

MYSTERION

Rivista di Ricerca in Teologia Spirituale

ANNO 6 NUMERO 2 (2013)

SECONDO FORUM NAZIONALE
DI DOCENTI DI TEOLOGIA SPIRITUALE
Fede vissuta, fede professata

ANTONIO RAMINA
Spiritualità e comprensione della fede

VICENTE BOSCH
La nozione di unità di vita: storia e contenuto

PAOLO MARTINELLI
Vita spirituale e testimonianza della fede

CIRO GARCÍA
Il metodo fenomenologico della Teologia spirituale

ANNAMARIA VALLI
Edizioni di testi mistici in Francia



ROSSANO ZAS FRIZ DE COL
Un metodo fenomenico-cognitivo per comprendere
la vita cristiana e il suo sviluppo

GABRIELE QUINZI
Credenze religiose e psicoterapia: quale rapporto?

ANNA NAPOLITANO
Vittorio Bachelet: il profilo di un cristiano

JESÚS MANUEL GARCÍA
Ma «i mistici», ci sono ancora?
(Roma-UPS, 6-7 dicembre 2013)



Presentazione

Questo numero si apre, nella prima parte, con le relazioni teologiche tenute al II *Forum Nazionale dei docenti di teologia spirituale*, svoltosi nella sede della Pontificia Università *Antonianum* dal 19 al 21 settembre scorso, centrato sulla dinamica che opera tra *fede vissuta e fede professata*. Il primo articolo è di Antonio Ramina ofmconv, e tratta del rapporto tra spiritualità e comprensione della fede. Il secondo, che riguarda la nozione di unità di vita, la sua storia e il contenuto, è di Vicente Bosch. Il terzo, di Paolo Martinelli ofmcap, sviluppa invece la relazione tra vita spirituale e testimonianza della fede. Ciro García ocd presenta le conclusioni del Simposio *Il metodo fenomenologico della Teologia Spirituale*, tenutosi nella sede del *Teresianum*, a Roma, dal 16 al 18 maggio 2013. Annamaria Valli osbap offre una notizia bibliografica su una pubblicazione che riguarda i mistici francesi del '600.

Inoltre, tra i partecipanti al *Forum* si è discussa la possibilità di avviare un progetto bibliografico comune, con la finalità di offrire un servizio di aggiornamento bibliografico minimo. Si spera di arrivare al prossimo incontro con un progetto già sviluppato.

Il prossimo *Forum*, il terzo, avrà sede nella Università Pontificia Salesiana, e si terrà dal 18 al 20 settembre del prossimo anno, il 2014. Si tratterà di un incontro propedeutico al quarto *Forum* (settembre 2015), dedicato alla teologia spirituale nel contesto del Concilio Vaticano II.

Nella seconda parte del numero si offrono diversi contributi. Il primo è un articolo di Rossano Zas Friz De Col sj su un metodo fenomenico-cognitivo per comprendere la vita cristiana e il suo sviluppo. Il secondo è di Gabriele Quinzi sdb, dal titolo "Credenze religiose e psicoterapia. Una breve esplorazione", e il terzo di Anna Napolitano, che presenta il profilo cristiano di Vittorio Bachelet. Si conclude con un contributo di Jesús Manuel García sdb ("Ma «i mistici», ci sono ancora?") a modo di presentazione del convegno per i teologi spirituali, professori e alunni, che si sta preparando nella sede dell'Università Salesiana per i giorni 6 e 7 dicembre prossimi, con il titolo "Mistici nello Spirito e contemporaneità".

Con questo contenuto si spera di contribuire efficacemente alla comunicazione tra i teologi spirituali e di offrire uno spazio disponibile per le loro pubblicazioni.



Spiritualità e comprensione della fede

di fra Antonio Ramina, ofmConv*

Premessa

Per questo intervento ho scelto una strada, per così dire, «sperimentale». Non ho intenzione, cioè, di procedere in modo sintetico-teorico, magari proponendovi delle *tesi* conclusive; preferisco suggerire punti di vista, partendo in modo particolare da un testo, nel caso specifico di Francesco di Assisi, per suscitare degli interrogativi, delle aperture di pista, delle provocazioni (se e nella misura in cui potranno essere utili). Si tratta quindi di un contributo che mantiene lo stile essenziale dell'intervento proposto oralmente al *Forum*.

Il titolo che ho proposto – *Spiritualità e comprensione della fede* – dà già un'impostazione complessiva al tema: quale rapporto c'è tra la *spiritualità* (forse si può già dire tra la *fede vissuta*, per riprendere il titolo del *forum*) e la *comprensione della fede*?

Meglio e prima ancora: come precisare la differenza tra *fede* e *spiritualità*? Se la fede non può che essere «vissuta» e se la spiritualità è «fede vissuta», allora parlare di *fede* e parlare di *spiritualità* non dovrebbe fare differenza...

Certo, se dovessimo parlare delle discipline teologiche che se ne occupano potremmo dire, un po' grossolanamente, che la teologia fondamentale si occupa della fede (in quanto si concentra su questa dando rilievo alle «strutture obiettive» - cfr. *Ratio studiorum* dell'84, a proposito di «teologia spirituale») e la teologia spirituale della spiritualità (in quanto personalizzazione dell'oggettivo che è la fede).

Ma se, teoricamente, sul piano riflesso, dovessimo precisare la differenza fra *fede* e *spiritualità*?

Invece di rispondere in modo teorico, provo a sviluppare il tema con un esempio preso dalla tradizione cristiana: tento di proporre un testo di san Francesco di Assisi.

Si tratta di un testo molto noto, forse, ma che mi pare un buon esempio in quanto non è uno scritto strettamente «teologico».

E tuttavia si capirà come la qualità dell'esperienza spirituale di Francesco, per quanto sta nel testo che ce la trasmette, porti lo stesso Assisiato a produrre uno scritto di grande qualità teologica.

Tra i tanti che si potevano scegliere vi propongo dunque un frammento che si connota fortemente per il senso non teorico, riflessivo, ma esortativo, pratico, che mette in campo indicazioni ben precise, tratto da una *lettera* che Francesco scrive a un Ministro.

* Fra ANTONIO RAMINA, ofmConv, docente di teologia spirituale fondamentale, spiritualità francescana e metodologia teologico-pratica presso la Facoltà Teologica del Triveneto, antonio.ramina@ppfmc.it



A frate N... ministro, il Signore ti benedica. Io ti dico come posso, per quello che riguarda la tua anima, che quelle cose che ti impediscono di amare il Signore Iddio, e ogni persona che ti sarà di ostacolo, siano frati o altri, anche se ti percuotessero, tutto questo devi ritenere come una grazia. E così tu devi volere e non diversamente. [...] E ama coloro che ti fanno queste cose. E non aspettarti da loro altro, se non ciò che il Signore ti darà. E in questo amali, e non pretendere che siano cristiani migliori. E questo sia per te più che il romitorio. E in questo voglio conoscere se tu ami il Signore ed ami me servo suo e tuo, se farai questo, e cioè che non ci sia alcun frate al mondo che abbia peccato quanto poteva peccare, il quale, dopo aver visto i tuoi occhi, se ne torni via senza il tuo perdono misericordioso, se egli lo chiede; e se non chiedesse misericordia, chiedi tu a lui se vuole misericordia. E se in seguito mille volte peccasse davanti ai tuoi occhi, amalo più di me per questo, che tu possa attirarlo al Signore; ed abbi sempre misericordia di tali fratelli. E notifica ai guardiani, quando potrai, che da parte tua sei deciso a fare così.

Riguardo poi a tutti i capitoli che si trovano nella Regola, che parlano dei peccati mortali, nel capitolo di Pentecoste, con l'aiuto del Signore e il consiglio dei frati, ne faremo un solo capitolo di questo tenore: Se qualcuno dei frati per istigazione del nemico avrà peccato mortalmente, sia tenuto per obbedienza a ricorrere al suo guardiano. E tutti i frati che fossero a conoscenza del suo peccato, non gli facciano vergogna né dicano male di lui, ma abbiano grande misericordia verso di lui e tengano assai segreto il peccato del loro fratello, perché non i sani hanno bisogno del medico, ma i malati.

FRANCISCI ASSISIENSIS, *Scripta*, edizione critica a cura di C. Paolazzi, Fondazione Collegio S. Bonaventura, Grottaferrata (Roma) 2009, pp. 165-167.

Guardando al contesto più immediato, la lettera si presenta a noi come una risposta ad una richiesta.

Non possediamo la richiesta avanzata da parte del ministro a san Francesco, ma possiamo ragionevolmente pensare che un «ministro», dunque un frate di governo, a cui era stata affidata la responsabilità di guidare una provincia, una circoscrizione – siamo dunque dopo il 1217 –, ad un certo punto si sia trovato a disagio nella responsabilità conferitagli.

E gli sarà sembrato di non poter servire il Signore come avrebbe desiderato. Avrà comunicato a san Francesco i suoi problemi, le sue perplessità, il suo malessere; e dunque gli avrà avanzato la richiesta di essere esonerato dal suo incarico di governo, per potersi ritirare a vita più «eremitica».

In effetti Francesco aveva scritto una *Regola di vita per gli eremi*, dunque il ministro non stava chiedendo nulla di strano. Era in sintonia con il carisma, diremmo noi.

Per di più, chiedendo di poter rinunciare al suo ruolo di governo, si mostrava anche distaccato rispetto al suo incarico di ministro, compito pur sempre prestigioso, di potere. Sotto questo profilo, dunque, la richiesta, che abbiamo ipotizzato, si colloca anche in sintonia con una delle *Ammonizioni* di Francesco:

IV: Che nessuno si appropri l'ufficio di prelado.

«Non sono venuto per essere servito, ma per servire», dice il Signore. Coloro che sono costituiti sopra gli altri, tanto devono gloriarsi di quell'ufficio prelatizio, quanto se fossero deputati all'ufficio di lavare i piedi ai fratelli. E quanto più si turbano se viene loro tolta la prelatura che se fosse loro tolto il compito di lavare i piedi, tanto più mettono insieme per sé un tesoro fraudolento a pericolo della loro anima.



Dunque una richiesta, apparentemente, decisamente buona: essere liberato da un incarico di governo con l'obiettivo di servire meglio il Signore dedicandosi ad una vita di preghiera e di silenzio. Ma abbiamo sentito cosa risponde san Francesco. Ciò che potrebbe apparire come una richiesta lecita agli occhi del santo nasconde per lo meno un'insidia.

Considerazioni sul testo

A frate N... ministro, il Signore ti benedica. Io ti dico come posso, per quello che riguarda la tua anima...

Una nota sul registro di apertura utilizzato da Francesco: il suo scritto inizia all'insegna di una benedizione; potremmo dire: di una attestazione di preziosità.

Non è irritato o sbrigativo. Dà prova di essersi messo in ascolto di ciò che gli era stato comunicato e richiesto e che magari gli era stato confidato con fatica.

Il suo ascolto è stato profondo e lo si capisce da quello che dice dopo, dall'acume delle sue esortazioni. Aveva capito benissimo cosa stava vivendo il fratello, ma non per questo viene meno la sua esigente raccomandazione.

Io ti dico come posso: si sente in queste parole anche un tono di umiltà, lo definirei uno stile di «auto-ridimensionamento». È, se vogliamo, la consapevolezza di un uomo che sta parlando sì con fermezza di cose importanti – *per ciò che riguarda la tua anima* –, ma quasi senza l'ambizione di avere l'ultima parola, quella risolutiva.

...che quelle cose che ti impediscono di amare il Signore Iddio, e ogni persona che ti sarà di ostacolo, siano frati o altri, anche se ti percuotessero, tutto questo devi ritenere come una grazia.

Detto questo, detto tutto, oserei dire! Francesco va subito al cuore della questione. Non perde tempo in preamboli, in giri di parole. Scaglia subito la sua freccia e fa centro! Non addolcisce la pillola, illudendo l'altro circa la sua richiesta di potersi ritirare dal suo incarico.

E gli dice: «Stai cercando un modo migliore per servire il Signore? Per amarlo? Bene: ti dico subito che per te un modo migliore, diverso rispetto a quello che già stai attuando non c'è. Stai lì dove sei!». Francesco mette in guardia dalla tentazione di trovare la risposta giusta sottraendosi all'asprezza delle avversità, estromettendosi dalle incongruenze della vita quotidiana.

L'apice della richiesta potrebbe essere questo (re-interpreto): «ritieni proprio come una grazia, un dono per te, tutto ciò che pensi ti sia di ostacolo; tutti i fratelli che ti tormentano; perfino quelli che eventualmente ti picchiassero».

Ti invito, cioè, a considerare come una *grazia* tutte le occasioni di fatica che ti vengono riversate addosso. Qui c'è la *grazia*. Fuggire da qui significa sottrarsi alla *grazia per te*, al dono in serbo per te.

È importante dire subito questo, credo: se in gioco non ci fosse una *grazia* da assaporare, un «di più» a cui pervenire o – meglio – da ricevere (poiché di *grazia* si tratta), una forma di «sapienza» a cui accedere, il testo di Francesco risuonerebbe come masochisti-



co; quasi si dovesse gioire delle avversità che gli altri possono causare. C'è invece una *sapienza* in gioco; lo intuiamo già: una *sapienza* che può apparire *stoltezza*; una sapienza che assomiglia molto a quella della *perfetta letizia*.

Qual è questa «grazia»? In che cosa consiste?

Si potrebbero ipotizzare molte risposte, ma caso mai torniamo dopo su questo. Ne provo a dare solo una: la grazia di una trasformazione? La grazia di entrare in un processo, per cui la mia prossimità con l'altro *difficile* mi attraversa, mi apre ad orizzonti nuovi?

E così tu devi volere e non diversamente.

Si tratta di «volere» questa situazione. Non semplicemente di subirla, ma di assumerla. Di deciderla. È come se Francesco dicesse, ora: «Scegli ciò che non hai ancora scelto». Fai in modo di scegliere ciò che altrimenti rischieresti solamente di subire.

In estrema sintesi potremmo dire così: viene ribadita la necessità di andare oltre il «sentire» e di approdare ad una forma del «volere».

Non lasciarti schiacciare dal *sentimento* di «inimicizia», non permettere a questo «sentire» di strillare troppo forte, ma decidi tu, con la tua libertà: *così tu devi volere*, dice Francesco. Non dice: «Cerca di fare in modo che l'altro ti sia simpatico». Oppure: «Cerca di essere comprensivo». Questo non gli pare essere possibile!

E ama coloro che ti fanno queste cose.

Appunto: *ama!* Non sopportarli semplicemente!

Coloro che ti fanno queste cose: non altri, ma proprio questi!

E non aspettarti da loro altro, se non ciò che il Signore ti darà.

Per di più, non attenderti che in forza del tuo amore questi tuoi frati cambino.

E in questo amali, e non pretendere che siano cristiani migliori. E questo sia per te più che il romitorio.

Tutte queste indicazioni, accolte e praticate, costituiscono il «di più»: il «di più» che andare in romitorio, la forma più giusta per amare il Signore. Non si tratta di adattarsi, ma di assumere una disposizione che è «di più», che va nella direzione di un *magis*.

E in questo voglio conoscere se tu ami il Signore ed ami me servo suo e tuo, se farai questo, e cioè che non ci sia alcun frate al mondo che abbia peccato quanto poteva peccare, il quale, dopo aver visto i tuoi occhi, se ne torni via senza il tuo perdono misericordioso, se egli lo chiede; e se non chiedesse misericordia, chiedi tu a lui se vuole misericordia.

Francesco allarga qui l'orizzonte, lo amplifica andando oltre il caso dei fratelli *scomodi* da accogliere come *grazia* e si concentra sul tema del perdono.

Dichiara che è una prova di amore nei confronti di lui, di Francesco, e nei confronti del Signore il fatto di esercitare con larghezza il perdono.

Proviamo a vedere la qualità di questo perdono:

- *non ci sia alcun frate al mondo che:* è un perdono da riversare su *tutti*, nessuno è escluso dal «diritto» di ricevere il perdono;
- *che abbia peccato quanto più poteva peccare:* non ci sono peccati così pesanti che non possano ambire a ottenere misericordia;



- il perdono viene sollecitato come dono da elargire senza l'uso della parola, bensì mediante uno sguardo. Si potrebbe riflettere sulla qualità accogliente di questo sguardo, liberante, capace di assolvere, di rimandare sciolti, liberi;
- *se chiede misericordia, altrimenti chiedi tu a lui se la vuole ricevere*: Francesco chiede anche l'ardire di questo primo passo, l'anticipo di questa mossa inaspettata.

E se in seguito mille volte peccasse davanti ai tuoi occhi, amalo più di me per questo, che tu possa attirarlo al Signore; ed abbi sempre misericordia di tali fratelli.

La capacità di accoglienza mediante il perdono assume qui i tratti di un debito che si ha nei confronti di tutti, senza scadenza. *Sempre, anche se peccasse davanti ai tuoi occhi.*

E notifica ai guardiani, quando potrai, che da parte tua sei deciso a fare così. Riguardo poi a tutti i capitoli che si trovano nella Regola, che parlano dei peccati mortali, nel capitolo di Pentecoste, con l'aiuto del Signore e il consiglio dei frati, ne faremo un solo capitolo di questo tenore: Se qualcuno dei frati per istigazione del nemico avrà peccato mortalmente, sia tenuto per obbedienza a ricorrere al suo guardiano.

E tutti i frati che fossero a conoscenza del suo peccato, non gli facciano vergogna né dicano male di lui, ma abbiano grande misericordia verso di lui e tengano assai segreto il peccato del loro fratello, perché non i sani hanno bisogno del medico, ma i malati.

Mi interessa qui evidenziare solo un aspetto: la cura della «fama» altrui.

Di fronte a un peccato, a uno sbaglio dell'altro, Francesco esorta a fare tre cose: non rinfacciargli l'errore suscitando in lui vergogna; non dire male di lui davanti agli altri; mantenere il segreto sulle sue colpe.

Per uno sguardo di sintesi

Il testo nasce dall'esperienza ed è finalizzato a plasmare un'esperienza. È intenzionato a plasmarne alcuni tratti, a dare figura a una forma di rapporto che si qualifichi secondo linee non arbitrarie.

Se il vissuto di fede di Francesco si configura come vissuto profondamente cristiano, e cristiano in modo originale, mi domando se anche un testo come questo, che è uno scritto della maturità, non ci consenta di comprendere qualcosa a proposito della fede. Pur non tematizzando il discorso fede e, aggiungerei, sebbene non si concentri in modo diretto e ampio sui riferimenti al Signore o su una relazione con lui.

Proverei, a partire da questo testo, dunque, a portare all'evidenza – sebbene in via sperimentale – alcuni elementi che potrebbero propiziare un incremento della comprensione della fede. Proprio a partire dalla qualità del rapporto raccomandato. La domanda, a questo punto, potrebbe essere la seguente: «Quale comprensione della fede può essere possibile a partire dalla *spiritualità* di questo testo?».

- Viene sollecitato un legame che sappia andare oltre la rassicurazione dell'affetto psichico, per assumere la qualità dell'affetto come «essere affezionati a» ed essere «affetti da»: essere affetti dall'altro, essere colpiti dall'altro. Interessati all'altro e dall'altro. Per il solo fatto che l'altro esiste deve interessarmi, devo affezionarmi. Oggettivamente. L'altro – e potremmo dire l'altro che è Dio – esiste «oggettivamente»,



non perché «sento», non perché produce in me dei sentimenti, non perché mi serva a qualcosa in senso funzionale (si potrebbero ricordare le considerazioni di Moioli sulla preghiera, quando ne parla sottolineandone il primato del ricevere, dell'ascolto; così come l'orientamento anti-funzionalistico). Fede, dunque, come «essere affetti».

- Il movimento raccomandato da Francesco va in direzione di un comprometersi pratico, effettivo. Non favorisce un comportamento finalizzato a un incremento della conoscenza, a un «sapere di più», o a un aumento di consapevolezza di carattere psicologico, ma favorisce un comportamento che concretamente si metta in gioco. *Se farai così*, dice Francesco, non: «Se ti prenderai premura di comprendere che, se cercherai di prendere consapevolezza di...».
- È favorita la rinuncia a capire tutto prima, in modo anticipato; appartiene alla fede un'esistenza connotata dalla capacità di rischiare sull'altro. Al ministro Francesco chiede di fidarsi, di rischiare, anche se gli sembra oscuro e incomprensibile rimanere al suo posto. Il tema del rischio, in connessione con la fede, potrebbe suggerire in modo chiaro come la fede richieda sempre la rinuncia alla pretesa di comprendere precedentemente tutto, di ottenere in anticipo ragioni di plausibilità. Se vogliamo emerge l'aspetto del cammino, della distensione temporale in cui la fede è provata.
- Tratto qualificante di tale rischio è la capacità di comprometersi giocando «in perdita di se stessi»: rinunciando a un «bene» immediatamente appagante (come andare all'eremo) per «perdere» qualcosa di sé. Appartiene alla fede questo? A mio parere si potrebbe qui segnalare un tratto che qualifica la fede in termini avversi rispetto al modello dell'*autorealizzazione*. A me piace parlare di radicale incompatibilità con questo modello. È contrario alla fede in seconda battuta, oserei dire. È prima di tutto contrario all'umano relazionale. Se il fine fosse l'autorealizzazione, la preservazione di se stessi, il «farsi da sé», ad essere impedita sarebbe ogni possibilità di rapporto. E la fede pare essere innanzitutto rapporto.
- Il testo mi pare solleciti l'attitudine a riconoscere nell'altro una promessa e un debito da onorare sempre: l'altro è sempre prezioso per te, e quando ti si pone innanzi ti promette qualcosa (una *grazia*) e ti domanda un impegno. Soprattutto l'altro difficile. Si potrebbe al riguardo comprendere la fede in connessione alla disposizione ad *imparare dal patire*: il ministro è chiamato a patire l'altro, a lasciarsi trasformare dall'altro. La grazia del lasciarsi attraversare trasforma e plasma in profondità. In progressione.
- Un ulteriore incremento per la comprensione della fede potrebbe andare in direzione della sua capacità di stabilire la differenza tra beatitudine e benessere. «Se tu scegliesti l'eremo – sembra dire Francesco – forse prevarrebbe l'anelito ad una pace che nulla ha di *spirituale*. Forse cercheresti di “stare in pace”, cosa ben diversa dall’“essere in pace”». Lo stare in pace ha a che fare con il benessere, psicologico, di chi si ritira dalla vita. L'essere in pace, il vivere nella pace ha a che vedere con la beatitudine e passa, appunto, attraverso il «fastidio» della vita, a cui non ci si può sottrarre.
- Il testo raccomanda la capacità di attendere senza pretesa, senza la brama di ottenere un tornaconto immediato sulla base delle energie investite: «Non volere dall'altro se non ciò che ti donerà il Signore; attendi», dice Francesco. È questo un tratto della fede? Che annuncia la qualità «gratuita» della fede, che rinuncia a ogni logica commerciale, dell'accumulo?



- A partire dalla segretezza circa la colpa dell'altro, che va preservato dalla maldicenza. Leggerei in queste indicazioni la capacità di custodire l'altro indipendentemente dalla sua presenza fisica. La disposizione a prenderlo sul serio anche se non è presente fisicamente. Mi chiedo se questo non possa farci comprendere qualcosa circa la fede, se la fede è legame con Dio che sa custodirne la presenza indipendentemente dal fatto che se ne *senta* la presenza. Si potrebbe forse evocare il tema così centrale nella fede quale il timore di Dio, inteso come *prendere sul serio Dio sapendo che lui ti prende sul serio*.
- Interessante che Francesco parli di un perdono da elargire tramite gli occhi. Si appella a un registro comunicativo che non è quello verbale, ma che si apre a molteplici modalità espressive. Mi chiedo se questo non ci consenta di comprendere la fede in termini creativi, capace di mettere in campo diverse strategie comunicative, diversi registri d'incontro (ricordo ad esempio le diverse modalità di Teresa di Lisieux di rapportarsi con la sorella antipatica: è un comportamento *spirituale*, quello adottato da Teresa, perché ricorre al sorriso, alla preghiera per lei, al farle dei servizi, allo scappare via quando altrimenti farebbe peggio... è il tema della «diserzione» - *Manoscritto C*, 292). Una questione lasciata in sospeso: la domanda relativa al perché l'altro «difficile», se «voluto» anziché essere semplicemente «subito» o addirittura respinto, è una «grazia».

Forse occorrerebbe ripercorrere tutta la vicenda dell'Assisiense. Senza poter fare questo tento comunque di rispondere.

Se Francesco chiede questo tipo di legame al suo fratello ministro è perché lui stesso, Francesco, ha già sperimentato su di sé che Qualcuno si è legato a lui in questo modo, si è fidato di lui in questo modo. E grazie a tale legame, da cui si è sentito raggiunto e in cui è entrato, è stato *salvato*.

Forse se Francesco chiede di lasciarsi attraversare dall'altro difficile è perché si rende conto perfettamente di essere stato lui, per primo, un uomo «difficile», ostile, peccatore; eppure c'è stato Uno che lo ha accolto, che si è lasciato attraversare per amore dall'esistenza di questo povero uomo che è Francesco.

Se Francesco chiede ai suoi di lasciarsi attraversare dall'altro difficile è perché ha sperimentato lui stesso, sulla sua pelle, che il Signore Gesù si è lasciato attraversare per primo, per salvare lui, Francesco.

E dunque Francesco capisce che per custodire questo dono – direi di più: per essere fedele alla promessa dischiusa da questo dono – occorre fare altrettanto, ovvero lasciarsi attraversare anche lui dagli altri sperimentandone la *grazia*: e Francesco, infatti, si lascia attraversare dall'altro difficile che emblematicamente è il lebbroso (ma anche i suoi fratelli, se stiamo al *Dialogo della vera letizia*); e sappiamo bene che attraverso questa «traffittura» l'amaro e il terrore si trasformano in smisurata dolcezza e capacità di accoglienza.

Potremmo riassumere così: la fonte che rende ragione di queste indicazioni contenute nella *Lettera* è la Pasqua del Signore Gesù, il dono della sua vita, sperimentata da Francesco come qualcosa per lui, non conosciuta come dottrina. Mi domando se non sia proprio questo il «di più», se non sia proprio questo l'orientamento al «massimo»: essere fedeli alla Pasqua del Signore, facendone memoria presso altri, mettendo in atto una «disposizione compatibile» con la Pasqua, sperimentandone la «dolcezza» di cui ci lascia testimonianza nel *Testamento*.



Quando allora Francesco afferma: «E tutti coloro che ti sono di ostacolo considerali una grazia», è come se dicesse: «Accogli questa opportunità come via maestra per entrare nella Pasqua del Signore, per stare vicino a lui, per toccare lui e lasciarti trasformare da lui».

Dunque una lettera. Mi chiedo se uno scritto tale non possa essere letto anche da una prospettiva «fondamentale» per comprendere la fede. Non alla stregua di un testo normativo come può essere un testo biblico. Però in sintonia, in continuità sì.

Un percorso inverso: ipotesi esemplificativa

Potremmo fare anche un discorso per certi versi circolare. Non partendo cioè da un uomo «di esperienza», come Francesco. Ma partendo da un uomo «di teologia», per domandarci quanto la teologia, la comprensione della fede, *deve* a una vita spirituale. E quanto la teologia possa a sua volta orientare l'esperienza. Ad esempio: quanto la teologia di Tommaso d'Aquino *deve* alla qualità della sua spiritualità?

Proverei a mettere in luce solo alcune possibilità di approfondimento a partire da un testo «teorico» come questo, per capire come – pur trattandosi di uno scritto di carattere teologico (si può dire forse *teologico morale...*) – esso nasca dall'esperienza, porti con sé un'esperienza e, simultaneamente, possa concorrere a plasmare l'esperienza spirituale. In altri termini: abbozzerei, a mo' di spunti o di interrogativi, alcune peculiarità relative alla *spiritualità* che pare sottostare a una comprensione della fede che un testo teorico così ci tramanda:

Prima pars secundae partis *Quaestio 2 - Articulus 1*

[33469] I^a-IIae q. 2 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod beatitudo hominis in divitiis consistat. Cum enim beatitudo sit ultimus finis hominis, in eo consistit quod maxime in hominis affectu dominatur. Huiusmodi autem sunt divitiae, dicitur enim Eccle. X, pecuniae obediunt omnia. Ergo in divitiis beatitudo hominis consistit.

[33470] I^a-IIae q. 2 a. 1 arg. 2

Praeterea, secundum Boetium, in III de Consol., beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus. Sed in pecuniis omnia possideri videntur, quia, ut philosophus dicit in V Ethic., ad hoc nummus est inventus, ut sit quasi fideiussor habendi pro eo quodcumque homo voluerit. Ergo in divitiis beatitudo consistit.

Prima parte della seconda parte *Questione 2 - Articolo 1*

[33469] I^a-IIae q. 2 a. 1 arg. 1

SEMBRA che la beatitudine dell'uomo consista nelle ricchezze. Infatti:

1. La beatitudine è l'ultimo fine dell'uomo: perciò deve concretarsi in quell'oggetto che maggiormente domina l'affetto umano. Ora, codesto oggetto sono le ricchezze; poiché sta scritto: "Tutto obbedisce al denaro". Dunque la beatitudine consiste nelle ricchezze.

[33470] I^a-IIae q. 2 a. 1 arg. 2

2. Secondo Boezio la beatitudine (o felicità) è "uno stato risultante perfetto dalla combinazione di tutti i beni". Ma con le ricchezze si possiedono tutti i beni: poiché, come il Filosofo fa osservare, il denaro è stato introdotto per fungere da intermediario nell'acquisto di quanto l'uomo desidera. Dunque la beatitudine consiste nelle ricchezze.



[33471] I^a-IIae q. 2 a. 1 arg. 3

Praeterea, desiderium summi boni, cum nunquam deficiat, videtur esse infinitum. Sed hoc maxime in divitiis invenitur, quia avarus non implebitur pecunia, ut dicitur Eccle. V. Ergo in divitiis beatitudo consistit.

[33472] I^a-IIae q. 2 a. 1 s. c.

Sed contra, bonum hominis in retinendo beatitudinem magis consistit quam in emittendo ipsam. Sed sicut Boetius in II de Consol. dicit, divitiae effundendo, magis quam coacervando, melius nitent, siquidem avaritia semper odiosos, claros largitas facit. Ergo in divitiis beatitudo non consistit.

[33473] I^a-IIae q. 2 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod impossibile est beatitudinem hominis in divitiis consistere. Sunt enim duplices divitiae, ut philosophus dicit in I Polit., scilicet naturales, et artificiales. Naturales quidem divitiae sunt, quibus homini subvenitur ad defectus naturales tollendos, sicut cibus, potus, vestimenta, vehicula et habitacula, et alia huiusmodi. Divitiae autem artificiales sunt, quibus secundum se natura non iuvatur, ut denarii; sed ars humana eos adinvenit propter facilitatem commutationis, ut sint quasi mensura quaedam rerum venalium. Manifestum est autem quod in divitiis naturalibus beatitudo hominis esse non potest. Quaeruntur enim huiusmodi divitiae propter aliud, scilicet ad sustentandam naturam hominis, et ideo non possunt esse ultimus finis hominis, sed magis ordinantur ad hominem sicut ad finem. Unde in ordine naturae omnia huiusmodi sunt infra hominem, et propter hominem facta; secundum illud Psalmi VIII, omnia subiecisti sub pedibus eius. Divitiae autem artificiales non quaeruntur nisi propter naturales, non enim quaerentur, nisi quia per eas emuntur res ad usum vitae necessariae. Unde multo minus habent rationem ultimi finis. Impossibile est igitur beatitudinem, quae est ultimus finis hominis, in divitiis esse.

[33471] I^a-IIae q. 2 a. 1 arg. 3

3. Il desiderio del bene supremo, che è inesauribile, deve avere una certa infinità. Ma questo fatto si riscontra specialmente nelle ricchezze: poiché "l'avarò", come dice la Scrittura, "non sarà mai sazio di denaro". Dunque la beatitudine consiste nelle ricchezze.

[33472] I^a-IIae q. 2 a. 1 s. c.

IN CONTRARIO:

Il bene di un uomo consiste più nel conservare che nell'alienare la beatitudine. Ora, come dice Boezio, "le ricchezze splendono di più quando si distribuiscono che quando si accumulano: poiché l'avarizia rende sempre odiosi, mentre la munificenza rende onorati". Dunque la beatitudine non consiste nelle ricchezze.

[33473] I^a-IIae q. 2 a. 1 co.

RISPONDO:

È impossibile che la beatitudine umana consista nelle ricchezze. Le ricchezze infatti, come spiega il Filosofo, sono di due specie; naturali e artificiali. Le ricchezze naturali sono quelle che aiutano l'uomo a colmare le sue naturali indigenze: e quindi i cibi, le bevande, le vesti, i mezzi di trasporto, la casa e altre cose del genere. Invece le ricchezze artificiali sono quelle che di suo non portano giovamento alla natura, p. es., il denaro; ma sono cose inventate dall'industria umana per facilitare gli scambi, e formano una specie di misura comune per le cose commerciali.

Ora, è evidente che la beatitudine umana non può consistere nelle ricchezze naturali. Infatti codeste ricchezze sono ricercate per un altro scopo, cioè per dare sostentamento alla natura dell'uomo: e quindi non possono essere l'ultimo fine dell'uomo, ma esse piuttosto sono ordinate all'uomo. Cosicché in ordine di natura tutte codeste cose sono al disotto dell'uomo, e son fatte per l'uomo, secondo l'espressione del Salmo: "Tutto hai messo sotto i suoi piedi". Le ricchezze artificiali poi sono usate soltanto in vista di quelle naturali: infatti nessuno le cercherebbe se non servissero per acquistare le cose necessarie alla vita. Perciò esse meno che mai possono avere ragione di ultimo fine. Dun-



[33474] I^a-IIae q. 2 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod omnia corporalia obediunt pecuniae, quantum ad multitudinem stultorum, qui sola corporalia bona cognoscunt, quae pecunia acquiri possunt. Iudicium autem de bonis humanis non debet sumi a stultis, sed a sapientibus, sicut et iudicium de saporibus ab his qui habent gustum bene dispositum.

[33475] I^a-IIae q. 2 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod pecunia possunt haberi omnia venalia, non autem spiritualia, quae vendi non possunt. Unde dicitur Proverb. XVII, quid prodest stulto divitias habere, cum sapientiam emere non possit?

[33476] I^a-IIae q. 2 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod appetitus naturalium divitiarum non est infinitus, quia secundum certam mensuram naturae sufficiunt. Sed appetitus divitiarum artificialium est infinitus, quia deservit concupiscentiae inordinatae, quae non modificatur, ut patet per philosophum in I Polit. Aliter tamen est infinitum desiderium divitiarum, et desiderium summi boni. Nam summum bonum quanto perfectius possidetur, tanto ipsum magis amatur, et alia contemnuntur, quia quanto magis habetur, magis cognoscitur. Et ideo dicitur Eccli. XXIV, qui edunt me, adhuc esurient. Sed in appetitu divitiarum, et quorumcumque temporalium bonorum, est e converso, nam quando iam habentur, ipsa contemnuntur, et alia appetuntur; secundum quod significatur Ioan. IV, cum dominus dicit, qui bibit ex hac aqua, per quam temporalia significantur, sitiet iterum. Et hoc ideo, quia eorum insufficientia magis cognoscitur cum habentur. Et ideo hoc ipsum ostendit eorum imperfectionem, et quod in eis summum bonum non consistit.

que è impossibile che la beatitudine, fine ultimo dell'uomo, consista nelle ricchezze.

[33474] I^a-IIae q. 2 a. 1 ad 1

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Tutte le cose materiali obbediscono al denaro, per la moltitudine degli stolti, i quali conoscono soltanto i beni del corpo, che possono acquistarsi col denaro. Ma non si deve giudicare dei beni umani dagli stolti, bensì dai savi: come, trattandosi di sapori, si cerca il giudizio di chi ha il gusto sano (e non dei malati).

[33475] I^a-IIae q. 2 a. 1 ad 2

2. Col denaro si possono avere tutti i beni commerciabili; non però i beni spirituali, che tali non sono. Perciò sta scritto: "Che cosa giova allo stolto aver ricchezze, se non può comprare la saggezza?"

[33476] I^a-IIae q. 2 a. 1 ad 3

3. Il desiderio delle ricchezze naturali non è illimitato: poiché in una data quantità esse colmano le esigenze della natura. È infinito invece il desiderio delle ricchezze artificiali: perché esso è schiavo della concupiscenza disordinata, come fa notare il Filosofo. Tuttavia il desiderio delle ricchezze non è infinito, come quello del bene supremo. Infatti quanto più perfettamente il sommo bene si possiede tanto più si ama, e si disprezzano gli altri beni; poiché un maggiore possesso ne accresce la conoscenza. Perciò sta scritto: "Quei che mi mangiano, avranno ancora fame". Invece si verifica il contrario nel desiderio delle ricchezze e di qualsiasi altro bene temporale: difatti quando si possiedono non si apprezzano, e se ne desiderano altre; secondo quelle parole del Signore, applicabili ai beni temporali: "Chi beve di quest'acqua avrà sete ancora". Questo avviene perché se ne scorge meglio l'insufficienza quando si possiedono. E ciò dimostra la loro imperfezione e l'impossibilità che in essi consista il sommo bene.



Brevissime considerazioni (in forma d'interrogativo)

- *A partire dall'Arg. 1:* l'umano, l'esperienza cristiana, pare connotarsi in forza di un «affetto», di una predisposizione appunto affettivo-passiva, non del tutto consapevole, che può essere mossa da alcuni «oggetti» in particolare. Uno di questi «oggetti», anzi, quello che maggiormente pare attirare l'uomo, è la ricchezza. Quindi: esperienza cristiana come «essere affetti da».
- *A partire dall'Arg. 2:* l'orientamento dell'uomo è alla totalità, a un bene che comprenda tutti i beni. Buona l'intuizione, anche se poi non sono le ricchezze a costituire il bene in grado di comprendere ogni altro bene. Quindi: appartiene alla qualità spirituale dell'esperienza un orientamento alla totalità.
- *A partire dall'Arg. 3:* buona anche l'osservazione che l'affetto dell'uomo è orientato a un bene che, oltre a comprendere tutti i beni, si mantiene aperto a un infinito.
- *A partire dal «Sed contra»:* si evidenzia un paradosso (e come non pensare che tale paradosso sia *assaporato* prima esperienzialmente?). Paradosso: la beatitudine si conserva condividendola (la ricchezza si possiede davvero solo donandola, restituendola). Quindi: l'esperienza spirituale domanda costitutivamente relazione, apertura, rapporto.
- *A partire dal «Respondeo»:* ci sono ricchezze legate alla sussistenza; e ci sono ricchezze di carattere strumentale, orientate all'ottenimento delle prime. Le ricchezze naturali non possono dare la beatitudine, perché – anche ammesso che ogni necessità umana venga appagata – l'uomo non è soddisfatto. L'uomo si comprende come un «di più» rispetto alle sue necessità vitali. Esperienza spirituale: ha a che fare con un *magis* non immediatamente verificabile; ha a che fare con il *sensibile* ma non s'identifica con il sensibile.
- *Ad 1:* vi può essere una sapienza «malata» e può esserci una sapienza «sana», di carattere «spirituale»; il sapore è giudicato in modo corretto solo da chi è sano, non da chiunque. Si potrebbe dire: non basta che un bene attiri per dichiarare che assicura la beatitudine, occorre che attiri nel modo «sano» (si potrebbe evocare tutto il tema della formazione della coscienza morale? Non sempre ciò che dà «gusto» è sano; ci sono gusti che piacciono ma che fanno male...).
- *Ad 2:* pare che l'esperienza spirituale rassicuri circa la possibilità di gustare beni «invisibili», che vanno nell'ordine di una maggiore profondità e verità rispetto a quelli visibili.
- *Ad 3:* riconferma il fatto che la beatitudine è orientata all'infinito.

Bellissimo il tema evocato. Lo potremmo definire come una sorta di differenziazione tra «desiderio carnale» e «desiderio spirituale»; il primo appaga, colma, ma lascia insoddisfatti; il secondo non appaga, dischiude orizzonti nuovi, ma in tale orientamento a un «oltre sempre oltre» non vi è insoddisfazione, bensì gioia, beatitudine, appunto.

Osservazione

Anche se il testo che ho proposto è solo un tentativo, probabilmente ci consente di dire che è possibile una comprensione della fede solo in virtù (o in presenza) di una



«buona spiritualità» nel teologo. Potremmo domandarci se sia possibile una comprensione del cristianesimo senza una fede vissuta.

Si può parlare della fede anche senza essere credenti? Forse sì.

Ma lo stretto rapporto tra *comprensione della fede* (intelligenza) e *spiritualità* (esperienza) ha un grandissimo vantaggio anche per l'intelligenza. Non si può immaginare di essere credenti solo per capire di più.

Osservazioni conclusive

1. Vorrei da ultimo precisare meglio tale rapporto di circolarità tra *spiritualità* e *comprensione della fede*, aggiungendo qualcosa.

In estrema sintesi si potrebbe già dire questo: se il primato è alla fede vissuta, questa chiede tuttavia di essere compresa. Forse apparirà banale, ma non si sta più dicendo, semplicemente, che una buona spiritualità *consente* un approfondimento teologico (come in Francesco) o che una buona teologia *nasce* da una buona spiritualità e può promuovere una buona spiritualità (come in Tommaso).

Mi pare piuttosto che si possa dire che la comprensione della fede non può che essere *intrinseca* alla spiritualità. Ne fa parte. Il ruolo della comprensione è cioè essenziale, vorrei dire fondamentale già «in prima battuta»: per vivere meglio la fede, per approfondirla, per poterla condividere, comunicare...

2. Se lo sforzo di comprendere la fede è utile all'esperienza spirituale stessa, a questa è utile anche l'esercizio. In una sintesi estremamente schematica finirei così:

- a) il primato è alla spiritualità in quanto fede vissuta; è esperienza;
- b) dell'esperienza spirituale fa parte anche la sua comprensione;
- c) per comprendere bene la fede occorre anche esercitare l'esperienza spirituale. Per comprenderla e per sottoporla alla prova.

Esercizio: punto di partenza e punto di arrivo. L'utilità dello studio dell'esperienza spirituale non deve far dimenticare che al suo centro vi è l'esercizio, ma un esercizio consapevole, sempre più arricchito. Chi vive la spiritualità ricava vantaggio dal comprenderla come fede. Chi si sforza di comprenderla, ricava vantaggio dal viverla come esperienza.

3. Ci si potrebbe domandare come mai qualche volta non si coglie – o non è stata colta adeguatamente – questa circolarità. E le risposte a tale interrogativo potrebbero essere cercate in più direzioni. Ne ipotizzo soltanto qualcuna:

- una ragione «interna» – vale a dire dipendente dalla qualità stessa dell'esperienza spirituale in quanto strutturata – potrebbe essere la complessità dell'esperienza cristiana. A tal riguardo, a mio parere, un approccio pluridisciplinare alla spiritualità è necessario intrinsecamente; e tale complessità non facilita mai uno sguardo «integrale» sull'esperienza spirituale stessa. Non soltanto in momenti i cui è stato ipotizzato un «divorzio» tra fede e spiritualità;



- un'altra ragione potrebbe essere legata al carattere implicito di uno dei due poli; talvolta cioè il punto focale dell'esperienza oppure quello più sul versante della comprensione lo si dà per scontato; e la concentrazione si focalizza sull'altro. Se si leggono alcuni testi, ad esempio, e ci pare che manchi uno di questi due poli, probabilmente quello mancante lo si può recuperare all'interno del contesto;
- altre volte, forse, uno dei due poli non è stato considerato non tanto perché ritenuto scontato, ma per ragioni o ideologiche e apologetiche, oppure di tipo operativo.

Potrebbe essere interessante, fecondo riflettere su alcuni momenti della storia della spiritualità o della teologia nei quali si è «perso» uno di questi versanti o ci si è concentrati solo su uno di essi (un pericolo forse sempre presente).



