposa) attraverso cui Teresa d'Avila si esprime (cosa che fa anche Giovanni della Croce nelle sue poesie). Questo linguaggio utilizza una retorica figurativa che evoca contenuti; ciò è importante per capirne le chiavi simboliche. C'è poi un secondo livello che è quello della logica del discorso. Un ulteriore livello è dottrinale, vengono sistematizzati i nuclei dottrinali⁵⁸. In questo modo riusciamo ad avere una chiave di lettura del testo in cui Teresa non dà solamente dei consigli o parla della sua esperienza, ma fa un trattato»⁵⁹.

⁵⁵ G. MOIOLI, *Itinerario di comunione, Il Castello interiore di Teresa di Gesù*, ed. OCD, Morena-Roma 2010². Dopo il Profilo della santa [delle Curatrici] [p. 11], il Sommario così ricostruisce la scansione del discorso: Premessa [p. 17], Osservazioni introduttive [p. 19], La struttura simbolica [p. 39], La struttura logica e dottrinale [p. 59], Considerazioni conclusive [p. 99].

⁵⁶ *Ib.*, p. 26.

⁵⁷ *Ib.*, pp. 27-28.

⁵⁸ Moioli ne elencherà quattro: «il Signore del castello, l'anima dell'uomo, l'unione e il suo significato, il cammino dell'unione» (*ib.*, p. 64).

⁵⁹ *Ib.*, p. 39.



È un trattato nel senso che i simboli utilizzati, «in proporzione della profondità stessa dell'esperienza, scavano indubbiamente fino alle radici del percepire e del sentire umano»⁶⁰. Ci mettono davanti le radici della nostra realtà, che non è solo nostra ma discende dall'economia divina. Se i simboli sono letti in questo modo – considerando cioè il fatto che «questo percepire e sentire è formato da una Rivelazione e da una Parola “detta” e “scritta” [...] [che] non si tratta di un procedimento ripetitivo, ma di sintonia e di omogeneità con un tipo di universo simbolico, che per via di ubbidienza di fede, diviene anche il proprio»⁶¹ –, allora la teologia spirituale «contemplativa» diventa provocatoria nei confronti di ogni figura cristiana vissuta o da vivere. Non è interessante la lettura di questo o quel mistico perché si mira a riviverne l'esperienza ma perché ciò che è attestato riconduce là dove ogni percorso esperienziale cristiano è iniziato: la comunione accolta del Vivente che si autocomunica. Non solo: i dati raccolti leggendo la storia della spiritualità cristiana, a livello di tipologie della «figura» cristiane e dei suoi nodi dinamici, attrezzano il teologo spirituale ad introdurre all'esperienza spirituale o a leggere esperienze contemporanee. In particolare la sua capacità di leggere simboli nelle esperienze geniali dovrebbe impedirgli di ricadere in una metodologia oggettivante.

Chiosa finale

Moioli sapeva bene che, quando si è attrezzati di un progetto esistenziale, anche se costruito come una «tipologia» e non un “dover essere”, si possiede sempre solo un'«ipotesi operativa» che è “altro” dall'esperienza cui si mira⁶². Gli era chiaro in termini essenziali e gli era chiaro in termini storico-simbolici.

Il suo sguardo sul soggetto credente, quello di cui tutti coloro che ne hanno goduto erano estasiati⁶³, era quello di chi lo guardava – sempre e comunque – come posto in quell'itinerario paradossale che abbiamo visto essere necessario per giungere all'«esperienza della soglia», là dove si sa se stessi e si sa Dio perché si è andati a Cristo venendo dopo di Lui. Itinerario che permette al credente di fare la verità di sé in Cristo Gesù convertendosi dall'illusione alla realtà.

L'itinerario tipico del cristiano – il passaggio dal vissuto (nel senso di: esperienza contingente in dialogo con l'ipotesi operativa) al *vivendum* (perché il vissuto cammini fino alla maturità e alla gloria) – non è qualcosa di cui si possa parlare soltanto in termini oggettivanti, ma in cui l'obiettività è il frutto dell'entrare in una comunione accolta che supera e chiede ubbidienza. Nel fare questo la libertà dovrà modulare instancabilmente «la percezione intuitiva della realtà assoluta [...] come unità di identità e differenza», dell'«essere che viene nel diverso, in cui è insieme presente e assente» attraverso «una mai finita mediazione concettuale» e «la decisione di affidarsi all'assente attraverso le

⁶⁰ G. MOIOLI, *I mistici e la Teologia spirituale*, Teologia 7 (1982), p. 142.

⁶¹ Ibidem.

⁶² Vedi *supra*, nota 4 (G. MOIOLI).

⁶³ Cfr. G. COLOMBO, in D. CASTENETTO, *Giovanni Moioli. Un cammino*, p. 19.



indicazioni fornite dai segni della sua presenza senza mai impossessarsi definitivamente di un segno della sua presenza»⁶⁴.

Il simbolo, nel senso di «rimando a una sorta di percezione semplice, nativa, perfettamente trasparente della realtà»⁶⁵, entra nella teologia spirituale «contemplativa» come orizzonte e struttura della Realtà/Verità che si offre all'uomo e gli è dato di riconoscere nella fede cristologicamente determinata.

⁶⁴ L. SERENTHÀ, *I contenuti dell'esperienza cristiana e la teologia dogmatica*, *Teologia* 6 (1981), pp. 123-124.

⁶⁵ Cfr. *supra*, nota 5 (G. MOIOLI). Cfr. L. SERENTHÀ, *I contenuti dell'esperienza*, p. 123: «La realtà simbolica [è quella] in cui si dà insieme la presenza e l'assenza, lo svelamento e il nascondimento, di una realtà originaria».



Il significato del dottorato di Santa Teresa di Gesù (1970) alla luce del Vaticano II e la sua incidenza nella spiritualità post-conciliare

di *Ciro García, ocd**

Il 27 settembre 1970 Paolo VI proclama Santa Teresa di Gesù Dottore della Chiesa. Il suo dottorato ha segnato una svolta negli studi teresiani e ha dato un'importante contributo nello sviluppo della spiritualità del Concilio Vaticano II. Anzitutto è stato un evento ecclesiale, per il fatto di essere la prima donna dichiarata ufficialmente dottore.

1. Un evento Ecclesiale

1.1. La preparazione del dottorato teresiano: ragione storica, liturgica, teologica e attualità

Già in altre circostanze era stata avanzata la proposta di dichiarare ufficialmente Santa Teresa di Gesù Dottore della Chiesa. Ma i tempi non erano maturi perché una donna potesse avere accesso ad un tale titolo magisteriale. Il Vaticano II offrì nuove prospettive per un riconoscimento dei carismi dei fedeli di ogni grado e vocazione e la valorizzazione del ruolo delle donne nella Chiesa. Nel clima creatosi dopo il Vaticano II era proprio la condizione femminile a suggerire l'opportunità di tale dichiarazione.