La nozione di unità di vita: storia e contenuto

di Vicente Bosch*

1. Introduzione

Nell'indire l'Anno della Fede, Benedetto XVI ha voluto ricordare al popolo cristiano che la fede «non è qualcosa di estraneo, di staccato dalla vita concreta, ma ne è l'anima»¹, ovvero, che c'è un «legame profondo tra le verità che professiamo nel Credo e la nostra esistenza quotidiana»². A sua volta, l'indagine promossa in tutto il mondo per la celebrazione del Sinodo dei Vescovi sulla Nuova Evangelizzazione ha evidenziato che tra i pericoli ai quali i credenti vanno incontro c'è da annoverare «la frattura tra vita e fede»³. Non è un caso, pertanto, che i documenti sinodali *Lineamenta*, al n. 12, e l'*Istrumentum laboris*, al n. 118, rimandino allo stesso testo di *Christifideles laici* in cui si esortano i fedeli laici – la stragrande maggioranza del popolo di Dio – a testimoniare la fede cristiana superando in se stessi «la frattura tra il Vangelo e la vita, ricomponendo nella loro quotidiana attività in famiglia, sul lavoro e nella società, l'unità d'una vita che nel Vangelo trova ispirazione e forza per realizzarsi in pienezza»⁴. Qui tocchiamo un punto *dolens*: oggi è possibile dire che i credenti sanno trovare nel Vangelo ispirazione e forza per realizzare in pienezza la propria vita? Potremmo stupirci, allora, che siano in aumento gli uomini non più interessati al problema di Dio perché in ogni caso, esista Dio o meno, il dato – così dicono – non ha alcuna rilevanza per l'esistenza quotidiana? In entrambe le situazioni, il problema sostanziale sarebbe lo stesso: pensare che la fede vada da una parte, con le sue verità da credere, i misteri rivelati, i riti e la devozione, ecc., mentre dall'altra la vita, l'esistenza quotidiana con le sue esigenze e condizionamenti estranei alle mie credenze, come se si trattasse di due binari paralleli che mai s'incontrano.

Il cristiano tiepido e l'uomo postmoderno indifferente all'esistenza di Dio hanno in comune un problema di mancanza di unità di vita, di capacità di radicare le proprie scelte della vita quotidiana (famigliare, lavorativa, sociale) nella fede in un Dio creatore, redentore, santificatore, remuneratore e, al contempo, Padre amorevole e misericordioso. Rivolgeremo, quindi, la nostra attenzione a questo concetto di unità di vita che s'iscrive in modo del tutto logico e naturale nello spazio del nostro Forum "Fede vissuta, fede professata".

* VICENTE BOSCH, vicedirettore del Dipartimento di Teologia spirituale e docente di Teologia spirituale sistematica presso la Pontificia Università della Santa Croce (Roma), bosch@pusc.it

¹ BENEDETTO XVI, *Udienza generale*, 7.10.2012.

² *Ibidem*.

³ *Ibidem*.

⁴ GIOVANNI PAOLO II, es. ap. *Christifideles laici*, n. 34.



2. Le radici conciliari della nozione «unità di vita»

L'identità cristiana è segnata dalla sequela di Cristo, dalla conformazione con la logica di Cristo nel suo pensare e nel suo agire, che è una logica di amore operoso. La descrizione, però, di questa identità cristiana come sintesi d'idee quali coerenza tra fede e vita, amore per la verità nella carità e impegno nella giustizia, continuità tra fede e ragione non era stata mai espressa con tanta precisione e ricchezza di contenuto come con l'indovinato termine «unità di vita». Questa espressione non appartiene al plurisecolare vocabolario della tradizione cristiana. Di fatto non si trova tra le voci dei dizionari teologici specializzati e nemmeno la manualistica ne dà notizia. Tra gli autori del secolo XX che hanno iniziato ad usarla possiamo annoverare Joseph Cardijn, fondatore della *Jeunesse Ouvrière Chrétienne*, che, nel contesto dell'apostolato sociale degli anni venti e trenta, parla del bisogno di rimettere «unità nella vita dei lavoratori»⁵ e san Josemaría Escrivà, che usa questo concetto quale struttura portante dei suoi insegnamenti spirituali⁶.

Per quanto riguarda l'uso del nostro termine da parte del Magistero, anche se è il Concilio Vaticano II ad utilizzarlo per la prima volta, fu il Beato Giovanni XXIII il primo a far riferimento a questa nozione in un documento pontificio. Infatti, la sostanza del concetto si trova in un testo dell'enciclica *Pacem in terris* in cui il Papa esorta i fedeli laici a ricomporre l'unità tra fede e azione temporale:

«Nelle comunità nazionali di tradizione cristiana, le istituzioni dell'ordine temporale, nell'epoca moderna, mentre rivelano spesso un alto grado di perfezione scientifico-tecnica e di efficienza in ordine ai rispettivi fini specifici, nello stesso tempo si caratterizzano non di rado per la povertà di fermenti e di accenti cristiani. È certo tuttavia che alla creazione di quelle istituzioni hanno contribuito e continuano a contribuire molti che si ritenevano e si ritengono cristiani; e non è dubbio che, in parte almeno, lo erano e lo sono. Come si spiega? Riteniamo che la spiegazione si trovi in una frattura nel loro animo fra la credenza religiosa e l'operare a contenuto temporale. È necessario quindi che in essi si ricomponga l'unità interiore; e nelle loro attività temporali sia pure presente la fede come faro che illumina e la carità come forza che vivifica»⁷.

Il Papa lamenta, insomma, la frattura fra «credenza religiosa e l'operare a contenuto temporale», il fatto che la fede dei cattolici che lavorano in quelle istituzioni non incida

⁵ J. CARDIJN, *Manuel de la Jeunesse Ouvrière Chrétienne*, Bruxelles 1930, pp. 68-69.

⁶ «Vero pioniere, già alla fine degli anni Venti, dell'intrinseca unità della vita cristiana, il Servo di Dio proiettò la pienezza della contemplazione 'nel bel mezzo della strada' e richiamò tutti i fedeli ad inserirsi nel dinamismo apostolico della Chiesa, ognuno dal posto che occupa nel mondo» (*Decreto pontificio sull'eroicità delle virtù del Servo di Dio Josemaría Escrivà de Balaguer*, 9.IV.1990, in AAS 82 [1990] 1.451). Sull'impiego di questo concetto negli scritti di san Josemaría si possono consultare: E. BURKHART – J. LÓPEZ, *Vida cotidiana y santidad en la enseñanza de San Josemaría*, vol. 3, Madrid 2013, pp. 617-653; A. ARANDA, *La logica dell'unità di vita: l'insegnamento di san Josemaría Escrivà*, «Studi cattolici» 48 (2004), pp. 636-648; M. BELDA, *El Beato Josemaría Escrivà de Balaguer, pionero de la unidad de vida cristiana*, in AA.VV., *El cristiano en el mundo*, Pamplona 2003, pp. 467-482; D. LE TOURNEAU, *Las enseñanzas del Beato Josemaría Escrivà sobre la unidad de vida*, «Scripta Theologica» 31 (1999), pp. 633-676; I. DE CELAYA, *Unidad de vida y plenitud cristiana*, «Scripta Theologica» 13 (1981), pp. 655-674.

⁷ GIOVANNI XXIII, enc. *Pacem in terris*, n. 79 (EE VII, 691-692).



nelle impostazioni, nelle attività e nei risultati delle stesse istituzioni. Si vuol trasmettere l'idea che le attività temporali del cristiano debbano sempre essere illuminate dalla fede e vivificate dalla carità.

L'espressione «unità di vita» appare esplicitamente in un documento del Magistero, per la prima volta, al n. 14 del decreto conciliare *Presbyterorum ordinis*, nel contesto della vocazione alla santità dei presbiteri. Per ben cinque volte troviamo la dicitura:

«Anche i presbiteri, immersi e agitati da un gran numero di impegni derivanti dalla loro missione, possono domandarsi con vera angoscia come fare ad armonizzare la vita interiore con le esigenze dell'azione esterna. Ed effettivamente, per ottenere questa *unità di vita* non bastano né l'organizzazione puramente esteriore delle attività pastorali, né la sola pratica degli esercizi di pietà, quantunque siano di grande utilità. *L'unità di vita* può essere raggiunta invece dai presbiteri seguendo nello svolgimento del loro ministero l'esempio di Cristo Signore, il cui cibo era il compimento della volontà di colui che lo aveva inviato a realizzare la sua opera (cfr. *Gv* 4, 34). In effetti Cristo, (...) rimane sempre il principio e la fonte della *unità di vita* dei presbiteri. Per raggiungerla, essi dovranno perciò unirsi a lui nella scoperta della volontà del Padre e nel dono di sé per il gregge loro affidato (cfr. *Gv* 3, 16). Così, rappresentando il buon Pastore, nell'esercizio stesso della carità pastorale troveranno il vincolo della perfezione sacerdotale che realizzerà la *unità nella loro vita* e attività. (...) E per poter anche concretizzare nella pratica *l'unità di vita*, considerino ogni loro iniziativa alla luce della volontà di Dio (cfr. *Rm* 12, 2) vedendo cioè se tale iniziativa va d'accordo con le norme della missione evangelica della Chiesa. (...) Se procederanno con questo criterio, troveranno *l'unità della propria vita* nella unità stessa della missione della Chiesa, e così saranno uniti al loro Signore (...)»⁸.

La questione su come armonizzare la vita interiore con gli impegni e le esigenze della propria condizione nel mondo non riguarda soltanto i presbiteri, bensì interessa tutti i cristiani. Così, anche se il Concilio non usa più la dicitura «unità di vita» tranne che in un'altra occasione⁹, la nozione è presente in altri testi, illuminando il suo significato:

«La dissociazione, che si costata in molti, tra la fede che professano e la loro vita quotidiana, va annoverata tra i più gravi errori del nostro tempo. (...) Non si crei perciò un'opposizione artificiale tra le attività professionali e sociali da una parte, e la vita religiosa dall'altra. (...) Gioiscano piuttosto i cristiani, seguendo l'esempio di Cristo che fu un artigiano, di poter esplicitare tutte le loro attività terrene unificando gli sforzi umani, domestici, professionali, scientifici e tecnici in una sola sintesi vitale insieme con i beni religiosi, sotto la cui altissima direzione tutto viene coordinato a gloria di Dio»¹⁰;

«Questa vita d'intimità con Cristo viene alimentata nella Chiesa con gli aiuti spirituali comuni a tutti i fedeli, soprattutto con la partecipazione attiva alla sacra liturgia. I laici devono usare tali aiuti in modo che, mentre compiono con rettitudine i doveri del mondo nelle condizioni ordinarie di vita, non separino dalla propria vita l'unione con Cristo, ma crescano sempre più in essa compiendo la propria attività secondo il volere divino»¹¹.

⁸ CONCILIO VATICANO II, decr. *Presbyterorum ordinis*, n. 14. Il corsivo è nostro.

⁹ IDEM, decr. *Perfectae caritatis*, n. 18: «Attraverso la fusione armonica dei vari elementi la formazione deve avvenire in maniera tale da contribuire all'unità di vita dei religiosi stessi».

¹⁰ IDEM, cost. past. *Gaudium et spes*, n. 43.

¹¹ IDEM, decr. *Apostolicam actuositatem*, n.4.



Questa unità tra fede religiosa e azione nel mondo – o «sintesi vitale», come si legge nel primo dei testi – costituisce una vera testimonianza evangelizzatrice, come segnala il decreto conciliare sull'attività missionaria della Chiesa in riferimento al ruolo dei laici:

«Principale loro compito, siano essi uomini o donne, è la testimonianza a Cristo, che devono rendere, con la vita e con la parola, nella famiglia, nel gruppo sociale cui appartengono e nell'ambito della professione che esercitano. In essi deve realmente apparire l'uomo nuovo, che è stato creato secondo Dio in giustizia e santità della verità»¹².

I testi finora segnalati ci fanno intuire la portata dell'espressione che è oggetto di studio: l'unità di vita non si limita ad esprimere la necessaria coerenza tra fede e opere; implica, in primo luogo, l'unificazione interiore tra intelletto e volontà («l'uomo nuovo creato in giustizia e santità»), e poi la testimonianza cristiana di fronte al mondo e alla società, proprio perché tutti gli aspetti della propria esistenza sono rivolti a Dio e aperti all'influsso della grazia. Vediamolo ancora più in dettaglio nei testi dell'esortazione apostolica post-sinodale *Christifideles laici* (30.12.1988).

3. La sua consolidazione nella *Christifideles laici* di Giovanni Paolo II

Prima del Sinodo dei Vescovi di venticinque anni fa sulla vocazione e missione dei laici nella Chiesa e nel mondo, Giovanni Paolo II aveva già fatto riferimento al nostro concetto utilizzando l'espressione «sintesi vitale»¹³, ma è nel testo postsinodale che l'espressione si consolida nel magistero, con un approfondimento del contenuto e sottolineando la sua importanza nell'ambito della vita spirituale dei fedeli laici:

«L'unità della vita dei fedeli laici è di grandissima importanza: essi, infatti, debbono santificarsi nell'ordinaria vita professionale e sociale. Perché possano rispondere alla loro vocazione, dunque, i fedeli laici debbono guardare alle attività della vita quotidiana come occasione di unione con Dio e di compimento della sua volontà, e anche di servizio agli altri uomini, portandoli alla comunione con Dio in Cristo»¹⁴.

Quelle attività professionali e sociali giornaliere sono – dice il testo – «occasione di unione con Dio e di compimento della sua volontà» e, quindi, devono essere aperte all'influsso della grazia, senza costituire mai un terreno delimitato al quale hanno accesso soltanto interessi personali di tipo economico, o che mirano ad ottenere un maggiore prestigio, ecc. La fede in Cristo e nel suo Vangelo deve necessariamente permeare quelle attività, indirizzandole alla gloria di Dio e all'instaurazione del suo Regno. L'importanza

¹² IDEM, decr. *Ad gentes*, n. 21.

¹³ «Di esso [apostolato dei laici] è espressione fondamentale la testimonianza di una vita vissuta seriamente secondo il Vangelo, facendo della religione non una parentesi dell'attività professionale o un abito d'occasione, ma una sintesi veramente vitale» (GIOVANNI PAOLO II, *Regina Coeli*, 26.4.1987, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, X/1 [1987], p. 1423).

¹⁴ GIOVANNI PAOLO II, es. ap. *Christifideles laici*, n. 17. Il testo riprende integralmente la *Propositio* n. 5 dei padri sinodali.



accordata al nostro concetto proviene dal fatto che i fedeli laici – come dice il testo – «devono santificarsi nell'ordinaria vita professionale e sociale» ed è così che rispondono alla loro vocazione. Si capisce, allora, come l'unità di vita sia *condicio sine qua non* per raggiungere la santità nel mondo, che non sarebbe possibile se la vita quotidiana (famigliare, di lavoro e sociale) non fosse occasione, mezzo e ambito per una continua unione con Dio in obbedienza alla sua volontà.

In un altro testo Giovanni Paolo II mette in guardia di fronte a un rischio sempre in agguato nella vita dei fedeli laici:

«Nella loro esistenza non possono esserci due vite parallele: da una parte, la vita cosiddetta 'spirituale', con i suoi valori e con le sue esigenze; e dall'altra, la vita cosiddetta 'secolare', ossia la vita di famiglia, di lavoro, dei rapporti sociali, dell'impegno politico e della cultura. Il tralcio, radicato nella vite che è Cristo, porta i suoi frutti in ogni settore dell'attività e dell'esistenza. (...) Ogni attività, ogni situazione, ogni impegno concreto – come, ad esempio, la competenza e la solidarietà nel lavoro, l'amore e la dedizione nella famiglia e nell'educazione dei figli, il servizio sociale e politico, la proposta della verità nell'ambito della cultura – sono occasioni provvidenziali per un 'continuo esercizio della fede, della speranza e della carità'»¹⁵.

Il riferimento alle due vite parallele – quella spirituale e quella secolare – come immagine opposta all'unità di vita trova una notevole sintonia con un testo di san Josemaría Escrivá che precede di vent'anni la *Christifideles laici*:

«A quegli universitari e a quegli operai che mi seguivano verso gli anni trenta, io solevo dire che dovevano saper *materializzare* la vita spirituale. Volevo allontanarli in questo modo dalla tentazione – così frequente allora, e anche oggi – di condurre una specie di doppia vita: da una parte, la vita interiore, la vita di relazione con Dio; dall'altra, come una cosa diversa e separata, la vita famigliare, professionale e sociale, fatta tutta di piccole realtà terrene. —No, figli miei! Non ci può essere una doppia vita, non possiamo essere come degli schizofrenici, se vogliamo essere cristiani: vi è una sola vita, fatta di carne e di spirito, ed è questa che dev'essere – nell'anima e nel corpo – santa e piena di Dio»¹⁶.

Entrambi i testi puntano all'unità dell'essere della persona e anche all'inseparabilità della condizione di membro della Chiesa e di cittadino della società civile, quali premesse dell'unità dell'agire nella vita quotidiana. Alla base del concetto di «unità di vita» c'è l'idea che i fedeli laici dovrebbero agire in modo tale che tutti gli aspetti della loro esistenza rimanessero rivolti a Dio, che tutte le loro attività si fondessero in sintesi vitale divenendo occasione di crescita in santità. In altre parole, i laici non sono i cristiani della domenica: la spiritualità laicale è una spiritualità feriale, di tutti i giorni. Non è concepibile un cristiano *part-time*, una vita cristiana che si manifesti soltanto nei momenti di preghiera o di partecipazione alla liturgia della Chiesa: la vita cristiana è per natura *full-time*, giacché coinvolge energie e attività del corpo e dello spirito e abbraccia anche tutte le dimensioni dell'esistenza (famigliare, professionale, sociale, culturale, ludica, ecc.). Proprio questa testimonianza di vita cristiana che accoglie il Vangelo in tutti gli

¹⁵ *Ibidem*, n. 59.

¹⁶ SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Colloqui con Monsignor Escrivá*, n. 114, Milano 1987, p. 179.



ambiti dell'esistenza costituisce, con le parole di Giovanni Paolo II, una forza rivitalizzante della dignità umana:

«Spalancare le porte a Cristo, accoglierlo nello spazio della propria umanità non è affatto una minaccia per l'uomo, bensì è l'unica strada da percorrere se si vuole riconoscere l'uomo nell'intera sua verità ed esaltarne nei suoi valori. Sarà la sintesi vitale che i fedeli laici sapranno operare tra il Vangelo e i doveri quotidiani della vita la più splendida e convincente testimonianza che, non la paura, ma la ricerca e l'adesione a Cristo sono il fattore determinante perché l'uomo viva e cresca, e perché si costituiscano nuovi modi di vivere più conformi alla dignità umana»¹⁷.

L'unità di vita si presenta come realtà dinamica: si tratta di un progetto o traguardo e, al contempo, dono ricevuto nella grazia battesimale tendente alla crescita e allo sviluppo. Così lo lascia intravedere un testo dell'esortazione:

«Nel maturare la sintesi organica della loro vita, che insieme è espressione dell'unità del loro essere e condizione per l'efficace compimento della loro missione, i fedeli laici saranno interiormente guidati e sostenuti dallo Spirito Santo, quale Spirito di unità e di pienezza di vita»¹⁸.

Possono bastare i testi finora passati in rassegna della *Christifideles laici* per dedurre che la nozione di «unità di vita» costituisce una sintesi tipica di ogni esistenza cristiana, ma che nel caso dei laici presenta una propria ricchezza a causa della loro chiamata a santificarsi nel mondo e tramite le realtà terrene. Si potrebbe dire che la dimensione attiva e quella contemplativa di ogni vita cristiana siano sintetizzate e armonizzate in un'unità di vita. Non sembra, quindi, azzardato affermare che ci troviamo di fronte a un concetto chiave per la strutturazione di una spiritualità pienamente secolare propria dei fedeli laici, giacché questi non potrebbero raggiungere la perfezione cristiana senza un'unità di vita o la perfezione in tutto il loro agire.

4. Teologia dell'unità di vita

Dopo aver presentato il concetto nel suo manifestarsi, procediamo adesso ad approfondirlo mostrandone le fondamenta di natura teologica. Strutturerò le idee attorno alla base cristologica dell'unità di vita, l'unità tra essere e azione nello Spirito Santo e il principio dinamico della carità, utilizzando ancora alcuni testi della *Christifideles laici*.

a) Il fondamento cristologico dell'unità di vita

Se partiamo dalla premessa che «solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo» (GS 22), dobbiamo convenire sul fatto che l'unità di vita di ogni fedele dovrà essere il riflesso di un'altra unità che la precede e la rende possibile: «con l'Incarnazione – cito ancora il n. 22 di *Gaudium et spes* – il Figlio di Dio si è unito

¹⁷ GIOVANNI PAOLO II, es. ap. *Christifideles laici*, n. 34.

¹⁸ *Ibidem*, n. 60.

¹⁹ *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 521. Il corsivo è dell'originale.



in certo modo a ogni uomo». Un'idea analoga la troviamo al n. 521 del *Catechismo della Chiesa Cattolica*: «Tutto ciò che Cristo ha vissuto, egli fa sì che noi possiamo *viverlo in lui* e che egli *lo viva in noi*. (...)»¹⁹. Pertanto l'unità di vita del cristiano deriva dalla sua unione con Cristo come segnala opportunamente la *Christifideles laici*:

«Il tralcio, radicato nella vite che è Cristo, porta i suoi frutti in ogni settore dell'attività e dell'esistenza. Infatti, tutti i vari campi della vita laicale rientrano nel disegno di Dio, che li vuole come il 'luogo storico' del rivelarsi e del realizzarsi della carità di Gesù Cristo a gloria del Padre e a servizio dei fratelli»²⁰.

Nell'esortazione postsinodale, Giovanni Paolo II, dopo averci ricordato il suo grido appassionato «aprite, anzi, spalancate le porte a Cristo», presenta l'adesione a Cristo come «il fattore determinante perché l'uomo viva e cresca, e perché si costituiscano nuovi modi di vivere più conformi alla dignità umana»²¹. Tutta l'esistenza umana è illuminata dal mistero dell'Incarnazione e, pertanto, nessuna realtà umana rimane fuori dal suo influsso salvifico: Gesù, nell'assumere la condizione umana con tutte le sue conseguenze e circostanze – tranne il peccato – ci permette di capire che tutte le realtà terrene sono incluse nell'economia della salvezza. Perciò il cristiano, nel contemplare la natura umana del Cristo e lasciandosi illuminare da essa, trova il pieno significato della sua esistenza e prende consapevolezza della sua sublime dignità, cercando di rifletterla nella propria vita. Commentando il n. 59 dell'esortazione pocanzi citata, Lanzetti segnala – e qui anticipiamo qualcosa sul ruolo della carità nell'unità di vita – che:

«solo nella graduale e costante identificazione con l'amore di Gesù al Padre e al suo disegno salvifico, il fedele laico porterà a compimento l'unità della propria esistenza. Infatti, ciò che si deve manifestare e realizzare nella vita quotidiana non è l'amore del cristiano in quanto uomo, bensì 'la carità di Gesù Cristo a gloria del Padre e a servizio dei fratelli' [ChrL 59]. Quindi tale sintesi vitale non avviene sulla base, per così dire, di una 'composizione' tra le esigenze del proprio io e quelle di Gesù, ma piuttosto in forza di una negazione di se stesso, per ritrovare in Cristo l'intera propria esistenza»²².

Come si vede, la portata della nozione di unità di vita supera la semplice coerenza tra fede e opere e mostra l'esigenza dell'identificazione con Cristo in ogni esistenza che voglia dirsi cristiana: essere non solo «*alter Christus*, un altro Cristo, ma *ipse Christus*, lo stesso Cristo»²³, come amava ripetere san Josemaría. Possiamo chiudere le nostre riflessioni sul cardine cristologico dell'unità di vita segnalando che essendo Cristo il modello di vita del cristiano lo è anche dell'unità divino-umana: l'unione ipostatica di Cristo – la sua condizione di perfetto Dio e perfetto uomo²⁴, senza confusione né separazione – costituisce la causa esemplare dell'unione di vita cristiana, conferendone la sua traccia e il suo carattere cristocentrico.

²⁰ GIOVANNI PAOLO II, es. ap. *Christifideles laici*, n. 59.

²¹ *Ibidem*, n. 34.

²² R. LANZETTI, *L'unità di vita e la missione dei fedeli laici nell'Esortazione Apostolica Christifideles laici*, «Romana» 9 (1989), pp. 308-309.

²³ SAN JOSEMARÍA ESCRIVÀ, *È Gesù che passa*, n. 104.

²⁴ Cfr. *Symbolum "Quicumque" pseudo-Athanasianum* (H. DENZINGER, n. 76).



b) L'unità dell'essere e l'azione dello Spirito Santo

L'unità di vita del cristiano sarebbe espressione dell'unità del suo essere e ricordiamo che la *Christifideles laici* al n. 60 segnala che per compiere la loro missione i fedeli laici «saranno interiormente guidati e sostenuti dallo Spirito Santo, quale spirito di unità e di pienezza di vita». È nell'indivisibilità della persona, nella sua unità ontologica, nella sua condizione di materia informata da uno spirito, che ha luogo l'unità di vita. La sintesi organica della vita cristiana, la sua manifestazione nel piano dell'agire, sarebbe semplice riflesso della previa unità nel piano dell'essere. In altre parole – giungendo al nocciolo della questione – l'essere cristiano non è alieno all'essere umano. Tutt'altro: l'essere cristiano assume e perfeziona l'essere umano. A ragione ha osservato Belda che «l'unità nell'essere dei fedeli laici si può spiegare in profondità soltanto se teniamo conto della destinazione soprannaturale dell'uomo, oppure, detto in altre parole, in base al disegno salvifico unitario di Dio nei confronti e della Creazione e della Redenzione»²⁵. Infatti, non è un caso che l'esortazione apostolica collochi l'unità del piano creatore e redentore di Dio alla base della non banale affermazione del carattere teologico – e non soltanto sociologico – dell'indole secolare dei fedeli laici:

«L'indole secolare del fedele laico non è quindi da definirsi soltanto in senso sociologico, ma soprattutto in senso teologico. La caratteristica secolare va intesa alla luce dell'atto creativo e redentivo di Dio, che ha affidato il mondo agli uomini e alle donne, perché essi partecipino all'opera della creazione, liberino la creazione stessa dall'influsso del peccato e santifichino se stessi nel matrimonio o nella vita celibe, nella famiglia, nella professione e nelle varie attività sociali»²⁶.

L'unità di vita cristiana rispecchia, quindi, l'unità e il profondo rapporto tra creazione e redenzione, tra natura e destino dell'uomo: la santità si edifica sulla realtà creata e non al suo margine.

L'unità dell'essere umano sarebbe, comunque, relativa, dal momento che dobbiamo affermare anche la sua condizione di creatura lacerata e divisa al suo interno. Il peccato ha introdotto divisione e disgregazione nelle facoltà dell'uomo in modo tale che l'Apostolo deve affermare: «Io non riesco a capire neppure ciò che faccio; (...) c'è in me il desiderio del bene, ma non la capacità di attuarlo; infatti io non compio il bene che voglio, ma il male che non voglio (...). Acconsento nel mio intimo alla legge di Dio, ma nelle mie membra vedo un'altra legge, che muove guerra alla legge della mia mente e mi rende schiavo della legge del peccato che è nelle mie membra» (*Rm 7, 15-23*). In questo senso, parlare d'unità di vita significa ragionare su un'esistenza in tensione verso un traguardo che permette di unificare le diverse aspirazioni umane conferendo ordine e gerarchia. Siccome la presenza del male all'interno dell'uomo si oppone all'identificazione con Cristo e all'armonica unità di vita, allora devono entrare in gioco la grazia divina e l'azione dello Spirito Santo, Spirito di unità e di amore increato. Per la forza dello Spirito

²⁵ M. BELDA, *La nozione di 'unità di vita' secondo l'Esortazione Apostolica Christifideles laici*, «Annales Theologici» 3 (1989), p. 308.

²⁶ GIOVANNI PAOLO II, ex. ap. *Christifideles laici*, n. 15.



l'uomo che partecipa alla grazia di Cristo riceve un nuovo principio di unità interiore in grado di sanare la disgregazione occasionata dal peccato, nonostante rimangano i suoi effetti. Questo nuovo principio di unità e di armonia tra le diverse facoltà dell'uomo cresce e progredisce al ritmo che marca lo sviluppo della vita soprannaturale e, trattandosi di un dono di Dio, frutto dello Spirito Santo, raggiungerà la sua pienezza nella gloria, quando «noi saremo simili a lui, perché lo vedremo così come Egli è» (1 Gv 3, 2).

c) *La carità, principio dinamico dell'unità di vita*

L'identificazione con Cristo nel suo amore obbediente al Padre e l'azione dello Spirito Santo – amore di Dio che colma la distanza tra Creatore e creatura – fanno riferimento alla carità, dono che ci permette di amare Dio al di sopra di ogni cosa. La carità si radica nella volontà, che è la potenza col compito di muovere tutte le altre facoltà verso lo stesso fine, conferendo unità a tutte le operazioni umane. In altre parole, la presenza intenzionale del fine soprannaturale nell'agire della persona fa germogliare l'esperienza di unità interiore. La carità comanda la molteplicità degli atti umani con l'armonia accordata dal fine ultimo. Così, la volontà, sotto il dominio della carità, impera sempre di più sulle proprie energie. Con le parole di Aranda, «la carità, in quanto amore di Dio e in Dio, trasferisce la trascendenza del fine ad ogni azione della persona, facendo presente l'intenzione suprema di sottomettersi volontariamente a Dio e alla sua gloria (...). In questo senso, parlare di esperienza cristiana come esperienza di unità, significa riflettere sulla forza unificatrice della carità anzitutto all'interno della persona e, di conseguenza, anche all'esterno»²⁷.

L'amore di Dio per gli uomini rivelato in Cristo come *mysterium caritatis* è più forte del peccato – *mysterium iniquitatis* – causa di ogni disgregazione e dispersione. Quando il peccato è distrutto in Cristo e nello Spirito, il peccatore nell'esperienza del perdono ritrova l'unità interiore che aveva perso. L'unità di vita richiede, insieme alla grazia, un atteggiamento fermo della volontà affinché il cuore rimanga fisso nell'ideale a cui tende, rettificando l'intenzione ogniqualvolta sperimenti il fascino di altri beni apparenti che possano occasionare una deviazione del desiderio. Una bella orazione liturgica mette a fuoco questa idea: «concedi al tuo popolo di amare ciò che comandi e desiderare ciò che prometti, perché fra le vicende del mondo là siano fissi i nostri cuori dove è la vera gioia»²⁸.

Conviene, inoltre, ricordare che al n. 14 di *Presbyterorum ordinis* – il primo testo del Magistero ad utilizzare il termine – si afferma che l'unità di vita del sacerdote non scaturisce dall'ordine o dalla gerarchia imposta alle svariate attività, bensì dalla carità pastorale, cioè dall'impulso interiore che porta ad agire in ogni momento con l'amore con cui Cristo amò la sua Chiesa. Anche Giovanni Paolo II riprende l'idea in *Pastores dabo vobis*: «Questa stessa carità pastorale costituisce il principio interiore e dinamico capace di unificare le molteplici e diverse attività del sacerdote»²⁹. Anche se riferito al presbitero, l'insegnamento è valido per ogni battezzato, giacché sottolinea quale sia la radice o la

²⁷ A. ARANDA, *La lógica de la unidad de vida*, Pamplona 2000, p. 123. La traduzione è nostra.

²⁸ MESSALE ROMANO, *Orazione colletta domenica XXI del Tempo Ordinario*.

²⁹ GIOVANNI PAOLO II, ex. ap. *Pastores dabo vobis*, n. 23.



fonte dell'unità di vita: quell'impulso interiore – carità pastorale, nel caso dei sacerdoti; carità senza cognome in ogni cristiano – proveniente dall'unione con Cristo e dalla partecipazione nel suo amore, secondo la propria vocazione e le circostanze personali.

Un'ultima considerazione o conseguenza pratica che qui posso soltanto accennare: se ciò che conferisce unità a tutta l'esistenza è la grandezza dell'amore, allora anche le cose piccole e ordinarie della quotidianità possono essere rivestite di grande valore e di senso soprannaturale. Quando l'amore informa ciò che è piccolo, insignificante, perfino banale, sta rivelando la qualità della sequela e mostrando la via della santità nell'ordinario. Rende più chiara l'idea un testo di un'omelia di san Josemaría col significativo titolo 'Amare il mondo appassionatamente':

«vi assicuro, figli miei, che quando un cristiano compie con amore le attività quotidiane più banali, queste traspirano la fragranza di Dio (...). Il cielo e la terra, figli miei, sembra che si uniscano laggiù, sulla linea dell'orizzonte... E invece no, è nei vostri cuori che si fondono davvero, quando vivete santamente la vita ordinaria...»³⁰.

5. Una conseguenza pratica dell'unità di vita nei fedeli laici

Vorrei terminare la mia trattazione sull'unità di vita segnalando una questione riguardante la responsabilità dei fedeli laici nella missione della Chiesa e nella nuova evangelizzazione³¹. La letteratura teologica e pastorale degli ultimi decenni usa distinguere o presentare la missione dei laici in due ambiti di azione: quello ecclesiale di partecipazione nella liturgia dei sacramenti, di formazione nella comunità parrocchiale o diocesana, di collaborazione nelle strutture ecclesiastiche, ecc., e quello del mondo, cornice delle loro attività professionali e sociali. La dicitura 'nella Chiesa e nel mondo' – presente tra l'altro nel sottotitolo della *Christifideles laici* – è valida se vuol significare l'appartenenza del fedele laico sia al Popolo di Dio sia alla società civile e temporale. Invece, una insistente distinzione dell'agire del laico tra questi due ambiti va incontro a due difficoltà non indifferenti: a) il pericolo di un dualismo che può operare la frattura della necessaria unità di vita del fedele laico; b) il non riconoscimento dell'ecclesialità dell'impegno nel mondo del laico che, sotto l'influsso della grazia, opera per la giustizia, lo sviluppo e il bene comune, nello sforzo di riportare il creato verso Dio.

Proprio per evitare certe distinzioni teoretiche che facilmente diventano schemi rigidi e compartimenti-stagni per il mancato riferimento al dato empirico e all'esperienza storica, l'esortazione postsinodale ricordava il carattere teologico e non soltanto sociologico della secolarità³² ed esprimeva in termini di 'tentazione' la tendenza a «riservare un interesse così forte ai servizi e ai compiti ecclesiali, da giungere spesso a un pratico disimpegno nelle loro specifiche responsabilità nel mondo professionale, sociale, economico,

³⁰ SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Colloqui con Monsignor Escrivá*, n. 116.

³¹ Ho trattato l'argomento con più estensione in V. BOSCH, *Azione ecclesiale e impegno nel mondo dei fedeli laici: una insidiosa distinzione*, «Annales Theologici» 26 (2012), pp. 127-136.

³² GIOVANNI PAOLO II, es. ap. *Christifideles laici*, n. 15: «l'essere e l'agire nel mondo sono per i fedeli laici una realtà non solo antropologica e sociologica ma anche e specificamente teologica ed ecclesiale».



culturale e politico»³³ e, al contempo, metteva in guardia «circa la tendenza alla ‘clericizzazione’ dei fedeli laici e il rischio di creare di fatto una struttura ecclesiale di servizio parallela a quella fondata sul sacramento dell’Ordine»³⁴. Alla radice di queste preziose indicazioni si trova, a mio avviso, l’interesse nel sottolineare l’unità del disegno salvifico divino e il giusto rapporto tra natura e grazia, tra storia ed escatologia, in modo tale che la Chiesa non appaia come realtà *opposta* al mondo e nemmeno in un certo senso *di fronte* al mondo³⁵. Chiesa e mondo non sono due realtà diverse nelle quali il fedele laico agisce in modo disgiuntivo (ora prego, ora pago le tasse, ora partecipo a una riunione del consiglio parrocchiale, ora faccio il ragioniere, ecc.) come se avesse due missioni, una nella Chiesa e un’altra nel mondo. Il laico non abita uno spazio con due piani sovrapposti. Ricordiamo ancora le parole di Giovanni Paolo II nel testo postsinodale sull’importanza dell’unità di vita per i fedeli laici: «Nella loro esistenza non possono esserci due vite parallele: da una parte, la vita cosiddetta ‘spirituale’, con i suoi valori e con le sue esigenze; e dall’altra, la vita cosiddetta ‘secolare’, ossia la vita di famiglia, di lavoro, dei rapporti sociali, dell’impegno politico e della cultura»³⁶. Occorre, pertanto, prestare grande attenzione ogni qualvolta si utilizza la dicitura ‘*nella Chiesa e nel mondo*’ per non indurre all’idea di un impianto dualista nell’essere e nell’agire del fedele laico. La piena appartenenza del laicato alla Chiesa e al mondo non si traduce in un doppio agire in cui l’uno sarebbe incentrato sulla dinamica di comunione e di santificazione, interna alla Chiesa, e l’altro, esterno, girerebbe attorno al mondo e ai compiti secolari.

Nell’auspicata unità di vita dei fedeli laici, l’edificazione della Chiesa e la costruzione del mondo sono talmente intrecciate tra loro che la cosiddetta ‘azione *intra-ecclesiale*’ del laico incide nella costruzione del mondo e, al contempo, il suo impegno nel sociale edifica anche la Chiesa.

La partecipazione dei fedeli laici nella responsabilità di edificare la Chiesa non rimane chiusa nei confini di un ministero liturgico o della partecipazione ai consigli parrocchiali o diocesani (anche perché non ci sono sufficienti ministeri né strutture ecclesiali in cui possano partecipare tutti i fedeli laici di una comunità). La letteratura teologica e pastorale sulla missione del laico *nella Chiesa* dedica, a mio avviso, troppo spazio alla trattazione dei ministeri laicali e della compartecipazione dei laici nelle strutture organizzative e amministrative ecclesiastiche. Sono d’accordo con Castellucci quando osserva non senza ironia che «alle volte gli stessi presbiteri cadono nella tentazione di valutare la ‘maturità’ di un laico sulla quantità di tempo ed energie che spende visibilmente dentro le mura della canonica, dimenticando che l’azione del laico si svolge non solo e non primariamente lì ma nei diversi ambienti del mondo, nella vita ordinaria»³⁷. Infatti,

³³ *Ibidem*, n. 2.

³⁴ *Ibidem*, n. 23.

³⁵ Questa sarebbe la chiave di lettura offerta anche dal decreto conciliare *Apostolicam actuositatem*, n. 2, quando afferma che «i laici (...) all’interno della missione di tutto il popolo di Dio hanno il proprio compito nella Chiesa e nel mondo».

³⁶ *Ibid.*, n. 59.

³⁷ E. CASTELLUCCI, *Il punto sulla teologia del laicato oggi: prospettive*, «Orientamenti pastorali» 51 (2003) nn. 6-7, p. 33. Il corsivo è nostro.



quando un laico assume un ufficio o incarico ecclesiastico deve essere consapevole che il tempo e le energie da dedicare a quella attività non devono essere sottratti agli obblighi di famiglia, di lavoro e agli impegni sociali, che continuano ad essere il primo fronte del suo impegno ecclesiale.

Inoltre, mi sembra che l'ecclesialità dell'impegno intramondano del fedele laico non è stata sufficientemente approfondita dalla recente letteratura. Non si è sviluppata un'opportuna riflessione sulla chiara indicazione di *Christifideles laici* al n. 15: «l'essere e l'agire nel mondo sono per i fedeli laici una realtà non solo antropologica e sociologica, ma anche e specificamente *teologica ed ecclesiale*». Così come nessuno dubita del carattere ecclesiale dell'educazione cristiana dei figli attuata dai genitori, nemmeno si dovrebbe dubitare dell'ecclesialità del lavoro svolto da un operaio o da un professionista cristiano che cerca la santità nello svolgimento della sua attività, dal momento in cui la santificazione del mondo – rinnovamento dell'ordine temporale – costituisce uno degli aspetti – insieme alla salvezza delle anime – dell'unica missione della Chiesa³⁸. Perché connotare di ecclesialità quasi esclusivamente la collaborazione dei laici alle funzioni dei ministri ordinati, lasciando in ombra il valore ecclesiale della loro attività professionale? Mi sembra di scorgere dietro a questa sensibilità una certa dose di clericalismo, che concepisce il lavoro dei laici nel mondo come qualcosa che si trova alla periferia della vita della Chiesa: una sorta di diversivo ideato dai preti per tenere i laici lontani dai centri di potere in mano ai ministri ordinati. Una tale impostazione è ancora erede di una Chiesa piramidale in cui certi presbiteri amano comandare e certi laici con complessi d'inferiorità guardano a loro come paradigma di vita cristiana da imitare. La Chiesa-comunione dovrebbe superare questi schemi e mettere a fuoco concetti quali sacerdozio comune dei fedeli, funzione regale dei laici, servizio, governo, collaborazione, complementarità e corresponsabilità.

Per finire questa mia digressione sul carattere ecclesiale dell'impegno dei fedeli laici nel mondo, manifestazione della loro unità di vita, vorrei citare le parole di san Josemaría, promotore di una spiritualità laicale che fa perno sulla santificazione del lavoro, e che sono alla base di ciò che ho cercato di trasmettervi. Già nell'anno 1968 affermava: «Bisogna respingere il pregiudizio secondo cui i semplici fedeli dovrebbero limitarsi ad aiutare il clero in attività di carattere ecclesiastico. (...) Il modo specifico che hanno i laici di contribuire alla santità e all'apostolato della Chiesa è la loro libera e responsabile azione all'interno delle strutture temporali, nelle quali essi infondono il lievito del messaggio cristiano. La testimonianza di vita cristiana, la parola che illumina nel nome di Dio, l'azione responsabile per servire gli altri contribuendo a risolvere i comuni problemi: ecco come si manifesta questa presenza, attraverso la quale il comune cristiano compie la sua missione divina»³⁹.

³⁸ «L'opera della redenzione di Cristo, mentre per natura sua ha come fine la salvezza degli uomini, abbraccia pure la instaurazione di tutto l'ordine temporale. Perciò la missione della chiesa non è soltanto di portare il messaggio di Cristo e la sua grazia agli uomini, ma anche di permeare e perfezionare l'ordine delle realtà temporali con lo spirito evangelico» (CONCILIO VATICANO II, decr. *Apostolicam actuositatem*, n. 5).

³⁹ SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Colloqui con Monsignor Escrivá*, nn. 34 e 59.



6. Conclusioni

a) La nozione di «unità di vita», di radice conciliare, si presenta in origine con un significato opposto a quello di frattura tra fede e vita nell'esistenza dei cristiani, evocando l'idea di coerenza tra credere e agire nella vita quotidiana.

b) L'approfondimento teologico del termine svela un contenuto ricco di significati: il suo cardine cristologico conseguente all'unione ipostatica, l'unificazione interiore delle potenze dell'uomo disgregate e lacerate dal peccato, la capacità presente nell'intenzione soprannaturale – il fine ultimo o speranza cristiana – di ridare armonia alle potenze interne e all'agire dell'uomo, la carità come principio dinamico dell'unità di vita sono alcuni degli argomenti che abbiamo voluto evidenziare. Certamente l'elenco non è completo ed è aperto a successivi arricchimenti.

c) Anche se il termine è stato coniato da poco, l'uso si è ormai generalizzato nel magistero e nella pastorale. I recenti documenti del Sinodo dei Vescovi sulla Nuova Evangelizzazione ne costituiscono la prova.

d) La nozione di unità di vita si applica a ogni esistenza cristiana, ma non c'è dubbio che nei fedeli laici acquisti una particolare importanza, proprio per essere stati «da Dio chiamati a contribuire, quasi dall'interno a modo di fermento, alla santificazione del mondo esercitando il proprio ufficio sotto la guida dello spirito evangelico» (LG 31). Per questo motivo e per il loro ruolo unico e insostituibile nella nuova evangelizzazione sono stati volutamente protagonisti nella mia relazione.



Vita spirituale e testimonianza della fede

di Paolo Martinelli, OFM^{Cap}*

Premessa

«La ricchezza della rivelazione è inesauribile, ma essa deve essere interrogata e gli interrogativi muovono dalla realtà del mondo. Incalcolabili sono del pari le possibilità di azione raccolte nella figura e nella forza del Cristo, ma esse devono venir scoperte e ciò si compie quando la vita reale giunge a Cristo»¹. Inizio con questo riferimento a Romano Guardini, che probabilmente in un primo momento non sembra contenere un riferimento all'unità tematica del mio intervento. L'autore italo-tedesco, in realtà, con queste espressioni mette in luce il rapporto tra la ricchezza della rivelazione cristiana, che noi possiamo conoscere nella fede, e gli "interrogativi", senza i quali la rivelazione appare inesplorabile nella sua immensa potenzialità per l'uomo. Le domande vengono dal mondo, dalla storia, dalla vita condivisa nelle comuni condizioni dell'esistenza. È un invito a permettere il contatto tra l'evento gratuito ed ineducibile della rivelazione cristiana e la realtà quotidiana, giacché Gesù Cristo è venuto *pro nobis*.

Con queste parole il pensatore della *Katholische Weltanschauung* voleva indicare la necessità di superare una certa percezione di estraneità, venutasi a creare nella cultura occidentale, tra la rivelazione di Dio in Gesù Cristo e la realtà del mondo, a causa dei complessi processi di secolarizzazione. Occorre che la vita reale giunga a Cristo – egli dice - poiché Cristo è già giunto a noi; occorre che la nostra libertà – insieme alle nostre domande e desideri - si dischiuda alla Sua presenza per scoprirne l'infinita ed inesauribile ricchezza. Ecco emergere da questa urgenza una prima visione dell'esperienza spirituale: questo "contatto" vitale, che permette non solo di *sapere* le cose di Dio ma anche di sentirne il *sapere e di renderne testimonianza*, è l'esperienza spirituale.

1. Una prospettiva contemporanea dell'unità tematica tra vita spirituale e testimonianza della fede

a) *Vita spirituale, testimonianza nell'Anno della fede*

Questa urgenza di riscoprire la sovrabbondante ricchezza della figura di Cristo, sentita così fortemente da Romano Guardini, ci porta a connetterci con alcune questioni

* PAOLO MARTINELLI OFM^{Cap}, Direttore dell'Istituto di Spiritualità della Pontificia Università *Antoniana*, paolo.martinelli@fraticappuccini.it

¹ R. GUARDINI, *Libertà, Grazia, Destino*, Morcelliana, Brescia 1968, 9.



fondamentali riguardanti la vita della Chiesa e del mondo di oggi, e che si sono concentrate nell'indizione e celebrazione dell'*Anno della fede* e nella celebrazione della XIII Assemblea del Sinodo dei Vescovi nell'ottobre 2013 sulla *nuova evangelizzazione per la trasmissione della fede*. Nella impostazione data ai *Lineamenta* e all'*Instrumentum Laboris*, come anche da molti interventi dei Padri Sinodali e soprattutto da quelli di Benedetto XVI, si evince a mio parere il senso dell'unità tematica intorno alla vita spirituale e alla testimonianza. Ciò appare evidente là dove si è ripetutamente affermato che la nuova evangelizzazione non consiste essenzialmente nello studio di strategie di riconquista, ma nella qualità della vita spirituale.

Uno dei testi più espliciti a questo proposito è contenuto in *Instrumentum Laboris*, n. 39: «non ci si può dimenticare che l'annuncio del Vangelo è una questione anzitutto spirituale. L'esigenza della trasmissione della fede, che non è impresa individualistica e solitaria, ma evento comunitario, ecclesiale, non deve provocare la ricerca di strategie comunicative efficaci e neppure una selezione dei destinatari – per esempio i giovani – ma deve riguardare il soggetto incaricato di questa operazione spirituale. Deve divenire una domanda della Chiesa su di sé. Questo consente di impostare il problema in maniera non estrinseca, ma pone in causa la Chiesa tutta nel suo essere e nel suo vivere. Più di una Chiesa particolare chiede al Sinodo di verificare se l'infertilità dell'evangelizzazione oggi, della catechesi nei tempi moderni, sia un problema anzitutto *ecclesiological e spirituale*»².

La riflessione sinodale sull'importanza della vita spirituale come vero soggetto di nuova evangelizzazione ha poi trovato espressione in non poche *Proposizioni* su questo tema. Il riferimento compare più di 15 volte nei testi approvati ed una *Proposizione* è direttamente consacrata al tema: *Spiritual dimension of the new evangelization* (n. 36)³. Anche la stessa proposizione sulla *Vita consacrata*, ed in particolare sulla *vita contemplativa*, fa riferimento a questa dimensione (n. 50).

Altresì il tema della *testimonianza della fede* appare con forza nella discussione sinodale e nella celebrazione dell'anno della fede. La tematica è emersa soprattutto in relazione al metodo cristiano per la comunicazione del vangelo. Il tema, già presente nei documenti preparatori, emerge poi in modo multiforme negli interventi all'interno del Sinodo. Paradigmatico rimane l'intervento di Benedetto XVI all'inizio dei lavori sinodali sul *carattere confessante della fede*⁴ – peraltro già richiamato in *Porta fidei* (n. 9). Anche qui troviamo un'ampia ricezione del tema nelle *Proposizioni* finali, una delle quali (n. 8) totalmente dedicata alla testimonianza come modalità comunicativa della fede nel nostro tempo secolarizzato: *Witnessing in a secularized world*. Alcuni interventi in aula sottolineano in particolare la modalità *umile* di comunicazione della verità implicata nella testimonianza, la quale si oppone all'idea di una riconquista o di una militanza alla ricerca di egemonia.

² Il corsivo è mio.

³ Facciamo riferimento alla versione ufficiosa in lingua inglese delle *Propositiones* resa nota dalla segreteria generale del Sinodo: http://www.vatican.va/news_services/press/sinodo/documents/bollettino_25_xiii-ordinaria-2012/02_inglese/b33_02.html (Internet: 20/02/2013).

⁴ In *L'Osservatore Romano*, mercoledì 10 ottobre 2012, 7.



b) Quale relazione?

Sebbene l'esperienza spirituale e la testimonianza siano suscettibili di essere comprese in modi assai diversi, esiste in realtà una profonda correlazione tra i due temi, che vorrei cercare di mettere in luce. Innanzitutto appare evidente che un'autentica testimonianza può avvenire solo in relazione all'esperienza spirituale. Non si può testimoniare se non ciò di cui si fa in qualche modo esperienza nella vita spirituale. Qui sovengono immediatamente le parole con cui san Giovanni inizia la sua prima lettera: «*Quello che era da principio, quello che noi abbiamo udito, quello che abbiamo veduto con i nostri occhi, quello che contemplammo e che le nostre mani toccarono del Verbo della vita – la vita infatti si manifestò, noi l'abbiamo veduta e di ciò diamo testimonianza e vi annunciamo la vita eterna, che era presso il Padre e che si manifestò a noi –, quello che abbiamo veduto e udito, noi lo annunciamo anche a voi, perché anche voi siate in comunione con noi*» (1Gv 1,1-4). In questo passaggio è evidente il nesso tra il carattere esperienziale dell'incontro con Cristo e l'annuncio testimoniante⁵.

D'altra parte la stessa esperienza di confessione pubblica della fede e di testimonianza non è adeguatamente descrivibile solo come elemento "successivo" alla vita spirituale, come se potesse essere considerato un fattore aggiuntivo al senso spirituale. La testimonianza sta al cuore dell'esperienza spirituale e ne decide in un certo senso la sua figura.

Si potrebbe dire che non si fa veramente esperienza spirituale se non nel momento in cui ci si espone, con la testimonianza, nei confronti dell'altro; la comunicazione della fede è parte del vissuto stesso della fede; ciò che non viene comunicato/trasmesso non è in fondo veramente vissuto, al di là dell'esito nell'altro della comunicazione stessa.

Questa realtà inerisce anche ad una verità antropologica ineludibile. Noi, infatti, siamo sempre esseri in relazione, con noi stessi, con gli altri ed ultimamente con Dio. Il nostro vissuto ha sempre una qualità relazionale. Ed il sapore di quello che pensiamo è relazionato ai rapporti che ci costituiscono. Possiamo pensare all'esperienza dell'insegnamento: comunicare agli studenti quello che abbiamo preparato non ci lascia neutri; il donare agli altri nella comunicazione ci modifica. Oppure pensiamo all'esperienza affettiva: come cambia l'esperienza amorosa quando si ha il coraggio di uscire allo scoperto. Un amore pensato, forse anche profondamente "sentito", nei confronti dell'amata, cambia nel momento in cui è confessato, dichiarato, quando si ha il coraggio di aprirsi all'altra persona. Non solo perché il dichiarante rimane sospeso in attesa di una risposta accogliente o di diniego, ma perché cambia il rapporto che io ho con me stesso. Il testimoniare appare, dunque, come una comunicazione in cui è implicato il dono di sé, ma il dono di sé è una qualità imprescindibile della vita spirituale.

In questa prospettiva si iscrive la circolarità tra vita spirituale e testimonianza della fede. Non sono realtà che si giustappongono o compongono; piuttosto sono strutturalmente intrecciate. Fino ad arrivare, credo, in alcuni livelli, semplicemente a coincidere. In tutto ciò mi sembra che la riflessione teologico-spirituale abbia degli interessi molto grandi che, forse, riguardano la sua stessa struttura epistemica. Infatti, se non vi è vita

⁵ Cf. lo studio ancora valido di A. DALBESIO, *Quello che abbiamo udito e veduto. L'esperienza cristiana nella prima lettera di Giovanni*, EDB, Bologna 1990.



spirituale senza una forma di attestazione, allora proprio nella testimonianza in tutte le sue diverse forme, la vita spirituale diviene termine d'indagine e di ricerca⁶.

Cerco ora di percorrere i due temi, volendo leggerli in un unico orizzonte, con il desiderio di esplicitare, seppur in forma incoativa, le grandi implicazioni presenti in essi per il lavoro teologico spirituale.

2. La vita spirituale nell'ottica testimoniale

a) Il "soggettivo credente"

Ripensando all'insistenza nel Sinodo sull'attenzione da dare alla qualità dell'esperienza spirituale, del singolo, delle comunità ecclesiali, nelle sue diverse forme di vita per la comunicazione della fede, mi sembra interessante notare come questa indicazione non contenga un invito a ripiegarsi in una intimità avulsa dalla storia e dalla cultura, ma piuttosto vada a sottolineare la condizione imprescindibile della missione cristiana di portare il Vangelo fino ai confini della terra.

Sappiamo che la nuova evangelizzazione si deve confrontare con il tema dell'estraneità venutasi a creare tra la fede e la vita lungo il percorso della modernità. La nuova evangelizzazione esige la piena assunzione della storia e dei cambiamenti come elementi in cui comunicare il vangelo oggi, scoprendo la contemporaneità di Gesù all'interno della nostra vita, delle nostre vicende. Era l'allusione di Guardini fatta all'inizio. Se il dramma della Chiesa del nostro tempo è la percezione diffusa della irrilevanza della fede nella vita quotidiana, e se questa divaricazione è di fatto anche frutto dei complessi processi di secolarizzazione che hanno caratterizzato la modernità⁷, fino all'attuale fase di passaggio, occorre anche riconoscere che la stessa divaricazione tra spiritualità e dogmatica, come si vengono a configurare nella modernità, non ha giovato alla comunicazione credibile della fede, rischiando di percepire la prima come il soggettivo inverificabile e la seconda come studio sistematico di asseriti che per loro natura sfuggono ad ogni carattere esperienziale, in quanto vanno oltre la ragione naturale⁸.

D'altra parte il percorso moderno nella sua fase più recente mette a tema radicalmente la questione del soggetto antropologico, i suoi bisogni e desideri, sinteticamente rappresentati dalla questione della libertà. In realtà, la crescente attenzione per le tematiche teologico-spirituali va oggi di pari passo con la questione della *libertà*, unitamente a quella del *desiderio*. A questo proposito la spiritualità diviene particolarmente signifi-

⁶ Cf. su questa idea P. MARTINELLI, *Teologia spirituale ed esperienza. Alcuni punti chiave*, in *Esperienza, Teologia e Spiritualità. Relazioni al Seminario di studio sulla teologia spirituale promosso dall'Istituto Francescano di Spiritualità della Pontificia Università Antonianum di Roma e dalla Philosophisch-Theologische Hochschule di Münster*. A cura di P. Martinelli, OFMCap, Supplemento al n. 3/2009 di *Italia Francescana*, Roma 2009, 49-55.

⁷ Cf. due studi importanti per orientarsi in questo ambito: CH. TAYLOR, *L'età secolare*, Feltrinelli, Milano 2009; S. ABBRUZZESE, *Un moderno desiderio di Dio. Ragioni del credere in Italia*, Rubettino, Soveria Mannelli 2010.

⁸ Su questo rimane fondamentale G. MOIOLI, *Spiritualità, fede, teologia*, in *Teologia*, 9 (1984) 117-129.



cativa proprio perché nella sua tradizione è posta in primo piano la questione del soggetto, tuttavia non concepito in una autoreferenza incomunicabile, ma in relazione alla gratuita offerta della vita divina che la santissima Trinità fa nella rivelazione, storicamente attestata.

In tal senso rimane a tutt'oggi, a mio parere, assai suggestiva la descrizione dell'esperienza spirituale – concretizzata da Giovanni Moiola – come relazione tra la *fides quae* e la *fides qua creditur*, ossia la relazione tra la verità incondizionata di Dio (la fede *professata*) e l'atto attraverso il quale si aderisce e ci si appropria di tale realtà, con il quale la fede diviene effettivamente *vissuta*⁹.

In tal modo la vita spirituale esprime secondo modalità sempre ineducibili aprioristicamente l'incontro tra la libertà di Dio, che si offre in Cristo mediante la Chiesa, e la libertà della persona, sempre situata e data dentro precise circostanze storiche e culturali. Così il tema della libertà antropologica, esaltata fino all'ipertrofia nel pensiero postmoderno, trova una sua potentissima evocazione da parte della stessa verità di Dio che si offre sul terreno della storia e uno spazio adeguato di tematizzazione proprio nella riflessione teologico-spirituale, come *teologia del soggetto credente*, per usare un'espressione felice di Gozzellino¹⁰.

b) Le testimonianze del soggetto credente e normatività scritturistico/dogmatica

È possibile descrivere questo incontro che ha luogo in modo sempre antico e sempre nuovo? Qui a mio avviso emerge dal didentro del tema dell'esperienza spirituale quello della testimonianza come attestazione che il rapporto vissuto con il Dio che si rivela in Cristo permette.

Se non si possono negare almeno in parte le ragioni di coloro che vedono una sostanziale impossibilità di comunicare il vissuto del soggetto spirituale – pena la riduzione della vita spirituale a “tecnica spirituale” trasferibile da un soggetto all'altro – tuttavia occorre dire che ogni autentica vita spirituale si attesta, ossia dà testimonianza di sé all'altro.

In questa prospettiva diventa anche termine della ricerca teologico-spirituale che coglie il fenomeno delle attestazioni e sulle quali esercita l'ermeneutica della fede. Queste attestazioni sono i segni che la vita spirituale – particolarmente la vita di santità – lascia di sé: gli scritti, le agiografie, le opere generate da una determinata vita spirituale saranno le sue attestazioni. Testi poetici, preghiere, diari di mistici, regole di vita non sono mai mere applicazioni di ciò che è stato imparato altrove. Hanno sempre il carattere dell'evento e della sorpresa nella vita cristiana, come è per la vita dei santi.

Ed essendo ogni testimonianza frutto e fecondità di quella relazione tra *fides quae* e *fides qua*, tali attestazioni avranno come regolativo ermeneutico l'attestazione originaria della divina rivelazione, nella Parola di Dio, scritta e trasmessa nella Chiesa. In questa prospettiva infatti la Sacra Scrittura stessa appare come testimonianza, attestazione ori-

⁹ Per questo rimandiamo a A. BERTULETTI - L.E. BOLIS - C. STERCAL, *L'idea di spiritualità*, Glossa, Milano 1999, in particolare al testo di A. Bertuletti che analizza acutamente la posizione di Moiola.

¹⁰ G. GOZZELLINO, *Al cospetto di Dio. Elementi di teologia della vita spirituale*, LDC, Leumann (To) 1989, 15.



ginaria. La Scrittura e il regolativo dogmatico saranno i criteri per leggere le testimonianze che la vita spirituale dà di se stessa, per mostrare la fecondità della vita secondo lo Spirito nel tempo e nello spazio; sebbene quella esperienza di santità non sia immediatamente deducibile né dalla Scrittura, né dalla dogmatica - in forza del carattere indeducibile di ogni vissuto della libertà, continuamente richiesta dall'evento stesso di Cristo. La stessa vita dei santi si manifesta qui come un arricchimento della comprensione della divina rivelazione, come indicato da *Dei Verbum* 8.

Giustamente si deve ricordare a questo proposito che la Parola di Dio è veramente “fondamento della vita spirituale” (*Verbum Domini* 72); “Non dobbiamo mai dimenticare che a fondamento di ogni autentica e viva spiritualità cristiana sta *la Parola di Dio annunciata, accolta, celebrata e meditata nella Chiesa*. Questo intensificarsi del rapporto con la divina Parola avverrà con maggiore slancio quanto più saremo consapevoli di trovarci di fronte, sia nella sacra Scrittura che nella Tradizione viva della Chiesa, alla Parola definitiva di Dio sul cosmo e sulla storia” (*Verbum Domini* 121). Per questo, la Parola di Dio, scritta e trasmessa, interpretata dal Magistero, è fondamento sorgivo dell'esperienza spirituale e criterio normativo per l'ermeneutica delle sue attestazioni¹¹.

3. Il recupero della testimonianza come attestazione dell'esperienza spirituale

Proviamo ora a seguire velocemente un percorso analogo a quello svolto finora, ma dal punto di vista della testimonianza stessa. Occorrerà adesso cercare di comprendere cosa questo termine voglia dire ultimamente per mostrare compiutamente il suo significato, in particolare in relazione alla testimonianza di fede, di cui la vita spirituale rende il soggetto credente capace.

a) *Le vicende della “testimonianza”*¹²

Bisogna fare prima qualche breve considerazione circa la percezione che la parola testimonianza oggi evoca. La sua vicenda, infatti, sia dal punto di vista teologico che filosofico è assai complessa. Se fino all'epoca moderna la teologia conosceva con la circolarità tra teologia e santità anche la relazione costitutiva tra *intellectus fidei* e *confessio fidei*, soprattutto nello scontro con il razionalismo le argomentazioni in favore della fede verranno affidate sempre più alla apologetica-teologia fondamentale.

¹¹ Ciò appare illuminato soprattutto da quanto affermato dall'esortazione di BENEDETTO XVI, *Verbum Domini*, circa l'“analogia della Parola”, che si riferisce all'uso differenziato dell'espressione “Parola di Dio”, la Quale ha il suo *analogatum princeps* nella “persona di Gesù Cristo, eterno Figlio del Padre, fatto uomo” (VD 7).

¹² Riprendo qui quanto ho espresso diffusamente in P. MARTINELLI, *La testimonianza cristiana come linguaggio per la missione evangelizzatrice della Chiesa oggi*, in L. BIANCHI (ed.), *La testimonianza della Chiesa nel mondo contemporaneo. Atti del XII Simposio Inter Cristiano, Tessalonica, 30 agosto - 2 settembre 2011*, Edizioni San Leopoldo, Padova 2013, 127-152.



La spiritualità avrà, come noto, un percorso anche epistemologicamente diversificato, mentre lo stesso tema della testimonianza, come anche il martirio, verrà considerato tra gli *argumenta externa credibilitatis revelationis*, ossia come elemento relativo al *Motivum Credibilitatis* rigorosamente distinto dal *Motivum Fidei*.

Tale posizione per molti aspetti permetterà di fare fronte sia al razionalismo esacerbato che al fideismo; tuttavia non impedirà un certo discredito della testimonianza in ambito gnoseologico (venendo considerata per lo più come una forma di conoscenza “minore”, di “seconda mano”) e del martirio stesso, considerato ad esempio da Nietzsche come una forma di seduzione di un soggetto immaturo che nulla avrebbe a che vedere con la verità¹³.

Oggi siamo di fronte ad una ripresa inedita del significato della testimonianza, anche dal punto di vista epistemologico, benché il suo utilizzo oscilli tra significati diversi, come il celeberrimo convegno di studi Castelli agli inizi degli anni '70 ebbe a mostrare acutamente¹⁴. Vediamone rapidamente alcuni.

- Testimonianza e autoreferenza

Un uso oggi ancora molto comune anche in ambito ecclesiale, con una certa legittimazione culturale, è una visione della testimonianza ultimamente autoreferente, dove essa consisterebbe essenzialmente nella coerenza biografica della persona con le sue idee e con i suoi convincimenti. In questa direzione essa può essere scambiata con il pur auspicabile “buon esempio”. La riduzione in atto di tale posizione è quella di centrare molto la definizione di testimonianza sul soggetto, sulla sua libertà e coerenza, senza però il riferimento ad una verità. La testimonianza ricadrebbe in ultimo sul soggetto stesso. In tal senso non ci sarebbe alcuna conoscenza né comunicazione. Una testimonianza così configurata potrebbe essere probabilmente ammirata ma al contempo anche congedata.

- Testimonianza e informazione

L'altra tendenza oggi è quella della testimonianza come “informazione”. Essa sarebbe centrata sull'elemento di comunicazione trasmesso, che tuttavia rischia di considerare in modo neutro la persona. Ovviamente, la ripresa di questa considerazione è relativa allo sviluppo formidabile dei *media*, in cui diviene quasi impossibile poter verificare sempre e velocemente l'attendibilità delle fonti. Alcuni settori della filosofia analitica sembrano ultimamente tornare a studiare il tema della testimonianza come veicolo di conoscenza¹⁵ e non solo come attestazione di coerenza. Il pericolo di una riduzione della

¹³ Per la documentazione su tutto questo rimando al mio P. MARTINELLI, *La testimonianza. Verità di Dio e libertà dell'uomo*, Paoline, Milano 2012.

¹⁴ E. CASTELLI (ed.), *La testimonianza, Atti del Convegno indetto dal Centro Internazionale di Studi Umanistici e dall'Istituto Studi Filosofici, (Roma 5-11 Gennaio 1972)*, Istituto Studi Filosofici, Roma 1972; ID. (ed.), *Informazione e testimonianza*, Cedam, Padova 1972.

¹⁵ Cf. C.A.J. COADY, *Testimony. A Philosophical Study*, Oxford 1992; recentemente in Italia N. VASSALLO, *Per sentito dire. Conoscenza e testimonianza*, Feltrinelli, Milano 2011.



testimonianza ad informazione è con tutta evidenza quello opposto alla prima riduzione, ossia la ricerca di una fonte neutrale nei confronti della verità.

- Testimonianza tra libertà e verità

Non si deve dimenticare, tuttavia, che vi sono anche nella riflessione antropologica contemporanea alcune interessanti ricerche sul senso della testimonianza che cerchi di tenere insieme i due elementi fondamentali: il dono della verità e di un senso, e il soggetto, ossia la libertà, che diviene tramite personale nei confronti dell'altro. Qui il posto alla libertà ed al soggetto è pienamente riconosciuto, ma nello stesso tempo se ne riconosce il carattere eccentrico. La testimonianza è figura di mediazione e di relazione legata profondamente al vissuto personale e comunitario, che tuttavia possiede l'istanza del senso e dell'incondizionato, senza i quali la stessa esperienza del soggetto si frantuma. Qui vorrei ricordare le ricerche emblematiche sul tema della testimonianza di Paul Ricoeur, con l'individuazione dei diversi livelli, testimonianza storica, giuridica e filosofica (con l'ermeneutica dei segni che l'assoluto pone nell'esistenza personale), di Jean Nabert, anche lui alla ricerca dei segni nell'esistenza in cui possa brillare un senso incondizionato, soprattutto là dove l'esistenza colpita dal male sembra sprofondare nell'assurdo; o ancora il pensiero di Jean Luc Marion che con un approccio fenomenologico descrive la persona come termine di una donazione, della quale è costituito originariamente testimone. Anche Gabriel Marcel definisce l'uomo come essere testimoniale; la testimonianza risulta essere l'atto più proprio della persona¹⁶.

Ciò che è suggestivo in tutti questi approcci, per lo più molto diversificati fra loro, è la ripresa del tema del senso, dell'assoluto ed ultimamente di Dio e della verità che si dà nella storia attraverso la testimonianza. Ciò diventa particolarmente significativo se si pensa che tanta cultura postmoderna dichiara il suo "addio alla verità", proprio in nome della libertà e della tolleranza. In una società in cui – come dice Ch. Taylor – anche per *il credente più devoto questa [la fede] è solo una possibilità umana tra le altre*, anche alla religione viene chiesto di rinunciare alla propria pretesa veritativa.

È quanto mai significativo che proprio in questo contesto la testimonianza appaia, anche dal punto di vista antropologico, come possibilità, antica e nuova, di vedere la convenienza della verità per la libertà. Nel testimone la verità non si manifesta più come antagonista della libertà del soggetto e dei suoi desideri, ma come migliore alleata. Infatti, come attesta anche non poca ricerca sociologica e psicologica, l'esasperata ricerca di autonomia senza riferimento alla verità paradossalmente pone in crisi proprio quel desiderio che si voleva affermare libero da ogni tutela e limite; e la stessa esperienza antropologica si manifesta drammaticamente gravida di nuove e dolorose dipendenze¹⁷.

In questo senso la vita spirituale custodisce l'incontro tra la libertà desiderante dell'uomo e il dono della verità, non nella forma della coercizione impositiva ma della testimonianza di un senso possibile.

¹⁶ Anche per questa documentazione rimando a P. MARTINELLI, *La testimonianza*.

¹⁷ Cf. M. RECALCATI, *L'uomo senza inconscio. Figure della nuova clinica psicoanalitica*, Raffaello Cortina, Milano 2010. CENSIS, *44° Rapporto sulla situazione sociale del paese 2010*, Franco Angeli, Milano 2010.



b) Il Magistero recente della Chiesa sulla testimonianza

Arriviamo così a comprendere perché, insieme alla raccomandazione d'incrementare un'autentica vita secondo lo Spirito, il magistero della Chiesa, soprattutto a partire dal Concilio Vaticano II, propone il tema della testimonianza come via della evangelizzazione, del primo annuncio come anche di riproposizione del vangelo a coloro che si sono allontanati dalla pratica della fede. Basti a questo proposito per il Concilio ricordare AG 4: «Tutti i cristiani infatti, dovunque vivano, sono tenuti a manifestare con l'esempio della loro vita e con la testimonianza della loro parola l'uomo nuovo, di cui sono stati rivestiti nel battesimo, e la forza dello Spirito Santo, da cui sono stati rinvigoriti nella cresima; sicché gli altri, vedendone le buone opere, glorifichino Dio Padre (cf. Mt 5,16) e comprendano più pienamente il significato genuino della vita umana e l'universale legame di solidarietà degli uomini tra loro». La via dialogica affermata dal concilio è ultimamente la via testimoniale.

La riflessione del magistero incalza su questi temi, proprio in relazione all'imporsi del tema della nuova evangelizzazione. Come non ricordare in questa circostanza due passaggi incisivi di Paolo VI nella *Evangelii Nuntiandi*. Il primo ricorda il primato del metodo della testimonianza; innanzitutto si afferma che (n. 26): «evangelizzare è anzitutto testimoniare, in maniera semplice e diretta, Dio rivelato da Gesù Cristo, nello Spirito santo: testimoniare che nel suo Figlio ha amato il mondo; che nel suo Verbo incarnato ha dato ad ogni cosa l'essere ed ha chiamato gli uomini alla vita eterna». Poi occorre fare riferimento al celeberrimo passaggio del n. 41: «L'uomo contemporaneo ascolta più volentieri i testimoni che i maestri – dicevamo lo scorso anno ad un gruppo di laici – o se ascolta i maestri lo fa perché sono dei testimoni». Ma dall'altra parte chiarisce che «la più bella testimonianza si rivelerà a lungo impotente, se non è illuminata, giustificata – ciò che Pietro chiamava “dare le ragioni della propria speranza” –, esplicitata da un annuncio chiaro e inequivocabile del Signore Gesù. La buona novella, proclamata dalla testimonianza di vita, dovrà dunque essere presto o tardi annunciata dalla parola di vita. Non c'è vera evangelizzazione se il nome, l'insegnamento, la vita, le promesse, il regno, il mistero di Gesù di Nazaret, figlio di Dio, non siano proclamati».

In tal senso la vera testimonianza della fede non è tale se non arriva al nome di Cristo, ma d'altra parte annunciare il suo nome senza esporre concretamente la propria vita all'incontro con l'altro rimane una testimonianza altrettanto incompiuta. Questa circolarità tra gesti e parole – che peraltro *Dei Verbum* 2 utilizza per descrivere l'unità interna della rivelazione cristiana –, è descritta in chiave profondamente spirituale in un passaggio di Benedetto XVI in *Sacramentum Caritatis* 85: «Diveniamo testimoni quando, attraverso le nostre azioni, parole e modo di essere, un Altro appare e si comunica. Si può dire che la testimonianza è il mezzo con cui la verità dell'amore di Dio raggiunge l'uomo nella storia, invitandolo ad accogliere liberamente questa novità radicale. Nella testimonianza Dio si espone, per così dire, al rischio della libertà dell'uomo».

Ecco emergere qui la profonda unità tra la vita spirituale e la testimonianza: l'esistenza cristiana trae la sua forma da un Altro che a lui si dona. La testimonianza non è solo coerenza con i propri principi, ma forma di comunicazione e di conoscenza che



passa attraverso il rischio della propria libertà che si espone nella relazione con il proprio interlocutore. Tutto di sé è preso a servizio della testimonianza¹⁸.

c) La teologia spirituale come ermeneutica delle attestazioni

Da quanto detto vorrei lanciare una ipotesi di lavoro: una possibile *rilettura di tutta la vita spirituale a partire dalla categoria della testimonianza, considerandola a tutti gli effetti come il cuore ma anche il culmine della stessa esperienza spirituale*. Come accennavo all'inizio, ogni esperienza spirituale si rende nota – ed anche studiabile accademicamente – attraverso le testimonianze che offre di sé. La testimonianza, in questa prospettiva, non sarebbe una sorta di esterioresità nei confronti dell'intimità del rapporto dell'uomo spirituale con Dio, ma ne sarebbe ultimamente il suo compimento.

Come sappiamo la rivelazione cristiana, soprattutto nell'attestazione giovannea, si può descrivere in termini di testimonianza. Gesù Cristo stesso si autodefinisce nel libro dell'*Apocalisse* come il testimone fedele e verace (*Ap* 1,5; 3,14). Nel momento drammatico del suo processo egli descrive così la propria missione: “*sono venuto per rendere testimonianza alla verità*” (*Gv* 18,37); quella verità con la quale egli ultimamente coincide. Egli è la verità che dà testimonianza di se stessa.

Questa centralità mi sembra che permetta di vedere la testimonianza come criterio di autentica vita spirituale. Forse si potrebbe rileggere la storia della spiritualità, come pure i temi fondamentali della nostra disciplina, semplicemente alla luce della testimonianza. Ovviamente con ciò non si propone una riduzione della teologia spirituale a ermeneutica della testimonianza; piuttosto si vorrebbe prospettare un elemento di ulteriore approfondimento della sua identità, del suo compito e del suo metodo.

d) Il martirio culmine della vita spirituale

Arrivo così a toccare un ultimo tema, per una ricapitolazione finale di quanto detto. Vorrei mostrare dove possiamo trovare attestata inequivocabilmente *la coincidenza tra vita spirituale e testimonianza*: mi riferisco alla suprema testimonianza del martirio. Credo che di fronte al martire si possa comprendere bene cosa vuol dire che il culmine della vita spirituale è la testimonianza.

Cosa accade quando alla testimonianza evangelica, rispettosa, amorevole e prudente, non solo si risponde con un rifiuto, ma con un atto teso ad eliminare fisicamente il

¹⁸ In un celeberrimo intervento l'allora card. Ratzinger aveva colto profondamente la dimensione spirituale e testimoniale, quando a Subiaco aveva affermato: «Ciò di cui abbiamo soprattutto bisogno in questo momento della storia sono uomini che, attraverso una fede illuminata e vissuta, rendano Dio credibile in questo mondo. La testimonianza negativa di cristiani che parlavano di Dio e vivevano contro di Lui ha oscurato l'immagine di Dio e ha aperto le porte dell'incredulità. Abbiamo bisogno di uomini che tengano lo sguardo dritto verso Dio, imparando da lì la vera umanità. Abbiamo bisogno di uomini il cui intelletto sia illuminato dalla luce di Dio e a cui Dio apra il cuore, in modo che il loro intelletto possa parlare all'intelletto degli altri e il loro cuore possa aprire il cuore degli altri. Soltanto attraverso uomini toccati da Dio, Dio può far ritorno presso gli uomini»; BENEDETTO XVI (J. RATZINGER), *L'Europa di Benedetto nella crisi delle culture*, Cantagalli, Siena 2005.



testimone stesso? Apparentemente siamo posti di fronte al fallimento di ogni processo comunicativo: l'esito sperato – l'accoglienza dell'annuncio – si è tramutato nel suo opposto, nella rimozione violenta del soggetto portatore della testimonianza.

Questo fallimento, nella logica della testimonianza cristiana, in realtà manifesta insuperabilmente il carattere incondizionato della verità di Dio nella carne. Infatti, il martire non muore per coerenza con una idea o convinzione, per quanto sublime, piuttosto espone se stesso all'altro, che non smette di amare, perché è stato conquistato nel suo intimo dall'amore per Cristo ed in lui per la libertà di ogni uomo; infatti proprio Gesù Cristo stesso nella sua morte ha abbracciato, perdonando, coloro che non accoglievano la sua testimonianza.

In realtà, il perdono che Cristo chiede al Padre per i suoi uccisori e quello che il martire offre al proprio aguzzino coinvolgono nell'atto della libertà la stessa violenza omicida, strappandola paradossalmente all'assurdo senza senso: nel perdono si impedisce che l'assurdo determini la circostanza; anche il rifiuto viene coinvolto nell'atto supremo di libertà di cui il martire è per grazia reso capace, ad imitazione del suo Signore. Più il destinatario tende ad eliminare il testimone, e più la verità dell'amore comunicata si mostra incondizionata.

In ciò si vede tutta la differenza con la figura caricaturale del martire disegnata da Nietzsche. Essa non appare più come gesto inconscio di seduzione che obbedisce alle stratificazioni incontrollabili del proprio io. Il perdono che il martire offre ai suoi carnefici, come eco del perdono offerto da Cristo sulla croce, dimostra la potenza della libertà dei figli di Dio che con un tale atto strappano il mondo all'assurdo ingiustificabile: «Il martirio, grazia che Dio concede agli *inermi* e che nessuno può pretendere, è un gesto insuperabile di unità e di misericordia. Il martirio è la sconfitta di ogni *eclissi* di Dio, è il Suo *ritorno* in pienezza attraverso l'offerta della vita da parte dei Suoi figli».¹⁹

Qui si può comprendere perché – a conferma della coincidenza tra vita spirituale e testimonianza – la grande tradizione patristica ha descritto l'atto del martirio in profonda relazione con l'Eucaristia; una citazione per tutte, il martirio di san Policarpo. Infatti l'offerta per amore che il martire fa della propria vita è l'offerta a Dio gradita, è l'espressione massima di quella *logiké latreia* che mostra la capacità del mistero cristiano di trasfigurare tutta la vita umana, ogni circostanza, anche la più avversa, in circostanza di senso.

Emblematiche a questo proposito le parole di Benedetto XVI in *Sacramentum Caritatis*: «la testimonianza fino al dono di se stessi, fino al martirio, è sempre stata considerata nella storia della Chiesa il culmine del nuovo culto spirituale: “Offrite i vostri corpi” (Rm 12,1). Si pensi, ad esempio, al racconto del martirio di san Policarpo di Smirne, discepolo di san Giovanni: tutta la drammatica vicenda è descritta come liturgia, anzi come un divenire Eucaristia del martire stesso» (n. 85)²⁰.

¹⁹ A. SCOLA, *Buone ragioni per la vita in comune. Religione, politica, economia*, Mondadori, Milano 2010, 92.

²⁰ In realtà questo è stato un tema sempre molto caro a Benedetto XVI, espresso più volte nelle sue opere teologiche: cf. J. RATZINGER, *Eucaristia e missione. Riflessioni introduttive su Eucaristia e missione*, in ID., *La comunione nella Chiesa*, Cinisello Balsamo 2004, 93-128.



Di ciò abbiamo avuto in tempi recenti tante testimonianze formidabili. Proprio papa Francesco ha ricordato che i martiri sono di più oggi che non in passato: «I martiri sono l'esempio massimo del perdere la vita per Cristo. In duemila anni sono una schiera immensa gli uomini e le donne che hanno sacrificato la vita per rimanere fedeli a Gesù Cristo e al suo Vangelo. E oggi, in tante parti del mondo, ci sono tanti, tanti – più che nei primi secoli –, tanti martiri, che danno la propria vita per Cristo, che sono portati alla morte per non rinnegare Gesù Cristo. Questa è la nostra Chiesa»²¹.

Vorrei terminare rileggendo insieme alcuni passi del testamento di Christian de Chérché, priore di Thibirine, ucciso insieme ad altri suoi sei confratelli del monastero dell'Atlas in Algeria nel 1996, che sintetizza in un testo/testimonianza eccezionale gli elementi che ho voluto richiamare in questa comunicazione:

«Se mi capitasse un giorno (e potrebbe essere anche oggi) di essere vittima del terrorismo che sembra voler coinvolgere ora tutti gli stranieri che vivono in Algeria, vorrei che la mia comunità, la mia Chiesa, la mia famiglia si ricordassero che la mia vita era *donata* a Dio e a questo paese. Che essi accettassero che l'unico Padrone di ogni vita non potrebbe essere estraneo a questa dipartita brutale. Che pregassero per me: come potrei essere trovato degno di tale offerta? Che sapessero associare questa morte a tante altre ugualmente violente, lasciate nell'indifferenza dell'anonimato.

[...] Venuto il momento, vorrei avere quell'attimo di lucidità che mi permettesse di sollecitare il perdono di Dio e quello dei miei fratelli in umanità, e nel tempo stesso di perdonare con tutto il cuore chi mi avesse colpito. [...] Evidentemente, la mia morte sembrerà dar ragione a quelli che mi hanno rapidamente trattato da ingenuo o da idealista: “Dica adesso quel che ne pensa!”. Ma costoro devono sapere che sarà finalmente liberata la mia più lancinante curiosità.

[...] Ecco che potrò, se piace a Dio, immergere il mio sguardo in quello del Padre, per contemplare con lui i suoi figli dell'islam come lui li vede, totalmente illuminati dalla gloria di Cristo, frutti della sua passione, investiti del dono dello Spirito, la cui gioia segreta sarà sempre lo stabilire la comunione e il ristabilire la somiglianza, giocando con le differenze. Di questa vita perduta, totalmente mia, e totalmente loro, io rendo grazie a Dio che sembra averla voluta tutta intera per quella 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, accanto a mia madre e a mio padre, alle mie sorelle e ai miei fratelli, e ai loro, centuplo accordato 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 *ad-Dio* profilatosi con te. E che ci sia dato di ritrovarci, ladroni beati, in paradiso, se piace a Dio, Padre nostro, di tutti e due. Amen!»²²

²¹ PAPA FRANCESCO, *Parole all'Angelus* (23.06.2013): http://www.vatican.va/holy_father/francesco/angelus/2013/documents/papa-francesco_angelus_20130623_it.html (Internet: 22.09.2013).

²² CH.-M. DE CHERGÉ, *Testamento*, in *L'Osservatore Romano*, 1 giugno 1996.



SIMPOSIO DEL TERESIANUM

Il metodo fenomenologico della Teologia spirituale

Conclusioni

di *Ciro García, ocd**

Organizzato dal Prof. del Teresianum, Luis Jorge González, e con la prolusione del Preside, Varghese Maliakkal, si è svolto il Simposio sul metodo fenomenologico della teologia spirituale, dal 16 al 17 maggio. Qui non pretendo fare un riassunto delle conferenze del Simposio, che troverete sul sito della pagina web del Teresianum. Soltanto vorrei fissare alcune conclusioni sul metodo fenomenico/fenomenologico, che è stato il tema condiviso dal Simposio. Divido il mio intervento in quattro capitoli, intorno ai quali hanno girato le esposizioni. Alla fine raccolgo un annesso di bibliografia specifica:

- Il *primo* capitolo riguarda il panorama storico dello stato attuale del metodo fenomenologico nei manuali degli ultimi anni.
- Il *secondo* raccoglie le nuove impostazioni riguardo al metodo, fondate sulla ricerca di una nuova ermeneutica applicata alla teologia spirituale.
- Il *terzo* è lo sviluppo del metodo fenomenologico-esperienziale negli studi più recenti.
- Il *quarto* costituisce un intento di fissare le tappe principali dell'itinerario della vita spirituale e la sua iniziazione pedagogica o mistagogica.

Per una descrizione del panorama storico attuale della trattatistica della teologia spirituale, mi servo dei bollettini bibliografici, raccolti nel annesso bibliografico, specialmente quelli di Giuseppe Como, Rossano Zas Friz e Jesús Manuel García.

I. Superazione della prospettiva teologico-dogmatica

Nel panorama dei manuali di teologia spirituale degli anni '80 e '90 del secolo scorso, facilmente si può riconoscere l'impronta delle due grandi scuole che hanno segnato la nascita della teologia spirituale all'inizio del secolo XX: quella domenicana e quella gesuitica-carmelitana.

I manuali ispirati alla scuola domenicana, privilegiano nettamente il versante "oggettivo" della vita spirituale. Invece, i manuali ispirati a l'altra grande scuola dei teologi gesuiti e carmelitani si mostrano più attenti alla storia e alla psicologia del soggetto che vive.

Se teniamo conto del rinnovamento generale della teologia che ha trovato nel Concilio Vaticano II un'espressione di assoluta rilevanza, dal punto di vista della trattatistica

* 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



teologico-spirituale si può osservare come sia ormai entrata in crisi e perlopiù superata la “prospettiva teologico-dogmatica” che aveva dominato la scena preconciliare¹.

Essa aveva appunto segnato la “rinascita” dell’attenzione alla vita cristiana da parte della teologia, stimolata anche dalle istanze del “movimento mistico”, nei primi decenni del XX secolo². I trattati di questo periodo iniziano con una parte dedicata ai “principi” o alle “fonti” della vita spirituale: rivelazione, grazia santificante, doni dello Spirito santo, organismo soprannaturale... in sintesi un compendio di antropologia teologica. La vita cristiana viene concepita come il dispiegarsi della vita divina nell’uomo: la prospettiva è nettamente o prevalentemente deduttiva, la vita spirituale si deduce dalla dogmatica. A questa impostazione si possono ricondurre i trattati della scuola domenicana³.

Nella stagione post-conciliare emerge la centralità della nozione di “esperienza”, secondo diverse prospettive: due ci sembrano quelle fondamentali, a cui molte altre si possono ricondurre.

La prima è una prospettiva fortemente antropologica e specificamente psicologica o psicologista: è quella che K. Waaijman chiama “prospettiva della coscienza umana”. Qui l’esperienza viene definita come “la crescente scoperta e sviluppo dell’autocoscienza quale fondo del proprio essere: l’esperienza dell’assoluto, di Dio, di Cristo all’interno di questo essere”.

Prevale la dimensione affettiva: l’uomo raggiunge un contenuto (se stesso, l’assoluto) non attraverso dei concetti, ma attraverso un *sentire*, mediante «un’impronta immediata della presenza del proprio essere, dell’assoluto. La teologia spirituale è intesa come mistagogia, come iniziazione all’esperienza della fede, “per un’umanizzazione piena”. Il soggetto ritorna prepotentemente al centro, con il suo mondo emotivo, sensoriale, alquanto sacrificato nella teologia spirituale classica. L’esperienza di Dio si raggiunge attraverso la percezione piena di sé.