Paolo VI, accogliendo un'indicazione dell'allora Preposito Generale OCD e poi Cardinale, P. Anastasio Ballestrero¹, affidò lo studio di tale possibilità alla S. Congregazione dei Riti.

Per quanto riguarda Santa Teresa, venne istruita una particolare *Positio* che, con il dovuto rigore scientifico, presentò il valore e il senso della sua eminente dottrina². Fra la

* CIRO GARCÍA, ocd, professore emerito di teologia spirituale e antropologia teologica alla Facoltà de Teologia del Nord della Spagna (Burgos). Attualmente bibliotecario della Pontificia Facoltà Teologica *Teresianum*, cirogarciaf@gmail.com

¹ ANASTASIO BALLESTRERO, *Il magistero di Teresa di Gesù, Dottore della Chiesa*, in *Rivista di Vita spirituale* 49 (1995) 667-682.

² SACRA PRO CAUSIS SANCTORUM CONGREGATIO, *Positio concessionis tituli Doctoris et extensionis eiusdem tituli ad universam Ecclesiam, necnon officii et missae de communi Doctorum Discalceatorum Parentis*, Romae 1969.



documentazione raccolta nella *Positio*, è doveroso ricordare l'autorevole *Votum* di carattere storico e dottrinale della Pontificia Facoltà Teologica del *Teresianum*, che mise in rilievo, alla luce della storia, della teologia del Vaticano II e dell'attualità del suo messaggio, l'eminenza della sua dottrina per il bene della Chiesa, ampiamente riconosciuta nella storia della spiritualità moderna dai Sommi Pontefici, dai santi e dai teologi³.

1.2. La solenne proclamazione con la Lettera Apostolica *Multiformis sapientia Dei*

Alla luce della solenne dichiarazione, ratificata con la Lettera Apostolica *Multiformis sapientia Dei*, possiamo parlare di un significato teologico del dottorato come del 'riconoscimento' ufficiale di un carisma di sapienza, frutto dello Spirito Santo, di quella dottrina eminente che è alla base di un magistero che il Romano Pontefice presenta autorevolmente a tutto il Popolo di Dio, pastori, teologi, fedeli.

Con una bella e suggestiva immagine Paolo VI volle esprimere il senso di quell'evento nell'omelia della Messa della Proclamazione: "Il significato di questo atto è molto chiaro; un atto che intenzionalmente vuole essere luminoso, che potrebbe avere una sua simbolica immagine in una lampada accesa davanti all'umile e maestosa figura della Santa: luminoso per il fascio di raggi che la lampada del titolo dottorale proietta sopra di lei; e luminoso per un altro fascio di raggi, che questo titolo dottorale proietta verso di noi"⁴.

2. Incidenza dottrinale

Offriamo sinteticamente alcune delle linee fondamentali che hanno illuminato il pensiero teresiano in sintonia con la teologia e la spiritualità del nostro tempo. Lo facciamo dalla mano del compianto Jesús Castellano⁵.

2.1. La sfida del dottorato teresiano: un gesto profetico

Forse non tutti sanno che la proclamazione di santa Teresa di Gesù come dottore della Chiesa universale è avvenuta in un momento molto delicato della valutazione teologica della sua dottrina, e ha contribuito in maniera decisiva non solo a una riscoperta del suo valore teologico e spirituale, ma anche della sua attualità, confrontata con la teologia e la spiritualità postconciliare. Teresa di Gesù ha ricevuto il titolo di Dottore della Chiesa in un momento caratteristico della vita della Chiesa nel quale si consolidavano nuovi orientamenti teologici e spirituali e, quindi, in un'epoca di nuova sensibilità teologica.

³ PONTIFICIA FACULTAS THEOLOGICA O.C.D., *Sancta Teresia a Iesu Doctor Ecclesiae: Historia-Doctrina-Documenta*, Edizioni del Teresianum, Roma, 1970.

⁴ PAOLO VI, *Omelia nella Messa di proclamazione di Santa Teresa d'Avila dottore della Chiesa*, domenica 27 settembre 1970 (w2.vatican.va/content/paul-vi/it/homilies/1970/documents/hf_p-vi_hom_19700927.pdf, accesso 15 ottobre 2015, 8:00 a.m.)

⁵ Cfr. JESUS CASTELLANO, *El Doctorado de Santa Teresa y su nueva presencia teológica. Balance y perspectivas*, in SALVADOR ROS GARCIA (ed.), *La recepción de los místicos Teresa de Jesús y Juan de la Cruz*, Salamanca, Centro Internacional de Ávila, 1997, 205-228.



La figura e la dottrina della santa erano sotto l'influsso di tendenze dottrinali più ancorate al misticismo barocco, ai valori oggettivi della santificazione operata dalla liturgia, alle esigenze dell'umanesimo integrale, alla centralità della contemplazione del mistero cristiano, al suo appassionato amore per la Chiesa, che non al realismo narrativo della Bibbia.

La teologia e la spiritualità, prima e dopo la seconda guerra mondiale, sono state segnate dal ritorno alle fonti (Bibbia, Padri, Liturgia) e dall'apertura al mondo (azione e impegno); la valutazione della mistica oggettiva, fondata sulla Bibbia e la Liturgia, e la santità apostolica, sembrava voltare le spalle alla tradizione spirituale del secolo XVI e dell'epoca posttridentina, qualificata come una mistica soggettiva. Teologi e spirituali andavano alla ricerca di una teologia spirituale più ancorata alla Bibbia, al dogma, alla liturgia, e forgiavano l'ideale di una santità più attenta al realismo dell'amore del prossimo e dell'impegno sociale.

La storia della spiritualità del secolo scorso, con le sue tendenze rinnovatrici, testimonia in alcune linee sintomatiche il cambiamento di rotta ed una certa svalutazione della mistica teresiana, non ancora riscoperta ed esposta alla luce della nuova teologia e delle tendenze spirituali contemporanee del nostro secolo. Tendenze che hanno preparato il Concilio Vaticano II e che in qualche modo hanno trovato in esso una nuova ed autorevole sintesi di teologia e di spiritualità.

L'intenzione di proclamare Teresa di Gesù Dottore della Chiesa da parte di Paolo VI si è rivelata quindi come una sfida. La sfida di presentare l'esperienza e il messaggio dottrinale di Teresa con un certo carisma di *attualità*, in un confronto nobile ed obiettivo fra le tendenze teologiche del Vaticano II e dell'immediato post-concilio. Si trattava, quindi, di porre un segno profetico ed attuale per la Chiesa del post-concilio.

2.2. Una rinnovata lettura teologica della dottrina teresiana

Pur conservando integro il valore della dottrina teresiana, la sfida dell'attualità richiedeva una nuova e seria lettura, o rilettura, della sua esperienza e del suo messaggio. Sulla scia di alcuni studi programmatici che hanno preceduto il dottorato teresiano⁶, e specialmente sulla linea del citato *Votum* dottrinale della Pontificia Facoltà Teologica del *Teresianum*, che ha offerto una prima valutazione della eminente dottrina della Santa e della sua attualità, molti degli studi che in questi anni si sono susseguiti hanno fatto avanzare notevolmente la comprensione più profonda della mistica teresiana e del suo messaggio cristiano, radicato fondamentalmente nella Bibbia, nel dogma e nella teologia.

La grande svolta nella considerazione della Santa, per quanto riguarda la sua esperienza mistica e la dottrina che ne deriva, si ha con il riconoscimento della sua figura carismatica in quanto testimone qualificata del mistero cristiano. È la valutazione del mistico e della mistica nella Chiesa di oggi. Questa visione che caratterizza gli studi mistici del nostro tempo sottolinea che va superato il dualismo che tende a dissociare e, talvolta, a contrapporre il soggettivo e l'oggettivo, il valore intrinseco dell'esperienza

⁶ TOMÁS ÁLVAREZ, *Santa Teresa de Jesús contemplativa*, in *Ephemerides Carmeliticae* 13 (1962) 9-62.



religiosa e delle sue risonanze antropologiche e psicologiche, e quello oggettivo delle verità e delle realtà sperimentate. Il mistico cristiano è un testimone perché appartiene alla schiera di coloro che, in continuità con gli uomini e le donne della Bibbia, hanno visto, sentito, contemplato, toccato il mistero.

È uno dei valori fondamentali emersi negli ultimi anni nella considerazione di Teresa come mistica. La rivalutazione degli ambiti della sua esperienza cristiana, confrontati con le verità essenziali del dogma cristiano, ha fatto di lei una testimone qualificata della verità e della vita cristiana.

A testimonianza di questa “novità” della rilettura teresiana, si potrebbe citare la svolta nello studio della mistica teresiana dei grandi misteri della nostra fede: il mistero di Dio Uno e Trino, in modo particolare della sua cristologia, della pneumatologia e dell’ecclesiologia; e poi la sua visione dell’antropologia teologica, alla luce dell’esperienza della grazia.

Se dovessimo riassumere in due parole le qualità della mistica teresiana, come oggi viene studiata in ambito teologico, dovremmo mettere in luce che si tratta di una mistica *teologica* e *soteriologica*, indissolubilmente legate. La prima qualità indica il senso oggettivo della sua testimonianza. La mistica teresiana è una parola su Dio (*theo-logia*) e sui misteri della Rivelazione. La seconda qualità mette in luce il fatto che la mistica come comunicazione personale di Dio è soteriologica, appartiene alla storia e al mistero della salvezza (*soteria*), è una comunione salvifica di Dio con la persona umana, è amore che redime, perdona e risana, che eleva e divinizza. Ciò comporta, come attesta Teresa nel libro della sua *Vita* e riassume magistralmente nel *Castello interiore*, che la vita cristiana, radicata nella vocazione alla comunione con Dio, ma sempre a partire dall’esperienza della grazia, è una storia di salvezza personale e comunitaria nella Chiesa⁷.

Di pari passo, insieme con la valutazione dei contenuti teologici della mistica teresiana, è apparso evidente, come forse non lo era stato in altri tempi, il radicarsi della sua dottrina, scaturita dalla conoscenza e fruizione del mistero, nel suolo fecondo della parola di Dio conosciuta e vissuta, anzi misticamente percepita, come luce e conferma di quanto accadeva nel suo vissuto personale. Forse è questo uno dei filoni più interessanti dello studio attuale della dottrina teresiana: la sua sintonia implicita ed esplicita con i grandi temi della Bibbia, con l’immediatezza della sua percezione del Cristo del Vangelo, con i testi della mistica giovannea e paolina.

Sono stati rivalutati, a vantaggio della migliore comprensione della portata teologica del messaggio teresiano, anche altri aspetti del genere letterario della sua dottrina: il carattere di teologia narrativa, o narrazione e testimonianza della propria esperienza cristiana; il carattere induttivo e quindi esperienziale, più che deduttivo, della sua dottrina; il confronto con le fonti della rivelazione, per un discernimento dell’autenticità del vissuto spirituale cristiano; il carattere simbolico o l’espressione estetica della sua teologia mistica; la forte incidenza mistagogica dei suoi scritti come pedagogici e propeutici all’esperienza di Dio.

⁷ Il *Castello Interiore* è in questa prospettiva il capolavoro teologico della santa, che descrive l’itinerario della salvezza dall’esperienza del peccato al culmine della vita in Cristo e nella Trinità, nell’economia della grazia sacramentale e nella dimensione ecclesiale della salvezza.



3. Chiavi di una nuova ermeneutica autobiografica

La rinnovata presenza di santa Teresa nel mondo contemporaneo come dottore della Chiesa ha avuto la possibilità di esprimersi con particolare intensità in occasione della celebrazione del IV Centenario della sua morte (1582-1982) e del V Centenario della sua nascita (1515-2015). Una circostanza propizia per un ampio confronto con la teologia, con la cultura contemporanea, con la psicologia del profondo e con le grandi questioni della Chiesa di oggi, come la presenza della donna, il dialogo interreligioso. L'ampia bibliografia, che è stata raccolta in questi ultimi anni e continua a crescere, lo conferma⁸. Prendiamo in considerazione i seguenti aspetti fondamentali.

3.1. "Altra vita nuova": lettura pasquale e cristologica

Recentemente gli specialisti teresiani hanno proposto come chiave ermeneutica del teresianesimo un'interpretazione pasquale e cristologica. Il professore del *Teresianum*, Aniano Álvarez-Suárez, seguendo il cammino mistagogico del cristiano nella Chiesa primitiva, segnala tre tappe dell'esperienza teresiana: la pre-pasquale, la pasquale e la post-pasquale⁹.

In questa dinamica si situa la grazia della conversione della Santa, mediante la contemplazione del volto di Cristo, che le viene incontro e cambia la sua vita. Fino a questo momento è prevalsa, nell'itinerario teresiano, la ricerca personale di Cristo. Con la conversione inizia una tappa nuova nella quale predomina la grazia di Cristo che le viene incontro: è Lui che prende personalmente l'iniziativa di farsi presente. Questa esperienza include la rivelazione dell'umanità di Cristo (V 22), la sua presenza interiore (V 26, 27,2) e la bellezza del suo volto (V 28,3).