Un’altra prospettiva fondamentale è quella di H.U. von Balthasar⁴. Una rinnovata *analysis fidei* porta il teologo svizzero a concepire l’esistenza cristiana esattamente come esperienza. La fede come esperienza è l’incontro di tutto l’uomo con la “bellezza” di Dio, manifesta in Gesù Cristo, dove «verità di Dio, verità dell’uomo e verità della relazione si danno insieme».

Proseguendo questa prospettiva, G. Moiola descrive la dinamica della fede cristiana come esperienza⁵. È la *fides quae*, l’apparire della “forma di rivelazione”, e quindi il primato di Dio a fondare e in un certo senso *autorizzare* l’esperienza cristiana.

¹ Nella ricostruzione storica che segue, teniamo come riferimento la proposta di K. WAAIJMAN, «Cambiamenti nell’impostazione dei trattati di spiritualità», in *La spiritualità come teologia. Simposio organizzato dall’Istituto di Spiritualità dell’Università Gregoriana*. Roma 25-28 aprile 1991, Paoline, Cinisello Balsamo 1993, 311-335.

² Cf CIRO GARCÍA, *Teología espiritual contemporánea. Corrientes y perspectivas*, Editorial Monte Carmelo, Burgos 2002, 15-61.

³ In questo senso può vedersi ancora: MARTÍN GELABERT BALLESTER, «Espiritualidad dominicana. Estudio y tarea teológica», in *Teología espiritual* 57 (2013) 267-274.

⁴ Cf H.U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estetica teologica*, vol. I: *La percezione della forma*, Jaca Book, Milano 1971, 224-237 (l’originale tedesco è del 1961).

⁵ «Dimensione esperienziale della spiritualità», in B. CALATI - B. SECONDIN - T.P. ZECCA (edd.), *Spiritualità. Fisionomia e compiti*, LAS, Roma 1981, 45-62: 55.



L'ultimo sviluppo della manualistica teologico-spirituale, secondo la ricognizione di K. Waaijman, pone l'accento sulla "prospettiva socio-culturale". La spiritualità risponde alle questioni del suo tempo e vi risponde negli stessi termini di tali questioni. In questa scia si sono poste, a partire dagli anni '70 e '80, diverse riviste di spiritualità, come *Geist und Leben*, che propone una "spiritualità dal basso", *The Way* negli Stati Uniti, che riflette sui problemi attuali (sofferenza, lavoro, lotta per la pace, sessualità, violenza ecc.) dal punto di vista della spiritualità, e l'olandese *Speling*. Non ultimi, procedono in questa direzione il *Nuovo dizionario di spiritualità*, uscito in Italia nel 1979 e molto conosciuto e apprezzato fuori dai nostri confini in virtù della traduzione francese⁶.

II. Ricerca di una nuova ermeneutica

Nella produzione di manuali, trattati e dizionari di teologia spirituale pubblicati nei primi anni del nuovo millennio, quindi a partire dall'anno 2000, vedremo sorgere forme nuove del manuale di spiritualità, che cercano di dare voce alle istanze che abbiamo rapidamente abbozzato.

In questa linea sono da sottolineare due esposizioni, caratterizzate da una "teologia del soggetto".

A. Istituto di Spiritualità di Münster (ed.), *Corso fondamentale di spiritualità*, Queriniana, Brescia 2006

Il prodotto degli studiosi tedeschi è molto più un "corso di spiritualità", con finalità pratica evidente e dichiarata, che non un "manuale di teologia spirituale". Il linguaggio utilizzato si sforza di essere comprensibile e si rivolge ad un pubblico non necessariamente di specialisti. Alla fine di ogni paragrafo vi è il rinvio ad una antologia di testi di autori classici o commentatori contemporanei, collocata in fondo al volume.

A livello di contenuti, l'obiettivo è quello di fornire un aiuto per l'orientamento in alcune rilevanti questioni della vita spirituale, a partire dalle concrete situazioni esistenziali dell'umanità che siamo soliti denominare "post-moderna". Si parla pochissimo di teologia e di teologia spirituale, delle tematiche "classiche" dei manuali di spiritualità si mettono a tema direttamente solo la preghiera e l'azione liturgica (e quindi i sacramenti) e l'accompagnamento con il discernimento spirituale; in primo piano sono piuttosto temi antropologici (quotidianità, relazioni, lavoro, ambiente) riguardo ai quali ci si chiede come possano essere vissuti "spiritualmente".

Benché non messa esplicitamente a tema, un'idea di teologia spirituale è sottesa anche a questo corso con finalità pratiche. Essa emerge come un progetto di teologia spirituale che diventa "teologia del soggetto" impegnato a ritrovare il senso della vita e i nessi che la illuminano dentro una quotidianità che è il palcoscenico "inevitabile" della sua vicenda umana e il luogo propizio dell'incontro con il trascendente. La teologia

⁶ S. DE FIORES - T. GOFFI (edd.), *Nuovo dizionario di spiritualità*, Paoline, Cinisello Balsamo 1979 (1989⁵); trad. francese: *Dictionnaire de la vie spirituelle*, Cerf, Paris 1983.



deve interessarsi delle esperienze della vita quotidiana, della biografia dell'individuo: la marginalità della religione nella società contemporanea e la debolezza della chiesa a livello di vissuto concreto delle persone fanno sì che sia tale vissuto, cioè "la singola biografia individuale" ad "interpretare il rapporto con la religione e la fede", e non viceversa, come accadeva in passato: "dalle diverse biografie dei singoli provengono diversi rapporti con la fede, la religione, la chiesa".

In questa prospettiva appare coerente l'attenzione che, soprattutto nella prima sezione (*Vivere la vita spiritualmente*), viene accordata al tema dell'esperienza. Ad essa viene riconosciuto un significato più immediatamente antropologico che non propriamente teologico: spesso l'esperienza è intesa semplicemente come la verifica soggettiva della realtà, il rendersi conto di persona, lo sperimentare personalmente.

Si tratta, evidentemente, di un approccio nuovo al discorso sulla spiritualità: l'idea portante è di stare in dialogo, di impostare il discorso "dal basso", non si intende "filtrare" l'essenza della vita spirituale dalla vita ordinaria, ma radicarla profondamente in essa.

Come osservazione generale, si può infine rilevare la convergenza degli autori di Münster con i colleghi di Nimega intorno all'idea di *spiritualità come processo dinamico che trasforma l'esistenza*. Frequentemente, alla fine di un paragrafo i contenuti affrontati vengono brevemente riassunti nella prospettiva della *trasformazione spirituale*.

B. Istituto Titus Brandsma di Nimega (K. Waaijman), *Spirituality. Forms, Foundations, Methods*, Peeters, Leuven 2002

Monumentale trattato, preceduto da una Introduzione e diviso in tre parti, secondo i termini che compaiono nel sottotitolo: una prima parte fenomenologica, una seconda fondativa, una terza metodologica. Una introduzione completa, articolata, complessa, allo studio della spiritualità che prende le mosse da domande di questo tipo: come si presenta la spiritualità vissuta nella sua multiformità? come si può definire il "fenomeno spiritualità"? quale metodologia deve essere sviluppata per esaminare quest'area?

Il testo riflette la ricerca nel campo della spiritualità attiva dal 1968 nel Titus Brandsma Institut dei carmelitani calzati di Nimega, di cui Kees Waaijman è esponente di spicco. I riferimenti bibliografici sono prevalentemente di area anglofona e geograficamente statunitense, ma sono citati e conosciuti anche testi francesi, tedeschi, ovviamente olandesi; pochi gli spagnoli, discreta la presenza di testi italiani significativo l'interesse accordato al *Nuovo dizionario di spiritualità*, citato nella traduzione francese⁷.

I testi prodotti dai professori di Münster e da Nimega (Waaijman) compiono una decisa virata verso una nuova impostazione del trattato o del corso di spiritualità. Il metodo deduttivistico sembra sostanzialmente abbandonato e l'esperienza è ormai in modo consolidato il riferimento principale per chiunque voglia accostarsi al fenomeno "spiritualità". Le urgenze più significative che sembrano emergere dai testi considerati secondo G. Come sono le seguenti:

⁷ Nel Simposio del Teresianum è stato David B. Perrin a occuparsi di questa prospettiva con la sua esposizione sulla *metodologia ermeneutica, fenomenologia e interdisciplinarietà*.



1. L'appello all'“esperienza spirituale” personale

Non sono solo motivazioni interne allo statuto epistemologico della materia a porre in primo piano la realtà dell' *esperienza spirituale*, ma anche, e con vigore, ragioni che attengono alla situazione “esterna” della fede nella società contemporanea, almeno di quella occidentale. La debolezza o la mancanza della convinzione pubblica e condivisa circa la scelta di fede costituisce un appello forte all'esperienza personale.

Karl Rahner aveva anticipato questa “necessità” dell'esperienza in un passo citatissimo: “È già stato detto che *il cristiano del futuro o sarà un mistico o non esisterà affatto*. Se s'intende per mistica non strani fenomeni parapsicologici, ma un '*autentica esperienza di Dio*, che sgorga dal centro dell'esistenza, allora questa affermazione è molto giusta e diventerà ancora più chiara nella sua verità e nella sua rilevanza nella spiritualità del futuro”⁸.

Secondo l'affermazione rahneriana, caduti i sostegni sociali della religione, la spiritualità cristiana non può mantenersi viva attraverso aiuti dall'esterno, neppure attraverso aiuti di tipo ecclesiale, neppure attraverso aiuti di tipo sacramentale, presi immediatamente in sé e per sé, ma soltanto attraverso un incontro ultimo e immediato dell'uomo con Dio⁹.

Anche C. Theobald, in un articolo notevole del 1995, osservava come nella società contemporanea, caratterizzata dalla irrilevanza del credere cristiano, l'esperienza spirituale si vede incaricata di una funzione nuova: “fondare” il credere stesso sull'esperienza di Dio che la fede dischiude e quindi sulla singolarità della verifica soggettiva, una volta venuto meno l'appoggio della chiesa e della comunità cristiana¹⁰.

2. Una scelta metodologica: l'approccio alla spiritualità “dal basso”

In coerenza con l'abbandono del metodo deduttivo e con la riaffermata centralità dell'esperienza, gli autori di Münster in particolare propongono un approccio alla spiritualità “dal basso”, ossia a partire dal quotidiano, dalla domanda che accompagna il vissuto di fede negli ambiti ordinari dell'esistenza: “Come vivere spiritualmente questa situazione”?

La teologia spirituale, senza abbandonare la sua preoccupazione storica e sistematica, crediamo non possa più eludere tali domande, che esprimono la sete di dare ragione,

⁸ K. RAHNER, «Elementi di spiritualità nella Chiesa del futuro», in T. GOFFI - B. SECONDIN (edd.), *Problemi e prospettive di spiritualità*, Queriniana, Brescia 1983, 438.

⁹ Cf L. LUIS LUIS, *Mística de ojos abiertos*, Monte Carmelo, Burgos 2011, 13-34.

¹⁰ C. THEOBALD, *La “theologie spirituelle”*. *Point critique pour la theologie dogmatique*, Nouvelle Revue Theologique 117 (1995) 178-198: 193. Ma, osserva G. Como, il rischio principale di una concezione tendenzialmente “rivendicativa” dell'esperienza spirituale, sarebbe una frammentazione della testimonianza cristiana. Che valore si potrebbe attribuire ad una testimonianza cristiana resa in virtù di tante singolarità soggettive, che non fossero più capaci di rimandare ad un riferimento comune? Perciò bisogna mantenere al centro della riflessione l'idea dell'esperienza cristiana come accoglienza obbediente e creativa della rivelazione, anzi come realtà suscitata dallo stesso manifestarsi di Dio in Gesù Cristo. In questo senso si può riconoscere all'esperienza, un primato sulla stessa formulazione concettuale della teologia, come viene proposto dal congresso dei teologi carmelitani e dagli studi su i suoi maestri, dottori della Chiesa.



valore, senso, consistenza alla vita ordinaria, all'“antropologico” in quanto tale. Ma la spiritualità, la teologia spirituale, ha il compito non semplicemente di indicare una sapienza pratica che consenta in un qualsiasi modo di “vivere meglio”, quanto piuttosto di mostrare come anche in *questa* situazione (lavoro, sofferenza, scelta di vita...) sia possibile accogliere il Vangelo di Gesù e fare dunque un'esperienza cristiana.

3. *Il fenomeno spirituale e il carattere teologico della spiritualità*

Nel trattato di K. Waaijman, “spiritualità” non è più semplicemente il vissuto di fede cristiano, e nemmeno un termine estensibile ad altre forme dell'esperienza religiosa umana, ma tende a diventare un grande raccogliitore, nel quale le espressioni dello spirito religioso non sono semplicemente messe a confronto, ma vengono a comporre un insieme dotato di un non lieve tasso di indeterminatezza.

Con questo metodo fenomenologico, si guadagna in ricchezza di dati, di linguaggi, di esperienze, che significa possibilità di confronto, di dialogo, di illuminazione reciproca. Ma si perde in precisione, si rischia forse di approdare ad una sintesi che può offrire convincenti vie di realizzazione umana ma non l'autenticità di una via di salvezza aperta alla trascendenza.

Forse il fine di questo approccio metodologico è la creazione di una “spiritualità globale” che raccolga gli elementi di tutte le tradizioni religiose capaci di suscitare un consenso tendenzialmente unanime. Ci pare che una teologia spirituale debba continuare ad occuparsi dell'*esperienza cristiana* e non debba rinunciare al suo carattere teologico. Il dato della fede è il criterio decisivo di giudizio dell'esperienza spirituale, anche se riconosce volentieri la luce che la prospettiva di altre scienze getta sul “fenomeno spirituale”, nell'ottica di un effettivo dialogo interdisciplinare.

L'*indole teologica* della spiritualità cristiana consiste nell'utilizzo del “dato della fede”, come criterio ultimo di interpretazione e di giudizio del vissuto di cristiano, ma senza ignorare le molteplici espressioni dello spirito religioso di ogni latitudine, nella convinzione almeno di poter pervenire ad una più ricca comprensione della fede cristiana stessa. Non si può dimenticare che la fede si è costituita storicamente chiarendo il suo oggetto materiale, che non sono formulazioni teoriche o affermazioni di principio, bensì un *essere vivente*, cioè il cristiano.

4. *La declinazione mistagogica della teologia spirituale*

La teologia spirituale rivendica a pieno titolo il suo carattere *anche* pratico e avverte anzi l'urgenza di declinare in questo tempo la sua indole mistagogica. Del resto, tale “natura pratica” è legata da sempre alla storia della nostra disciplina. A valorizzare la dimensione mistagogica dello studio della spiritualità contribuiscono non solo le affermazioni esplicite degli autori più recenti, a cominciare da Federico Ruiz e altre trattazioni posteriori, come quella degli autori del *Corso fondamentale di spiritualità* di Münster.

La teologia spirituale, in una parola, vuole “scendere in piazza”, farsi comprensibile per essere “fruibile” nella concreta esistenza cristiana. Se un'osservazione critica si può fare, è che il passaggio dalla *sistemica* alla *tematica* e alla *pratica* della spiritualità non sia il sintomo di un'allergia alla ricerca speculativa o il concedersi ad una pragmatica



cultura del frammento. Piuttosto, dia volto e carne all'intuizione di un fecondo scambio tra la progettualità pratica e l'elaborazione teorica del vivere cristiano¹¹.

III. Il metodo fenomenologico

A. Cosa intendiamo per metodo fenomenologico

È stata presentata al Simposio la fenomenologia di Edith Stein come metodo di fare teologia spirituale (Francisco Javier Sancho Fermín). Cosa intendiamo per metodo fenomenologico? La fenomenologia dice rapporto della realtà descritta al soggetto che la sperimenta. Non è la realtà oggettiva (storica o religiosa) in sé stessa, ma in quanto viene percepita dal soggetto umano che la contempla; è la scoperta del senso che ha per me questa realtà oggettiva. In certo modo è il “pro nobis” di Lutero delle verità rivelate; oppure la “fides qua” della rivelazione cristiana, in cui alcuni (Balthasar, Moiola) fanno consistere la spiritualità in rapporto alla teologia, che sarebbe la “fides quae” della Rivelazione.

La verità in questo modo scoperta, percepita, vissuta, sarebbe quella che sorregge la vita e dà senso alla vita tutta intera. Questo è propriamente il vissuto cristiano. E questa sarebbe stata la verità scoperta da Edith Stein nella lettura della *Vita* di santa Teresa di Gesù: “Questa è la verità”.

Ma la verità è poliedrica; ha molti angoli che si riflettono in una “cascata di luci”, che illuminano tutta la realtà. La conoscenza fenomenologica è la comprensione della realtà illuminata. Comprende aspetti esistenziali, antropologici, culturali, psicologici, storici; oltre a quelli dottrinali. Perciò quando parliamo del metodo fenomenologico in teologia spirituale dobbiamo tener conto di questa realtà complessa. In questo senso la prospettiva della teologia spirituale è molto più ampia e molto più ricca di quella dogmatica.

Dal punto di vista fenomenico possiamo distinguere tre forme di fenomenologia: religiosa, culturale e storica.

La *fenomenologia religiosa* è quella basata nei fatti religiosi. Comprende anzitutto per i cristiani la Rivelazione di Dio lungo la storia della salvezza. Questa è oggi conosciuta molto meglio, grazie ai tre movimenti che hanno segnato il rinnovamento della spiritualità: il movimento biblico, il movimento patristico e quello liturgico. Possiamo dire che la teologia spirituale ha integrato questi movimenti nella sua struttura. Ma c'è ancora una strada da fare e riprendere questi movimenti nel senso profondo che hanno avuto per il rinnovamento della fede cristiana.

La *fenomenologia culturale* è in rapporto ai fenomeni culturali, sociali, politici del nostro tempo, che suscitano oggi una grande sensibilità da parte di tanti uomini e di tante donne. Alcuni di questi fenomeni sono descritti dal concilio Vaticano II, soprattutto

¹¹ In questo senso è stato osservato nel Congresso del Teresianum (A. Guerra) come in alcuni centri accademici si stia passando dalla “sistemica” alla “tematica”: la sistemica della spiritualità è rimpiazzata da corsi di spiritualità “speciale” (laicale, sacerdotale, del lavoro...). Dal canto suo, D. De Pablo Maroto prevede che il futuro vedrà una diffusione di testi di “spiritualità di situazione e di circostanze”, che tengono conto non solo della condizione del soggetto ma anche dell'ambiente pluralista in cui si può trovare.



to nella “Gaudium et spes”. Questa prospettiva, sebbene è stata sottolineata dalla teologia spirituale, non è stata integrata in modo soddisfacente nella sua struttura. È per quello che alle volte manca la sua dimensione antropologica d’incarnazione; rimane allora una teologia troppo “spiritualizzata”, lontana dalla sensibilità e dalla psicologia dell’uomo contemporaneo.

La *fenomenologia storica* comprende la prospettiva storica globale della spiritualità e anche quella particolare dei grandi maestri. Lo spazio che oggi si dà alla storia della spiritualità è senza dubbio più ampio di quello che aveva prima; e anche più diversificato. In questo senso, le moderne esposizioni di spiritualità, sotto la voce “spiritualità” o “teologia spirituale” parlano non già delle scuole di spiritualità ma della spiritualità delle diverse culture oppure delle diverse aree geografiche. Altre esposizioni estendono questo concetto alla storia delle religioni. Ovviamente la teologia spirituale non può sviluppare tutte queste prospettive, ma deve tener conto di esse sotto una prospettiva fenomenica e esistenziale.

B. La sua applicazione alla teologia spirituale

Tenendo conto delle prospettive anteriori, è stato sviluppato recentemente il metodo fenomenologico: la sua definizione o descrizione, la sua interpretazione o ermeneutica, la sua applicazione alla teologia spirituale, la sua integrazione negli altri metodi teologici, il suo valore mistagogico e il suo contributo alla creazione di una nuova forma di fare teologia spirituale: narrativa, mistica, esperienziale, simbolica, esistenziale, pedagogica...

Questa nuova forma di fare teologia spirituale oggi è fondata sull’esperienza o il vissuto cristiano. La denominazione più adeguata sarebbe quindi *Teologia dell’esperienza (vita) cristiana*. Oppure: *Teologia della spiritualità cristiana*. Questa denominazione sembra centrare meglio lo scopo della teologia spirituale e il suo metodo specifico: la descrizione ed interpretazione dei fenomeni mistici, religiosi, culturali, sociali ... Il suo oggetto sarebbe il “vissuto”, cioè, la “fides qua” o l’atteggiamento soggettivo di fronte alla fede, piuttosto che i concetti oggettivi della “fides quae”, elaborati dalla teologia della rivelazione e della dogmatica. Queste non vengono escluse; ma vengono integrate nella prospettiva della vita e del “vissuto” cristiano.

Le fonti principali (i *loci theologici*) sarebbero dunque questi tre: la bibbia, il dogma, i mistici, ma sempre nella sua dimensione esperienziale. Qui c’entrano altre fonti, come la storia, la psicologia, la sociologia..., come aiuto alla teologia spirituale per compiere il suo compito fondamentale. Sempre nella stessa visuale esperienziale.

Un’altra prospettiva essenziale sarebbe l’orizzonte culturale e religioso in cui la teologia spirituale è chiamata a svilupparsi. Qui c’entra la sua sensibilità al mondo contemporaneo, al rapporto fede-cultura, alle correnti di pensiero e del dialogo interreligioso..., in quanto portatrici d’una esperienza religiosa e di senso della vita.

Secondo queste prospettive qui segnate, il metodo fenomenologico si svilupperebbe in queste fasi:

- Il vissuto in se stesso (“la percezione di una Presenza”) = livello fenomenico.
- La descrizione del vissuto (“cosa ho vissuto” e “come l’ho vissuto = livello fenomenologico).



- La riflessione critica del vissuto (“come comprendere-spiegare-giudicare ciò che ho vissuto”) = livello ermeneutico-teologico.
- La significatività del vissuto (“come raggiungerlo-a cosa serve-quale la sua missione nella chiesa e nella società”) = livello mistagogico.

Queste fasi non necessariamente devono essere successive, ma sono integrate nel metodo fenomenologico come una unità globale. Questo sarebbe lo scopo della sistematizzazione della teologia spirituale. Per arrivare a una sistematizzazione fondamentale si possono stabilire i grandi assi della spiritualità cristiana, per esempio: fenomenologia religiosa, fondamenti della vita spirituale, l’itinerario o le tappe del suo percorso, la pienezza di vita, servizio ecclesiale e missione.

Lo sviluppo di questi grandi assi o nuclei di spiritualità sarebbe sempre secondo il metodo fenomenologico che abbiamo esposto in tre parti fondamentali:

- Parte *storico-fenomenologica*: l’accoglienza della verità rivelata trasmessa nella storia.
- Parte *ermeneutico-teologica*: l’intelligenza del vissuto cristiano.
- Parte *mistagogica*: la comunicazione del vissuto cristiano.

1. *Consenso generalizzato sul metodo fenomenologico* (Domenico Sorrentino)

- Sull’importanza che la TS si sviluppi come fenomenologia della vita spirituale c’è ormai un consenso generalizzato, anche se possono permanere accenti diversi nel rapporto che, nell’approccio fenomenologico va dato alla dimensione dottrinale, che rimane ovviamente imprescindibile.
- L’importanza dell’approccio fenomenologico viene acquisita sempre di più anche in rapporto all’approccio dottrinale, per l’importanza che si riconosce al “luogo teologico” dell’esperienza spirituale (cf *Dei Verbum* 8: *ex intima spiritualium rerum quam experiuntur intelligentia*). Luogo teologico importante non solo per la vita spirituale e la corrispondente “teologia”, ma per la stessa teologia dogmatica, che dovrebbe aprirsi sempre più al “capitolo esperienziale” e metterlo in circolo con l’approccio positivo (biblico, patristico, magisteriale) e quello argomentativo.
- Il problema da affrontare, perché tutto questo venga di fatto valorizzato, è la formulazione di un metodo di “analisi” del vissuto, che sia fundamentalmente condiviso e praticato, al fine di creare una sorta di “archivio” del vissuto spirituale, e rendere comparabili i diversi vissuti.

2. *La questione della verità nel metodo fenomenico* (Denis Chardonens)

- Allorché si pone la questione della natura della teologia spirituale, del suo statuto epistemologico e del suo metodo, si manifesta quella della verità. Codesto contributo affronta la questione della verità, rispetto a questi diversi assi della teologia spirituale e della sua messa in opera in seno alla teologia.
- Tale riflessione, imperniata su un’ermeneutica della *via veritatis*, sotto il regime della *caritas in veritate*, avvalorata la pertinenza e il servizio dell’atto della teologia spirituale.
- Quest’ultimo può essere inteso in quanto « rendere conto mistagogico » del vissuto della verità dialogica nell’amore unitivo della carità, in Cristo, Figlio del Padre nello Spirito.



3. *Il metodo fenomenico-esperienziale* (Francesco Asti)

- Il metodo fenomenico ed esperienziale ha la sua radice nell'incontro fra Dio e l'uomo. È a partire dalla comunicazione che Dio intende instaurare con l'uomo che si può parlare di metodo da applicare alla scienza teologica. L'incontro con Dio si rende visibile nella concreta vita del credente; non si può, quindi, parlare solo ed esclusivamente di esperienza spirituale cristiana quanto piuttosto di vita nella sua complessità.
- Tale incontro ha prodotto storia, ha prodotto civiltà, ha determinato culture e società. La sua osservabilità diventa decisiva anche per chi non fa discorsi di fede. Le diverse angolature permettono di scendere maggiormente in quel Mistero Adorabile che l'uomo può solo balbettare.
- La teologia della vita mistica vuole far emergere il mistero trasformante di Dio nell'uomo. La vita secondo lo Spirito è la concretissima esperienza dell'incontro con la Santa Trinità che conduce la propria creatura in un processo di umanizzazione tale da realizzare la civiltà dell'amore. L'aspetto intramondano non è disgiunto da quello finale, in cui tutto sarà ricapitolato in Cristo Gesù.

4. *Il metodo 'fenomenico-cognitivo'* (Rossano Zas Friz de Col)

- Il metodo 'fenomenico-cognitivo' è una procedura per comprendere le singole esperienze cristiane come momenti di una progressiva dinamica di sviluppo (vissuti), dinamica che, nel tempo, trasforma una vita in cristiana.
- Nella presentazione del metodo si parte da un'applicazione concreta a un caso particolare, poi si evidenziano i presupposti teorici da cui il metodo prende forma, per spiegare in seguito la sua struttura sincronica e diacronica. Partendo da Federico Ruiz, distingue sei tappe dello sviluppo della vita cristiana: iniziazione, personalizzazione/interiorizzazione, crisi-purificazione, maturazione e glorificazione. E ne fa l'applicazione a un caso concreto: il vissuto cristiano di Sant'Ignazio di Loyola.
- Si conclude con una considerazione sul contributo di questo metodo alla comprensione della vita cristiana e del suo sviluppo, in rapporto con la teologia spirituale.

5. *La teologia dei santi* (F.-M^a Lethel) e *Il metodo fenomenologico-biografico* (V. R. Azcuy)

- La teologia dei santi come metodo teologico è più conosciuta. Questo metodo si presenta da una prospettiva nuova, che comprende non soltanto la vita dei santi ma anche la vita spirituale svelata dall'intervista.
- Sulla scia dell'interesse per la biografia nella teologia contemporanea e la crescente incorporazione dell'interdisciplinarietà nella teologia spirituale in genere, e negli *Studies in Spirituality* in particolare, questa presentazione propone l'intervista – una tecnica del metodo qualitativo delle scienze sociali – come contributo al metodo fenomenologico-biografico della ricerca nella spiritualità.
- La ricerca sociale-biografica è già utilizzata in alcune aree della teologia, come si può illustrare in modo esemplare nell'ambito della teologia pratica e della teologia femminista. In effetti, gli scritti di Etienne Grieu, a Parigi, e di Ada María Isasi-Díaz, a Drew



(Stati Uniti), servono per comprendere il valore di questa incorporazione. L'intervista quantitativa, come forma dialogica della conoscenza, risulta uno strumento adeguato per la lettura di biografie spirituali nelle attuali circostanze quotidiane e sociali.

- Alla propria ermeneutica del soggetto che conosce, si aggiunge – con priorità – l'ermeneutica del soggetto conosciuto e, ad entrambe, si possono aggiungere anche altre letture di interpretazione che rendono possibile un approfondimento nell'avvicinamento alle biografie. La proposta dell'intervista come metodo di ricerca nella teologia spirituale si giustifica anche grazie a risultati ottenuti in una recente indagine locale sulle pratiche di spiritualità nella città, documentata nella relazione.

IV. La componente mistagogica del metodo esperienziale della teologia spirituale (Jesús Manuel García)

Il suo intervento nel Simposio ha voluto rispondere ad un'esigenza avvertita più volte nelle pubblicazioni recenti di teologia spirituale: chiarito lo statuto epistemologico della teologia spirituale, ha concentrato la sua attenzione nel ripensamento di una teologia spirituale capace di ascoltare i problemi reali della vita; una teologia spirituale non dagli occhi chiusi, bensì una teologia spirituale dagli occhi aperti, in grado di percepire la sofferenza altrui; una teologia spirituale non solo accademica, considerata come dominio riservato ai soli privilegiati o specialisti, ma in grado di offrire agli uomini e donne del nostro tempo, ragioni per ravvivare le ragioni della speranza; di indicare valori e ideali per poter camminare verso la vita buona del Vangelo.

A questo scopo, non serve tanto l'argomentazione razionale per convincere, ma l'esperienza di nuovi scenari della fede, più esistenziali che intellettuali: passare da una teologia seriamente pensata a quella vissuta; e questo proprio come garanzia di autenticità della stessa teologia spirituale. La spiritualità a livello del vissuto non è meno importante di quella espressa in forme più sistematiche, organizzate o istituzionalizzate. La teologia spirituale/spiritualità va dunque collocata fin dall'inizio al cuore della vita.

L'uomo contemporaneo, che continua a girare nella rotonda della vita, sempre in movimento ma senza sapere quale destinazione scegliere, al «viaggiatore senza bagaglio», all'uomo che co-abita nella cultura tra il reale e il virtuale, all'uomo schiacciato dalle macro-strutture economiche impersonali, all'uomo preoccupato per la sopravvivenza del pianeta... la teologia spirituale ha il dovere di porgere un orizzonte che ispiri la direzione del cammino, per dare nuovo slancio alla vita degli individui e della società.

Seguendo questa impostazione, l'autore articola il suo intervento in due parti: nella prima, presenta una proposta di teologia spirituale e la sua corrispettiva metodologia; nella seconda, approfondisce la dimensione mistagogica della teologia spirituale, evidenziando sfide e descrivendo percorsi che la teologia spirituale deve abitare oggi.

Tra queste sfide vengono sottolineate: Teologia spirituale e impegno professionale; Teologia spirituale e sopravvivenza del pianeta; Teologia spirituale e dimensione estetica della vita; Teologia spirituale e corporeità; Teologia spirituale e cultura digitale; Teologia spirituale ed economia. Infine, una Teologia spirituale che ci parli oggi dell'esperienza liberante dello Spirito.



Annesso bibliografico

La mia esposizione sullo “status quaestionis” della teologia spirituale recente riguardo al metodo fenomenologico comprende una bibliografia fondamentale, di cui mi son servito per fare questo bilancio. Nel proporre questo annesso ho cercato di raccogliere i riferimenti principali bibliografici che si occupano di questo problema, in modo che si possa apprezzare lo stesso sviluppo del metodo fenomenologico della teologia spirituale negli ultimi anni. Tenendo conto dell’influsso della spiritualità del Concilio Vaticano II, anche se non ne ho parlato espressamente, raccolgo una piccola bibliografia, quella più recente. Infine offro una breve conclusione sulla natura, il metodo e lo sviluppo della teologia spirituale.

TRE CONGRESSI

- 1) CHARLES ANDRÉ BERNARD (a cura di), ***La spiritualità come teologia***. *Simposio organizzato dall'Istituto di Spiritualità dell'Università Gregoriana*, Roma 25-28 aprile 1991, Paoline, Cinisello Balsamo 1993 (KEES WAAIJMAN, «Cambiamenti nell'impostazione dei trattati di spiritualità», in *ib.*, 311-335).
- 2) J. CASTELLANO - L. BORRIELLO (a cura di), ***La teologia spirituale***. *Atti del Congresso Internazionale OCD*, Roma 24-29 aprile 2000, Edizioni del Teresianum - Edizioni OCD, Roma 2001.
- 3) JESÚS MANUEL GARCÍA (a cura di), ***Teologia e Spiritualità***. *Un approccio intradisciplinare*, *Atti del Simposio organizzato dall'Istituto di Teologia spirituale dell'Università Pontificia Salesiana*, Roma 9-10 dicembre 2011, LAS, Roma 2012.

BOLLETTINI BIBLIOGRAFICI

GIUSEPPE COMO, *Spiritualità per il nuovo millennio*. *Bollettino bibliografico di teologia spirituale*, ScCatt 135 (2007) 59-114; ROSSANO ZAS FRIZ DE COL, *La mistica come novità emergente dall'interno della teologia spirituale*, in “Teologia della vita cristiana”, San Paolo, 2010, 39-68; ID., *Identità e missione della teologia spirituale: bilancio e prospettive dal Vaticano II a oggi*, in PAOLO MARTINELLI (a cura di), “La teologia oggi: Identità e missione”, EDB, 2012, 15-52; JESÚS MANUEL GARCÍA, *La questione epistemologica della teologia spirituale*, in “Teologia e Spiritualità. Un approccio intradisciplinare”, LAS, Roma 2012, pp. 25-75; CIRO GARCIA, *La mística que cambia la mirada y el corazón. Dimensión “performativa”*, Teresianum 64 (2013) 59-80.

MANUALI

Primo blocco (impostazione classica-rinnovata):

JORDAN AUMANN, *Teologia spirituale*, Edizioni Dehoniane, Roma 1983 (“Spiritual theology”, 1980); FEDERICO RUIZ, *Le vie dello Spirito. Sintesi di teologia spirituale*, EDB, Bologna 1999 (or. spagnolo 1998, studio complementario: FEDERICO RUIZ, *Teólogo y Maestro. Escritos selectos*, presentazione di José Damián Gaitán, EDE, Madrid 2012, 347



p.); CH.-A. BERNARD, *Teologia spirituale*, San Paolo, Ginisello Balsamo, 2002; CARLO LAUDAZI, *L'uomo chiamato all'unione con Dio in Cristo : temi fondamentali di teologia spirituale*, Teresianum. - Morena (Rm): Edizioni OCD, 2006; LUIS JORGE GONZÁLEZ, *Sviluppo umano in pienezza: Teologia spirituale*, Effata' Editrice, Catalupa (Torino) 2007; MANUEL BELDA, *Guiados por el espíritu de Dios : curso de teología spiritual*, Madrid, Palabra, 2006; JOSÉ LUIS ILLANES, *Tratado de teología espiritual*, Pamplona, Eunsa, 2007.

Secondo blocco (nuova impostazione ermeneutica):

K. WAAIJMAN, *Spirituality. Forms, Foundations, Methods*, Peeters, Leuven 2002 (it.: "La Spiritualità: Forme, Fondamenti, Metodi", Queriniana Brescia 2007; sp: "Espiritualidad: Formas, Fundamentos y Métodos", Sígueme, Salamanca 2011); ISTITUTO DI SPIRITUALITÀ DI MÜNSTER (ed.), *Corso fondamentale di spiritualità*, Queriniana, Brescia 2006 (or. tedesco 2000); VÍCTOR MANUEL FERNÁNDEZ, *Teología y espiritualidad: Dimensión espiritual de las diversas disciplinas teológicas*, San Pablo, Buenos Aires 2005; ID., *Teología espiritual encarnada*, San Pablo, Buenos Aires 2006; JAVIER GARRIDO, *Proceso humano y Gracia de Dios: Apuntes de espiritualidad cristiana*, Editorial Sal Terrae, Santander 1996.

Terzo blocco (impostazione fenomenologica-esperienziale):

DOMENICO SORRENTINO, *L'esperienza di Dio: Disegno di teologia spirituale*, Cittadella Editrice, Assisi 2007; FRANCESCO ASTI, *Teologia della vita mistica: Fondamenti, Dinamiche, Mezzi*, LEV, Città del Vaticano 2009; LUIGI BORRIELLO, *Esperienza mistica e teologia mistica*, LEV, Città del Vaticano 2009; ROSSANO ZAS FRIZ DE COL, *Teologia della vita cristiana: Contemplazione, vissuto teologale e trasformazione interiore*, San Paolo, 2010; ID., *Iniziazione alla vita eterna: Respirare, trascendere e vivere*, San Paolo, 2012; JESÚS MANUEL GARCÍA, *Teologia spirituale: Epistemologia e interdisciplinarietà*, LAS, Roma 2013.

DIZIONARI

Primo blocco:

S. DE FIORES - T. GOFFI (edd.), *Nuovo dizionario di spiritualità*, Paoline, Cinisello Balsamo 1979 (1989); trad. francese: *Dictionnaire de la vie spirituelle*, Cerf, Paris 1983; trad. spagnola: S. DE FIORES - AUGUSTO GUERRA, *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*, Ediciones Paulinas, Madrid 1991; L. BORRIELLO - E. CARUANA - M.R. DEL GENIO - N. SUFFI, *Dizionario di mistica*, LEV, Città del Vaticano 1998.

Secondo blocco:

RÉGINE AZRIA - DANIELE HERVIEU (edd.) *Dictionnaire des faits religieux*, Puf, Paris 2010; STÉPHANE CRUMPPER - FRANKLIN ROUSKY (edd.), *Dictionnaire de psychologie et psychopathologie des religions*, Bayard, 2013.

Terzo blocco:

ALISTER E. MCGRATH, *Christian spirituality: an introduction*, Oxford, Blackwell 1999; BOGDAN SNELA, *Spiritualità: Storia delle religioni*, in PETER EICHER (ed.), *I Concetti fondamentali della teologia*, vol. 4, Queriniana, Brescia 2010, 192-200; GISELA MATTHIAE, *Spiritualità: Teologia*, in *ib.*, 201-214; ARTHUR G. HOLDER (ed.), *The Blackwell companion to Christian spirituality*, Oxford, Malden (MA), Blackwell Publishing, 2012, 417-549; DAVID B. PERRIN, *Studying Christian Spirituality*, Routledge, New York-London 2012, 297-329.



SPIRITUALITÀ DEL VATICANO II

AUSTIN FLANNERY, *Vatican Council II*, in MICHAEL DOWNEY (ed.), *The New Dictionary of Catholic Spirituality*, Minnesota 1993, 991-997; CIRO GARCÍA, *Teología espiritual contemporánea. Corrientes y perspectivas*, Ed. Monte Carmelo, Burgos 2002, 289-336; ID., *La espiritualidad del Concilio Vaticano II y su proyección posconciliar*, Burgense 48 (2007) 227-297; ID., *Educación en la fe desde los autores espirituales españoles*, en VII Jornadas de Teología, Santiago de Compostela 2007, 271-300; ROUTHIER, GILLES, *Il Concilio Vaticano II. Recezioni ed ermeneutica*, Vita e pensiero, Milano 2007; ID., *Un Concilio per il XXI secolo. Il Vaticano II cinquant'anni dopo*, Vita e pensiero, Milano 2012; ID., *L'herméneutique de Vatican II. Réflexions sur la face cachée d'un débat*, RechScRel 100 (2012) 45-63; ID., *Une magistrale leçon d'herméneutique du Concile Vatican II*, RET 72 (2012) 469-487; THEOBALD, CHRISTOP, *La recezione del Vaticano II, vol. I, Tornare alla sorgente*, Dehoniane, Bologna 2011; WHELAN, GERARD, *Interpreting Vatican II. Questions of style, meaning, truth*, Greg 92 (2011) 606-616; CODINA, VÍCTOR - RAMBLA, JOSEP M., *Cincuenta años de teología espiritual: 1962-2012*, SelTeol 50, n° 200 (2011) 286-298; CASTRO PÉREZ, FRANCISCO A., *Cristo en cada hombre. Hermenéutica y recepción de una enseñanza del Concilio Vaticano II*, Analecta Gregoriana, Roma 2011; Forum ATI, *Concilio Vaticano II. Il "balzo innanzi" della teologia*, Rassegna di Teologia 53 (2012) 314-317; McDERMOTT, J.M. *Vatican II and ressourcement theology*, Lateranum 78 (2012) 69-94; AA.VV., *Contributi per la nuova evangelizzazione (Vaticano II)*, Salesianum 75 (2013/1) 11-176; DOLDI MARCO, *Il Concilio e la vita cristiana: chiamati alla santità*, LEV, Città del Vaticano 2013; VICENTE VIDE - R. VILLAR (eds.), *El Concilio Vaticano II. Una perspectiva teológica*, San Pablo, Madrid 2013; JOSÉ MARTÍ PABLO, *La espiritualidad cristiana en el Concilio Vaticano II*, Scripta Theologica 45 (2013) 153-184; VIEILLARD-BARON JEAN-LOUIS, *Spiritualisme et spiritualité*, LTP 69 (2013) 57-61.

CONCLUSIONE

D'accordo con quanto qui evidenziato, possiamo fissare l'obiettivo, il metodo, la natura e la sistematizzazione della teologia spirituale in questi termini:

- 1) l'*obiettivo* della teologia spirituale è fondamentalmente pedagogico e mistagogico: promuovere e accompagnare l'uomo nel suo incontro con Dio, manifestato nella rivelazione e nella storia umana;
- 2) il *metodo* proprio (ma non esclusivo) sarebbe il metodo fenomenologico, che io chiamo "integrale", comprende, cioè comprende, la prospettiva teologico-religiosa (il vissuto cristiano e la sua interpretazione), quella culturale e socio-politica (sviluppata inizialmente dal concilio Vaticano II) e quella storica (come orizzonte della vita spirituale);
- 3) la teologia spirituale svolta secondo questo metodo è *fondata* sulla spiritualità biblica, patristica, teologica; si nutre dell'orazione liturgica, comunitaria e personale; la sua meta è la santità, l'incontro con Dio, nello spessore della vita ecclesiale; e si traduce in un servizio al Regno di Dio, manifestato in Cristo, alla Chiesa e al mondo, nella sua realtà sociale e culturale;
- 4) la sua *sistematizzazione* comprende queste parti fondamentali: fase fondativa; fase della maturazione; fase mistagogica e della sua proiezione culturale e religiosa.



* * *

Il lungo percorso della teologia spirituale nel secolo scorso e in questo è stato laborioso ma fecondo:

- 1) si è chiarificata la natura della teologia spirituale, il suo metodo e la sua struttura in rapporto alla teologia dogmatica, alla teologia morale e alla teologia pastorale;
- 2) il rinnovamento promosso dal Concilio Vaticano II è raggiunto dalla teologia spirituale nella impostazione dei grandi temi spirituali, messi a fuoco dallo stesso Concilio;
- 3) l'esperienza religiosa e il vissuto cristiano hanno focalizzato nei nostri giorni il metodo fenomenologico proprio della teologia spirituale e il suo contributo al rinnovamento della teologia contemporanea.



Edizioni di testi mistici in Francia

di Annamaria Valli OSBap*

Vorrei segnalare un'attività editoriale francese che rappresenta allo stesso tempo, una maniera inusuale di affrontare la storia della mistica e un modo per riscoprire i mistici dimenticati, a causa della condanna di fine seicento.