3.2. L'esodo pasquale di Teresa

Un altro specialista teresiano, professore all'Università di Comillas (Madrid), il carmelitano Secundino Castro, sviluppa la stessa chiave ermeneutica pasquale e cristologica da una prospettiva biblica più ampia. In essa, Teresa "ingloba magnificamente i grandi temi del pensiero biblico o forse, meglio, le sue strutture"¹⁰. Narra la sua esperienza come un *esodo*: un esodo dalla sua vita familiare, dalle avventure della gioventù, fino allo splendore del Carmelo. Questo primo esodo è come una salita drammatica, quasi angosciata, verso la montagna di Elia, verso la cima del Monte Carmelo di San Giovanni

⁸ M. DIEGO SÁNCHEZ, *Santa Teresa de Jesús. Bibliografía sistemática*, Editorial de Espiritualidad, Madrid 2008.

⁹ ANIANO ÁLVAREZ-SUÁREZ, *Dimensión mistagógica del "Libro de la Vida" de santa Teresa de Jesús. Una lectura posible*, en *Actas del I Congreso Internacional Teresiano*, Monte Carmelo – CITEs-Universidad de la Mística, Burgos-Ávila 2011, pp. 423-454.

¹⁰ SECUNDINO CASTRO, *Un Dios que se revela progresivamente. Lectura bíblica. La autobiografía teresiana o el proceso bíblico de Dios en miniatura*, en *Actas del I Congreso Internacional Teresiano*, Monte Carmelo – CITEs-Universidad de la Mística, Burgos-Ávila 2011, pp. 455-503, qui p. 455.



della Croce. E quando aveva appena cominciato a godere dei frutti e del fascino del Monte, una malattia la forza a intraprendere un viaggio in cerca di guarigione. In questo viaggio scopre la preghiera come cammino verso Dio (V 4, 7-8). “Teresa di Gesù sempre errante, come il suo popolo, e sempre scoprendo, nelle nuove vie, sembianze nuove di Dio”, attraverso la notte¹¹.

Ma dovrà ancora attraversare un’*oscura notte*, che un giorno trapasserà di folgore divino fra Giovanni della Croce. Una terribile infermità, che la lascerà paralitica per tre anni, alla fine dei quali Teresa incomincerà una nuova vita. Questa vita nuova rappresenta per lei la scoperta della “mentalità del Nuovo Testamento; viveva nelle loro categorie, ma non nel loro contenuto. Per il momento non è entrata pienamente nell’economia di Gesù, lo farà nella sua famosa conversione, quando scopre che la fiducia in se stessa era la causa che la rendeva impossibile”¹². L’essenza del Vangelo è gratitudine, nelle cui reti Teresa si lancia fiduciosa.

L’esodo pasquale di Teresa è descritto come il passaggio alla nuova economia cristiana, che si realizza nell’esperienza della sua conversione, come passaggio dall’economia fondata nelle opere della legge all’economia della grazia¹³. La ragione per cui fino a quel momento non aveva raggiunto la conversione definitiva era la fiducia in se stessa (V 8,12, 9,3). Non aveva scoperto il vangelo della grazia.

Teresa contempla Gesù praticamente in tutte le sfaccettature della sua vita pubblica, ma sempre dalla luce pasquale, come lo hanno contemplato i discepoli quando hanno redatto il Vangelo: “Quasi sempre mi si presentava il Signore così risorto...” (V 29,4).

3.3. *La pneumatologia teresiana*

Gli studi teresiani hanno un deficit di pneumatologia. Il professore gesuita del Boston College (Stati Uniti), André Brouillette, cerca di colmare questa lacuna con un recente studio, che senza dubbio arricchisce il pensiero di Santa Teresa da una prospettiva storico-salvifica, a partire dal racconto del progetto fondante teresiano, che interpreta come ‘luogo di salvezza’¹⁴.

¹¹ Las noches teresianas, aunque no parecen tan perfiladas como en san Juan de la Cruz, se hallan presentes en su vida y hoy son objeto de particular atención: Cfr. SECUNDINO CASTRO SÁNCHEZ, *Noche oscura en “Las moradas” de santa Teresa*, Revista de Espiritualidad 67 (2008) 291-311.

¹² Id., *l.c.*, in *Actas...*, p. 460. Il medesimo autore sviluppa più ampiamente questa prospettiva in: *Configuración bíblica del relato teresiano (elementos centrales)*, in Agustín Jiménez González (ed.), *La Gloria del Verbo*, Estudios Bíblicos 66 (2008) 217-244; *El entramado bíblico del proceso teresiano*, in Rómulo Cuartas Londoño (dir.), *La Biblia libro de contemplación*, Burgos-Ávila, Monte Carmelo-Cites-Universidad de la Mística, 2010, 439-481; *El fulgor de la Palabra: Nueva comprensión de Teresa de Jesús*, Madrid, Editorial de Espiritualidad, 2012. In questo libro dedica un lungo capitolo alla prospettiva biblica dell’autobiografia teresiana, 15-111.

¹³ CIRO GARCÍA, *Santa Teresa de Jesús: Nuevas claves de lectura*, 2ª ed., Monte Carmelo, Burgos 2014, p. 51-53.

¹⁴ ANDRÉ BROUILLETTE, *Le lieu du salut. Une pneumatologie d’incarnation chez Thérèse d’Ávila*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2014. Lo studio comprende cinque capitoli articolati tematicamente in due parti e una conclusione: I – *Un lieu pour Dieu: Le récit de la Fondation de San José* (55-118); II – *Un mouvement divin de salut: Le chapitre 38 de la Vie* (119-166); III – *La dynamique de l’esprit* (167-215); IV – *L’Incarna-*



Il punto di vista dell'autore è originale e inedito negli studi teresiani, che generalmente fanno un'esposizione sistematica della sua spiritualità in linea ascendente o anche discendente, a modo di 'somma' teologica. L'opera in questione, senza pretendere di essere una 'somma' o uno studio sistematico, offre nuove prospettive che aiutano nella sua elaborazione, sviluppando il tema dello *Spirito* e della *salvezza* in stretto rapporto con l'*inabitazione* come finalità della salvezza. L'autore cerca di chiarire l'esperienza teresiana alla luce dei suoi stessi testi, avvicinandoli ai grandi racconti biblici della salvezza. In questo modo si produce anche un avvicinamento del lettore moderno grazie al diverso linguaggio e a uno stile letterario che getta nuova luce sui temi centrali della salvezza: *Trinità, Incarnazione, Inabitazione*.

Le categorie centrali della spiritualità teresiana acquistano, così, una nuova dimensione. Questa non si riduce all'ambito privato del rapporto con Dio, ma si apre ai nuovi orizzonti della salvezza che abbracciano tutta la storia. Perciò, il luogo della salvezza e dell'inabitazione divina non sarà soltanto l'anima, ma anche il monastero (i monasteri) e l'ampia comunità teresiana rifratta nella sua opera fondatrice.

Un'altra caratteristica che si evince da questo studio è la dimensione apostolica (salvatrice) del carisma teresiano (salvezza per gli altri). Ciò spiega perché l'autore ha incentrato la sua analisi sui testi relativi al progetto fondante della santa, come un progetto contemplativo-apostolico al servizio del Vangelo.

4. Conclusione

L'esperienza mistica di Teresa di Gesù, in virtù di quanto si è detto sotto la prospettiva di una nuova ermeneutica, rimanda sempre all'esperienza dell'incontro con il Risuscitato, all'effusione dello Spirito Santo e all'invio missionario degli Apostoli. Vari commentatori spiegano l'incontro di Teresa con Gesù nella settima stanza in cima al *Castello* con l'incontro dei discepoli con Gesù risuscitato. Inizia qui la sua missione, l'annuncio di Gesù, seguendo i suoi passi, imitando la sua vita, partecipando alle sue sofferenze, fino alla configurazione con la sua morte.

Il parallelismo tra l'esperienza religiosa di Teresa e l'incontro dei discepoli con Cristo risuscitato risponde alla natura religiosa dell'esperienza cristiana della risurrezione, che è fonte dell'annuncio di Gesù e di evangelizzazione. Ma ha, ancora, il suo fondamento nella stessa interpretazione del matrimonio spirituale che fa la Santa, come appa-

tion comme lieu du salut: au coeur de l'inhabitation trinitaire (217-273); V – Synthèse: Un salut qui s'incarne par l'Esprit en l'être humain (274-306). La prima parte (I-II) comprende: la lettura dei testi dei capitoli 32-36, 38 della *Vita*; i capitoli 1-3 delle *Fundaciones* sul progetto fondante teresiano. La seconda parte (III-IV) è una lettura trasversale dei temi esposti nella prima, all'interno del *corpus* teresiano. In un terzo momento (V), come sintesi, l'autore fa una proposta teresiana della salvezza che si incarna mediante lo Spirito nell'essere umano: "Ce dernier chapitre ressaisit les acquis thérésiens en les redéployant dans une systématisation serrée, évoquant des harmoniques bibliques et développant certaines ramifications dans la réflexion théologique contemporaine. C'est alors que se vérifie la fécondité théologique pour aujourd'hui d'une traversée et d'une analyse du texte thérésien" (52).



rizzazione di Cristo risuscitato ai suoi discepoli, infondendo loro lo Spirito, la sua pace e fortificandoli per la missione.

Il significato del dottorato di Teresa di Gesù, alla luce del Vaticano II, e tenendo in considerazione la rilettura teologica che si è operata posteriormente, da' nuove chiavi ermeneutiche, rappresenta un'importante contributo alla spiritualità contemporanea e agli studi teresiani.



La spiritualità dei martiri

di Marco Bartoli*

Il 7 maggio del 2000 il papa Giovanni Paolo II volle presiedere una preghiera ecumenica in memoria dei testimoni della fede del XX secolo. Nelle intenzioni del Papa si trattava di una delle celebrazioni più importanti del Giubileo. In quell'occasione egli disse:

«La generazione a cui appartengo ha conosciuto l'orrore della guerra, i campi di concentramento, la persecuzione. [...] L'esperienza della seconda guerra mondiale e degli anni successivi mi ha portato a considerare con grata attenzione l'esempio luminoso di quanti, dai primi anni del Novecento sino alla sua fine, hanno provato la persecuzione, la violenza, la morte, per la loro fede e per il loro comportamento ispirato alla verità di Cristo. E sono tanti! La loro memoria non deve andare perduta, anzi va recuperata in maniera documentata»¹.

Giovanni Paolo II metteva così al centro dell'attenzione di tutta la Chiesa una realtà che fino ad allora era passata pressoché inosservata per i più: quella di tutti gli uomini e le donne che, nel corso del XX secolo, avevano dato la loro vita per la testimonianza del Vangelo. Si trattava di una realtà immensa. La celebrazione era stata preparata dal lavoro di una Commissione Nuovi Martiri, che aveva l'incarico di raccogliere segnalazioni da parte di tutte le realtà ecclesiali. In soli due anni, senza una particolare pubblicità, sono pervenute 12.692 schede di testimoni della fede da tutti i continenti, tra cui quelle di 126 vescovi, 4.872 religiosi/religiose, 5343 preti o seminaristi e 2.351 laici². Si andava delineando un mosaico che aveva dimensioni mai viste prima e che coinvolgeva non soltanto i cattolici, ma anche i cristiani di tutte le altre confessioni. Mai nella storia della Chiesa si era registrato un così alto numero di martiri³.

Il tema non era stato particolarmente affrontato dal Concilio Vaticano II e neppure dalla teologia postconciliare. È stato lo stesso Giovanni Paolo II a intuirne l'importanza, partendo proprio dalla sua esperienza e storia personale. Come disse proprio nell'occasione del 7 maggio 2000: «Sono testimone io stesso, negli anni della mia giovinezza, di

* MARCO BATOLI, docente di storia medievale presso l'Università LUMSA e di Storia del francescanesimo presso l'Istituto di Spiritualità della PUA, è stato perito storico della Commissione Nuovi Martiri.

¹ GIOVANNI PAOLO II, *Omelia in occasione della Commemorazione dei Testimoni della Fede del secolo XX*, Colosseo domenica 7 maggio 2000. Testo in https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/homilies/2000/documents/hf_jp-ii_hom_20000507_test-fede.html

² Le testimonianze dei testimoni della fede e dei martiri sono state conservate nella Basilica di San Bartolomeo all'Isola Tiberina, a Roma, che, dal 2000, per volontà di San Giovanni Paolo II, è divenuta il Santuario dei «Nuovi Martiri» del XX e XXI secolo.

³ L'affresco della storia dei martiri del XX secolo è stato fatto, utilizzando i documenti della Commissione Nuovi Martiri, da A. RICCARDI, *Il secolo del martirio*, Milano 2000.



tanto dolore e di tante prove. Il mio sacerdozio, fin dalle sue origini, “si è iscritto nel grande sacrificio di tanti uomini e di tante donne della mia generazione”»⁴.