1. La modalità inusuale

La vicenda ruota attorno a Monsieur Dominique Tronc, che così presenta se stesso: «Da molto tempo scorro in lungo e in largo i percorsi della mistica e spesso mi sono dispiaciuto di non disporre di una guida. Ecco perché, giunto in età matura, pubblico un lavoro destinato a tutti coloro che, senza disporre di una mappa né di bussola nella sterminata letteratura spirituale, cercano le testimonianze essenziali ed esse sole»¹. Non è dunque un teologo, ma un conoscitore dei testi mistici a partire da una ricerca storico-letterario-archivistica ineccepibile, pur non avendo lui lavorato in campo umanistico, e dalla sua esperienza vissuta. Monsieur Tronc infatti nella fase lavorativa della sua esistenza ha svolto attività nel campo della fisica e dell'elettronica corpuscolare applicate alla realizzazione di acceleratori. Lo conosco personalmente perché ha avuto la bontà di venire a trovarmi due volte, la seconda con la moglie – Murielle, con cui condivide l'esperienza e il lavoro editoriale – prolungando un soggiorno in Italia. Con sé aveva un archivio-dati sugli autori mistici che ha frequentato, impressionante per contenuti e sistematicità. Se ne può vedere qualcosa sul sito www.cheminsmystiques.fr. È un uomo che ha letto moltissimo e ha cercato «le testimonianze dell'esperienza del divino» (a me si è qualificato come credente ma non cattolico, da qui la sua scelta terminologica: “divino”) e, senza mai confessarlo, lascia intendere *come* abbia trovato Qualcuno: «I mistici non si formano da soli ma soltanto leggendo libri eccellenti», scrive (*ib.*). Da qui derivano – se ben interpreto – due convinzioni, che sono le due facce della stessa esperienza che lo muove: a) la storia della mistica è una storia imprevedibile, certo, in cui però contano «le influenze personali esercitate dai “maggiori” sui “figli minori”»; b) si entra nell'esperienza mistica coltivando a propria volta una storia di legami e di frequentazioni che parte

* ANNAMARIA VALLI OSBap, docente di Teologia spirituale presso l'Istituto Teologico San Pietro - Viterbo, benedettine.mf@libero.it

¹ *Expériences mystiques en Occident*, vol. 1 (vd. sotto nota 5), IV pagina di copertina.



dall'amicizia per dei testi che conservano e tramandano il dicibile dell'indicibile. Di fatto Monsieur Tronc ha curato l'edizione critica di tutta l'opera di Madame Guyon per i tipi di Honoré Champion e poi ha allargato le sue edizioni su quanto poteva illustrare quel punto di partenza. Da qui le edizioni dei testi lasciati dai direttori spirituali di lei, Jacques Bertot e Maur de l'Enfant-Jésus². Poi lo sforzo editoriale si è concentrato su autori della prima metà del Seicento, Martial d'Etampes e Jean de Bernières³ (i primi volumi predisposti sono stati pubblicati dalle Editions du Carmel, quindi si è instaurata una collaborazione con il Centre St Jean de la Croix dell'omonima Associazione di fedeli e Casa editrice guidata da p. Max Huot de Longchamp). Intanto, continuando a percorrere nella lettura anche altri secoli e ambienti, D. Tronc è riuscito ad organizzare una storia dell'esperienza mistica in occidente, dal titolo *Expériences mystiques en Occident*, in via di edizione. Sono previsti 4 voll., due dei quali sono già apparsi⁴.

Il cerchio degli storici della spiritualità cristiana e dei teologi spirituali che onorano il suo lavoro emerge dai ringraziamenti con cui egli apre i volumi del suo *Expériences mystiques en Occident*: p. André Derville SJ del *Dictionnaire de Spiritualité*, p. Irénée Noye degli Archives Saint-Sulpice – che fu anche il suo «primo consigliere nell'impresa di riscoperta di Madame Guyon»⁵, Dom Thierry Barbeau di Solesmes per l'area benedettina⁶, Pierre Moracchini per l'area francescano-cappuccina. A D. Tronc sono state aperte le porte degli archivi delle benedettine del santissimo Sacramento di Rouen, dei

² Jacques Bertot *Directeur mystique*, Ed. du Carmel, Toulouse 2005; Maur de l'Enfant-Jésus, *Ecrits de la maturité*, Ed. du Carmel, Toulouse 2007 & *Entrée à la Divine Sagesse*, 2008.

³ Martial d'Etampes, *Maître en oraison*, Ed. du Carmel, Toulouse 2008 [avec Joséphine Fransen]; Jean de Bernières, *L'Intérieur chrétien suivi du Chrétien intérieur et des Pensées*, Ed. du Carmel, Toulouse 2011.

⁴ D. TRONC, *Expériences mystiques en Occident I. Des Origines à la Renaissance*, Les Deux Océans ed., Paris 2012, 350 pp.; ID., *Expériences mystiques en Occident II. L'invasion mystique des Ordres anciens*, Les Deux Océans ed., Paris 2012, 380 pp.

⁵ Cf JEANNE-MARIE GUYON, *La Vie par elle-même et autres écrits biographiques*, éd., intr. et annot. D. Tronc, Étude littéraire par A. Villard, Honoré Champion, Paris 2001, 1163 pp. [sic]; Jeanne-Marie GUYON, *Correspondance*. T. I. *Directions spirituelles*. Éd. critique établie par D. Tronc, Honoré Champion, Paris 2003, 928 pp.; T. II. *Années de combat*. Éd. critique D. Tronc, Honoré Champion, Paris 2004, 960 pp.; T. III. *Chemins mystiques*. Édition critique D. Tronc, Honoré Champion, Paris 2005, 944 pp.; Madame GUYON, *Écrits sur la vie intérieure*, prés. D. et M. Tronc, Arfuyen, Paris 2005, 195 pp.; Madame GUYON, *Oeuvres mystiques*, éd. critique avec introductions par D. Tronc, Etude par le P. Max Huot de Longchamp, Honoré Champion, Paris 2008, 796 pp.; *Les années d'épreuves de Madame Guyon, Emprisonnements et interrogatoires sous le Roi Très Chrétien*, Honoré Champion, Paris 2009, 485 pp. [= Documents biographiques rassemblés chronologiquement par D. Tronc, Étude par Arlette Lebigre].

⁶ «Questo lavoro sulla tradizione mistica in paesi cristiani non avrebbe potuto compiersi senza l'aiuto di alcuni studiosi e consiglieri amici: il p. André Derville SJ, i cui "indici generali" – che completano il *Dictionnaire de Spiritualité* – restano l'opera accessibile più frequentemente utilizzata; il p. Irénée Noye PSS, che fu il mio primo consigliere nell'impresa di riscoperta di Madame Guyon, correttore che esercitò un'influenza discreta sulle mie scelte; il p. Philippe Raguis, OCD e Dom Thierry Barbeau OSB, che apportarono precisazioni utili e preziose; come lo furono quelli di Philippe Sellier e di alcuni lettori di una prima stesura messa in rete. Ho avuto la fortuna di essere accolto in alcuni luoghi di pace e pieni di tesori: a Chantilly al tempo in cui la biblioteca riuniva i fondi librari dei gesuiti, negli Archives Saint-Sulpice, nelle biblioteche francescane e in quella di Solesmes, nei carmeli» (*ib.*, I, 6).



carmeli di Nantes, Angers e Clamart, prima della sua chiusura (carmelo questo che custodiva il fondo del gran Carmelo di Parigi; oggi il tutto è reperibile nel Carmelo di Pontoise)⁷. Un lavoro simile in collaborazione con tali personalità e su queste fonti mi sembra qualcosa a cui sarebbe bene dedicare del tempo per analizzare il progetto storiografico di fatto eseguito, se pur non sempre in maniera consapevole. Evidentemente è lontana da me ogni intenzione di rendere conto di esso con questa nota.

2. La riscoperta di autori dimenticati

Mi permetto di rilevare solo che le edizioni di D. Tronc ci mettono di fronte ad autori facilmente sorvolati dalla storiografia classica ed invece sono entrati in contatto con coloro che noi solitamente consideriamo i maestri del *grand siècle*. Due esempi. Paul Milcent ha ricordato il legame di san Jean Eudes con Marie de Vallée (1590-1656), la «Sainte de Coutances»⁸, figura che ha avuto modo di accostare anche Maria Pia Ghielmi nel suo lavoro di pubblicazione della *Vita di Gaston de Renty*⁹. D. Tronc ci permette di leggere la biografia di lei scritta da lui con finalità di discernimento cristiano: Marie de Vallée era una posseduta o una “mistica dell’assenza” (diremmo con le nostre categorie)? Altro esempio: chi è stato Jean de Bernières, il laico mistico di Caen, che concluse la sua vita in

⁷ «Il primo settore di questo [secondo] volume è consacrato agli ordini monastici. Ha beneficiato dei consigli e delle correzioni proposte da Dom Thierry Barbeau come della frequentazione annuale della grande biblioteca di Solesmes in occasione delle visite a suddetto amico. Le benedettine del santissimo Sacramento di Rouen da parte loro ci hanno accolto e hanno aperto generosamente il loro fondo manoscritto. Ringraziamo i grandi Carmeli di Nantes e Angers della loro accoglienza. Ci siamo serviti delle facilitazioni offerte dagli Archives départementales di Rennes per la rilevazione fotografica di migliaia di pagine manoscritte dettate da Jean de Saint Samson, che era cieco. Abbiamo frequentato il Carmelo di Clamart quasi dieci anni prima della sua chiusura: vi regnava una pace tutta speciale. La sezione centrale del presente volume nella sua parte dedicata alle donne è in qualche misura il testamento di sr Thérèse, ultima archivistica del fondo ereditato dal Gran Carmelo di Parigi che progressivamente ci ha guidato verso i manoscritti e le edizioni rare che riteneva essenziali. Un lavoro più sviluppato resta da fare a partire da questo fondo straordinario, che è stato messo in ordine dalla nostra amica Chantal Sanson. Attualmente è depositato al Carmelo di Pontoise affidato alla custodia di sr Anne-Thérèse. La terza ed ultima sezione esplora per la prima volta un mondo francescano ricchissimo per la mistica; lo dobbiamo ai consigli dello storico Pierre Moracchini e alla ricchezza del fondo proprio della biblioteca cappuccina. L’esplorazione continuerà nel volume seguente. Infine questo volume ha beneficiato, ancor più del precedente, della collaborazione di mia moglie Murielle: le nostre due sensibilità si sorreggono e si completano» (*ib.*, II, 6).

⁸ J. RACAPÉ ET D. TRONC, *Saint Jean Eudes La Vie Admirable de Marie des Vallées et son Abrégé, suivis de Conseils d’une grande servante de Dieu*, Ed. Centre Saint-Jean-de-la-Croix, Mers Sur Indre 2013. Cf PAUL MILCENT, *Saint Jean Eudes : un artisan du renouveau chrétien au XVIIe siècle*, Cerf, Paris 1985, 147-161 et passim.

⁹ Cf J.-B. SAINT-JURE, *Vita di Gaston de Renty*, ed. M.P. Ghielmi, Glossa, Milano 2007. La vita di Marie des Vallées è una delle più paradossali in quanto, visto che «i ripetuti esorcismi cui fu sottoposta si rivelarono del tutto inutili, essa accettò la possessione, con le sue strane e terribili sofferenze fisiche, ossessioni e supplizi “infernali”, come una prova che Dio le chiedeva di sopportare. Accanto a queste sofferenze si manifestavano però in lei estasi e comunicazioni da parte di Cristo e di Maria, premonizioni e visioni»: *ib.*, 404.



un *Ermitage* / casa di ritiro per sacerdoti, religiosi e laici, da lui edificata e di cui fu l'anima? È stato solo il personaggio fuori dalle righe, che stipulò un matrimonio fasullo con Madame de la Peltrie per accompagnarla fino all'imbarco per la Nuova Francia con la futura beata Maria dell'Incarnazione Guyard? O è stato l'interprete di una spiritualità della croce e dell'abbandono? E questa era una sigla dell'*ancien regime* soltanto o custodisce un valore cristiano – vedi l'enorme diffusione del suo *Chretien intérieur* nelle sue due redazioni fino alla condanna di fine seicento? L'edizione di D. Tronc e il lavoro di quanti si sono uniti a lui¹⁰, per iniziare a situare e interpretare tali testi dal punto di vista storico e teologico, oltre che delle scienze sociali, hanno aperto degli squarci imprevisi.

¹⁰ Jean de Bernières, *L'Intérieur chrétien suivi du Chrétien intérieur et des Pensées*, Editions du Carmel, Toulouse 2011; *Rencontres autour de Jean de Bernières (1602-1659) mystique de l'abandon et de la quiétude*. Actes du colloque du samedi 13 juin 2009 à Caen pour le 350 anniversaire de la mort de Jean de Bernières, éd. Jean-Marie Gourvil et D. Tronc, Parole et Silence, Paris 2013. – PRESENTAZIONE DEGLI AUTORI: Dom Thierry Barbeau, o.s.b., Abb. St-Pierre de Solesmes. Lavori sul monachesimo dell'età moderna e specialmente su Dom Claude Martin. – John Dickinson, professore emerito di storia all'Università di Montréal. Membro della cattedra di studi canadesi, Université de Paris III - Sorbonne Nouvelle (2008-2009). Ricercatore associato CRHQ, Università di Caen. Ha svolto ricerche sui sulpiziani di Montréal e sulla Normandia all'epoca della emigrazione verso Québec. – Jean-Marie Gourvil, dopo gli studi all'Univ. di Montréal e a quella di Laval (Québec), è stato direttore di un istituto regionale di lavoro sociale a Caen. Autore di saggi sul tema della crisi della modernità e dell'*État providence*, sulla storia delle politiche sociali. Ha promosso con il Centro di studi teologici di Caen il colloquio del giugno 2009: «Jean de Bernières, mystique de l'abandon et de la quiétude». Pubblicazioni sulla spiritualità ortodossa – Isabelle Landy, *maître de Conférences*, aggregata, Università Denis Diderot (Paris VII), specializzata sul genere epistolare, ha studiato la corrispondenza tra Marie de l'Incarnation e Dom Claude Martin. – Dom Joël Letellier, o.s.b, Abb. St-Martin di Ligugé, teologo e patrologo, diplomato all'istituto patristico di Roma, è stato Direttore dello *Studium* teologico intermonastico francese. Assistente religioso della Federazione francese delle benedettine del santissimo Sacramento e postulatore della causa di beatificazione di Catherine Mectilde de Bar, coordinatore dell'edizione completa degli scritti, direttore della collezione *Mectildiana*. – Bernard Pitaud, p.s.s., è stato direttore dell'*Institut de formation des éducateurs du clergé*, docente all'*Institut catholique* di Parigi e superiore della provincia di Francia della Compagnia dei preti di Saint-Sulpice. Opere e pubblicazioni su Jean-Jacques Olier, Gaston de Renty et Nicolas Roland. – Joseph Racapé, c.j.m., sacerdote eudista, archivistica della sua congregazione, professore di letteratura. Lavori su Jean Eudes, Bernières e Marie des Vallées. – Dom Eric de Reviere, o.s.b., Abbaye Ste Anne de Kergonan. Prepara l'edizione della corrispondenza di Jean de Bernières. – Annamaria Valli, monaca benedettina, membro del Centro Storico Benedettino Italiano, direttore della rivista *Ora et Labora* del monastero San Benedetto di Milano, dottore in teologia con una tesi su Catherine Mectilde de Bar; articoli su Jean de Bernières; ha tradotto: Claude Martin, *La pratica della Regola di San Benedetto*.



Un metodo fenomenico-cognitivo per comprendere la vita cristiana e il suo sviluppo

di Rossano Zas Friz De Col S.I.*

La presentazione del metodo che si propone alla considerazione dei colleghi ha avuto una prima formulazione nel libro *Teologia della vita cristiana. Contemplazione, vissuto teologale e trasformazione interiore*¹ e poi una seconda nel Simposio organizzato dall'Istituto di Teologia spirituale dell'Università Pontificia Salesiana (Roma, 9-10 dicembre 2011)². Ora se ne offre un'ulteriore formulazione, più completa perché include un'applicazione diacronica del metodo, e non solo sincronica come nelle versioni precedenti. L'applicazione del metodo a casi concreti aiuta a prendere consapevolezza della sua utilità, in modo da evidenziare la fecondità dell'approccio proposto.

L'itinerario da percorrere ha cinque stazioni. Nella prima si rileva la problematica a cui si è venuti incontro. Nella seconda si formulano i presupposti teorici del metodo, per spiegare la sua dimensione sincronica nella terza stazione, e quella diacronica nella quarta, applicando il metodo a un caso concreto nelle due dimensioni. Infine, si conclude con una considerazione teorica sul contributo di questo metodo alla comprensione della vita cristiana e del suo sviluppo, in rapporto alla teologia spirituale.

Prima di sviluppare gli argomenti, una parola sul nome: metodo fenomenico-cognitivo. 'Fenomenico' perché si parte da un fenomeno, che è quello dell'incontro con il Mistero, che non ha presupposti e non dipende dal soggetto sperimentarlo, gli accade, gli capita, lo tocca, come dimostra la fenomenologia della religione³. E 'cognitivo' perché si applica un procedimento di analisi del vissuto sviluppato sulla scia di una recente corrente filosofica, come si vedrà.

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

¹ R. ZAS FRIZ DE COL, *Teologia della vita cristiana. Contemplazione, vissuto teologale e trasformazione interiore*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2010, 69-128.

² R. ZAS FRIZ DE COL, "Teologia spirituale e vita cristiana", in *Teologia e spiritualità oggi. Un approccio interdisciplinare*, a cura di J.M. GARCÍA, LAS, Roma 2012, 77-96.

³ Cfr. J. MARTÍN VELASCO, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Trotta, Madrid 2007, 87-159.



1. Il problema di fondo

La triplice distinzione che J. Mouroux⁴ opera sul concetto di esperienza è divenuta un classico nella teologia spirituale. Egli identifica tre livelli: l'esperienza non riflettuta, cioè il livello empirico; la sperimentazione scientifica, il livello sperimentale; e l'esperienza consapevole, il livello esperienziale. A questo terzo livello appartengono propriamente l'esperienza cristiana e quella religiosa: "Il segno attraverso il quale si coglie Dio, è l'atto religioso stesso"⁵, giacché "l'esperienza religiosa è proprio la coscienza della mediazione che l'atto realizza, la coscienza della relazione che esso stabilisce tra l'uomo e Dio, e poi la coscienza di Dio come termine posto, e ponente, della relazione"⁶.

Tuttavia, Mouroux stabilisce un'altra distinzione all'interno dello stesso atto religioso. Differenzia la vita di fede dall'esperienza mistica, perché considera quest'ultima come un modo più intenso della vita di fede, svincolata da un ragionamento discorsivo, ma non le separa e afferma la loro continuità: "La fede vi si presenta in due stati diversi di purezza, di forza, di fervore – fede *vivente* da un lato, fede *viva* dall'altro – ma è la stessa; e quindi, attraverso una discontinuità sentita molto fortemente, si attua una continuità estremamente profonda, una omogeneità radicale nello slancio verso Dio, una identità di vita sotto crescite diverse"⁷. In realtà, però, le considera due esperienze diverse: l'esperienza mistica, che si ha a livello empirico, completa l'esperienza cristiana, vissuta a livello esperienziale. Questa distinzione crea un problema perché volente o nolente Mouroux afferma che l'esperienza cristiana è riflettuta (esperienziale), mentre la mistica no, perché rimane nell'ambito dell'empirico.

Anni dopo Giovanni Moiola riprende il medesimo schema, ma con un altro linguaggio. In effetti, sebbene affermi che "la teologia ha indebitamente ristretto il campo della fede-da-comprendere al solo versante obiettivo, trascurando che l'intero della fede è invece l'obiettività cristiana *vissuta*"⁸, sostenendo che l'atto di fede con il suo sapere annesso è anteriore alla riflessione sui suoi contenuti, tuttavia è dell'avviso che l'esperienza mistica sia un'esperienza religiosa speciale, caratterizzata dall'immediatezza di un'"unica-comunione-presenza"⁹, diversa dal sapere dell'esperienza della fede e della riflessione sui suoi contenuti.

Ch.A. Bernard, dal canto suo, opera ancora la stessa distinzione tra esperienza e coscienza spirituale ed esperienza e coscienza mistica. Nel primo caso si tratta dello sviluppo consapevole del rapporto tra il fedele e Dio¹⁰; nel secondo si ha a che fare con il prendere consapevolezza di una presenza inattesa, che rompe gli schemi ordinari, perché si presenta come misteriosa e santa¹¹.

⁴ Cfr. J. MOUROUX, *L'esperienza cristiana. Introduzione a una teologia*. Morcelliana, Brescia 1956 (or. fr. 1952).

⁵ *Ibidem*, 31, corsivo dell'autore.

⁶ *Ibidem*, 30, corsivo dell'autore.

⁷ *Ibidem*, 52, corsivo dell'autore.

⁸ G. MOIOLI, "Teologia spirituale" in *Nuovo dizionario di spiritualità*, Paoline, Roma 1979, 1599.

⁹ Cfr. G. MOIOLI, "Mistica cristiana", in *Nuovo dizionario di spiritualità*, Paoline, Roma 1979, 985-1001, qui 985.

¹⁰ Cfr. CH.A. BERNARD, "La conscience spirituelle", in *Revue d'Ascétique et Mystique* 41 (1965) 465-466.

¹¹ Cfr. CH.A. BERNARD, "La conscience mystique", in *Studia Missionalia* 26 (1977) 90.



I tre autori separano l'esperienza spirituale da quella mistica, anche se insistono sul fatto che non sono discontinue. In sintesi, la spiritualità appartiene alla dimensione esperienziale della fede, mentre l'esperienza mistica a quella empirica; filtra così ancora l'idea che la mistica sia riservata alle esperienze (non ai fenomeni) straordinari, mentre la spiritualità a quelli ordinari, di ordinaria e quotidiana amministrazione. L'esperienza della fede cristiana sembra avere due registri, quello spirituale e quello mistico, dove l'esperienza del mistico è diversa da quella vissuta dallo spirituale. Sembra che non si tratti soltanto di una differenza di 'intensità', che spiegherebbe la distinzione, ma piuttosto di una insinuazione che non si esplicita e che precisamente fa affiorare il problema teologico. In quella distinzione si afferma implicitamente che l'esperienza spirituale, pur essendo 'esperienziale', non è ancorata necessariamente al livello 'empirico'. Bisogna superare questo schema.

2. I presupposti teorici del metodo

Una via per superare la frattura tra la dimensione esperienziale/spirituale e quella empirico/mistica la offre K. Rahner. Secondo la sua prospettiva, risulta artificiale trattare le due dimensioni come due esperienze diverse. L'alternativa si prospetta nella considerazione di un'esperienza antropologica fondamentale, detta da Rahner trascendentale, che implica due dimensioni: una a-categoriale e l'altra categoriale. Nell'esperienza della rivelazione cristiana la dimensione a-categoriale rende possibile quella categoriale, cioè l'esperienza trascendentale della rivelazione del mistero cristiano della Presenza di Dio presuppone una costituzione antropologica adeguata per recepirla (dimensione a-categoriale), che rende possibile la consapevolezza in un secondo momento (dimensione categoriale). Rimane chiaro che questo approccio mostra il lato illuminato della luna (dimensione categoriale) mentre l'altro rimane nascosto (a-categoriale), tuttavia non si può pensare alla luna senza il suo lato oscuro, anche se non è in vista. Lo stesso vale per l'esperienza della rivelazione: categorialmente si può esprimere l'esperienza, tuttavia l'esperienza è anche a-categoriale.

Su questa base si può formulare una considerazione 'cognitiva' con l'appoggio del filosofo D. Chalmers. In effetti, Chalmers distingue in ogni esperienza conscia una doppia consapevolezza, una fenomenica e l'altra psicologica. Mentre quest'ultima è la consapevolezza di sperimentare qualcosa, la fenomenica è la consapevolezza di essere 'io' colui che sperimenta psicologicamente qualcosa: "Le proprietà fenomeniche e psicologiche inerenti a queste nozioni tendono a presentarsi insieme, ma, così come per gli altri concetti mentali, non dovrebbero essere assimilate. Occorre anche fare attenzione a non assimilare i sensi fenomenici di questi termini con la coscienza fenomenica in generale"¹². La consapevolezza psicologica di qualcosa è diversa dalla consapevolezza di essere 'io' colui che è consapevole. Mediante la coscienza psicologica si esprimono giudizi che emergono dall'esperienza della coscienza fenomenica, che non è concettuale¹³.

¹² D. CHALMERS, *La mente cosciente* (prefazione di M. DI FRANCESCO), McGraw-Hill, Milano 1999, 27.

¹³ Cfr. *Ibidem*, 396.



Secondo Chalmers, la dimensione fenomenica della coscienza, che non può essere concettuale, rende possibile registrare la realtà vissuta che si esprime attraverso la coscienza psicologica mediante tre ordini di giudizi diversi. Il primo è la constatazione oggettiva e verbale della percezione di qualcosa: “vedo un bicchiere pieno”; il secondo è la consapevolezza soggettiva della percezione che si manifesta in un giudizio come: “vorrei bere”, che implica la risonanza affettiva del fenomeno registrato; e il terzo è un giudizio critico che va oltre i due giudizi precedenti: “come mai vedendo il bicchiere pieno mi è venuta voglia di bere”¹⁴. Per Chalmers: “formuliamo giudizi di questo tipo [di secondo livello] quando riflettiamo sul fatto di avere esperienze coscienti e quando riflettiamo sulla loro natura. [...] I giudizi di terzo ordine sono particolarmente comuni tra i filosofi e tra quelli con tendenza alla speculazione sui misteri dell’esistenza”¹⁵.

Applicando le distinzioni appena considerate all’esperienza spirituale, anche questa può essere formulata a tre livelli di giudizio: “Ho avuto un’esperienza strana, mai avuta prima, che mi ha lasciato una forte pace interiore. Sarà un’esperienza di Dio?”. Il soggetto dell’esperienza è consapevole che è stato lui ad avere l’esperienza (coscienza fenomenica) e che ha avuto l’esperienza di qualcosa (coscienza psicologica) e la esprime affermando l’esperienza (“Ho avuto un’esperienza strana, mai avuta prima”), esplicitando la sua risonanza affettiva (“mi ha lasciato una forte pace interiore”), e interrogandosi sul suo senso (“Sarà un’esperienza di Dio?”). Sicuramente dipenderà dal grado di sviluppo culturale del soggetto la maggiore o minore capacità di riferire l’esperienza nei suoi diversi livelli.

A questo punto, mettendo in rapporto Rahner e Chalmeres, si può associare la coscienza fenomenica alla dimensione a-categoriale rahneriana, e quella psicologica a quella categoriale. In questo modo se si produce una rottura tra le due, cioè, per esempio, se i giudizi non corrispondono all’esperienza, al vissuto, significa che essi non sono risonanza, riflesso, della coscienza fenomenica e possono seguire la propria logica, senza riferimento al vissuto. In altre parole, la dimensione categoriale può costruire palazzi mentali senza alcun riferimento ai palazzi reali. In tal caso si tratta di una consapevolezza senza riferimento alla realtà del vissuto. Inoltre, si può avere anche il caso contrario, un’esperienza che non è associata a una tradizione o a una cultura diventa una mina vagante, senza aggancio storico. Nel primo caso il pericolo è l’intellettualismo, nel secondo il fideismo. La teologia sistematica non è esente dalla possibilità di ricadere nel primo caso quando perde il rapporto con il vissuto; mentre la teologia spirituale può sempre ricadere nel secondo, quando non rapporta il vissuto alla propria tradizione.

3. Il metodo. Dimensione sincronica

Applicando lo schema sviluppato nel paragrafo precedente alle coordinate teologiche, si può affermare che il primo livello base corrisponde a quella dimensione a-categoriale dell’esperienza che sfugge alla coscienza psicologica, e che rimane sempre come

¹⁴ Cfr. *ibidem*.

¹⁵ *Ibidem*, p. 181.



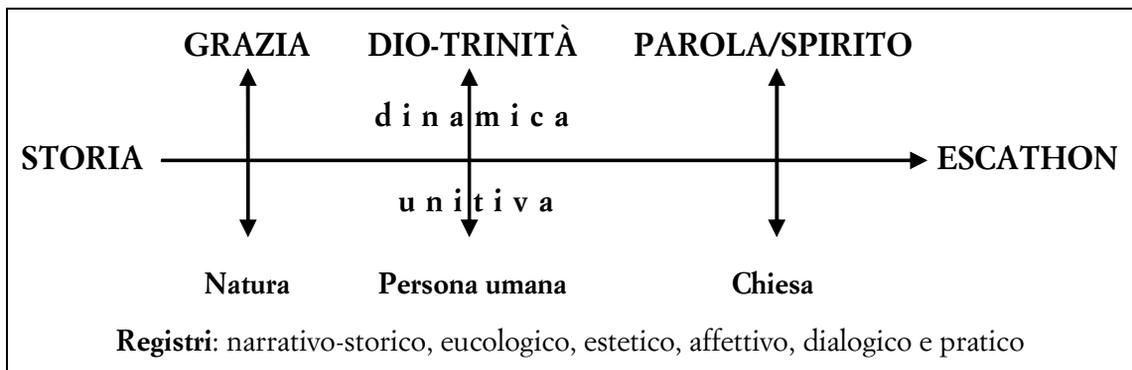
mistero, perciò può essere chiamato anche ‘fenomenico/misterico’. Il livello successivo, categoriale, si sdoppia in un secondo e terzo livello. Il secondo esprime la consapevolezza immediata dell’esperienza e include anche l’aspetto emozionale; si può denominare ‘fenomenologico/ermeneutico’. Il terzo livello è quello dell’elaborazione razionale in dialogo con la propria tradizione culturale: è il livello ‘critico/culturale’.

Tuttavia rimangono due considerazioni importanti da fare. La prima è: “Come concepire il rapporto tra il mistero trascendente divino e la condizione storica categoriale dell’uomo?”. La seconda riguarda il linguaggio: “Come esprimere o formulare tale rapporto?”.

3.1. Un primo passo

Per la prima questione il libro di Domenico Sorrentino, *Esperienza di Dio*, è di aiuto perché l’autore dice di “individuare un metodo atto ad esplorare l’esperienza spirituale in modo ordinato e tale da consentire osservazioni critico-comparative”¹⁶. In effetti, egli avanza una prospettiva interessante per “comprendere l’esperienza di Dio nelle sue dinamiche fondamentali”¹⁷. Propone quattro polarità che interagiscono tra loro (cfr. Quadro n. 1).

Quadro 1: Lo schema originale di Sorrentino (cfr. p. 138)



La prima è quella dinamica che si sviluppa tra la storia e l’*escathon*, riportando la condizione umana nella sua temporalità, ma proiettata escatologicamente verso l’aldilà, verso la vita eterna. In quella dinamica si sviluppa il rapporto unitivo tra Dio-Trinità e la persona umana (seconda polarità), che coinvolge l’azione della grazia divina e della risposta umana (terza polarità: grazia-natura) e anche quella della Chiesa che interagisce con la Parola di Dio e lo Spirito Santo (quarta polarità).

Per quanto riguarda la seconda questione (Come formulare il rapporto con Dio?) Sorrentino propone un elenco di sei ‘registri’, ossia sei tipi di discorsi che esprimono il rapporto categoriale con Dio che avviene attraverso le quattro polarità identificate.

¹⁶ D. SORRENTINO, *L’esperienza di Dio. Disegno di teologia spirituale*, Cittadella, Assisi 2007, 117.

¹⁷ *Ibidem*, cit., 118. “Gli «assi» sono dunque la struttura portante, le coordinate vitali, sulle quali l’esistenza cristiana assume tutto il suo significato. L’analisi del vissuto spirituale non può che partire da essi, ed anzi, è misurandosi attentamente con esso che si può comprendere e discernere il carattere cristiano di una esistenza” *Ibidem*, 129-130.



Essi sono i registri narrativo, eucologico, estetico, affettivo, dialogico e pratico¹⁸. Qui si può collocare la dinamica che Roy stabilisce tra l'esperienza e la sua espressione (cfr. *infra*, 3.3.2).

Unificando lo schema di Chalmers con quello di Sorrentino si ottiene questo quadro:

Quadro n. 2: Schematizzazione riassuntiva di Sorrentino e di Chalmers



La freccia con cui si visualizza la dinamica storico-escatologica, che rappresenta il livello fenomenico/misterico, è il 'luogo' dell'esperienza e del vissuto, dove il Mistero Santo del Dio-Trinità rivelato da Gesù Cristo insieme al mistero della Grazia divina e dell'azione interiore dello Spirito Santo e della Parola divina interagiscono con la persona, trasformandola, santificandola (nella sua natura) nella Chiesa. Nel livello successivo, quello fenomenologico-ermeneutico, si esprime la consapevolezza del vissuto in diversi linguaggi (narrativo, poetico, eucologico, ecc.) e si effettua il discernimento degli spiriti. Invece, quando si riflette criticamente sulla consapevolezza dell'esperienza, si accede a un terzo livello, quello critico/culturale¹⁹. Tra il Mistero Santo e la dimensione storica della persona umana non c'è continuità, dato che la trascendenza divina è assoluta. Tuttavia Dio si comunica in modo da divinizzare l'uomo. Nella storia, orientata verso l'escathon, si compie il passaggio dal mondo visibile a quello invisibile, un passaggio che si esprime in diversi registri, come si è accennato, e nel quale si opera la santificazione/divinizzazione della persona.

¹⁸ "Il quadro dei «registri», da questo punto di vista fondamentale e sostanziale, ha minore importanza. Esso infatti attiene alla «modalità» antropologica con cui gli «assi», nel loro contenuto teologico-spirituale, si esprimono. Siamo dunque nell'ordine del linguaggio, dell'espressione, più che della realtà del sé" *Ibidem*, 130.

¹⁹ Per lo sviluppo dettagliato di questi livelli, così come per la giustificazione teorica di questo approccio, cf R. ZAS FRIZ DE COL, *Teologia della vita cristiana*, cit., 69-128.



Il terzo livello, quello critico/culturale ha bisogno di un chiarimento. In esso si possono realizzare due tipi di riflessione. La prima, sempre necessaria, è sulla consapevolezza dell'esperienza realizzata e mira alla ricerca di un senso per la propria vita. Si può esprimere, più o meno, con queste parole: "Che senso ha questa esperienza per la mia vita? Che significa per me?". Si cerca di integrare il vissuto con la consapevolezza personale di sé, di dare un senso alla propria vita e costruire un'identità personale di significato pieno. Tuttavia, è possibile anche una riflessione di un secondo tipo, non necessaria alla dinamica del vissuto cristiano, ma che, in base alle persone, può essere fatta: riflettere sull'esperienza avuta in rapporto alla tradizione culturale e religiosa a cui si appartiene. È possibile domandarsi: "Nella storia cristiana, ci sono state persone che hanno avuto la stessa esperienza? Come l'hanno vissuta e come l'hanno interpretata?" Di sicuro, a una persona senza cultura religiosa o teologica questa seconda riflessione non interessa, anche se indirettamente la fa quando chiede consiglio sulla sua esperienza, come quando frequenta un direttore spirituale, del quale si presuppone non solo l'esperienza, ma anche una conoscenza teologica.

Compiuto un primo passo, è necessario adesso farne un secondo. Per esempio, dal livello critico/culturale, in cui si prende consapevolezza critica del vissuto, del senso e del significato che ha per la propria vita, normalmente si arriva ad una decisione, ad una presa di posizione, pur piccola che sia, arrivando così alla nascita o al consolidamento di un atteggiamento che configura un modo di pensare, di reagire emotivamente e di comportarsi²⁰.

3.2. Un secondo passo

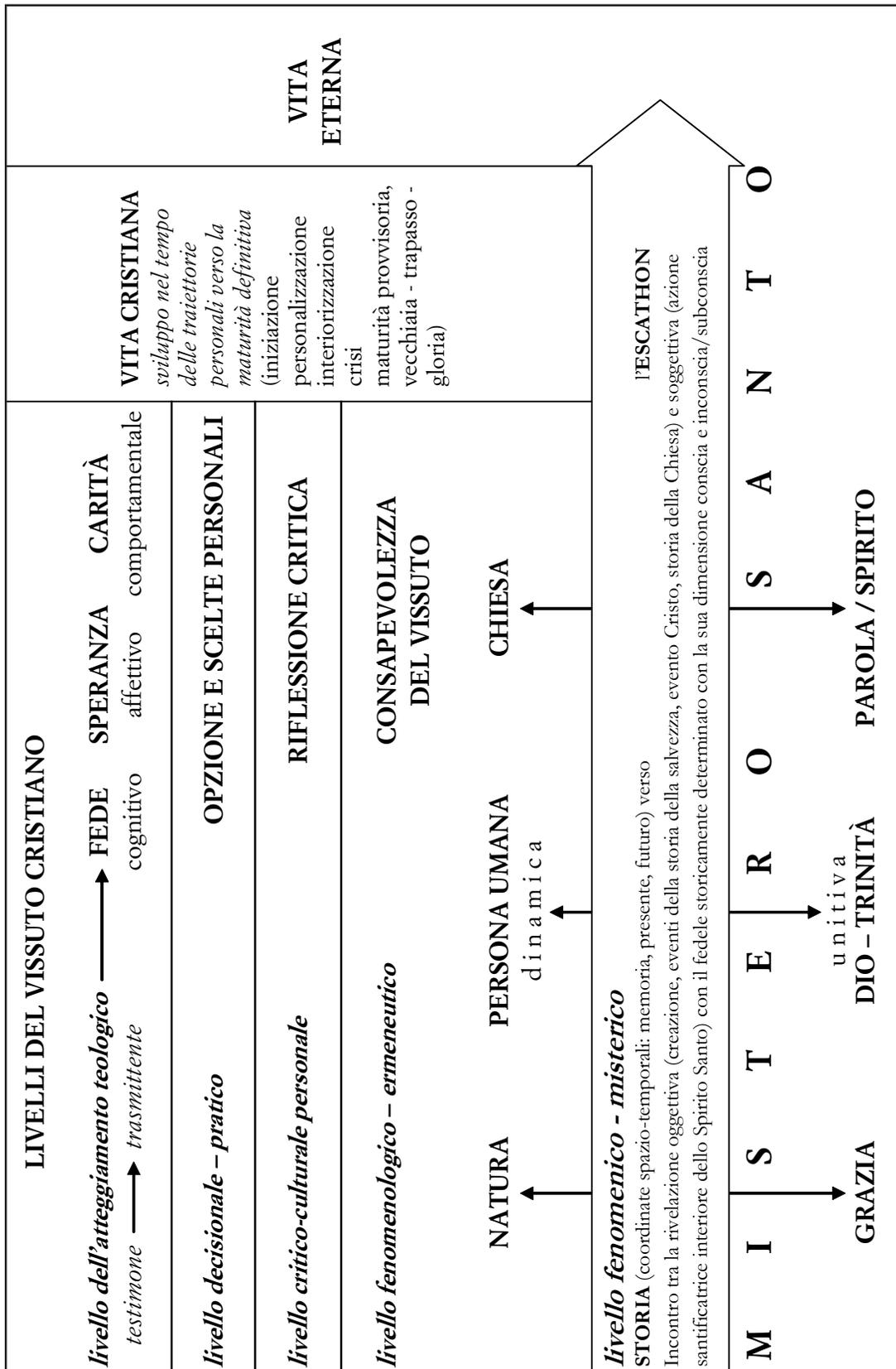
Nel nuovo quadro di riferimento (cfr. Quadro n. 3) si trovano, sopra la freccia del polo storia-*eschaton*, due colonne: la prima, a sinistra, mostra i livelli del vissuto cristiano; la seconda, a destra, indica le diverse tappe dello sviluppo della vita cristiana, seguendo la divisione di F. Ruiz (cfr. *infra*, paragrafo 4.1). La freccia del livello fenomenologico/ermeneutico punta oltre la storia, alla vita eterna. Nel quadro, la vita eterna e il Mistero santo s'identificano e non c'è nessuna comunicazione con la storia se non mediante l'azione che il Mistero santo esercita attraverso l'influsso della rivelazione di Cristo e dell'azione dello Spirito Santo e della grazia divina.

Ai tre livelli spiegati nel paragrafo precedente se ne devono aggiungere altri due. Il quarto è quello in cui si prende una decisione o si fa una scelta. È in continuità naturale con il terzo, quello della riflessione sul vissuto, nel senso che ogni considerazione critica sulla consapevolezza di un'esperienza deve portare a prendere una decisione, a fare una scelta. Trattandosi di un'esperienza spirituale, la scelta tocca il rapporto con Dio. Per

²⁰ L'atteggiamento si definisce come "la valutazione globale di un oggetto" e presenta una componente cognitiva che "riguarda le informazioni e le credenze che gli individui possiedono a proposito dell'oggetto a cui si volge l'atteggiamento. La componente affettiva riguarda la reazione emotiva (*affect*) che l'oggetto suscita, ovvero l'attività del sistema nervoso simpatico. Infine, la risposta comportamentale concerne le azioni di avvicinamento o elusione rispetto allo stesso oggetto" N. CAVAZZA, *Psicologia degli atteggiamenti e delle opinioni*. Mulino, Bologna 2005, 21-22.



Quadro n. 3: Schema interpretativo sincronico della vita cristiana a cinque livelli



esempio, quando si parla della conversione a Dio, si parla di un'opzione fondamentale che trasforma la vita, imprimendole un significativo e impegnativo cambiamento di rotta. È quello che succede quando si accenna all'atto di fede. Un atto a cui si arriva dopo un'esperienza in cui si è preso consapevolezza di qualcosa, se ne è maturato il senso e su questa base si prende una decisione che trasforma l'esistenza.

L'atto di fede, che implica un'opzione fondamentale, costituisce il quinto livello, che dà accesso all'atteggiamento teologale²¹ e presuppone tutti i precedenti: il vissuto del Mistero santo (primo livello), di cui si prende consapevolezza (secondo livello), e su cui si riflette criticamente per assimilarlo e accomodarlo alla propria vita e che può essere accompagnato, anche se non necessariamente, da una riflessione secondo la propria tradizione religiosa (terzo livello). Questa riflessione normalmente si conclude con un giudizio che fiorisce in una scelta che orienta la persona verso un vissuto più profondo del Mistero santo (quarto livello), scelta che stabilisce progressivamente un sempre maggiore e coinvolgente rapporto con il medesimo Mistero santo (quinto livello). La testimonianza cristiana, e la trasmissione dell'atteggiamento teologale hanno le loro radici in questo ultimo livello, dove il fedele non può trasmettere il suo vissuto del Mistero santo, ma può invitare a fare un'esperienza personale con la testimonianza di vita del suo vissuto.

Una tale testimonianza non è altro che la manifestazione pubblica di un percorso privato in cui il fedele si è trasformato alla luce del suo rapporto con il Mistero santo. Un percorso segnato dalle scelte compiute in prima persona, che ha portato una radicale trasformazione. Questa non è possibile senza una prima scelta che orienti le successive, in modo da segnare il cammino di una progressiva maturazione nel rapporto con Dio. Discernere e prendere decisioni, sulla base di esperienze vissute consapevolmente e su cui si è riflettuto criticamente, è un processo dinamico che si esercita durante tutta la vita e che apre la via dell'eternità.

3.3. Ulteriori approfondimenti sul metodo

Presentiamo a continuazione due autori che con i loro studi offrono un certo parallelismo con il metodo presentato. Il primo è Bernhard Welte con un libro pubblicato originariamente in Germania nell'anno 1980 dal titolo *La luce del nulla. Sulla possibilità di una nuova esperienza religiosa*²². Il secondo è Louis Roy, i cui libri non sono stati tradotti in italiano, ma che presenta un approccio interessante, come si vedrà.

3.3.1. Bernhard Welte

L'autore sviluppa la nozione di esperienza nel primo capitolo del suo libro. Riporta alcune considerazioni interessanti. Per esempio, accenna al fatto che l'esperienza "deve essere determinata fondamentalmente come dato immediato di ciò che può essere spe-

²¹ Cf J. ALFARO, "Atteggiamenti fondamentali dell'esistenza cristiana", in *Cristologia e antropologia*, Cittadella, Assisi 1973, 553.