A partire da quella data si sono moltiplicate nelle diocesi e nelle congregazioni religiose le preghiere e le commemorazioni per ricordare i martiri e i testimoni della fede. Si è cominciato a tenere il conto di quanti sono i cristiani che vengono uccisi ogni anno nelle diverse parti del mondo. Ci si è accorti che anche il XXI secolo, tanto e forse più del secolo precedente, è segnato dalla testimonianza di questi cristiani. È apparso così evidente che i martiri impongono una nuova riflessione sul cristianesimo e sul suo rapporto con la società moderna.

All'inizio del XX secolo si pensava che «il mondo fosse uscito da Dio». La secolarizzazione sembrava un processo ineluttabile. Invece, proprio in mezzo alle grandi sofferenze del XX secolo, in mezzo alle sue guerre terribili e ai suoi genocidi, un numero molto grande di uomini e di donne di ogni razza, popolo e nazione ha ritenuto che la propria fede fosse più importante della vita stessa. In un certo senso si può dire che essi abbiano salvato la fede. Ed è per questo che si può dire che i martiri hanno spinto ad una più profonda lettura del Vangelo. Come riconosceva il Cardinale Martini molti anni fa:

«Chi non prende la sua croce e non mi segue, non è degno di me. Gli esegeti si domandano in proposito: “prendere la croce” è una semplice espressione proverbiale (già a quel tempo “prendere la croce” significava accettare i dolori, le fatiche, i pesi dell’esistenza), oppure vuol dire altro? E probabile che Gesù intenda dire che per essere discepolo bisogna affrontare il rischio della morte, offrire la vita, compreso il martirio. Una parola certamente attuale in tutti i secoli fino agli ultimi martiri dei nostri giorni, che noi stessi abbiamo conosciuto; nell’omelia per le ordinazioni presbiterali, dell’8 giugno scorso, ho ricordato padre Tullio del PIME, ucciso nelle Filippine, che era stato consacrato prete da me, nel Duomo di Milano, ma avrei potuto rievocarne tanti altri. Tutti discepoli che hanno preso la croce, hanno seguito Gesù rendendosi degni di lui»⁵.

I martiri hanno rivelato un attaccamento alla fede più forte della storia. Alcuni di loro sono figure eccezionali, che hanno saputo opporsi alla barbarie anche quando questa aveva conquistato il cuore delle masse. Basta pensare al pastore evangelico Paul Schneider. Un testimone, che era con lui prigioniero nel campo di concentramento di Buchenwald, racconta che

«Nel bunker in cui si trovavano le celle d’isolamento buio, conobbi il pastore Schneider; stava nella cella accanto alla mia. Tutte le mattine teneva per noi prigionieri una preghiera mattutina, e a causa di quella ogni volta veniva bastonato e torturato [...]. La domenica di Pasqua improvvisamente udimmo le potenti parole: “Così dice il Signore: Io sono la risurrezione e la vita”. Le lunghe file dei prigionieri stavano sull’attenti, profondamente turbate dal coraggio e dall’energia di quella volontà indomita [...]. Non poté mai pronunciare più che poche frasi. Poi sentivamo abbattersi su di lui i colpi di bastone delle guardie...”⁶.

⁴ Giovanni Paolo II aveva parlato del suo sacerdozio, “iscritto nel grande sacrificio di tanti uomini e di tante donne” anche in *Dono e mistero*, Città del Vaticano 1996, 47.

⁵ C. M. MARTINI, *Briciole dalla tavola della Parola*, Milano 1996, p. 378. Il card. Martini faceva riferimento a padre Tullio Favali, missionario PIME morto martire l’11 aprile 1985 a Tulumán nelle Filippine.

⁶ Cfr. M. D. SCHNEIDER, *Il predicatore di Buchenwald. Il martirio del pastore Paul Schneider (1897-1939)*, trad. it. Franzosi, Torino 1996.



Oppure si pensi alle parole straordinarie del Testamento Spirituale lasciato da p. Christian de Chergé, priore dei monaci trappisti del monastero dell'Atlas, uccisi in Algeria nel 1996:

«Di questa vita perduta, totalmente mia e totalmente loro, io rendo grazie a Dio che sembra averla voluta tutta intera per questa gioia, attraverso e nonostante tutto. In questo “grazie” in cui tutto è detto, ormai della mia vita, includo certamente voi, amici di ieri e di oggi, e voi, amici di qui, insieme a mio padre e a mia madre, alle mie sorelle e ai miei fratelli, e a loro, centuplo regalato come promesso! E anche te, amico dell'ultimo minuto che non avrai saputo quel che facevi. Sì, anche per te voglio questo “grazie”, e questo “a-Dio” nel cui volto ti contemplo. E che ci sia dato di ritrovarci, ladroni beati, in Paradiso, se piace a Dio, Padre nostro, di tutti e due. Amen inch'Allah»⁷.

Non sempre però i testimoni della fede sono degli eroi della fede cristiana come Paul Schneider o Christian de Chergé. Molti altri sono uomini e donne normali, che, in condizioni di grande pericolo e di sofferenza, hanno fatto semplicemente la scelta di rimanere, di non mettersi in salvo, di continuare a restare sul posto. E lo hanno fatto perché motivati dalla loro fede.

Questi martiri anonimi pongono ancora di più una domanda: “Perché tutta questa ostilità contro i credenti?”. La risposta, l'unica risposta che appare convincente, è che, quando gli uomini diventano come bestie, chi prega, chi crede, conserva un volto umano e questa stessa umanità suona come un'accusa insopportabile. Si verifica allora quel che è descritto nel libro della Sapienza (2, 12), gli uomini vinti dal male dicono: «Tendiamo insidie al giusto, che per noi è d'incomodo e si oppone alle nostre azioni; ci rimprovera le colpe contro la legge e ci rinfaccia le trasgressioni contro l'educazione ricevuta».

Questa ostilità pone dunque un'altra domanda, legata al comportamento dei testimoni della fede: “Perché questi uomini e queste donne hanno dato la vita? Perché non sono fuggiti, non si sono messi in salvo?”. Si tratta di un punto decisivo, poiché proprio qui si misura la loro cristiformità. Chiunque abbia visitato il Monte degli Ulivi, guardando la spianata del Tempio, sa bene che Gesù da quel luogo aveva chiara la visuale della valle del Cedron, da cui venivano le guardie dei sommi sacerdoti incaricate di catturarlo. Era notte e il vangelo specifica che Giuda e i compagni avevano delle torce. Gesù non poteva non vederli dal monte degli Ulivi. Avrebbe avuto tutto il tempo di fuggire risalendo il monte in direzione di Bethania. Ma non lo fece, non volle salvare se stesso.

Anche i testimoni della fede non sono fuggiti, non hanno voluto salvare a tutti i costi loro stessi. Hanno pensato che ci fosse qualcosa più importante della loro vita. Anche se non hanno cercato la morte. Forse hanno intuito che il valore della vita non è nella sua durata, o nella sapienza, o nella ricchezza, ma che il valore della vita è nel dono. Un vita vale per quanto è donata.