²² Queriniana, Brescia 2005.



rimentato. Ciò che è stato sperimentato da parte sua si mostra nell'esperienza immediata a chi fa l'esperienza. Tale immediatezza può avere naturalmente diversi gradi e diverse modificazioni²³, ma “coinvolge in modo immediato l'uomo vivente come totalità”²⁴ ed esclude la riflessione “perché mediante la riflessione cerchiamo di raggiungere proprio ciò che non ci è dato in senso immediato”²⁵.

Welte distingue due tipi di riflessione: una mediante la quale si raggiungono le “leggi universali e con sistemi logici un risultato concettuale che si conclude in sé, cioè qualora la riflessione formi una specie di costruzione concettuale, allora ci troviamo di fronte a una mediazione riflessiva. Essa può e deve essere esaminata per quanto riguarda il suo senso e la sua portata. Ma non abbiamo allora più a che fare con l'immediatezza e quindi nemmeno con l'esperienza nel senso in cui è qui intesa”²⁶. L'altro tipo è quello “di non stabilire mediante processi logici un risultato che deve essere ancora raggiunto, ma al contrario quello di scoprire nel suo essere-già-dato e quindi nella sua immediatezza qualcosa dell'esperienza originaria che era già dato; cioè di liberarlo anzitutto dal suo stato di esser-nascosto e di esser-represso, e di distinguerlo dalla formulazione che trova in un uso più o meno formale del linguaggio”. Aggiungendo: “Se il termine «riflessione» viene inteso in questo senso, allora la riflessione è appunto disvelamento e illuminazione di possibili esperienze immediate”²⁷.

È importante considerare il fatto che la mediazione del linguaggio nel secondo caso riportato non annulla l'immediatezza dell'esperienza come si potrebbe facilmente supporre. Per Welte il linguaggio, quando riferisce un'esperienza, qualsiasi essa sia, non parla di sé stesso, ma parla di qualcosa, di oggetti, di rapporti, di nessi, parla dell'esperienza. In questo senso “come intermediario in sé sussistente, [il linguaggio] scompare in questo caso del tutto; esso si fa perfetta trasparenza per il dato immediato dei nessi oggettivi del mondo. La mediazione ad opera del linguaggio entra in questo caso a far parte dell'immediatezza del dato che diventa appunto possibile solo grazie al linguaggio”²⁸. E conclude: “L'immediatezza dell'esperienza è quindi legata alla riflessione qualora questa venga intesa come scoprimento fenomenologico. Essa si trova invece in opposizione con la riflessione qualora questa venga intesa come costruzione”²⁹.

L'ultimo elemento dell'esperienza a cui accenna Welte è quello della trasformazione, cioè l'esperienza produce un cambiamento: “L'uomo che ha fatto un'esperienza diventa un altro rispetto a quello che era prima e considera il suo mondo e si comporta verso il suo mondo in modo diverso rispetto a quello precedente. Questa trasformazione del modo di essere nel mondo è quindi negativa rispetto allo stato precedente. Dopo questa trasformazione le cose non stanno più come stavano prima. Ciò che era prima è superato. Ma da questa negatività sorge una nuova positività: tutto è nuovo e diverso in un

²³ *Ibidem*, 10.

²⁴ *Ibidem*, 11.

²⁵ *Ibidem*, 13.

²⁶ *Ibidem*, 13-14.

²⁷ *Ibidem*, 14.

²⁸ *Ibidem*, 12.

²⁹ *Ibidem*, 14.



modo forse inaspettato”³⁰. La trasformazione può avvenire dopo una lunga maturazione o anche in breve tempo, dipendendo in ogni caso da fattori diversi.

Bisogna osservare che la dinamica trasformatrice dell’esperienza come si è presentata non è considerata allo stesso modo nell’ambito delle scienze oggettive. Qui i risultati possono influire sulla vita dello scienziato, ma come effetto dell’esperimento, non dello sperimentare: “la barriera tra soggetto ed oggetto si erge in tutta la sua altezza e pone l’oggetto lontano dal soggetto, cioè nella sua oggettività”³¹.

Come si può evincere facilmente, paragonando le caratteristiche che Welte assegna alla nozione di esperienza con lo schema presentato dei cinque livelli, si trova una corrispondenza tra l’immediatezza dell’esperienza (livello fenomenico/misterico) e la sua continuità nel livello successivo, quello fenomenologico/ermeneutico, grazie al linguaggio, e poi con il terzo, quello della riflessione, dove si distingue tra la riflessione sull’esperienza e l’articolazione della propria esperienza all’interno di un sistema. Infine, quando Welte accenna alla caratteristica trasformatrice dell’esperienza, certamente non può prodursi senza una decisione da parte del soggetto (livello decisionale), perché senza di essa non è possibile formulare un atteggiamento teologale (quinto livello).

3.3.2. Louis Roy

L’autore prende atto del fatto che in Russia, dopo la liberazione dal regime comunista, le persone si avvicinano alla religione a seguito di alcune esperienze personali di tipo ‘spirituale’, e non per nostalgia della tradizione religiosa, dato che non hanno avuto mai esperienza né formazione religiosa tradizionale sotto il regime dell’URSS. Roy non ha dubbi sul fatto di nominare tali esperienze, ‘esperienze di trascendenza’, anche se non sono necessariamente religiose, e constata che sono molto diffuse nell’attuale società secolarizzata dell’Occidente. Si tratta di esperienze costituite da un “breve episodio nel quale una persona prova qualcosa che la oltrepassa assolutamente. Si sente aperta all’infinito; percepisce nella sua esperienza una dimensione nuova, diversa dalle tre dimensioni – o quattro, se si include la dimensione del tempo – che strutturano lo spazio fisico. Ha l’impressione di essere in contatto con qualcosa che scappa al suo potere e al suo controllo, con quello che non saprebbe totalmente comprendere e definire”³².

Un’esperienza che irrompe nella quotidianità e con la quale si acquista velocemente la coscienza di ciò che non è finito. Come si è accennato, non sono esperienze religiose

³⁰ *Ibidem*, 15.

³¹ *Ibidem*, 16.

³² L. ROY, *Le sentiment de transcendance. Expérience de Dieu?*, Cerf, Paris 2000, 26 (traduzione dell’autore). “Il problema con l’esperienza della trascendenza è che, sebbene normalmente sia determinata da una percezione, in se stessa non è un evento della percezione e non ha nessun oggetto che possa percepirsi. I filosofi del misticismo che tracciano un parallelismo troppo stretto tra la percezione sensoriale e la cosiddetta percezione mistica sono in errore. Gli indizi di trascendenza implicano un tipo di coscienza che non ha a che vedere con oggetti, concetti o espressioni verbali. Dipendendo dalle preoccupazioni (inseparabilmente intellettuali e affettive) della persona o del gruppo, il sentimento/scoperta centrale acquisterà una tonalità determinata e si esprimerà mediante alcuni determinati significati” L. ROY, *Experiencias de transcendencia. Fenomenología y crítica*, Herder, Barcelona 2006, 295 (traduzione dei testi spagnoli da parte dell’autore).



tradizionali, anzi, l'autore ne mostra una grande varietà di laiche e le distingue tra quattro tipi: le estetiche, le ontologiche, le etiche e le interpersonali³³. Ma, come considerarle teologicamente?

Roy è dell'opinione che la teologia cattolica, seguendo San Paolo e San Giovanni, insegni che c'è contatto con Dio solo quando Egli si fa presente e si fa sentire, per grazia. Questo senso di gratuità non si trova soltanto nelle grandi religioni monoteiste, ma anche in filosofi come Plotino e nei testi indiani. In effetti, Dio, inaccessibile, si presenta accessibile. Tale esperienza non elimina l'aspetto negativo della persona, ma attraverso di essa si presenta il dono di qualcosa di singolare che va oltre la negatività della vita. Perciò la si concettualizza come 'esperienza di Dio': va oltre il creato, lo supera, e allo stesso tempo suscita un sentimento di pienezza nella coscienza. È il tocco dello Spirito Santo che pervade cognitivamente e affettivamente la coscienza³⁴. Per questa ragione, secondo l'Autore, frequentemente l'esperienza di trascendenza è esperienza di Dio³⁵.

L'interpretazione di queste esperienze come di 'trascendenza' dipende dalle condizioni psichiche del soggetto, così come dall'intenzionalità personale, cioè, dalla personale disposizione all'apertura verso l'altro³⁶. In effetti, l'intenzionalità si caratterizza come apertura e 'tendenza verso l'altro', un movimento totalmente diverso dalla proiezione su se stessi perché apre all'incontro con il diverso da sé, e quindi, anche all'incontro con l'infinito. In questo modo, mediante l'incontro con l'infinito, si prende consapevolezza della propria finitezza e della propria incapacità costitutiva per proiettare oltre di sé quello che è al di là di se stessi.

Inoltre, comprendere il rapporto di queste esperienze con i dati riportati dai sensi è importante, per caratterizzare meglio la loro particolarità. I sensi rimangono chiusi alla circostanza dell'esperienza, e restano estranei all'esperienza stessa. Il rapporto tra il soggetto e la Presenza di quello che si mostra non si stabilisce mediante i sensi, ma attraverso l'intenzionalità, che rende direttamente consapevole il soggetto dei suoi atti e dei suoi sentimenti. Non si tratta di prendere coscienza di alcuni dati, ma di una consapevolezza che si offre direttamente all'intenzionalità come apertura al mistero. Con le parole di Roy: l'intenzionalità "è quello mediante cui arriviamo a conoscere la trascendenza, mentre la trascendenza è il fondamento ontologico della intenzionalità"³⁷. E trascendente è "quello

³³ Cfr. L. ROY, *Le sentiment de transcendance*, 47-66.

³⁴ "Cristiani e non cristiani possono considerare le descrizioni e le analisi fenomenologiche sull'esperienza della trascendenza come qualcosa che incarna le premonizioni dell'azione dello Spirito nel mondo contemporaneo" (L. ROY, *Experiencias de transcendencia*, cit., 18).

³⁵ L. ROY, *Le sentiment de transcendance*, 115. "Quand l'intentionnalité humaine éprouve le sentiment de quelque chose qui la dépasse absolument, elle sent qu'elle se porte vers une totalité cosmique, un sens global, une valeur illimitée, ou un amour inconditionnel. Pourtant, sur le plan philosophique, on ne peut dire plus que ceci : ce qui est en quelque sorte vu, c'est le reflet de l'Infini dans l'âme humaine ; ce qui est en quelque sorte entendu, c'est un écho unique dans le dynamisme intentionnel. Si, à travers l'attrait qui s'y laisse percevoir, elle implique bel et bien un élan vers Dieu, les expériences de transcendance demeurent en elles-mêmes incapables de l'atteindre. D'où la réflexion apophatique, qui parle de leur terme comme de «ni ceci ni cela», car ce terme reste toujours au-delà de nos idées et de nos sentiments" (*ibidem*, 114).

³⁶ Cfr. *ibidem*, 119.

³⁷ L. ROY, *Experiencias de transcendencia*, cit., 262.



che oltrepassa assolutamente l'universo degli essere finiti, non in termini di magnitudine o di potere, ma di significato, verità e valore; in una parola, in termini di essere"³⁸.

Riguardo al problema del rapporto tra l'esperienza e la sua interpretazione mediante il linguaggio e i concetti, Roy è dell'opinione che questi la condizionano, ma non la determinano³⁹. Il contesto culturale e linguistico influisce sul modo di riferire l'esperienza e sull'utilizzazione dei concetti, ma non si può affermare che produca l'esperienza⁴⁰. Il rapporto si può comprendere in questi termini: "Data la natura dell'intenzionalità umana, la nostra forma di comprendere la realtà non solo è questione di esperienza, ma anche una congiunzione di esperienza, comprensione e giudizio. In conseguenza, anche se uno dei componenti della conoscenza sia l'esperienza, non esiste un'esperienza che sia conoscibile in se stessa, indipendentemente dall'interpretazione. D'altra parte, l'attività ermeneutica non è statica, ma progredisce nella misura in cui la comprensione rimanda all'esperienza e culmina nei giudizi raggiunti dopo delle modificazioni di cui c'era stato bisogno. In questo processo osserviamo una dialettica tra l'esperienza e l'interpretazione in continua interazione"⁴¹.

Nelle esperienze di trascendenza da lui studiate, da un punto di vista fenomenologico, Roy identifica sei elementi⁴². In primo luogo la 'preparazione': è la situazione personale che precede nel tempo l'esperienza della trascendenza, il suo 'brodo di coltura precedente' che dispone all'esperienza stessa. Poi l' 'occasione', cioè il contesto immediato, prossimo dell'esperienza, in cui questa si produce⁴³. E qui il desiderio gioca un'importanza di primissimo ordine: "Quando nelle persone c'è soltanto spazio per le ansie finite, è improbabile che intensifichino il loro desiderio in quel senso più ampio [trascendente]. Ma perché, possiamo domandarci, dovremmo elevare questo desiderio fondamentale? La risposta è semplice, per il piacere singolare che provoca. Nella misura in cui il frutto dell'esperienza di trascendenza consiste nel dire «sì» a una presenza incomparabile che percepiamo come bellezza, significato, verità o bontà, questo consenso ci proporziona gioia, pace, abbandono e libertà"⁴⁴.

Il terzo elemento che Roy elenca è il 'sentimento', cioè la percezione di avere uno scambio vitale con una presenza: un sentimento simile a quello che si produce quando si contempla una cosa o una persona bella. Il quarto elemento è la 'scoperta', che corrisponde alla funzione noetica del sentimento, cioè non solo la percezione di un'emozione che si 'sveglia' internamente, ma la consapevolezza di cogliere un contenuto: quello che oltrepas-

³⁸ *Ibidem*, 268.

³⁹ Si possono ricordare qui i sei 'registri' di D. Sorrentino, secondo i quali si può esprimere l'esperienza di Dio, cfr. *Supra*, 3.1.

⁴⁰ L. ROY, *Experiencias de trascendencia*, cit., 291.

⁴¹ *Ibidem*, 294.

⁴² Cfr. L. ROY, *Le sentiment de transcendance*, 34-43.

⁴³ "Quello che vogliamo identificare è un'esperienza di trascendenza il cui 'obbiettivo' può essere contemplato come reale giacché è il termine di un'intenzionalità umana che tende naturalmente alla realtà. Elevandosi su se stesso, l'intelletto umano riconosce le esperienze di trascendenza che sono simili e diverse allo stesso tempo. Quello che hanno in comune ha a che vedere con l'apertura all'infinito, mentre la loro specificità dipende dalla preoccupazione e dall'occasione che, in ogni caso, agiscono da scatenanti" L. ROY, *Experiencias de trascendencia*, cit., 297.

⁴⁴ *Ibidem*, 314.



sa il mondo e se stessi, l'infinito. Si coglie una presenza infinita⁴⁵. Dalla 'scoperta' si passa al quinto elemento, l' 'interpretazione': l'esperienza va pensata, riflessuta, distinguendo tra la riflessione associata all'esperienza (riflessione dell'esperienza) e la riflessione sull'esperienza, sistematica, filosofica, ecc. L'autore tiene a precisare che "sentimento e pensiero sono in noi contemporanei e, tuttavia, distinti. Come tendenza affettiva verso gli esseri che interagiscono con noi, il sentimento non è in se stesso una forma di cognizione, ma un'inclinazione o avversione parallela che accompagna ed eccita la nostra intenzionalità intellettuale. Tuttavia, quando la nostra conoscenza informale e la nostra forza emozionale si uniscono, stabiliscono un rapporto con la realtà più ricco rispetto al solo pensiero"⁴⁶.

Infine, l'Autore precisa un ultimo elemento, il 'frutto', con il quale egli caratterizza le conseguenze dell'esperienza. Anche qui bisogna distinguere tra i frutti immediati delle esperienze, cioè le risonanze affettive nel momento dell'esperienza, e i frutti che sono maturati dopo l'esperienza, ma collegati ad essa, come conseguenza dell'impegno personale prolungato nel tempo in sintonia con l'esperienza originale. Il breve incontro dell'esperienza di trascendenza necessita sempre di essere coltivato in un secondo momento. Se una probabile esperienza di trascendenza non porta frutto, allora può anche trattarsi di una patologia psicologica. Perciò non si può identificare la conversione religiosa con un'esperienza di questo tipo: "Le persone che hanno la forte impressione di essere state toccate dall'infinito hanno ragione; possono confidare nella loro interpretazione se sono disposti ad approfondire in essa e, se è necessario, cambiare la rotta della loro vita; la filosofia e le religioni del mondo offrono i quadri di riferimento nei quali l'esperienza trascendente e la trasformazione che ad essa segue acquistino il loro senso pieno"⁴⁷.

3.4. Sintesi

Il metodo delineato in questo paragrafo raccoglie i diversi contributi di autori con orientamenti differenti e spesso senza alcun rapporto tra loro, proprio come i mosaici, che mettono insieme pezzi distinti, ma con cui si riesce a costruire un'unità. Per questo motivo conviene adesso offrire una breve sintesi conclusiva.

I cinque livelli studiati, che sono impostati attraverso la raccolta di elementi provenienti da Rahner, Chalmers, Sorrentino, dall'etica (decisione) e dalla teologia (l'atteggiamento teologale), possono essere ulteriormente arricchiti con le prime due fasi dell'analisi sulle esperienze di trascendenza di Roy: la preparazione e l'occasione. Esse si possono inserire nel primo livello dello schema sviluppato, quello fenomenico-misterico, che corrisponde all'asse storia-escathon. In effetti, sebbene l'esperienza di trascendenza cristiana non sia prodotta dal fedele, tuttavia si produce 'con' lui e, quindi, è importante prendere consapevolezza sia di quanto precede, a livello soggettivo, il momento dell'esperienza, la partecipazione attiva della persona, sia del momento e del contesto pre-

⁴⁵ La scoperta di cui si parla qui non è quella di una conoscenza ordinaria: "Si tratta piuttosto della coscienza di una relazione con uno sconosciuto singolare che è dichiarato come qualcosa di non-finito, di in-finito" (283).

⁴⁶ L. ROY, *Experiencias de transcendencia*, cit., 277.

⁴⁷ *Ibidem*, 315.



ciso in cui si produce (*l'hinc et nunc*). Gli altri quattro elementi di Roy (il sentimento, la scoperta, l'interpretazione e il frutto) sono incorporati nei diversi livelli: il sentimento e la scoperta nel secondo, fenomenologico-ermeneutico; quello che Roy chiama l'interpretazione corrisponde al terzo livello critico/culturale, e il frutto simultaneamente al quarto, decisionale, e al quinto, l'atteggiamento teologico.

Inoltre, l'approccio di Welte alle esperienze del 'nulla', come esperienze significative e non prive di un profondo senso positivo che bisogna rilevare, aiuta anche a prendere in considerazione seriamente la sensazione del 'vuoto' che si prova diffusamente nelle società del primo mondo occidentale. Esse costituiscono una speciale tipologia delle esperienze di trascendenza che si potrebbero aggiungere a quelle elencate da Roy.

4. Il metodo: dimensione diacronica

La dimensione sincronica del metodo evidenzia come i diversi livelli siano utili per approfondire un'esperienza particolare. Questa struttura sincronica si può applicare a diverse esperienze in diversi momenti della vita di un fedele e in questo modo si può seguire lo sviluppo di un vissuto.

In effetti, la trasformazione interiore di un fedele progredisce nella misura in cui il suo rapporto con il Mistero santo diviene più saldo, più maturo, senza intralciare necessariamente il suo normale sviluppo psicologico (primo livello fenomenico/misterico). La consapevolezza di quel rapporto (secondo livello fenomenologico/ermeneutico) porta a una riflessione sempre più legata all'esperienza (terzo livello critico/culturale) e a decidere della propria vita in base a quella riflessione (quarto livello decisionale/pratico) e quindi a trasformarsi nel Mistero santo per opera dell'atteggiamento teologale. Un atteggiamento che rende il fedele sempre più 'connaturale' al Mistero di Dio e alla fenomenologia con cui si presenta, anche perché gli chiede una costante, responsabile e sempre più coinvolgente risposta.

Progredendo nello sviluppo del rapporto con il Mistero santo, il fedele è arricchito dai doni dello Spirito Santo, che vanno a potenziare ulteriormente il suo vissuto, fortificando la consapevolezza di quello che vive, rendendolo simultaneamente più critico rispetto a se stesso e alla società, in modo da spingerlo a prendere decisioni più radicali, evangelicamente. Man mano che il rapporto evolve *in crescendo*, tutta la dinamica dell'esperienza dei cinque livelli si potenzia. Una decisione che va contro la dinamica della crescita arresta la retro-alimentazione (*feedback*) del dinamismo e crea disorientamento nel sistema. È importante ricordare che tale decisione contraria (peccato) nasce dalla situazione umana di partenza che la tradizione ecclesiale chiama 'concupiscenza'. Si tratta di una realtà che è inerente alla condizione umana e che ostacola spontaneamente lo sviluppo del rapporto con il Mistero santo. Precisamente la grazia divina ricevuta nel sacramento del battesimo dà la possibilità di rompere quel cerchio vizioso in modo da avviare il rapporto con il Mistero di Dio.

La struttura sincronica dell'esperienza, divisa in cinque livelli e applicata a un progressivo sviluppo diacronico di un vissuto, costituisce la base di un approccio teorico e di un'analisi concreta a sostegno dello studio dei diversi momenti che si succedono



nell'evoluzione del vissuto complessivo del rapporto con Dio. Di seguito si spiega l'articolazione con cui si formula lo sviluppo della vita cristiana.

4.1. *Le sei tappe dello sviluppo della vita cristiana*

Nel paragrafo 3.2 si è accennato alla proposta di Federico Ruiz⁴⁸ come punto di riferimento per esemplificare la dinamica dello sviluppo della vita cristiana. Una dinamica, che secondo l'autore, "è diventata la prospettiva con cui la spiritualità contempla la totalità del mistero cristiano. Negli ultimi decenni lo sviluppo della vita cristiana e della persona umana acquistano rilievo particolare, a causa di una maggiore coscienza della storia, della temporalità, della gradualità dei processi vitali"⁴⁹.

Ruiz ha reinterpretato lo schema classico dello sviluppo della vita cristiana (il principiante che si purifica, il progrediente illuminato e il perfetto unito a Dio), che è percepito come rigido e senza vincoli con la maturazione psicologica della persona⁵⁰. In effetti "il cristiano spirituale non si sente a suo agio negli antichi schemi del processo di vita spirituale, soprattutto a causa della loro ristrettezza e settorialità. Ristrettezza, perché non tengono presenti certi aspetti che per la persona sono fondamentali nella vita reale, cristiana e sociale; settorialità, perché assumono come unico criterio della crescita aspetti parziali e quasi tutti presi dalla vita «interiore»"⁵¹. Essere adulto, maturo cristianamente, "significa assimilazione e sviluppo coerente della grazia e dell'insegnamento evangelico nelle convinzioni intime e nelle relazioni caratterizzanti la vita umana e cristiana: a) davanti a Dio: creatura, figlio, servo, soggetto libero e responsabile; b) nella Chiesa comunità, che vive e testimonia; c) come persona credente e coerente in tutta l'esistenza; d) nella vita e dinanzi ai problemi della società"⁵². Cristiano adulto si diventa nell'esercizio della libertà personale, dove interagisce la grazia divina. Per queste ragioni Ruiz propone un approccio olistico e integrale allo sviluppo personale in cui integrare anche la via del progresso spirituale verso la maturazione del rapporto con il Mistero: "I vari aspetti teologale, morale, ecclesiale, psicologico realizzano la loro crescita nella misura in cui sono vitalmente incorporati nella persona, non limitati ad attività o servizi settoriali. Certi esercizi si possono praticare con frequenza, senza che comportino un miglioramento della persona, proprio perché sono svincolati dal dinamismo centrale". Perciò "abbiamo bisogno di un nuovo schema, per raccogliere, organizzare e dinamizzare la realtà del mistero cristiano nell'esperienza del credente"⁵³.

⁴⁸ Cfr. F. RUIZ, "Diventare personalmente adulti in Cristo", in *Problemi e prospettive di Spiritualità*, Queriniana, Brescia 1983, 292-301; ID., *Le vie dello Spirito, Sintesi di teologia spirituale*, EDB, Bologna 1999, 423-427; ID., F. RUIZ, "L'uomo adulto in Cristo", in *Antropologia Cristiana*, B. MORRICONE (ed.), Città Nuova, Roma 2001, 536-545.

⁴⁹ "L'uomo adulto in Cristo", cit., 509.

⁵⁰ Ruiz ritiene che il modello proposto dall'antica teologia "non è il più idoneo per integrare i dati offerti dalla nuova sintesi di maturità psicologica: crescita della grazia per il merito e le opere buone, crescita delle virtù, progresso nel cammino dell'orazione", *ibidem*, 526.

⁵¹ F. RUIZ, "Diventare personalmente adulti in Cristo", cit., 291.

⁵² F. RUIZ, "L'uomo adulto in Cristo", cit., 512.

⁵³ *Ibidem*, 526.



La proposta di Ruiz applica allo sviluppo della vita cristiana la stessa terminologia utilizzata per esemplificare lo sviluppo psicologico della persona: “Per crescere l’organismo elimina, attraversa fasi successive, subisce varie crisi sempre diverse, pur restando lo stesso. La crescita non avviene per semplice accumulazione ma per un processo di perdite e acquisizioni. Lo stesso accade nel processo spirituale, che non è un processo graduale o armonico: è fatto di contraddizioni, conflitti, tensioni, rotture di equilibri, che aprono l’orizzonte a sintesi più ricche”⁵⁴.

È molto diffusa la credenza, motivata dalla velocità del normale stile di vita attuale e dal progresso scientifico e tecnologico, che i cambiamenti personali si possano operare a volontà mediante improvvisi salti di qualità, frutto dell’applicazione di qualche tecnica speciale: “Inconsciamente applichiamo questi schemi mentali al mondo spirituale e il tempo intermedio sembra una remora che paralizza il ritmo della volontà. Costa ammettere che sono necessarie molte azioni monotone, molti atti di generosità inutili, molte fedeltà senza risposta perché un giorno rifulga una novità sostanziale. Una virtù solida ha bisogno di «anni» di esercizio costante e provato. Occorrono sapienza e prudenza per discernere e per controllare la «fretta»”⁵⁵.

Le tappe elencate da Ruiz sono sei: iniziazione, personalizzazione/interiorizzazione, crisi, maturità, gloria. L’iniziazione cristiana si avvia con il battesimo, anche se realmente ha inizio con la conversione (cfr. Quadro n. 4). Questa fase potrebbe essere paragonata al catecumenato per i non credenti che vogliono credere, e al catechismo per i fedeli battezzati da piccoli. Nella tappa successiva della personalizzazione si consolida la conversione e si incomincia ad organizzare consapevolmente la vita attorno all’atteggiamento teologale e si può già accennare a una speciale vocazione cristiana personale (cfr. Quadro n. 5): “l’impegno tipico di questa fase spirituale sta nell’integrare i contenuti oggettivi e soggettivi della vita cristiana nel processo di affermazione della personalità umana e nel complesso della sua esistenza individuale e sociale”⁵⁶.

La terza fase è quella dell’interiorizzazione teologale (cfr. Quadro n. 6). Il fedele si abitua a rendere sempre più esplicito e consapevole nella sua quotidianità l’atteggiamento teologale che va maturando. Alcune caratteristiche di questo momento sono la docilità allo Spirito Santo, l’adorazione contemplativa accompagnata dall’illuminazione interiore delle verità di fede e da una speciale forza nelle situazioni avverse e sfavorevoli. Ma deve associarsi alla “riduzione delle attività periferiche dei sensi esterni, l’immaginativa, il discorso intellettuale e le corrispondenti attività affettive. Intensificazione delle attività non sensoriali e discorsive. Cioè, sviluppo ed esercizio intensivo delle cosiddette ‘energie passive’ della persona. Applicazione delle energie passive attivate alla vocazione o all’attività più impegnativa della persona”⁵⁷.

La quarta fase corrisponde alla crisi o notte oscura: “In certi momenti il processo di maturazione prende, sia dal punto di vista psicologico che da quello spirituale, orienta-

⁵⁴ F. RUIZ, “Diventare personalmente adulti in Cristo”, cit., 292.

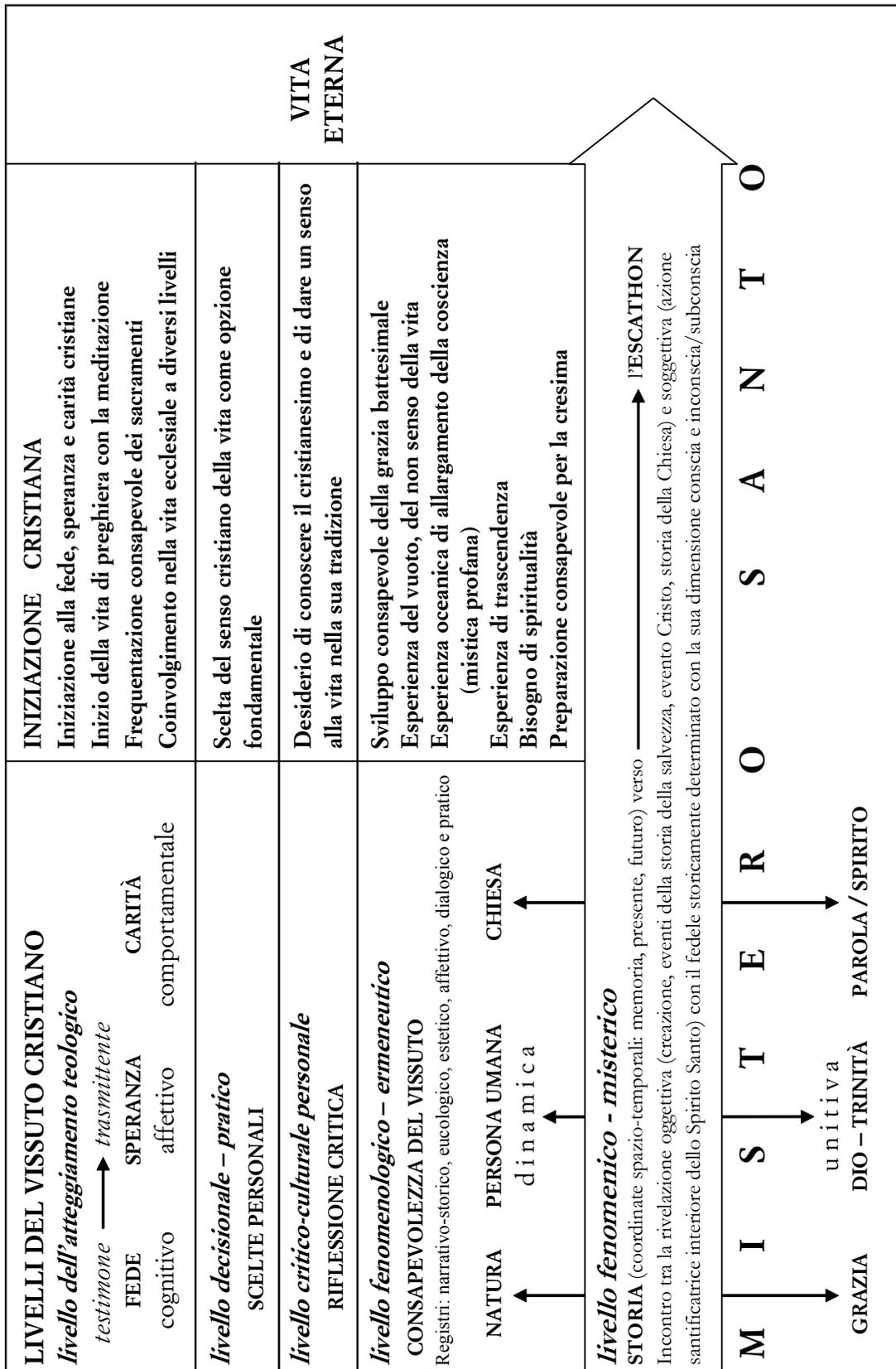
⁵⁵ F. RUIZ, *Le vie dello Spirito*, cit., 415.

⁵⁶ F. RUIZ, “L’uomo adulto in Cristo”, cit., 538.

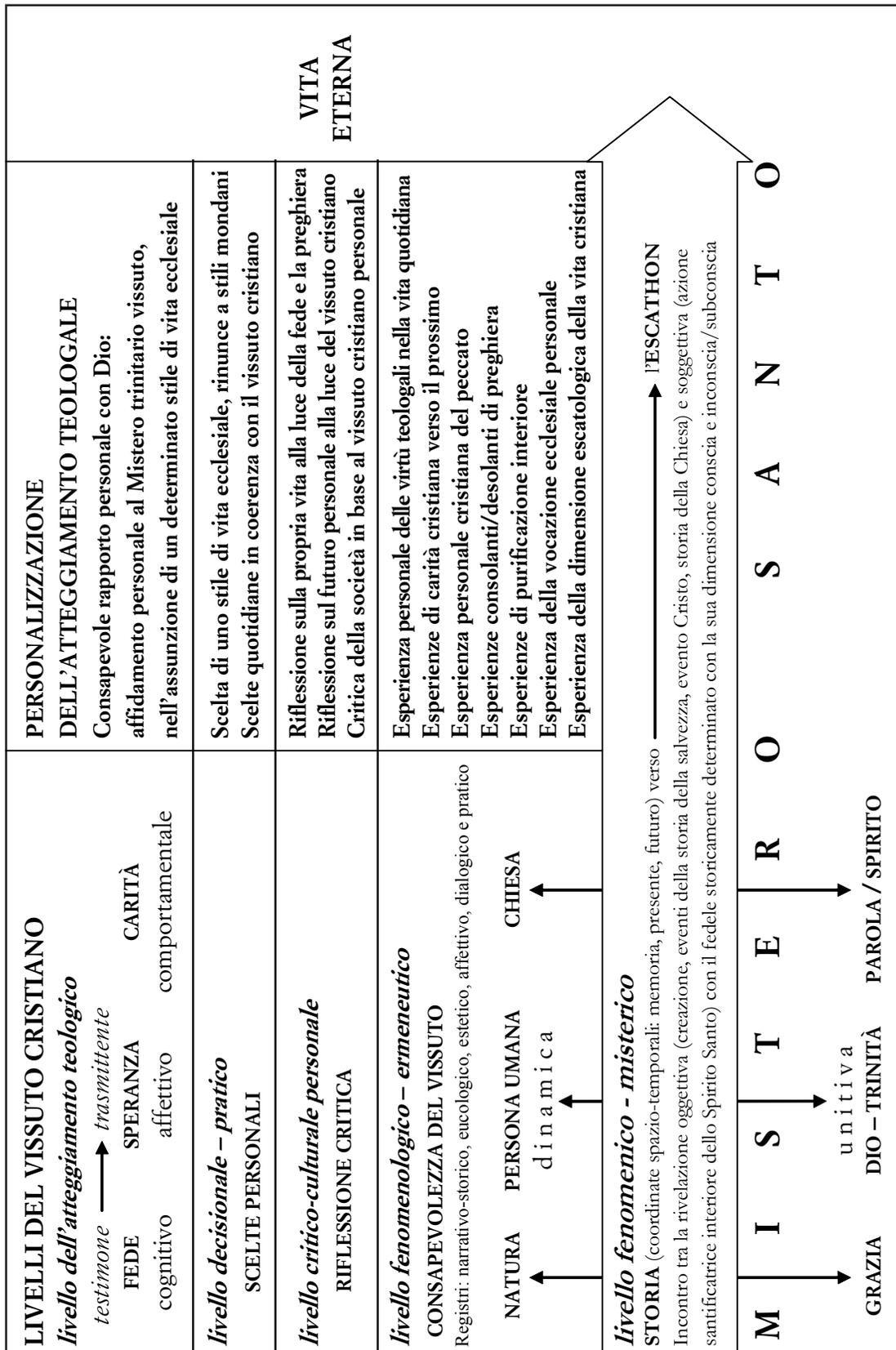
⁵⁷ *Ibidem*, 541.



Quadro n. 4: Schematizzazione della fase dell'iniziazione alla vita cristiana



Quadro n. 5: Schematizzazione della fase di personalizzazione della vita cristiana



Quadro n. 6: Schematizzazione della fase dell'interiorizzazione teologale

<p>LIVELLI DEL VISSUTO CRISTIANO <i>livello dell'atteggiamento teologico</i> <i>testimone</i> → <i>trasmittente</i></p> <p>FEDE cognitivo SPERANZA affettivo CARITÀ comportamentale</p>	<p>INTERIORIZZAZIONE TEOLOGALE Interiorizzazione del vissuto del Mistero trinitario Radicalizzazione consapevole di un sempre maggiore affidamento al Mistero di Dio Amore vivo per le diverse persone della Trinità</p>
<p><i>livello decisionale – pratico</i> SCELTE PERSONALI</p>	<p>Scelte concrete in armonia con il vissuto teologale e con la criticità sviluppata nel livello critico</p>
<p><i>livello critico-culturale personale</i> RIFLESSIONE CRITICA</p>	<p>Consapevolezza sempre più critica riguardo a se stessi, alla società e alla Chiesa dovuta allo sviluppo del vissuto dell'interiorizzazione</p>
<p><i>livello fenomenologico – ermeneutico</i> CONSAPEVOLEZZA DEL VISSUTO Registri: narrativo-storico, eucologico, estetico, affettivo, dialogico e pratico</p> <p>NATURA ← PERSONA UMANA ← CHIESA dinamica</p>	<p>Esperienza più interiore e meno esteriore del Mistero trinitario Consapevolezza più frequente di essere alla presenza di Dio Vissuto più vivo del rapporto con lo Spirito Santo e consapevolezza dei suoi doni Passaggio dalla meditazione all'esercizio più facile della preghiera contemplativa Esperienza dei doni dello Spirito Santo</p>
<p><i>livello fenomenico - misterico</i> STORIA (coordinate spazio-temporali: memoria, presente, futuro) verso l'ESCATHON Incontro tra la rivelazione oggettiva (creazione, eventi della storia della salvezza, evento Cristo, storia della Chiesa) e soggettiva (azione santificatrice interiore dello Spirito Santo) con il fedele storicamente determinato con la sua dimensione conscia e inconscia/subconscia</p>	
<p>M I S T E R O</p> <p>GRAZIA → DIO – TRINITÀ → PAROLA / SPIRITO</p> <p>← unificativa →</p> <p>S A N T O</p>	

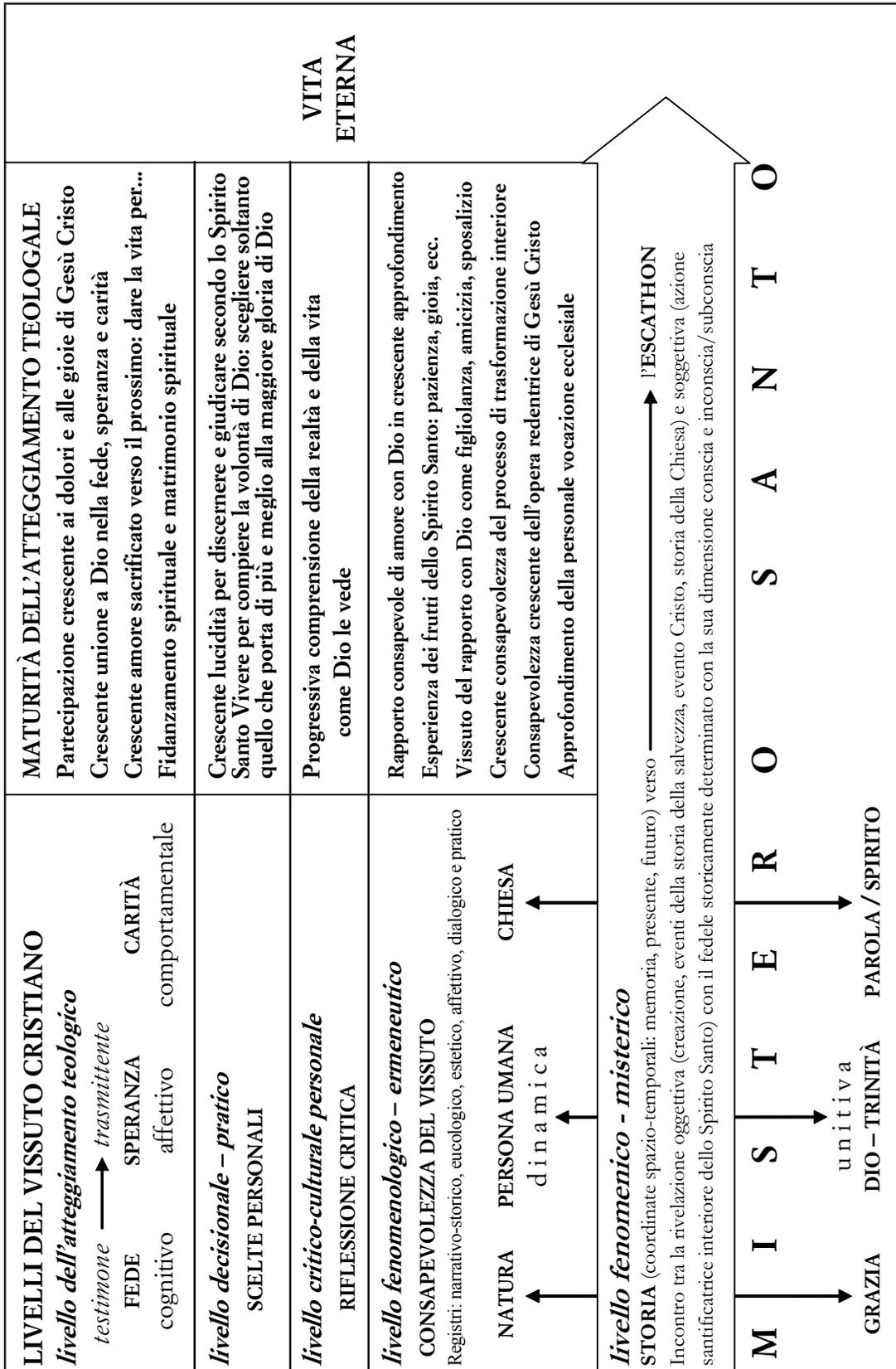


Quadro n. 7: Schematizzazione delle crisi nello sviluppo della vita cristiana

<p>LIVELLI DEL VISSUTO CRISTIANO <i>livello dell'atteggiamento teologico</i> <i>testimone</i> → <i>trasmittente</i></p> <p>FEDE → SPERANZA → CARITÀ cognitivo → affettivo → comportamentale</p>	<p>MOMENTI DI CRISI Notte oscura: Dio è assente, non percepito, sembra sparito, con l'impressione viva da parte del fedele di essere rimasto veramente da solo. Desolazione spirituale, minaccia di tornare indietro, di rinnegare la fede, la speranza, l'amore teologale</p>
<p><i>livello decisionale - pratico</i> SCELTE PERSONALI</p>	<p>Perplessità, non si sa cosa fare, che strada prendere. Tentazione di fare scelte contro l'opzione fondamentale.</p>
<p><i>livello critico-culturale personale</i> RIFLESSIONE CRITICA</p>	<p>Smarrimento del senso dell'esistenza, oscurità nei criteri che prima erano chiari, oscuramento delle verità di fede</p>
<p><i>livello fenomenologico - ermeneutico</i> CONSAPEVOLEZZA DEL VISSUTO Registri: narrativo-storico, eucologico, estetico, affettivo, dialogico e pratico</p> <p>NATURA ← PERSONA UMANA ← CHIESA dinamica</p>	<p>Non si 'sente' più Dio; difficoltà a pregare come prima Sensazione che Dio è assente e che tutto è senza senso Perdita di identità e di sicurezza personale, scoraggiamento Quello che prima andava bene adesso non va più Sensazione di fallimento e di stanchezza spirituale, anche se il desiderio di cercare Dio non sparisce Forte sensazione interiore di un combattimento tra la fedeltà a Dio o abbandonarlo e ritornare alla vita di prima Esperienza della croce di Gesù Cristo</p>
<p><i>livello fenomenico - misterico</i> STORIA (coordinate spazio-temporali: memoria, presente, futuro) verso l'ESCATHON</p> <p>Incontro tra la rivelazione oggettiva (creazione, eventi della storia della salvezza, evento Cristo, storia della Chiesa) e soggettiva (azione santificatrice interiore dello Spirito Santo) con il fedele storicamente determinato con la sua dimensione conscia e inconscia/subconscia</p>	
<p>M I S T E R O S A N T O</p> <p>GRAZIA → DIO - TRINITÀ → PAROLA / SPIRITO</p> <p>unitiva</p>	



Quadro n. 8: Schematizzazione della fase di maturità della vita cristiana



Quadro n. 9: Schematizzazione della fase della morte e della glorificazione

<p>LIVELLI DEL VISSUTO CRISTIANO <i>livello dell'atteggiamento teologico</i> <i>testimone</i> → <i>trasmittente</i></p> <p>FEDE → SPERANZA → CARITÀ cognitivo → affettivo → comportamentale</p>	<p>MORTE E GLORIFICAZIONE Abbandono radicale: morire con Cristo per risorgere con lui Tutto è stato grazia, tutto è grazia, tutto sarà grazia Martirio Dare la vita per un altro</p>
<p><i>livello decisionale – pratico</i> SCELTE PERSONALI</p>	<p>Vivere per compiere la volontà di Dio</p>
<p><i>livello critico-culturale personale</i> RIFLESSIONE CRITICA</p>	<p>Comprensione/visione cristiana della vita, della morte e della gloria come un'unità</p>
<p><i>livello fenomenologico – ermeneutico</i> CONSAPEVOLEZZA DEL VISSUTO Registri: narrativo-storico, euologico, estetico, affettivo, dialogico e pratico</p> <p>NATURA ← PERSONA UMANA ← CHIESA dinamica</p>	<p>Esperienza della vecchiaia come tappa dello sviluppo spirituale Abbandono fiducioso della vita nelle mani di Dio Apertura alla realizzazione escatologica della vita cristiana Consapevolezza che le malattie o gli infortuni della vita sono delle opportunità nello sviluppo normale della vita cristiana Consapevolezza e attesa fiduciosa della morte come momento di passaggio alla vita eterna Consapevolezza che la vita è eterna</p>
<p><i>livello fenomenico - misterico</i> STORIA (coordinate spazio-temporali: memoria, presente, futuro) verso l'ESCATHON Incontro tra la rivelazione oggettiva (creazione, eventi della storia della salvezza, evento Cristo, storia della Chiesa) e soggettiva (azione santificatrice interiore dello Spirito Santo) con il fedele storicamente determinato con la sua dimensione conscia e inconscia/subconscia</p>	
<p>M I S T E R O S A N T O</p> <p>GRAZIA → DIO – TRINITÀ → PAROLA / SPIRITO</p> <p>unitiva</p>	



menti fuori programma che sembrano piuttosto paralisi e perfino regresso”⁵⁸ (cfr. Quadro n. 7). La crisi si presenta quando una situazione di equilibrio diventa instabile e richiede un intervento per acquistare nuovamente la stabilità persa. In senso positivo, il superamento della crisi implica il consolidamento del fedele, sia psicologicamente, sia spiritualmente. Così come il normale sviluppo psicologico implica l’attraversare diverse tappe di crisi, generalmente durante il passaggio da un’età a un’altra, anche nello sviluppo normale della vita spirituale si rendono necessari certi passaggi, che, seguendo la scuola carmelitana, si chiamano ‘notti’. Superare le crisi significa progredire nella maturità, che è la quinta tappa.