In questo senso i martiri non hanno salvato solo la fede cristiana, essi hanno salvato la stessa umanità. Davanti alla *shoah* ci si è posti, tra l'altro, una domanda etica fondamentale: “È possibile, nella barbarie, restare uomini umani?”. Torna alla mente il titolo

⁷ Il testo del Testamento del p. de Chergé è pubblicato innumerevoli volte. Sulla vicenda dei trappisti dell'Atlas, in italiano, si può vedere *Più forti dell'odio*, Qiqajon 2010.



del libro di Primo Levi: *Se questo è un uomo*. La morale presuppone una responsabilità e la responsabilità presuppone la libertà di scelta. Ma quando, come nei campi di concentramento, la libertà è negata e la necessità è più forte di ogni cosa, ha senso parlare ancora di morale? Ma, un uomo senza più morale, è ancora un uomo? Gli aguzzini di tutte le stragi, prima di distruggere fisicamente l'avversario, vogliono sempre distruggerlo umanamente, negarne radicalmente l'umanità. Per questo sono importanti le parole di Giovanni Paolo su Maximilien Kolbe, pronunciate in occasione della sua beatificazione, quando ancora era arcivescovo di Crocovie: "Morì un uomo, ma si salvò l'umanità". Questo è vero in senso proprio: dando la vita per un altro uomo in maniera del tutto gratuita, Kolbe ha dimostrato che, anche ad Auschwitz, era possibile fare una scelta, era possibile amare. Si è trattato di un'epifania di umanità. Si è sempre saputo che l'amore è l'unica cosa che non si può comandare. Ma Kolbe (e i tanti martiri che come lui hanno dato la vita) ha mostrato che è vero anche che non si può comandare di non amare. L'amore resta un atto libero, anche nelle condizioni più estreme che la storia abbia mai potuto creare. Amore per l'uomo e amore per Dio. A Kolbe andrebbero almeno accostati tutti quei martiri e credenti che sono morti cantando i salmi o comunque pregando.

I martiri, rimanendo umani, hanno mostrato il vero volto dell'uomo e, allo stesso tempo, hanno rivelato che gli aguzzini, che si credevano superuomini, in realtà si erano ridotti a bestie. I martiri hanno salvato l'umanità proprio perché hanno salvato la loro fede. Essi sono i cristiani più simili a Gesù.

In questo senso i martiri hanno una forza. Essi hanno rivelato che si può vincere il male con il bene. Ci sono alcune pagine dei martiri in cui si capisce che alcuni di loro avevano piena consapevolezza di questa forza. Una di queste è una lettera che un sacerdote cattolico di rito greco, Omeljan Kovch, sposato, ha scritto ai suoi figli dal campo di sterminio di Majadnek, in cui era stato fatto prigioniero e in cui, più tardi, ha trovato la morte. Le sue parole, contenute in una lettera indirizzata ai figli, sono tra le più alte espressioni della spiritualità del XX secolo.

«Ringrazio Dio per la bontà che ha avuto verso di me. Ad eccezione del paradiso, questo è l'unico luogo dove voglio stare. Qui siamo tutti uguali: polacchi, ebrei, ucraini, russi, lituani, estoni. Io sono l'unico sacerdote tra loro. Non posso neanche immaginare cosa sarebbe se non ci fossi. Qui vedo Dio, che è uno per tutti, nonostante le nostre differenze religiose. Forse le nostre chiese sono differenti, ma lo stesso Grande e Onnipotente Dio le guida. Quando celebriamo la santa liturgia pregano tutti. Qui le persone muoiono in tanti modi diversi, e io le aiuto ad attraversare questo piccolo ponte verso l'eternità. Non è forse questa una benedizione? Non è forse questa la più preziosa corona che Dio avrebbe potuto porre sulla mia testa? Sì, è proprio così. Io ringrazio Dio migliaia di volte al giorno proprio per avermi fatto arrivare in questo luogo. Io non gli chiedo nulla di più. Non preoccupatevi e non perdetevi la fede per ciò che sto facendo. Invece rallegratevi insieme a me. Pregate per coloro che hanno creato questo campo di concentramento e questo sistema. Sono loro gli unici che necessitano delle nostre preghiere»⁸.

⁸ Testo distribuito durante la cerimonia di consegna delle ceneri del p. Omeljan Kovch nella Chiesa di San Bartolomeo all'Isola Tiberina.



La consapevolezza della forza della preghiera, che sconfigge alla radice il male, è una grazia speciale che la testimonianza dei martiri consegna al secolo che inizia. Qualche grande spirito del XX secolo se ne era accorto. Il patriarca Atenagora, nel 1968, diceva a Olivier Clément: «è proprio quello che sta accadendo in Russia, senza che c'è ne rendiamo conto. I cristiani russi hanno vinto il totalitarismo del loro paese. Lo hanno vinto con la loro fede, la loro preghiera, la sofferenza dei confessori e dei martiri»⁹.

⁹ *Dialogues avec le patriarche Athenagoras*, Paris 1969; trad.it. *Atenagora con Olivier Clément. Umanesimo spirituale. Dialoghi tra Oriente e Occidente*, Cinisello Balsamo 2013, 276.



Indice

Sommario	137
Presentazione	138
Spirituality in the English-Speaking World Since Vatican II:	
An Overview	
<i>by Bruce H. Lescher</i>	140
1965-1975: Preparing the Soil	140
1975-1985: Planting the Seeds	141
1985-1995: First Fruits	142
1995-2015: Bearing More Mature Fruit	145
Programs of Study	148
Looking to the Future	149
Spirituality in the German Speaking World, in Holland and Belgium	
After Council Vatican II	
<i>by Elisabeth Hense</i>	153
Introduction	153
Germany, Austria and Switzerland	154
Early years	154
The institutionalization process	156
Different approaches	159
Additional study groups and journals	161
The Netherlands and Belgium	162
Early years	162
The institutionalization process	163
Different approaches	167
Additional organizations	168
Evaluation of the overall position of Spirituality Studies	
in German and Dutch-speaking countries	168
Literature	170
Church documents	172



Spiritualità nella Chiesa Cattolica Romana e nelle Chiese Evangeliche

Dal Concilio Vaticano II prospettive per un cammino comune

<i>di Maurizio Bevilacqua</i>	173
1. Il tema ecumenico dal Concilio Vaticano II	173
2. I soggetti nel dialogo tra cattolici ed evangelici	175
3. Alcuni elementi di una spiritualità protestante	177
4. L'insegnamento del Vaticano II:	
elementi per un dialogo con la spiritualità protestante	179
4.1. Il ruolo fondamentale della Scrittura	179
4.2. Il sacerdozio comune e la vocazione universale alla santità	180
4.3. La legittima autonomia delle realtà terrene	182
4.4. Dignità della coscienza e libertà religiosa	183
5. In missione in un mondo globalizzato e secolarizzato	184

La mistagogia – problema odierno o sfida continua per il teologo spirituale?