La maturità è quella ‘santità’, quella ‘perfezione’ provvisoria a cui è possibile accedere prima del trapasso (cfr. Quadro n. 8). Il vissuto delle virtù teologali ridimensiona questa tappa, imprimendo una visione realistica del Mistero di Dio e del fedele, lontano dai fenomeni straordinari come criteri di maturità cristiana. L’atteggiamento teologale maturo significa maturità nella fede, nella speranza e nell’amore del fedele, che è progressivamente corrisposto da Dio; una progressione che s’intende dal punto di vista storico. Il tutto porta alla trasformazione interiore del fedele, che lo rende simile a Dio e che recupera così l’integrità originale, persa nel Paradiso.

L’ultima tappa Ruiz la definisce della ‘morte-glorificazione’ (cfr. Quadro n. 9), la quale include il periodo della vecchiaia, che dovrebbe essere incorporato nella trattazione del normale sviluppo della vita cristiana che precede la morte e la glorificazione. Senza dimenticare quelle tappe di ‘diminuzione’ come la malattia, gli incidenti, le ‘disgrazie’ che accadano all’improvviso e che, non di rado, anticipano la morte o uno stato più o meno permanente di diminuzione fisica o psichica. Generalmente gli autori spirituali si sono fermati, nella descrizione dello sviluppo della vita cristiana, alla maturità dell’unione con Dio, ‘des-escatologizzandola’. Certamente, non si può dire niente della vita dopo la morte, in cui si dovrebbe verificare lo stato di ‘gloria’, ma non è una ragione sufficiente per non accennare ad essa giacché, in ogni caso, significa il raggiungimento della pienezza della progressiva maturazione cristiana. Senza questa tappa tutte le precedenti perdono di senso.

4.2. Esempificazione del metodo applicato a un caso concreto: il vissuto cristiano di Sant’Ignazio di Loyola (1491-1556)

In questo paragrafo si applica allo sviluppo della vita cristiana di Sant’Ignazio di Loyola lo schema sincronico dei cinque livelli, in particolare ci si sofferma sul progressivo evolversi del rapporto storico di Ignazio con Dio.

Inoltre, si completa lo schema con due elementi presi dall’analisi delle esperienze di trascendenza riportati da Roy: la preparazione e l’occasione (cfr. *supra*, 3.4). In questo modo la presentazione di ogni tappa può guadagnare in chiarezza e precisione.

⁵⁸ *Ibidem*, 441.



4.2.1. Iniziazione

Ignazio viene battezzato da bambino, ma s'inizia consapevolmente alla vita cristiana per caso, a 26 anni, mentre è convalescente per una ferita di guerra. La preparazione dell'esperienza con cui s'inizia alle cose spirituali avviene mediante la lettura di libri pii: una vita di Gesù e una vita dei santi. Man mano che avanza nella lettura, si lascia trascinare dal desiderio d'imitare i santi per seguire il Signore, e immagina di adottare uno stile di vita molto austero e penitente, oltre a dedicarsi ferventemente alla preghiera personale e liturgica. Tuttavia, fantastica anche di compiere gesta eroiche per amore di una nobile dama. Trascorre in questo modo la sua convalescenza animato da pensieri tanto diversi, fino a quando arriva un'occasione in cui avverte la differenza delle sensazioni che essi gli lasciano:

Questo alternarsi di pensieri così diversi gli durò a lungo ed egli si fermava sempre sul pensiero ricorrente - o fosse il pensiero di quelle imprese mondane che desiderava compiere, o fosse il pensiero di quelle altre a servizio di Dio che gli si presentavano alla fantasia fino a tanto che, stanco, l'abbandonava e si applicava ad altre cose.

C'era, però, questa differenza: quando pensava alle cose del mondo, ne provava molto piacere, ma quando, per stanchezza, le abbandonava, si ritrovava arido e scontento; quando invece pensava di andare scalzo fino a Gerusalemme e di non cibarsi che di erbe o di praticare tutte le altre austerità che vedeva essere state fatte dai santi, non solo trovava consolazione nel tempo in cui restava con questi pensieri, ma anche dopo che esse lo avevano abbandonato restava contento e allegro. Ma allora non vi faceva caso, né si fermava a valutare questa differenza; finché una volta gli si aprirono un poco gli occhi, cominciò a meravigliarsi di questa diversità e a riflettere sopra, cogliendo, attraverso l'esperienza, che dopo alcuni pensieri restava triste, e dopo altri allegro; e venendo a conoscere a poco a poco la diversità degli spiriti che si agitavano in lui: l'uno del demonio e l'altro di Dio.

Questo fu il primo ragionamento che fece sulle cose di Dio. In seguito, quando fece gli Esercizi, proprio di qui cominciò a prendere luce su quanto si riferisce alla diversità degli spiriti (Au 8, corsivo nel testo)⁵⁹.

Applicando lo schema dei cinque livelli si può affermare che l'esperienza della diversità dei pensieri (livello fenomenico/misterico), di cui è consapevole (livello fenomenologico/ermeneutico) e sul significato della quale riflette (livello critico/culturale) lo porta a prendere la decisione di andare in Terra Santa (livello decisionale/pratico) e questa decisione evidenzia la sua opzione fondamentale di seguire il Signore (livello dell'atteggiamento teologico).

Il periodo della sua iniziazione cristiana va da quando decide di andare in Terra Santa fino a quando deve rinunciare a rimanervi, costretto dal padre provinciale francescano che glielo impedisce (cfr. *Autobiografia*, 46-47).

⁵⁹ SANT'IGNAZIO DI LOYOLA "Autobiografia", in *Gli scritti*, a cura dei gesuiti della Provincia d'Italia AdP, Roma 2007; si citano i numeri dei paragrafi.



4.2.2. Personalizzazione

La tappa della personalizzazione inizia quando Ignazio deve abbandonare il suo progetto personale originario fondato sulla vita dei santi, secondo il quale aveva deciso di andare e rimanere a vivere in Terra Santa. In questo caso l'occasione (la risposta negativa del provinciale) prepara la tappa successiva. In effetti:

il Pellegrino, da quando capì che era volontà di Dio che non restasse a Gerusalemme, andava sempre pensando tra sé *quid agendum*. Alla fine si sentiva maggiormente inclinato a studiare, per un po' di tempo, per poter aiutare le anime. E decise di andare a Barcellona e, pertanto, partì da Venezia alla volta di Genova (*Au*, 50).

L'esperienza che Ignazio vive della frustrazione del suo desiderio di rimanere in Terra Santa (livello fenomenico/misterico), lo disorienta (livello fenomenologico/ermeneutico) e lo fa riflettere su cosa fare della sua vita (livello critico/culturale), decidendo di studiare a Barcellona (livello decisionale/pratico), una decisione che significa affidarsi con fiducia alla Provvidenza divina (livello dell'atteggiamento teologale).

Il nuovo periodo, che ha inizio con le lezioni di latino a Barcellona, nella quaresima del 1524, si protrae fino a quando egli decide di andare a studiare a Parigi (cfr. *Autobiografia*, 54-70). Nel frattempo studia ad Alcalá de Henares, dove ha difficoltà a rimanere a causa di uno scontro con l'Inquisizione, situazione che lo porta a prendere la decisione di recarsi a Salamanca per continuare gli studi nella sua università. Ciononostante, lì ha nuovamente problemi con le autorità religiose che diffidano del suo modo di procedere e lo imprigionano. Tuttavia, dopo un periodo in carcere, gli concedono la libertà, ma alla condizione di non spiegare alle persone cosa sia il peccato mortale e il peccato veniale, almeno non prima di aver studiato per altri quattro anni. I successivi ostacoli che Ignazio trova dinanzi alla sua decisa volontà di aiutare le 'anime', da parte delle autorità ecclesiastiche, preparano l'occasione che arriva a Salamanca con l'ennesimo divieto di fare apostolato secondo le sue intenzioni. Questo fatto (livello fenomenico/misterico), gli crea un forte disagio (livello fenomenologico/ermeneutico) poiché si tratta di un grande ostacolo alla sua pratica pastorale di aiutare le anime. Perciò prende la decisione (livello decisionale/pratico) di lasciare Salamanca e di recarsi a Parigi. Una decisione che lo porta di nuovo ad affidarsi alla Provvidenza e, quindi, ad un approfondimento nel suo atteggiamento teologale.

4.2.3. Interiorizzazione

Quando Ignazio arriva a Parigi nel 1528 è uno studente povero e più in là con gli anni rispetto alla media dei suoi condiscipoli. Vi rimane per quasi sette anni, un tempo che si può definire dell'interiorizzazione, poiché in questo periodo porta a termine il suo originale desiderio di studiare 'per il bene delle anime' e si prepara per il lavoro pastorale, oltre che all'ordinazione presbiterale. In effetti, ottenuto il titolo di *magister artium*, e avendo avviato gli studi di teologia, decide di lasciare Parigi nel 1535 per ritornare in Terra Santa. Ma questa volta è accompagnato da un gruppo di fedelissimi amici che decidono di seguirlo a Gerusalemme per imitare meglio il Signore. La scelta comunitaria è stata preparata dall'attività apostolica di Ignazio a Parigi, che si concentra nel suo



apostolato ‘corpo a corpo’ con ognuno dei compagni, che fruttifica in occasione dei voti che il gruppo emette il 15 agosto 1534, a Montmartre:

Già in quel periodo tutti erano decisi sul da farsi e cioè: andare a Venezia e a Gerusalemme, e spendere la loro vita a servizio delle anime. Se poi non fosse stato dato loro il permesso di restare a Gerusalemme, ritornati a Roma, si sarebbero presentati al Vicario di Cristo, perché li impiegasse dove egli giudicava essere di maggior gloria di Dio e utilità delle anime. Avevano anche deciso di aspettare un anno l'imbarco a Venezia. Che se poi in quell'anno non ci fosse stato imbarco per il Levante, sarebbero restati sciolti dal voto di Gerusalemme e sarebbero andati dal papa, ecc. (*Au* 85).

L'esperienza degli anni vissuti a Parigi e l'apostolato d'Ignazio che ha riunito un gruppo di compagni determinati (livello fenomenico/misterico), ha fatto prendere loro consapevolezza di una situazione nuova per tutti (livello fenomenologico/ermeneutico), sulla quale hanno riflettuto (livello critico/culturale) arrivando a decidere insieme di andare a vivere in Terra Santa, e se dopo un anno, ciò non fosse stato possibile, sarebbero andati dal Papa (livello decisionale) per offrire così la loro vita al servizio delle anime nella terra di Gesù o dove il Santo Padre li avesse inviati (livello dell'atteggiamento teologale).

4.2.4. Crisi - purificazione

Preso la decisione di andare in Terra Santa, i compagni s'incontrano a Venezia nel gennaio del 1537 per imbarcarsi:

Quell'anno non salparono navi per l'Oriente, perché i Veneziani avevano rotto con i Turchi. Ed essi, vedendo che si protraeva l'attesa dell'imbarco, si sparsero per il veneziano, con l'intento di far passare l'anno che avevano preventivato. Qualora, poi, fosse trascorso senza possibilità di imbarcarsi, sarebbero andati a Roma. [...] Trascorso l'anno, poiché non trovarono come imbarcarsi, decisero di andare a Roma. Vi andò anche il pellegrino [...]. (*Au* 94.96).

La situazione creatasi mette in crisi i progetti del gruppo, poiché si tratta di rinunciare a realizzare il loro desiderio e coronare così gli studi per mettersi al servizio delle 'anime'. Una condizione che, prevista in qualche modo a Montmartre, crea le circostanze propizie per il passaggio successivo. In effetti, il fatto dell'impossibilità materiale di intraprendere il viaggio (livello fenomenico/misterico), fa prendere loro consapevolezza del voto che avevano pronunciato a Montmartre, che implica la rinuncia a esercitare l'apostolato a Gerusalemme e il viaggio a Roma per mettersi a disposizione del Papa (livello fenomenologico/ermeneutico), obbligandoli a riflettere per organizzarsi nella nuova situazione (livello critico/culturale) e a decidersi a concretizzare il voto emesso (livello decisionale/pratico). Una situazione che, anche se prevista, non era desiderata, e che obbliga tutto il gruppo ad affidarsi ancora alla Provvidenza, poiché il loro futuro appare molto incerto (livello dell'atteggiamento teologale).

4.2.5. Maturazione e glorificazione

Sant'Ignazio arriva a Roma nel mese di novembre del 1537 e vi rimane fino alla morte, avvenuta nel 1556. È il tempo non solo dell'organizzazione della nascente Com-



pagnia di Gesù, ma anche della maturazione del rapporto con Dio. Testimone ne è il suo *Diario spirituale*, che, confrontato con la sua iniziale esperienza del discernimento accennata sopra al n. 1, dà una chiara idea del suo progresso spirituale. Il paragrafo del *Diario* riportato sotto evidenzia il travaglio interiore del Fondatore: deve prendere una decisione che riguarda lo statuto della povertà della nuova fondazione, cioè se le case professe della Compagnia devono avere o meno delle rendite. Ignazio cerca di prendere la decisione 'sentendo' le mozioni interiori che si producono prima, durante e dopo la celebrazione della messa. Ecco il testo:

Venerdì 8 febbraio 1544. Notevole devozione e lacrime nell'orazione. Poi, a partire dal preparamento della messa e durante la celebrazione, grande abbondanza di devozione e di lacrime, trattenendo, per quanto potevo, le parole e persistendo nella propensione per il no [cioè, che le chiese della Compagnia non devono avere rendite]. Subito dopo la messa, devozione non senza lacrime nel fare elezione per un'ora e mezza, o anche più, e nell'offrire [al Padre] quello che sulla base degli argomenti e dell'inclinazione della volontà mi sembrava meglio, cioè non tenere nessuna rendita. Questo volevo offrire al Padre con la mediazione e le preghiere della Madre e del Figlio. E mentre mi rivolgevo con la preghiera prima a Lei perché mi aiutasse presso suo Figlio e presso il Padre, poi al Figlio perché insieme con la Madre mi aiutasse presso il Padre, avvertii in me come un andare, o un essere portato, davanti al Padre; e in questo andare sentivo drizzarmi i capelli, e sensazione come di grande ardore per tutto il corpo; di conseguenza lacrime e devozione intensissima. Dopo, rileggendo quello che ho scritto e sembrandomi fedelmente espresso, sopravviene nuova devozione non senza acqua agli occhi. Anche più tardi, al ricordo di queste grazie ricevute, nuova devozione (*Diario spirituale* 7-9, in *Gli scritti*, cit.).

A questo punto si può affermare che tutta la vita di Ignazio lo ha preparato all'amicizia mistica con il Signore, un'amicizia che si comunica attraverso le mozioni interiori. In effetti, l'azione delle mozioni interiori (livello fenomenico/misterico), di cui ha consapevolezza (livello fenomenologico/ermeneutico), lo fa riflettere sulla decisione che deve prendere (livello critico/culturale), portandolo a pensare che le case non debbano avere rendite (livello decisionale/pratico) e questa propensione sembra essere confermata, con abbondanti lacrime, dal suo atteggiamento teologale.

Riguardo alla glorificazione si può dire poco, oltre al fatto che è stata sempre la meta finale a cui Ignazio aspirava; tuttavia c'è da aggiungere che, essendo stato canonizzato, è alla presenza di Dio.

4.3. Sintesi

Come si può constatare dall'analisi fenomenico-cognitivo della vita di Sant'Ignazio, è possibile analizzare le singole esperienze per avere una visione coerente della preparazione, dell'attuazione, dello sviluppo e delle loro conseguenze. In effetti, è stato possibile seguire l'itinerario ignaziano attraverso le 'misteriose' vicende storiche della sua vita che lo hanno portato costantemente a reagire e ad interrogarsi per prendere decisioni attraverso le quali compiere la volontà di Dio e così stabilire un saldo rapporto di unione con Lui. In questo modo l'analisi delle singole esperienze offre non solo l'itinerario del suo vissuto più importante, ma anche quello dello sviluppo della sua vita cristiana.



5. Il contributo di questo metodo alla comprensione della vita cristiana e del suo sviluppo in rapporto alla teologia spirituale

Il metodo offre, come si è dimostrato, una visione globale dello sviluppo della vita cristiana come maturazione del rapporto del fedele con il Mistero santo di Dio. Ogni 'esperienza' del 'vissuto' può essere analizzata nei cinque livelli del metodo, e così il vissuto, in quanto successione di esperienze, può essere compreso nelle sue tappe di trasformazione che abbracciano l'intera 'vita cristiana' del fedele, come si è esemplificato nel caso di Sant'Ignazio.

Il contributo alla teologia spirituale del metodo qui presentato risiede nel fatto che si propone come un mezzo per studiare lo sviluppo concreto di una vita cristiana mediante l'analisi sincronica delle testimonianze personali, ma nella loro progressione diacronica. Considerando che il punto di partenza di qualsiasi esperienza e vissuto cristiano è l'incontro con il Mistero santo, il fedele prende consapevolezza e formula tale incontro con un linguaggio determinato, mediante il quale riflette e produce delle conseguenze per la sua vita che lo portano ad assumere un determinato atteggiamento, cioè lo conducono ad un dato modo di pensare, di sentire e di comportarsi. Inoltre, è da precisare che il metodo si può applicare allo studio dei documenti scritti, ma può aiutare anche a prendere consapevolezza della volontà di Dio, per esempio, nel rapporto orale della direzione spirituale.



Credenze religiose e psicoterapia: quale rapporto?

Una breve esplorazione

*di Gabriele Quinzi s.d.b.**

1. Introduzione

Beit-Hallahmi ha evidenziato che ogni persona possiede una identità individuale composta da varie sotto-identità apprese socialmente; tra queste identità quella religiosa, che viene appresa in famiglia insieme all'identità di classe e all'identità politica, può assumere un'importanza rilevante (Beit-Hallahmi, 1989). Come scrive anche Fossi, «dopo avere acquisito un'identità scopriamo di aver acquisito un sistema di credenze legate a questa identità» (Fossi, 1994: 360), la stessa identità religiosa è connessa al significato che viene attribuito dal soggetto a certi aspetti della propria vita.

La religione è dunque manifestazione dell'umano, e «tutto ciò che è umano è anche psicologico» (Aletti, 2003: 22). Questo non significa, però, che ciò che è umano sia riducibile all'aspetto psicologico, e vale in particolar modo per la religione. È infatti difficile riuscire a definire in maniera esaustiva all'interno della psicologia la dimensione religiosa, poiché essa presenta una complessità tanto nelle sue manifestazioni, quanto nel suo linguaggio, ma soprattutto nella funzione che riveste per la società e per l'individuo. Ciò ha portato, nel corso del ventesimo secolo, ad un rapporto tra religione e psicologia spesso difficile, e ad una esclusione della dimensione religiosa dalla psicologia¹.

Ora, all'interno della letteratura psicologica si possono trovare varie definizioni e distinzioni della religione (Fromm, 1950; Vergote, 1966; Allport, 1950; Batson & Ventis, 1982), nessuna però, come ha notato a diritto Carulli, si è rivelata del tutto soddisfacente (Carulli, 2012: 194). La difficoltà di tracciare dei confini chiari riguardo all'ambito religioso sembra in parte essere stata la motivazione della reticenza da parte degli psicologi,

* GABRIELE QUINZI, sacerdote salesiano, psicologo, psicoterapeuta e docente presso la Facoltà di Scienze dell'Educazione della Pontificia Università Salesiana di Roma, quinzi@unisal.it

¹ Watson, ad esempio, ha definito la religione un «baluardo del medievalismo» (Watson, 1919), mentre Ellis giudicava i soggetti che si affidavano alla religione, o che facevano appello alla dimensione spirituale, come soggetti non sani (Ellis, 1971). Altri psicologi, però, hanno valorizzato all'interno del discorso psicologico il ruolo attivo che le credenze religiose rivestono nell'agire delle persone: William James (James 1890; 1902) ha indicato nella credenza religiosa uno dei fattori alla base dell'attitudine ad agire di una persona e una dimensione condizionante la stessa prospettiva umana nei riguardi della realtà; Jung ha attribuito alla religione un ruolo determinante nello sviluppo della civiltà (Jung, 1938); Allport ha evidenziato l'atteggiamento religioso come atteggiamento integrale dell'essere umano (Allport, 1950).



nel corso del ventesimo secolo, ad includere le credenze e le pratiche religiose nella riflessione terapeutica. La psicologia, infatti, tendeva a tenersi lontana dai fattori religiosi o spirituali al fine di enfatizzare l'approccio rigorosamente scientifico tanto della ricerca, quanto della pratica terapeutica, escludendo così tutto ciò che non era facilmente osservabile (e quindi definibile) o misurabile (Plante 2007: 892). Da qui, dunque, la difficoltà ad includere la dimensione religiosa nella valutazione psichica e il rischio, per il terapeuta, di contravvenire al proprio ordine etico nell'approcciare la questione religiosa.

In realtà, la difficoltà di una definizione chiara non riguarda solo la religione ma anche la psicoterapia. In particolare, è ancora oggi valida la domanda che Aletti poneva quasi due decenni fa: «Fino a che punto la psicoterapia è uno specifico dell'ambito psicologico»? E la difficoltà a rispondere a questa domanda vale a maggior ragione nel momento in cui si ammette che gli effetti della psicoterapia fanno parte di una dimensione «a-specifica, comune a numerosi ruoli e comportamenti, quali l'intervento educativo, il colloquio amicale e, appunto... la relazione religiosa» (Aletti, 1994: 14).

Ora, nonostante le prospettive, a volte ideologizzate, che hanno portato ad escludere la dimensione religiosa dal discorso psicoterapeutico, la nuova rinascita che tale discussione sta vivendo ha posto le basi per una riflessione più articolata e fruttuosa sul ruolo che le credenze religiose possono giocare all'interno del percorso psicoterapeutico, ponendo nuove sfide stimolate dall'incontro tra la prospettiva religiosa e quella psicologica (Myers, 2004). Negli ultimi anni, infatti, la psicologia professionale e scientifica ha iniziato a considerare la spiritualità come un elemento essenziale per la comprensione del percorso personale del paziente (Plante 2007; Hartz, 2005; McMinn & Domínguez 2005; Knox, Catlin, Casper & Schlosser 2005; Plante & Sharma 2001; Altemeyer 2003; Altemeyer & Hunsberg 2005; Richards & Bergin, 1997). Negli Stati Uniti nel 2007 l'APA ha approvato il documento "Resolution on Religious, Religion-Based and/or Religion-Derived Prejudice", nel quale viene evidenziata la necessità di considerare all'interno della psicoterapia il ruolo centrale che giocano la spiritualità e la religione nella formazione psicologica delle persone ed anche in campo italiano sono presenti interessanti studi al riguardo (Carulli, 2012; Aletti & De Nardi, 2002; Aletti, 2003).

Lo scopo di questo articolo è quello di analizzare le possibili prospettive di interazione tra credenze religiose e psicoterapia.

2. Religione e spiritualità tra salvezza e salute

La religione e la spiritualità sono forze positive per molti e possono contribuire ad affrontare il disagio psichico². Esse possono fornire un supporto psicologico in situazio-

² Sperry e & Shafransk (2005) hanno indicato nella religione e nella spiritualità due aspetti del rapporto della persona con il trascendente: la religione riguarderebbe l'aspetto dogmatico, la spiritualità l'aspetto personale. Ma l'interconnessione e l'interazione tra la dimensione dogmatica e normativa – la dimensione religiosa – e il vissuto della persona – il suo modo di esperire la spiritualità religiosa – sono ineliminabili. Col termine "spiritualità" si intende la dimensione relazionale della persona, «lo spazio materiale che accoglie i processi di simbolizzazione realizzati sia sul versante intrapsichico che su quello



ni di difficoltà, essendo per molti alla base del loro sistema di valori e *significati*, della loro visione del mondo. Tale prospettiva fa riferimento a fattori esistenziali e cognitivi che forniscono una continuità tra dimensione religiosa e dimensione psicologica nel mondo di significati che le persone creano. Slattery e Park hanno indicato nel “sistema di significato” il quadro di riferimento di ogni persona nel suo relazionarsi al proprio mondo (sociale e interiore) e hanno distinto il “significato globale”, che offre una visione generale attraverso la quale le persone strutturano le proprie vite, e il “significato situazionale”, attribuito dalle persone alle situazioni specifiche che incontrano (Slattery & Park, 2011: 16). Le credenze religiose investono l'intero agire della persona credente, esse sono parte dello sviluppo della personalità e del carattere, informano l'insieme di convinzioni e caratterizzano il sistema motivazionale della sua condotta. A questa formazione concorrono vari elementi che ne caratterizzano i vissuti esperienziali, elementi che riguardano direttamente il rapporto della persona con l'ambiente in cui vive e quindi anche con la religione che in quell'ambiente si esprime (Carulli, 2012: 195; Olson, 2002). La polifunzionalità, che le credenze religiose assumono per la persona, evidenzia da una parte la loro dimensione intrapsichica, dall'altra il riferimento essenziale alla dimensione sociale, al contesto culturale in cui la persona accoglie e ricrea le proprie credenze; ma evidenzia anche il suo essere, oltre che espressione della speranza di “salvezza”, ricerca di benessere psicofisico, o meglio di “salute”. Prova ne è il proliferare, negli ultimi anni, di nuove forme religiose autonome che, attraverso l'elaborazione di una propria visione “teologica” della vita e del rapporto dell'uomo con il trascendente, forniscono una nuova «sapienza psicologica» che offre attenzione, accoglienza, fiducia, comprensione, amore, e che indica la salvezza come «polo terminale di un percorso personale di autorealizzazione» (Aletti, 1994: 17).

Se il rapporto col divino diventa una funzione trasformatrice della persona, orientata al perseguimento di un benessere fisico, psichico e spirituale (Aletti, 2003), ciò mostra in maniera ancora più evidente come la dimensione religiosa e quella psicologica non possano essere distinte e separate. In queste nuove forme religiose, infatti, la “salvezza” assume una connotazione psicologica prossima alla “salute”; anzi, la salvezza viene immanentizzata nella salute della persona³.

sociale» (Rossi, 1994: 235). Questo significato rende la “spiritualità” il termine medio tra dimensione religiosa e psicoterapia, mostrandosi un «processo che emerge come il risultato di un lungo dissodare il terreno della relazione, iniziato al livello dei rapporti affettivi primari» (*Ibidem*).

³ Come nota Fizzotti, alla base dei Nuovi Movimenti Religiosi è rintracciabile «un sincretismo di psicologia umanista, di psicologia transpersonale e di religiosità-spiritualità» (Fizzotti, 1994: 72). I Nuovi Movimenti Religiosi utilizzano sempre più un linguaggio psicologico: «scoperta di sé, auto-realizzazione, gratificazione, sentimento personale ed esperienza individuale, soggettivismo, primato dell'espressività e della spontaneità, salvezza qui e ora, separazione tra interesse individuale e interesse pubblico» (*Ivi*: 73). In sintesi, la tendenza religiosa odierna vede il proliferare di una spiritualità “self-made”, che intreccia salvezza e benessere. Il sorgere di credenze religiose staccate da una struttura stabile, riconosciuta, come può essere la struttura di una religione istituzionalizzata, ha portato ad un intreccio sempre più stretto tra spiritualità, dimensione sacra e dimensione mistica. A questo proliferare è connessa anche la formazione di nuovi conflitti psichici che sorgono nel momento in cui il desiderio di alcuni di esprimere la propria identità si scontra con una visione troppo rigida, o una condanna troppo netta, da parte del sistema istituzionalizzato di credenze religiose.



In questo nuovo contesto diventa sempre più evidente la necessità dell'inclusione di una valutazione e di un uso delle credenze religiose nella psicoterapia. Il conflitto tra credenze religiose, comportamenti e aspettative per il futuro – ovvero tra la prospettiva di significati globali della persona e le situazioni particolari in cui essa si trova ad agire e a confrontarsi con desideri, sentimenti, emozioni – sorge proprio nel processo di adattamento tra eventi specifici come la morte, il divorzio, la perdita e la violenza e il sistema globale di significati che una persona utilizza come riferimento (Slattery & Park, 2011: 23). A seguito di eventi traumatici la persona può ritrovarsi a dover far fronte a cambiamenti importanti e a formarsi una nuova visione del mondo, a ristabilire nuovi rapporti con la propria famiglia o con la comunità in cui vive. In questo caso le credenze religiose possono contribuire a ricreare l'armonia perduta. Facendo riferimento ad alcuni sondaggi effettuati su persone psicotiche, Mohr *et al.* (Mohr, *et al.*, 2006) hanno mostrato che un'alta percentuale di persone fa appello a credenze religiose e ad attività spirituali per far fronte alle difficoltà e alle frustrazioni quotidiane.

Più in generale, potremmo dire che è ormai assodato da parte dei terapeuti che le credenze religiose rappresentino un elemento determinante per la vita psichica del paziente (Koenig, McCullough & Larson, 2001; Hartz, 2005; Utsch, 2007; Shafranske 2009; Rosenfeld, 2010; Hefti, 2011). L'insieme delle credenze religiose viene considerato sempre più una dimensione umana essenziale per la persona, che dà senso alla vita, mostrandosi una risorsa importante per il processo terapeutico (D'Souza, 2002; Hodge, 2004). Le credenze religiose sono fonti di sostegno che entrano in gioco nella terapia, la quale può rivelarsi un percorso di rafforzamento della fede e una tappa del cammino spirituale del paziente (Mayers, *et al.*, 2007). Altre ricerche hanno mostrato che coloro che sono impegnati in attività e comunità religiose godono di un maggiore benessere psicologico, manifestando soddisfazione per la propria vita e autostima (vedi, tra gli altri Hackney & Sanders, 2003; Thoresen, 2007).

3. Lavorare con pazienti con credenze religiose

La biografia spirituale di una persona può dare informazioni riguardo al background religioso in cui è cresciuta e determinare quale ruolo la religione ha giocato o gioca ancora nelle problematiche psicologiche (Koenig, 2008: 202). È possibile, infatti, che una psicoterapia orientata religiosamente o spiritualmente possa aiutare le persone a comprendere gli eventi che gli accadono e a reagire ad essi assegnando loro nuovi significati. Questo approccio alla terapia può aiutare i pazienti a riassettoare le loro credenze e i loro scopi esistenziali e di fede.

Varie sono le proposte portate avanti nel processo di integrazione tra psicologia e religione. Shafranske, ad esempio, ha formulato un approccio ermeneutico all'esperienza religiosa all'interno della psicoanalisi e della psicoterapia psicodinamica, evidenziando l'importanza di una psicoterapia orientata spiritualmente (Shafranske, 2005; 2009). La psicoanalisi, egli sostiene, sebbene non sia una disciplina "spirituale", permette però all'individuo di esperire in modo più articolato la propria esistenza, la quale comprende anche la dimensione spirituale. In breve, le credenze religiose vengono considerate da



una prospettiva non-positivista come un aspetto essenziale della cultura che forma la psicologia dell'individuo e intrecciate alla sua dimensione psicologica. Tale approccio permette di aprire la strada ad una visione più ampia, da parte del terapeuta, riguardo al significato psicologico delle esperienze religiose del paziente. In modo simile, Miller evidenzia come la formazione spirituale dello psicoterapeuta possa essere maggiormente funzionale alla possibilità di instaurare un rapporto fruttuoso con il paziente (Miller, 2011). Altri studi hanno mostrato come la psicoterapia orientata spiritualmente possa essere di sostegno per le persone che presentano problemi quali l'ansia, la depressione, lo stress, i disordini alimentari (Smith, Barts, & Richards, 2007).

Notevole interesse sta suscitando tra le pratiche psicoterapiche la "mindfulness", o "teoria della cura". Si tratta di un modello di integrazione tra dimensione spirituale e dimensione psicologica sempre più praticato negli ultimi anni (Ladner, 2011; Svagito, 2010; Giusti & Carolei, 2005). Questo modello affonda le proprie radici nelle pratiche di meditazione buddista declinate però in una prospettiva curativa nell'esercizio della psicoterapia. Essa chiama in causa una relazione attiva di consapevolezza della realtà in cui il paziente e il terapeuta sono situati nel "qui ed ora" del processo terapeutico.

Partendo dalla considerazione che il pensare in maniera negativa rispetto a certi avvenimenti si rivela un fattore causale di depressione e ansia, si è notato che una maggiore capacità di identificare questi pensieri negativi permette ai pazienti di reagire all'approccio negativo che coinvolge il loro rapporto con la realtà e di far fronte positivamente ad un cambiamento nel registro di pensiero e sentimento. La meditazione può essere particolarmente utile nell'incrementare l'abilità delle persone nell'essere maggiormente consapevoli degli aspetti difficili dell'esperienza e quindi di poter meglio focalizzare anche la possibilità di far fronte a questi aspetti negativi. Essa contribuirebbe inoltre ad una maggiore capacità introspettiva che permetterebbe al paziente di sondare e valutare le proprie credenze in maniera più approfondita e maggiormente partecipata. Questo processo coinvolge anche il terapeuta, il quale si pone rispetto al paziente nello stesso atteggiamento di consapevolezza dei propri stati, emozioni, pensieri nei confronti del paziente e della realtà, incluse le proprie credenze religiose. Come hanno sostenuto Germer *et al.*, la possibilità da parte del terapeuta di condurre il paziente verso una maggiore consapevolezza dei propri stati presuppone che il terapeuta sia consapevole dei propri stati e padroneggi le proprie credenze. In altre parole, il modello comporta che l'atteggiamento del terapeuta si rivolga alla consapevolezza del proprio sviluppo psico-spirituale al fine di rafforzare e stimolare un contesto terapeutico con il paziente (Dowd & Nielsen, 2006). Il confronto con pazienti con credenze religiose radicate può essere, oltre che un'occasione di rafforzamento della propria fede religiosa da parte dei pazienti, anche un rafforzamento delle credenze professionali da parte del terapeuta (Gerson, 2000). Il terapeuta, infatti, riesce attraverso il confronto con il paziente, a sviluppare una sensibilità maggiore nell'approccio terapeutico, affinando le proprie credenze professionali e allo stesso tempo ampliando la prospettiva da cui guardare il percorso terapeutico.



3.1. Competenza multiculturale del terapeuta

Ciò chiama in causa necessariamente la competenza multiculturale del terapeuta. Questi deve avere sempre più una competenza multiculturale ed un approccio multidisciplinare verso forme di religiosità che esprimono credenze religiose anche lontane dalla sua formazione professionale, poiché egli deve essere in grado di riconoscere le credenze religiose dei pazienti per non lasciarsi altrimenti sfuggire la più importante forza che opera nelle vite dei pazienti (Rosenfeld, 2010: 514).

A questo riguardo, un esempio concreto ci viene suggerito da Cervantes (2010), il quale descrive un modello di terapia che considera la dimensione religiosa come un processo integrale nel trattamento di persone latino-americane. La sua prospettiva psico-spirituale include insieme a nozioni psicologiche, idee innovative riguardanti la cura e la spiritualità.

Egli rintraccia quattro caratteristiche della spiritualità latino-americana: la filosofia secondo la quale ogni persona ha un'importante storia da raccontare e una lezione da apprendere; l'armonia con l'ambiente fisico e sociale, che riflette il riconoscimento e il rispetto di tutti gli esseri viventi; l'apertura alla diversità, che promuove un'attitudine multiculturale di rispetto reciproco, di accoglimento e di crescita; l'idea di un'entità divina protettrice, che sostiene la comunità e le singole persone, in una prospettiva olistica in cui si equilibrano persona, famiglia e comunità, protette da una forza divina. Nella spiritualità latino-americana il terapeuta interpreta i problemi psicologici e comportamentali come espressioni dello spirituale. Si mette alla pari del paziente, in un rapporto di uguaglianza e rispetto reciproco, ritrovandosi così in un percorso terapeutico in cui risulta consapevole delle proprie credenze e dei propri stati vissuti nella terapia (vedi anche Rogers, 2007). In questo contesto la "consapevolezza" permette una maggiore empatia con il paziente (Morrison & Borgen, 2010) e una maggiore apertura alla diversità dell'esperienza umana.

Il paziente viene affiancato in un percorso che, nella rielaborazione della propria dimensione religiosa in rapporto alle sofferenze e al malessere che prova, permette di procedere in un rafforzamento delle credenze religiose in linea con una maggiore consapevolezza della propria personalità.

In questo percorso importanza rilevante ha la dimensione del perdono, come processo di liberazione da pesi che hanno portato in passato alla situazione in cui il paziente si trova⁴. Con la presa di consapevolezza delle proprie emozioni, dei propri sentimenti, il perdono assume una valenza emotiva (Exline *et al.*, 2003; Worthington, 2006) che coinvolge un cambiamento del sentire e degli atteggiamenti nei confronti di se stessi e di chi nella comunità è indicato come colpevole delle sofferenze del paziente. Il perdono implica la sostituzione di emozioni negative, imperdonabili, con emozioni positive come l'empatia, la simpatia, la compassione o l'amore per l'offensore (Worthington *et al.*, 2011: 173). Lasciare andare il carico emotivo negativo di certi errori passati si lega ad una maggiore autoscienza, ad una più chiara presenza di sé e ad una maggiore volon-

⁴ La nozione di perdono è in psicoterapia molto dibattuta. Per una visione d'insieme rimandiamo a Worthington (2005) e Worthington, *et al.* (2011) e a Giusti & Corte (2009).



tà. E grazie ad una consapevolezza di sé più profonda, il bisogno di ritornare nella comunità diventa il fattore che rende il paziente carico positivamente per rientrare nella vita comunitaria, con un'energia che alimenta e rinforza il ciclo vitale sociale, nella condivisione di forze e risorse.

Il modello di Cervantes, per quanto sia specifico delle popolazioni latino-americane presenti negli Stati Uniti, offre comunque un riferimento importante riguardo alle potenzialità dell'utilizzo della dimensione spirituale per far fronte ai problemi di persone che vivono un contrasto tra dimensione religiosa, credenze e situazioni contingenti. Valutando le strutture culturali di una popolazione è infatti possibile comprendere innanzitutto cosa sia sacro per quella popolazione e per la persona coinvolta nella terapia. A questo riguardo, il modello non richiede che il terapeuta abbia le stesse origini culturali del paziente, quanto piuttosto la familiarità del terapeuta con il background psico-spirituale e culturale dello stesso; l'abilità, in altre parole, si basa sulla capacità di esprimere verità e conflitti che appartengono non solamente alla persona, ma alla memoria collettiva in cui la persona si è formata e agisce, alle sue ansie e paure.

3.2. Spiritualità e salute psichica nel conflitto tra credenze religiose e identità sessuale

Se le credenze e le pratiche religiose possono essere risorse positive per affrontare i disagi psichici, esse possono però rivelarsi anche elementi che contribuiscono al disagio psichico delle persone (Derezotes, 1995; Tan & Yarhouse, 2010): il fondamentalismo, la strumentalizzazione del potere e del controllo da parte di guide spirituali al fine di commettere soprusi su appartenenti alla comunità religiosa, le tensioni tra gruppi religiosi diversi sono solo alcune manifestazioni di questo aspetto. Plante (2011) ha indicato quattro problemi principali che gli psicoterapeuti incontrano in persone con radicate credenze religiose: la rigidità delle credenze religiose, frutto della paura e dell'incertezza; i sentimenti di vittimizzazione nei confronti della tradizione religiosa in cui sono cresciuti o delle guide spirituali; la convinzione di essere stati rovinati dalla tradizione religiosa in cui sono cresciuti, magari in un'esaltazione della colpa e del peccato; l'attuazione di pratiche religiose distruttive.