*Alcune riflessioni riguardo alle possibilità dell'annuncio della fede
e dell'approfondimento dell'esperienza di fede*

<i>di Anton Witwer S.J.</i>	186
Introduzione: la percezione del problema	186
Breve analisi delle difficoltà	187
Gli effetti nella persona del “mistagogo”	188
Il “problema” e le possibili conseguenze	189
La sfida continua	189

L'esperienza cristiana vissuta in compagnia degli uomini e delle donne del nostro tempo

<i>di Emma Caroleo</i>	191
1. La lettera a Diogneto	191
2. I capitoli V e VI della A Diogneto	192
2.1. Il capitolo V	192
2.2. Il capitolo VI	193
3. Considerazioni finali	195

Teologia biblica e teologia biblica spirituale a confronto sullo sfondo della Dei Verbum (1965) e della Verbum Domini (2008)

<i>di Luciano Fanin</i>	197
Premessa	197
Per una prima definizione di teologia biblica	197
Alcune considerazioni di partenza	198



Come intendere il “vissuto esperienziale” nella pagina biblica?	200
Quale percorso seguire per identificare l’esperienza spirituale biblica?	201
Un esempio: lettura di un passo in chiave veritativa e in chiave esperienziale	203

Il metodo socio-spirituale per lo studio teologico dei classici spirituali cristiani

<i>di Gilberto Cavazos-González, OFM, STbD</i>	206
1. Descrivendo la spiritualità	207
2. Il classico spirituale	209
3. Studiando il classico	209
L’Interprete	211
Il tesoro nascosto e la perla preziosa (Mt 13:44-46)	212
Sforzi che disciplinano il lavoro	213
Approccio Metodologico	213
Schema del metodo socio-spirituale	214
4. Il Regno di Dio nella società	215
5. Conclusione	215

L’accompagnamento spirituale dopo il Concilio Vaticano II

<i>di Peter Dufka s.j.</i>	217
Introduzione	217
1. L’accompagnatore spirituale	218
2. La persona accompagnata	220
Conclusione	222

L’esame di coscienza nel solco della tradizione cristiana: obbligo o opportunità?

Riflessioni ai margini del Concilio

<i>di Giuseppe Buccellato SdB</i>	223
La crisi del sacramento della penitenza	224
L’esame di coscienza nel solco della tradizione cristiana	227
Etica dell’obbligo, etica della felicità	230
Verso un’etica dell’autotrascendenza	232
Conclusioni	233

L’accompagnamento spirituale delle persone disabili

<i>di Diego Maria Pancaldo</i>	235
1. Anche la persona disabile è chiamata alla santità	235
2. Teologia dall’esperienza dello Spirito: Adam amato da Dio di Henry Nouwen	237



3. Aspetti dell'accompagnamento spirituale delle persone disabili	239
4. Conclusione	242

Caratteristiche della santità “canonizzata” oggi e sua incidenza nel panorama ecclesiale attuale

<i>di Raffaele Di Muro OFMConv</i>	243
Introduzione	243
1. La risposta dell'uomo alla chiamata di Dio	244
2. Il ruolo dei sacramenti e della vita ecclesiale in genere	247
3. Pluralità degli stati di vita	249
4. Nuova considerazione della mistica	252
5. Pastorale della santità	254
Conclusione	255

Vocazione universale alla santità, criteri di canonizzazione e pedagogia della santità

Nota storico-teologica sulla citazione della “Rerum Omnium”

di Pio XI in Lumen gentium n. 40

<i>di Luciano Luppi</i>	257
Premessa	257
L'affermazione programmatica di <i>Lumen Gentium</i> e il suo fondamento teologico	258
Il paradosso della nozione biblica di santità	259
Un'affermazione programmatica nuova?	261
Una teologia alla scuola dei santi: “Rerum omnium” e il magistero spirituale profetico di san Francesco di Sales	262
Riconoscimento ecclesiale dei santi: apporto programmatico di Benedetto XV ..	263
La nozione tradizionale di eroicità delle virtù	265
L'intenzione pedagogica programmatica di Benedetto XV	266
La santità è per tutti e non si identifica con l'eccezionalità dei gesti compiuti	267
Molteplicità dei modelli storici e santità come missione	269
Conclusione	271

Il simbolo e la simbolicità nella teologia spirituale di Giovanni Moioli (1931-1984)

<i>di Annamaria Valli</i>	272
---------------------------------	-----

“Sapere” l'«intero della fede»:

linguaggio simbolico e ontologia non oggettivante	274
---	-----



La genesi del linguaggio simbolico nell'esperienza cristiana	278
a) Il "luogo": «abitare nella verità», ovvero la soglia del passaggio illusione - realtà	278
b) L'andatura: dal concettuale-verbale alla Realtà creduta e "ritorno"	281
c) Il frutto: la fede diventa un'esperienza di senso	282
d) L'infrastruttura pratica: il "togliersi" testimoniale nella comunione al Salvatore storico assoluto	283
Leggere con fedeltà alla portata teologica del linguaggio simbolico	284
Chiosa finale	288

Il significato del dottorato di Santa Teresa di Gesù (1970) alla luce del Vaticano II e la sua incidenza nella spiritualità post-conciliare

<i>di</i> Ciro García, ocd	290
1. Un evento Ecclesiale	290
1.1. La preparazione del dottorato teresiano: ragione storica, liturgica, teologica e attualità	290
1.2. La solenne proclamazione con la Lettera Apostolica <i>Multiformis sapientia Dei</i>	291
2. Incidenza dottrinale	291
2.1. La sfida del dottorato teresiano: un gesto profetico	291
2.2. Una rinnovata lettura teologica della dottrina teresiana	292
3. Chiavi di una nuova ermeneutica autobiografica	294
3.1. "Altra vita nuova": lettura pasquale e cristologica	294
3.2. L'esodo pasquale di Teresa	294
3.3. La pneumatologia teresiana	295
4. Conclusione	296

La spiritualità dei martiri

<i>di</i> Marco Bartoli	298
--------------------------------------	-----

Indice	302
---------------------	-----

www.mysterion.it

ANNO 8 NUMERO 2 (2015)

Rivista web semestrale di Ricerca in Teologia Spirituale

Direttore responsabile: Jesús Manuel García

Piazza dell'Ateneo Salesiano 1 - 00139 Roma - *e-mail:* garcia@unisal.it