Riguardo a questo conflitto, maggiore attenzione viene data oggi alle esperienze di vita di persone appartenenti a minoranze sessuali, le quali vivono il loro orientamento sessuale in conflitto con la dottrina religiosa in cui sono cresciuti e dalla quale hanno ricavato le proprie credenze religiose. Uno studio effettuato da Sherry *et al.* ha dimostrato come le questioni riguardanti l'orientamento sessuale siano molto spesso alla base di una crisi riguardo alle proprie credenze religiose (Sherry, *et al.*, 2010). Anche in questi casi, però, un orientamento spirituale della psicoterapia ha mostrato la sua funzionalità riguardo al modo in cui affrontare questi conflitti tra credenze religiose e identità sessuale. Tan & Yarhouse (2010) hanno evidenziato la possibilità di applicare il modello di terapia della cura alla terapia dell'identità sessuale teorizzata da Throckmorton & Yarhouse (2006), nata per aiutare le persone che vivono il conflitto tra la propria identità religiosa e quella sessuale. Spesso, infatti, tale conflitto porta con sé il rischio dell'auto-stigmatizzazione o dell'interiorizzazione di messaggi negativi provenienti dalle comunità o dalla dottrina religiosa riguardo la sessualità umana. In questi casi un approccio di "cura" può



consentire alle persone che vivono questi conflitti di mantenersi in questa tensione senza necessariamente ritrovarsi dinanzi ad un *aut-aut* – lasciare la propria comunità religiosa o soffocare la propria identità sessuale. La terapia della cura permette invece di superare le opposizioni dicotomiche proprio perché incentiva una consapevolezza acritica e un’accettazione degli stati reali e presenti – sentimenti, emozioni, pensieri – che comporta un’apertura del paziente verso le proprie esperienze interiori ed esteriori, introspettive e relazionali. Apprendendo come prestare maggiore attenzione dal punto di vista qualitativo alle proprie esperienze, il paziente impara ad auto-osservare i propri stati in modo ‘decentrato’, cercando di accogliere le esperienze emotive in maniera meno invasiva e traumatizzante. Decentrarsi dai pensieri e dalle emozioni aumenta la possibilità di affrontare effettivamente la situazione problematica poiché le decisioni non vengono più prese solo per reazione ad un pensiero o ad un’emozione: «Un pensiero diventa solo un pensiero piuttosto che una pulsione ad agire. In tal modo, il peso emotivo di un pensiero diminuisce, riducendo l’esperienza di stress» (Tan & Yarhouse, 2010: 503). Come osservano gli autori, la terapia della cura include quattro caratteristiche: l’osservazione, la descrizione, l’agire con consapevolezza e l’estensione di un approccio alla realtà astenendosi dal giudizio, ovvero l’acceptare una persona, una situazione, o se stessi senza giudicare la validità o meno (vedi anche Baer, Smith & Allen, 2004). Questo approccio permette di guardare a se stessi senza le lenti normativo-moralizzatrici, ma applicando piuttosto una *epochè* su se stessi e sulle riserve morali dell’ambiente circostante. Così facendo le emozioni negative non sono più così intense, le persone non sono giudicate così duramente e le situazioni non provocano reazioni smodate. Ciò permette anche di accettare i cambiamenti riguardanti gli aspetti di una persona, riducendo così il peso del significato che la sessualità o la spiritualità hanno nella sua vita. Il cambiamento non riguarda l’orientamento sessuale, ma il modo in cui la persona esperisce i pensieri e le sensazioni riguardanti la propria sessualità, la quale può essere vista come parte della sua realtà.

4. Le insidie etiche e la necessità di competenze multidisciplinari e multiculturali del terapeuta

Alcune credenze religiose si oppongono alla possibilità di un progresso nella psicoterapia, oppure richiedono un elevato standard morale, per cui il paziente si sente colpevole per non essere in grado di osservare le regole morali, o si sente rifiutato dalla comunità religiosa di appartenenza, o condannato dalla stessa dottrina religiosa in cui crede. Lo psicoterapeuta si ritrova quindi su un terreno difficile da gestire, poiché egli deve riuscire a valutare quando la credenza religiosa si rivela dannosa per il benessere della persona. Ciò che una persona può vedere come errato, un’altra potrebbe viverlo in maniera negativa, qualcun altro come necessario per una crescita ulteriore.

Inoltre, lo stesso psicoterapeuta presenta una propria prospettiva religiosa (o a-religiosa) da cui considera le credenze religiose.⁵ E la sua prospettiva può diventare una

⁵ Mayers *et al.* (2007) hanno però mostrato che esiste la possibilità di un’interazione fruttuosa tra terapisti secolarizzati e pazienti con credenze religiose.



risorsa per il processo terapeutico.⁶ Lo psicoterapeuta non è interessato alla verità o falsità del contenuto delle credenze del paziente, quanto piuttosto al processo di motivazioni, interazioni, condizionamenti esterni che ha portato la persona a credere e ad agire secondo un certo quadro valoriale, interpretato sempre nei termini di un'esperienza personale e irripetibile; in questa prospettiva diventa centrale l'analisi ad opera del terapeuta degli aspetti delle credenze religiose che entrano in gioco nei processi di formazione psicologica del paziente. Tale analisi gli permette di avere un quadro maggiormente comprensivo dell'interazione e del coinvolgimento della dimensione religiosa nella formazione della situazione clinica del paziente e gli consente di rendere funzionali alla psicoterapia le credenze religiose (vedi anche Kahle, 2004).

Dal punto di vista della pratica psicoterapeutica non esiste (o non dovrebbe esistere) una distinzione tra religione vera e religione falsa e quindi il terapeuta e il paziente dovrebbero ritrovarsi su un terreno, per così dire, 'neutro', ma non nel senso di asettico, a-religioso, quanto piuttosto di un terreno in cui le risorse religiose possono essere utilizzate per una maggiore connessione empatica più che di opposizione.

Le credenze religiose devono quindi essere indirizzate verso il rispetto per la tradizione religiosa e spirituale del paziente, utilizzando al meglio gli strumenti che esse offrono ma senza assolutizzarne il valore all'interno della terapia. Come abbiamo visto esponendo il modello di Cervantes, il background delle credenze religiose di una persona è essenziale sia per poter instaurare un rapporto empatico terapeuta-paziente, sia per poter risolvere in maniera produttiva e propositiva le tradizioni sociali in cui il paziente è inserito. Plante (2004) ha elencato cinque principi etici che gli psicoterapeuti dovrebbero osservare: il rispetto, la responsabilità, l'integrità, la competenza, e la dedizione all'altro.

Non sempre, però, è possibile indagare e lavorare sulle credenze religiose di un paziente. Secondo Rosenfeld (2010), per riuscire a comprendere se le credenze religiose di un paziente possano essere indagate, lo psicoterapeuta deve chiedersi se tali credenze interferiscano con gli scopi della terapia e se possano essere incluse all'interno della psicoterapia. È inoltre necessario indagare sulla possibilità che queste possano essere modificate senza diminuire la capacità del paziente di partecipare alla comunità religiosa e sulla possibilità di ottenere da essa il supporto emotivo necessario. Spesso, infatti, lavorando in particolar modo con gli adolescenti, c'è il rischio di coinvolgere il paziente in uno scontro con il quadro valoriale della famiglia. Per tale motivo il terapeuta dovrebbe verificare se vi sia la volontà dei genitori di modificare le loro credenze religiose o di tollerare le differenti posizioni del ragazzo. È perciò necessario capire se sia possibile tematizzare in terapia le credenze religiose del paziente senza comprometterne il trattamento e se egli sia in grado di gestire il peso di una indagine sulle proprie credenze. Prima di esporre i pazienti a ulteriore stress gli psicoterapeuti devono sapere se questi hanno il sostegno sociale e la capacità di servirsi di tale sostegno per far fronte all'ansia generata dall'esplorare le

⁶ Le credenze religiose e lo spirito cristiano, ad esempio, possono agevolare un legame empatico con il paziente, favorendo una naturale connessione con la loro spiritualità (Morrison & Borgen, 2010; Bretherton, 2006). In particolare, seguendo Bretherton, la vita, la morte e la resurrezione di Cristo giustificano l'esistenza umana e testimoniano l'amore di Dio. Questo può offrire allo psicoterapeuta cristiano un rapporto positivo con pazienti di ogni altra religione.



proprie credenze, poiché il sostegno del terapeuta durante la sessione terapeutica può rivelarsi inadeguato a compensare le perdite del sostegno sociale necessario a gestire l'ansia tra le sessioni quando il terapeuta non è disponibile (Rosenfeld, 2010: 519).

5. Conclusione

Nel rispetto del pluralismo e degli approcci multidisciplinari al fenomeno psichico, è dunque auspicabile incentivare maggiormente una prospettiva che soprattutto renda merito a una visione della salute psichica più articolata e complessa. Lo psicoterapeuta ha la necessità di comprendere più approfonditamente i tratti caratterizzanti la realtà psicologica della persona e dovrebbe sviluppare anche una grande sensibilità e attenzione per la sua dimensione religiosa.

Per far fronte a queste situazioni il terapeuta deve essere consapevole delle proprie credenze professionali e religiose e cercare di giungere ad una conoscenza approfondita della sua dimensione spirituale. Sarebbe, infine, auspicabile che la ricerca e la pratica psicologica e terapeutica delineassero sempre meglio l'intreccio tra intrapsichico e interpsichico, tra interiorità e relazionalità, tra spiritualità e processi psichici, tra credenze religiose e benessere psico-fisico, e si stabilissero delle direttive, delle applicazioni concrete e un modello di riferimento.

Bibliografia

- ALETTI, M. (1994). Religione o psicoterapia? Le ragioni di un confronto. In M. Aletti (Ed.). *Religione o psicoterapia? Nuovi fenomeni e movimenti religiosi alla luce della psicologia* (13-21). Roma: Las.
- ALETTI, M. (2003). Psicologia e nuove forme di religione. In M. ALETTI, G. ANGELINI, G. MAZZOCATO, E. PRATO, F. RIVA & P. SEQUERI (eds.). *La religione postmoderna* (21-54). Milano: Glossa.
- ALETTI, M. & DE NARDI, F. (ed.) (2002). *Psicoanalisi e religione. Nuove prospettive clinico-ermeneutiche*. Torino: Centro Scientifico Editore.
- ALLPORT, G.W. (1950). *The individual and his religion. A Psychological Interpretation*. New York-Oxford: Macmillan.
- ALLPORT, G.W. (1961). *Pattern and growth in personality*. New York: Holt, Rinehart, & Winston.
- ALLPORT, G.W. (1966). The religious context of prejudice. *Journal for the scientific study of religion*, 5: 447-457.
- ALTEMEYER, B. (2003). Why do religious fundamentalists tend to be prejudiced? *International Journal for the Psychology of Religion*, 13: 17-28.
- ALTEMEYER, B. & HUNSBERGER, B. (2005). Fundamentalism and authoritarianism. In R.F. PALOUTIZIAN & C.L. PARK (Eds.), *Handbook of the psychology of religion and spirituality* (378-393). New York: Guilford.
- BAER, R.A., SMITH, G.T., ALLEN, K.B. (2004). Assessment of mindfulness by self-report: The Kentucky Inventory of Mindfulness Skills. *Assessment*, 11: 191-206.
- BATSON C.D. & VENTIS W.L. (1982), *The religious experience: a social-psychological perspective*. New York: Oxford University Press.



- BEIT-HALLAMI, B. (1989). *Prolegomena to the Psychological Study of Religion*. Lewisburg: Bucknell University Press.
- BOTTOMS, B.L., NIELSEN, M., MURRAY, R. & FILIPAS., H. (2003). Religion-related child physical abuse: Characteristics and psychological outcomes. *Journal of Aggression, Maltreatment & Trauma*, 8: 87-114.
- BRETHERTON, R. (2006). Can existential psychotherapy be good news? Reflections on existential psychotherapy from a Christian perspective. *Mental Health, Religion & Culture*, 9 (3): 265-75.
- CARULLI, R.M. (2012). Psicoterapia e religione. Difficoltà d'indagine e indicazioni tecniche. *Psichiatria e Psicoterapia*, 31 (3): 192-204.
- CERVANTES, J.M. (2010). Mestizio Spirituality: Toward an integrated approach to psychotherapy for latina/os. *Psychotherapy, Theory, Research, Practise, Training*, 47 (4): 527-39.
- D'SOUZA, R. (2002). Do patients expect psychiatrists to be interested in spiritual issues? *Australasian Psychiatry*, 10: 44-7.
- DEREZOTES, D.S. (1995). Spirituality and religiosity: Neglected factors in social work practice. *Arete*, 20 (1): 1-15.
- DOWD, E.T. & NIELSEN, S.L. (eds.) (2006). *The Psychologies in religion: Working with the religious client*. New York: Springer Publishing Co.
- ELLIS, A. (1971). *The case against religion: A Psychotherapist's view*. New York: Institute for Rational Living.
- EXLINE, J.J., WORTHINGTON, E.K., Jr., HILL, P., & McCULLOUGH, M.E. (2003). Forgiveness and justice: A research agenda for social and personality psychology. *Personality and Social Psychology Review*, 7: 337-48.
- FIZZOTTI, E. (1994). Psicoterapia delle religioni, religione delle psicoterapie. Salute e salvezza tra religione e psicoterapia. In M. ALETTI, (ed.). *Religione o psicoterapia? Nuovi fenomeni e movimenti religiosi alla luce della psicologia* (57-68). Roma: Las.
- FOSSI, G. (1994). Religione e psicoanalisi. In M. ALETTI, (ed.). *Religione o psicoterapia? Nuovi fenomeni e movimenti religiosi alla luce della psicologia* (359-68). Roma: Las.
- FROMM, E. (1950). *Psychoanalysis and Religion*. New Haven, CT, USA: Yale University Press.
- GERSON, J. (2000). Multiple belief systems in psychotherapy: The effect of religion and professional beliefs on clinical judgment. *Journal of Contemporary Psychotherapy*, 30 (1): 27-32.
- GIUSTI, E. & CORTE, B. (2009). *La terapia del per-dono. Dal risentimento alla riconciliazione*. Roma: Sovera.
- GIUSTI, E. & CAROLEI, F. (2005). *Terapie transpersonali. L'integrazione della spiritualità e della meditazione nei trattamenti pluralistici*. Roma: Sovera.
- GIUSTI, E. & PERFETTI, E. (2004). *Ricerche sulla felicità*. Roma: Sovera.
- HACKNEY, C.H. & SANDERS, G.S. (2003). Religiosity and mental health: A meta-analysis of recent studies. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 42: 43-55.
- HARTZ, G.W. (2005). *Spirituality and mental health: Clinical applications*. Binghamton, NY: Haworth Pastoral Press.
- HEFTI, R. (2011). Integrating Religion and Spirituality into Mental Health Care, Psychiatry and Psychotherapy. *Religions*, 2: 611-627.
- JAMES, W. (1890). *Principles of psychology*. New York: Holt.
- JAMES, W. (1902). *The varieties of religious experience*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- JUNG, C.G. (1938). *Psychology and religion*. New Haven, CT: Yale University Press.
- KAHLE, P.A. (2004). *The power of spirituality in therapy: Integrating spiritual and religious beliefs in mental health practice*. Binghamton, NY: Haworth Pastoral Press.



- KNOX, S., CATLIN, L., CASPER, M. & SCHLOSSER, L.Z. (2005). Addressing Religion and Spirituality in Psychotherapy: Clients' Perspectives. *Psychotherapy Research*, 15 (3): 287-303.
- KOENIG, H.G. (2008). Religion and mental health: What should psychiatrists do? *Psychiatric Bulletin*, 32: 201-3.
- KOENIG, H.G., McCULLOUGH M.E., & LARSON D.B. (2001). *Handbook of Religion and Health*, New York: Oxford University Press.
- LADNER, L. (2011). Mindfulness. In ATEN, J.D., McMINN, M.R., & WORTHINGTON, E.L. Jr. *Spiritually oriented interventions for counseling and psychotherapy*. (229-50). Washington, D.C.: American Psychological Association.
- MAYERS, C., LEAVEY, G., VALLIANATOU, C., & BARKER, C. (2007). How clients with religious or spiritual beliefs experience psychological help-seeking and therapy: A qualitative study. *Clinical Psychology & Psychotherapy*, 14 (4): 317-27.
- McMINN, M.R., & DOMINIQUEZ, A.W. (2005). *Psychology and the church*. Hauppauge, NY: Nova Science.
- MILLER, L. (2011). *An experiential approach for exploring spirituality*. In ATEN, J.D., McMINN, M.R., & WORTHINGTON, E.L. Jr. *Spiritually oriented interventions for counseling and psychotherapy*. (325-343). Washington, D.C.: American Psychological Association.
- MOHR, S.; BRANDT, P-Y.; BORRAS, L.; GILLIÉRON, C.; & HUGUELET, P. (2006). Toward an integration of spirituality and religiousness into the psychosocial dimension of schizophrenia. *American Journal of Psychiatry* 163: 1952-1959.
- MORRISON, M. & BORGAN, W.A. (2010). How Christian spiritual and religious beliefs help and inner counselors empathy toward clients. *Counseling and Values*, 55 (1): 25-45.
- MYERS, G.E. (2004). Merging the horizons of psychotherapeutic and religious worldviews: New challenges for psychotherapy in the global age. *Mental Health, Religion & Culture*, 7 (1): 59-77.
- OLSON, R.P. (ed.) (2002). *Religious Theories of Personality and Psychotherapy*. New York: Haworth Press.
- PLANTE, T.G. (2004). *Do the right thing: Living ethically in an unethical world*. Oakland, CA: New Harbinger.
- PLANTE, T.G. (2007). Integrating Spirituality and Psychotherapy: Ethical Issues and Principles to Consider. *Journal of Clinical Psychology*, 63 (9): 891-902.
- PLANTE, T.G. (2011). Addressing problematic spirituality in therapy. In ATEN, J.D., McMINN, M.R., WORTHINGTON, E.L. Jr. *Spiritually oriented interventions for counseling and psychotherapy*. (83-106). Washington, D.C.: American Psychological Association.
- PLANTE, T.G., & SHARMA, N. (2001). Religious faith and mental health outcomes. In T.G. PLANTE & A.C. SHERMAN (eds.), *Faith and health: Psychological perspectives* (240-261). New York: Guilford Press.
- RICHARDS, P.S. & BERGIN, A.E. (1997). *A spiritual strategy for counseling and psychotherapy*. Washington, DC: American Psychological Association.
- ROGERS, S.A. (2007). Where the Moment Meets the Transcendent: Using the Process as a Spiritual Intervention in Object Relations Psychotherapy. *Journal of Psychology and Christianity*, 26 (2): 151-58.
- ROSENFELD, G.W. (2010). Identifying and integrating helpful and harmful religious beliefs into psychotherapy. *Psychotherapy Theory, Research, Practice, Training*, 47 (4): 512-26.
- ROSSI, L. (1994). Psicoterapia, religione e spiritualità. In M. ALETTI (ed.). *Religione o psicoterapia? Nuovi fenomeni e movimenti religiosi alla luce della psicologia* (235-240). Roma: Las.



- SHAFRANSKE, E.P. & MALONY, H.N. (1996). Religion and the clinical practice of psychology: A case for inclusion. In E.P. SHAFRANSKE (ed.), *Religion and the clinical practice of psychology* (561-86). Washington, D.C.: American Psychological Association.
- SHAFRANSKE, E.P. (2005). A psychoanalytic approach to spiritually oriented psychotherapy. In L. SPERRY, E.P. SHAFRANSKE (eds.), *Spiritually oriented Psychotherapy* (105-130). Washington, D.C.: American Psychological Association.
- SHAFRANSKE, E.P. (2009). Spiritually oriented psychodynamic psychotherapy. *Journal of Clinical Psychology*, 65 (2): 147-57.
- SHERRY, A., ADELMAN, A., WHILDE, M.R., & QUICK, D. (2010). Competing selves: Negotiating the intersection of spiritual and sexual identity. *Professional Psychology: Research and Practice*, 41 (2): 112-19.
- SLATTERY, J.M. & PARK, C.L. (2011). Meaning making and Spiritually oriented interventions. In J.D. ATEN, M.R. McMINN & E.L. WORTHINGTON, Jr. (eds.), *Spiritually oriented interventions for Counseling and Psychotherapy*. (15-40). Washington, D.C.: American Psychological Association.
- SMITH, T.B., BARTZ, J., & RICHARDS, P.S. (2007). Outcomes of religious and spiritual adaptations to psychotherapy: A meta-analytic review. *Psychotherapy Research*, 17 (6): 643-655.
- SPERRY, L. & SHAFRANSKE, E. (Eds.) (2005). *Spiritually Oriented Psychotherapy*. Washington, DC: American Psychological Association.
- SVAGITO, L. (2010). *Lo Zen e l'arte di fare terapia. Un approccio meditativo al lavoro con le persone*. Urra: Milano.
- TAN, E.S.N., & YARHOUSE, M.A. (2010). Facilitating Congruence Between Religious Beliefs and Sexual Identity with Mindfulness. *Psychotherapy: Theory, Research, Practice, Training*, 47 (4): 500-11.
- THORESEN, C.E. (2007). Spirituality, religion and health: What's the deal? In T.G. PLANTE & C.E. THORESEN (Eds.), *Spirit, science, and health: How the spiritual mind fuels physical wellness* (3-10). Westport, CT: Praeger/Greenwood.
- THROCKMORTON, W. & YARHOUSE, M.A. (2006). *Sexual identity therapy framework*. In <http://www.sexualidentity.blogspot.com>.
- UTSCH, M. (2007). The challenge of psychotherapy for religion and spirituality. *Psyche en Geloof*, 18 (1-2): 86-95.
- VERGOTE, A. (1966). *Psychologie religieuse*. Bruxelles: C. Dessart.
- WATSON, J.B. (1919). *Psychology from the standpoint of a behaviorist*. Philadelphia: Lippincott.
- WORTHINGTON, E.L. Jr. (2005). *Handbook of forgiveness*. New York, NY: Brunner-Routledge.
- WORTHINGTON, E.L. Jr. (2006). *Forgiveness and reconciliation: Theory and application*. New York, NY: Brunner Routledge.
- WORTHINGTON, E.L. Jr., DAVIS, D.E., HOOK J.N., MILLER, A.J., GARTNER, & A.L., JENNINGS II, D.J. (2011). Promoting forgiveness as a religious or spiritual intervention. In J.D. ATEN, M.R. McMINN & E.L. WORTHINGTON, Jr. (eds.), *Spiritually oriented interventions for Counseling and Psychotherapy*. (169-95). Washington, D.C.: American Psychological Association.



Vittorio Bachelet: il profilo di un cristiano

di Anna Napolitano*

Delinare la figura cristiana di Vittorio Bachelet (Roma, 20 febbraio 1926 – 12 febbraio 1980), un membro di prim'ordine dell'Azione Cattolica Italiana, è il compito di questo studio. Si tratta di un credente che è vissuto alimentato dai grandi ideali umani e cristiani, dando una particolare testimonianza di amore, di fedeltà, di coraggio, di intelligenza nell'intuire i segni dei tempi tra le strade delle città, nelle aule delle scuole, delle università, nei meandri dei tribunali.

Il presente contributo sarà costituito da quattro punti: nel primo si presenta il suo profilo biografico; nel secondo la sua figura come uomo di stato al servizio della cultura della giustizia e della verità; nel terzo si riprendono brevemente alcuni dei più importanti discorsi di Bachelet, raggruppati sotto il titolo di *Scritti civili*; nel quarto, e ultimo punto, si analizza il suo modo di procedere come laico che va alla sequela di Cristo nella Chiesa e nel mondo.

1. Profilo Biografico

Vittorio Bachelet, figlio di un ufficiale del Genio, Giovanni, e di un'insegnante, Maria Bosio, ultimo di nove fratelli, «crebbe all'interno di una trama familiare intessuta di gesti religiosi quotidiani, mai giustapposti, di valori quali l'onestà e la coerenza insegnati nella dimensione feriale dell'esistenza, di reciprocità e di aiuto»¹.

Ai suoi tre fratelli, dei quali due divennero gesuiti, e alle due sorelle, Vittorio fu sempre molto legato, proprio per il clima di affetto e di rispetto, tipico della famiglia Bachelet.

«Dal 1932 la famiglia si trasferì per alcuni anni a Bologna, a seguito del padre. Fu lì che il piccolo Vittorio si iscrisse a otto anni ai “fanciulli di Azione Cattolica” presso il circolo parrocchiale di Sant'Antonio di Savena»².

Al rientro a Roma, la famiglia Bachelet aveva già donato un figlio, Adolfo, alla Compagnia di Gesù, qualche tempo dopo anche Paolo seguì la strada di suo fratello; intanto

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

¹ A. BERTANI (cur.), *Vittorio Bachelet - Testimoniare da cristiani nella vita e nella politica*, Ed. La Scuola, Brescia 2011, 18.

² *Ibid.*



«Vittorio prese a frequentare il liceo; era il 1938. Di quegli anni Bachelet ricordava con fastidio il clima di retorica che avvolgeva tutti, a partire da chi andava a scuola»³.

Durante la sua adolescenza, «l'itinerario spirituale [...] si era intanto arricchito soprattutto dall'appartenere alla Congregazione eucaristica, fondata presso la chiesa S. Claudio [...], a Roma, da Massimo Massimi»⁴; per il giovane Bachelet «fu un'esperienza fondamentale ai fini della sua formazione, sul piano del carattere come anche su quello religioso e morale»⁵. Infatti il Cardinal Massimi si rivelò «certamente una figura incidente nel suo orizzonte religioso ed affettivo [...], capace di unire "il rigore del giurista a una affettuosa bonarietà e all'umorismo romanesco" [...], con lui Bachelet si confrontò per tutto il periodo degli studi liceali, conclusi nel luglio del '43, quasi in coincidenza col crollo del regime»⁶.

Il giovane Vittorio fondava la sua vita di fede «su scelte maturate e verificate con attenzione: il suo ritmo di preghiera era scandito dalla celebrazione dell'Eucaristia quotidiana e dalla meditazione, i suoi atteggiamenti si raffinano nella costante direzione spirituale [...] ed in esercizi spirituali annuali. Emerge un profilo di tipo quasi ignaziano; e certamente affrontò la scelta dello stato di vita avendo ben presente anche la possibilità di seguire i due fratelli nella Compagnia di Gesù»⁷.

Anni tristi e duri a motivo del secondo conflitto mondiale, gli anni della giovinezza di Vittorio che «nel 1943 si iscrisse alla facoltà di Giurisprudenza, ma quell'anno non poté seguire le lezioni regolari: il regime di Mussolini cadde, le truppe naziste occuparono la capitale, e l'università rimase chiusa»⁸.

In quel periodo, Vittorio, «durante gli anni universitari si iscrive alla Federazione Universitaria dei Cattolici Italiani (Fuci), all'interno della quale inizia presto a collaborare con la dirigenza nazionale, come condirettore del periodico "Ricerca"»⁹.

Del suo tempo universitario, Vittorio parla con toni tristi, ma mai troppo rassegnati:

«Arrivati alla soglia dell'Università, i suoi battenti ci si sono chiusi davanti. Molti non hanno potuto neanche iscriversi, perché di classi minacciate direttamente; di libertà neanche a parlarne: piuttosto una clausura forzata, da ben lunghi esercizi spirituali. [...]. Ma soprattutto ci è mancato l'orientamento: non avevamo un passato su cui basarci, mentre davanti a noi il futuro era così incerto. [...]. Ora le porte dell'Università si sono aperte anche per noi. E noi vi entriamo con fiducia che forse altri non hanno [...]. Chè se il desiderio in noi potentemente sviluppato, lo sapremo ora applicare a una intensità di studio e di attività, non sarà stato inutile il nostro periodo di attesa»¹⁰.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, 19.

⁵ M. CASELLA, *L'Azione Cattolica del Novecento - Aspetti, momenti, interpretazioni, personaggi*, Ed. AVE, Roma 2003, 210.

⁶ A. BERTANI (cur.), *Vittorio Bachelet - Testimoniare da cristiani nella vita e nella politica*, cit., 19.

⁷ *Ibid.*, 19-20.

⁸ L. DILIBERTO (cur.), *Vittorio Bachelet - Testimone della speranza*, Ed. AVE, Roma 2010, 17.

⁹ F. MIANO, *Bachelet Vittorio* in A. PAVAN (cur.), *Enciclopedia della persona nel XX secolo*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2008, 55.

¹⁰ V. BACHELET, *Non si entra* in M. TRUFFELLI (cur.), *Vittorio Bachelet - Scritti Civili*, Ed. AVE, Roma 2005, 40-41.



Nell'arco di tempo degli studi universitari, Bachelet «compirà scelte fondamentali, affinando i suoi criteri di lettura sulla realtà, intrecciando rapporti profondi e duraturi, mettendo in pratica i valori scoperti e accolti negli anni della fanciullezza e della adolescenza»¹¹. Come abbiamo già accennato, Vittorio «venne [...] coinvolto nelle attività della Fuci [...], prima nel gruppo romano, poi negli impegni del centro nazionale, che si andava ricostruendo una volta terminata l'occupazione; divenne redattore del periodico della federazione, "Azione fucina", come suo fratello Giorgio, in un gruppo di giovani cattolici brillanti, che comprendeva tra gli altri anche Aldo Moro e suo fratello Alfredo Carlo»¹².

Infatti, nel 1944, «subito dopo la liberazione della capitale dalle truppe alleate, partecipa a un congresso universitario nell'aula magna dell'università; esso fu [...] il primo luogo in cui si sperimentò il dialogo e il confronto in forme libere e democratiche e per la Fuci momento in cui maturarono scelte di impegno più chiare e mature»¹³.

Il 24 novembre 1947, con il massimo dei voti, Vittorio si laureò «con una tesi su *I rapporti fra lo Stato e le organizzazioni sindacali*, e in quello stesso anno divenne assistente volontario presso la cattedra di Diritto amministrativo»¹⁴.

Nell'immediato dopoguerra, quindi dopo la laurea, Vittorio

«definì con maggior precisione il profilo della propria vocazione laicale e, contemporaneamente approfondì un originale stile di presenza e di pensiero nella realtà culturale e nella vita della Chiesa. [...]. Ed anche all'interno del cattolicesimo italiano che, a partire dall'Azione Cattolica, vide un intrecciarsi spontaneo, ma decisamente tumultuoso tra vita di fede e testimonianza nella società civile, Bachelet si trovò ad esplorare itinerari differenti; [...]. Con le sue riflessioni Bachelet invitava sommessamente la Chiesa a tenere distinti gli ambiti della vita spirituale e civile, [...] a ricercare sempre "valori positivi" nella società»¹⁵.

In questo stesso periodo,

«negli anni Quaranta [...], Bachelet fece la sua scelta politica. Si accostò alla DC, ne condivise l'ispirazione e le aspirazioni, si batté, già nelle prime difficili e decisive prove elettorali del dopoguerra, perché la sua proposta politica venisse accolta e sostenuta»¹⁶. A quel tempo risalgono figure politiche di un certo spessore di ideologia e di umanità, quali Dossetti e De Gasperi, che fu per Vittorio «il suo punto di riferimento in politica. Più tardi [...] additerà [...] la figura libera e fortemente cristiana del leader trentino, che "rimane per noi e per le generazioni che verranno, maestro non solo di arte politica, ma vorrei dire soprattutto maestro dello spirito, di coerenza ideale e di rigore morale"»¹⁷.

Sempre più convinto del binomio inscindibile tra fede e vita, Vittorio maturò intanto, anche la sua scelta vocazionale, optando, dopo attento e lungo discernimento, per la vita matrimoniale. Infatti «nel 1951, a ventiquattro anni, sposò Maria Teresa De Janua-

¹¹ A. BERTANI - L. DILIBERTO, *Vittorio Bachelet - Un uomo uscì a seminare*, Ed. AVE, Roma 2008, 31.

¹² L. DILIBERTO (cur.), *Vittorio Bachelet - Testimone della speranza*, cit., 17.

¹³ A. BERTANI - L. DILIBERTO, *Vittorio Bachelet - Un uomo uscì a seminare*, cit., 35.

¹⁴ L. DILIBERTO (cur.), *Vittorio Bachelet - Testimone della speranza*, cit., 17.

¹⁵ *Ibid.*, 18.

¹⁶ M. CASELLA, *L'Azione Cattolica del Novecento*, cit., 210.

¹⁷ *Ibid.*, 210-211.



rio, una giovane conosciuta in Fuci; l'anno dopo nacque il suo primogenito Giovanni, e nel 1955 la seconda figlia Maria Grazia»¹⁸.

Da sposo e da padre, portò avanti il suo pensiero e la sua attività di giurista e di uomo di Stato, come uomo di Dio, alla sequela di Cristo, al servizio incondizionato della Chiesa.

Il 12 febbraio 1980 Vittorio Bachelet venne ucciso dalle *Brigate Rosse* sulle scale dell'Università, all'uscita della facoltà di Scienze Politiche de "La Sapienza" di Roma, mentre compiva il suo dovere di docente.

2. L'uomo di Stato al servizio della cultura della giustizia e della verità

Nella personalità del professore Bachelet si incontravano diversi elementi: innanzitutto una fedeltà ai suoi principi interiori, ben saldi nel Vangelo e inattaccabili, un'eccellente professionalità in ambito lavorativo, in qualità di docente universitario e un'integerrima coscienza dinanzi alla *res publica*, intesa come campo aperto a tutte le forze e le idee positive che potevano portare la società di quel tempo ad essere migliore.

«La pienezza e la coerenza con cui Bachelet seppe fare nella propria vita un'unità profonda tra il proprio essere credente, cittadino, uomo di cultura, marito e padre, laico impegnato a servizio della Chiesa e del mondo, costituì, infatti, la sua prima e più radicale testimonianza, espressa in un'esistenza improntata alla capacità di fare incontrare vita e Vangelo»¹⁹.

Vittorio Bachelet, «uomo di pace e di dialogo qual'era, intendeva la politica come capacità di collaborare con tutti, anche con i diversi, anzi soprattutto con essi. La politica intesa come arte dello stare insieme, del fare più 'umana' la convivenza tra gli uomini, nel rispetto e nella valorizzazione di tutte le energie disponibili»²⁰.

Il grande statista non si tirò mai indietro e in tutti i campi ha dato il meglio di sé;

«nella politica e nelle istituzioni accettò prima di essere coinvolto nel tentativo di "rilancio" della DC [...], poi di assumere la guida del CSM in un momento estremamente delicato. Fedele sempre all'altezza dei valori ispiratori della Carta costituzionale e all'intimo spirito di una laicità politica vissuta con moderazione e in senso inclusivo. Laicità che si traduceva sostanzialmente nella fatica della ricerca di valori condivisi e nell'ascolto dialogico di ogni prospettiva nella ricerca del bene comune»²¹.

Dalle parole del figlio emerge il profilo di un padre con un'onestà intellettuale fuori dal comune, che credeva che «per raggiungere il dialogo non solo bisogna evitare mezzi illeciti o impropri, ma bisogna affidarsi allo spirito di dialogo, generosità, umiltà, mitezza»²².

¹⁸ L. DILIBERTO (cur.), *Vittorio Bachelet - Testimone della speranza*, cit., 18.

¹⁹ F. MIANO, *Una vita luminosa* in G. C. DE MARTIN - F. MAZZOCCHIO - F. MIANO (curr.), *Testimoniare la speranza - L'eredità di Vittorio Bachelet trent'anni dopo*, Ed. AVE, Roma 2010, 17.

²⁰ M. CASELLA, *L'Azione Cattolica del Novecento*, cit., 213.

²¹ F. MIANO, *Una vita luminosa* in G.C. DE MARTIN - F. MAZZOCCHIO - F. MIANO (curr.), *Testimoniare la speranza - L'eredità di Vittorio Bachelet trent'anni dopo*, cit., 19-20.

²² A. BERTANI (cur.), *Vittorio Bachelet - Testimoniare da cristiani nella vita e nella politica*, cit., 46.



Perché lui «preferiva essere uno sconfitto a motivo della sua mitezza che un vittorioso a motivo della sua forza. Per lui il servizio era proprio servizio, senza ricambio né gloria. Era una di quelle rare persone che pensano e che fanno; e conservano la coerenza tra le parole, i pensieri e i fatti»²³.

Vittorio Bachelet, in qualità di «docente di Diritto Amministrativo, [...] indirizza i propri interessi scientifici alla valorizzazione della Costituzione, mettendo al centro dei propri studi la ricerca di un rinnovato equilibrio tra autorità e libertà, coerente con i principi dello Stato democratico e rispondente all'esigenza di tutela della persona nell'ambito delle trasformazioni sociali, economiche e culturali con cui le istituzioni si devono misurare a livello nazionale e internazionale»²⁴. Ed ancora «sottolinea la necessità di ripensare i principi liberali in rapporto alla piena attuazione del principio democratico posto a fondamento della Costituzione [...]»²⁵, «alla quale si sentiva molto legato.

Della nostra Carta Costituzionale, Vittorio era particolarmente orgoglioso. E se come docente e come studioso si prodigava per farla meglio conoscere, [...] come cattolico ricordava compiaciuto il giudizio positivo che su di essa aveva espresso papa Giovanni»²⁶.

Vittorio Bachelet in qualità «di vicepresidente del Consiglio Superiore della Magistratura [...] deve fare i conti con una fase estremamente difficile per il Paese, colpito dalla sfida del terrorismo, e per la stessa magistratura, percorsa da polemiche esterne ed interne»²⁷.

Anni tristi per l'Italia, ma

«proprio in questo frangente, Bachelet dimostra la propria capacità di dialogare con tutte le posizioni, guidando l'organo di autogoverno della magistratura ad un comune impegno a servizio dello Stato. In tale azione egli indica ancora una volta i principi democratici della Costituzione come imprescindibili punti di riferimento, richiamando, al contempo la necessità di una responsabilità diffusa e condivisa, fondata sulla collaborazione tra istituzioni e società civile [...] per la difesa della democrazia e per la costruzione di una società più giusta, capace di porre in primo piano i diritti della persona umana»²⁸.

Per l'uomo di Stato, quale Bachelet, a servizio della giustizia e della verità, «ogni uomo che è persona, è dunque sempre il riferimento obbligato dell'azione dello Stato e delle istituzioni [...]»²⁹.

Nel suo discorso di insediamento alla guida del CSM il 21 dicembre 1976, «Vittorio Bachelet descriveva l'impegno programmatico del nuovo collegio nei termini di un necessario "adeguamento dell'ordinamento giudiziario ai principi costituzionali e alle esigenze della società"»³⁰. Egli, pur non avendo partecipato alla Costituente «cercò di at-

²³ *Ibid.*, 46-47.

²⁴ F. MIANO, *Bachelet Vittorio* in A. PAVAN (cur.), *Enciclopedia della persona nel XX secolo*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2008, 57.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ M. CASELLA, *L'Azione Cattolica del Novecento*, cit., 212.

²⁷ F. MIANO, *Bachelet Vittorio* in A. PAVAN (cur.), cit., 58.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*

³⁰ N. MANCINO, *L'eredità di Vittorio Bachelet per il Csm* in G.C. DE MARTIN - F. MAZZOCCHIO - F. MIANO (curr.), *Testimoniare la speranza - L'eredità di Vittorio Bachelet trent'anni dopo*, cit., 40.



tuare costantemente, considerando l'organo di autogoverno della magistratura – [...] – “uno di quei delicati strumenti costituzionali di autonomia e collegamento che sono essenziali per un equilibrato e libero sviluppo delle istituzioni democratiche”»³¹.

A tal motivo Bachelet è ricordato da tanti suoi amici come un testimone indefesso della speranza, capace di agire nel suo tempo con uno sguardo sempre oltre i ristretti confini immediati della cronaca; egli si poneva come umile costruttore della *Civiltà dell'Amore*, con un radicalismo evangelico che impregnava ogni suo pensiero, ogni sua attività, in cattedra come docente, nella Magistratura, nella presidenza dell'ACI, a casa, per strada, in Chiesa... Tuttavia

«questo profondo rispetto dell'autonomia del temporale Vittorio portò nell'espletamento dei rilevanti compiti che gli furono affidati nella vita civile nonché della sua attività propriamente scientifica»³². Ed è importante notare «come la sua profonda ispirazione religiosa si sapesse perfettamente coniugare con il rigore della ricerca: le tematiche che volle affrontare [...] furono [...] quelle in cui potessero emergere ed essere risolti i problemi vivi che assillavano gli uomini del suo tempo e in particolare quel tema dell'equilibrio tra autorità e libertà e quello del primato della persona umana al cui servizio debbono essere tutte le strutture dello Stato»³³.

Sono argomenti «che collegano con un filo sottile tutte le sue opere scientifiche, da quella su *L'attività di coordinamento nell'amministrazione pubblica dell'economia* a quella sulla *Disciplina militare e ordinamento giuridico statale*; da quella sulle *Tradizioni e tendenze nuove* a quella su *L'attività tecnica della pubblica amministrazione*»³⁴.

Vittorio Bachelet era un «uomo apertissimo alla carità, fu attento a distinguere questa virtù, a cui il cristiano è sempre personalmente chiamato, dalla giustizia che nella vita sociale dev'essere fermamente applicata per riaffermare le supremazia della legge [...]; a distinguere il perdono interiore che è legge fondamentale del cristiano che sperimenta quotidianamente il perdono di un Dio fedele malgrado tutti i tradimenti [...]»³⁵.

Dai diversi interventi su Vittorio Bachelet come *uomo di Stato*, garante del servizio della giustizia e della verità, emerge che «la sua riflessione giuridica, nella consonanza ideale con i principi e i valori costituzionali che gli era propria, prende [...] le mosse da una scelta di metodo, che è già di per sé innovativa, per muovere poi all'analisi di quelle che potevano essere le implicazioni dei nuovi dettati costituzionali»³⁶, perché egli era «attento alle trasformazioni che vengono verificandosi, o ancor meglio le sollecita e le incoraggia. È tra i giuristi che con ciò si sono fatti costruttori di nuovo diritto, voci alte di una coscienza civile»³⁷.

³¹ *Ibid.*, 40-41.

³² A.C. MORO, *Chiesa e comunità civile in V. Bachelet* in ISTITUTO PER LA STORIA DELL'AZIONE CATTOLICA E DEL MOVIMENTO CATTOLICO IN ITALIA «PAOLO VI» (cur.), *Vittorio Bachelet uomo della riconciliazione - Atti del Seminario tenuto a Roma il 9 febbraio 1985*, Ed. AVE, Roma 1986, 108.

³³ *Ibid.*

³⁴ *Ibid.*, 108-109.

³⁵ *Ibid.*, 109.

³⁶ G. PASTORI, *Per un'amministrazione al servizio della società* in G.C. DE MARTIN - F. MAZZOCCHIO - F. MIANO (curr.), *Testimoniare la speranza - L'eredità di Vittorio Bachelet trent'anni dopo*, cit., 58.

³⁷ *Ibid.*, 59.



Si evince che per Bachelet lo Stato è «uno strumento di servizio nei confronti della società civile, e proprio per questo costituisce un elemento di unificazione, sul piano politico, della stessa società; [...]. Servire lo Stato, non servirsi dello Stato: ecco l'esempio che Bachelet ha dato, sin al sacrificio della vita»³⁸.

La forza di questo *sensu dello Stato* gli proveniva soprattutto dalla sua

«robusta preparazione giuridica. Il nucleo centrale del suo pensiero giuridico verte proprio su questo punto: rivendicare esclusivamente allo Stato il controllo di tutti i settori della complessa attività politica [...]. Questa [...] è la chiave di volta dell'edificio giuridico di Bachelet, che mira a realizzare uno Stato democratico nel senso più genuino della parola, uno Stato cioè al servizio del cittadino»³⁹.

Nelle diverse testimonianze sulla grande figura di Vittorio Bachelet è veramente sorprendente ed edificante carpire i comuni sentimenti di stima dei suoi ex colleghi ed amici ed è bello raccogliere nelle loro parole i semi di speranza, di fedeltà, di alto dovere dello Stato che egli ha trasmesso alle giovani generazioni di allora, che oggi, a più di trent'anni dalla sua morte, lo ricordano e cercano di ricalcare le sue orme lasciate nei solchi della storia...

«Chi volesse racchiudere in una sola, breve formula tutta l'attività e la personalità di Vittorio Bachelet, potrebbe adottare questa frase: attuare il Concilio, attuare la Costituzione. Bachelet ha servito in tutta la sua vita. Ha servito la società civile, con competenza e disinteresse, mostrando una linea suscettibile di ulteriori sviluppi, per informare sempre più allo spirito democratico della Costituzione tutta l'amministrazione, concepita sempre al servizio dello Stato e del singolo cittadino»⁴⁰.

3. Gli Scritti civili

Con tale titolo ci si riferisce a 206 discorsi tenuti da Vittorio Bachelet in diverse occasioni. Naturalmente sarà qui riportato solo qualche stralcio che riesca ad approfondire l'opera e la figura dello statista.

In un suo intervento ai giovani, negli anni '50, così scriveva:

«Non mi è mai venuto in mente di accusare le generazioni che hanno preceduto la nostra: sarebbe sciocco e presuntuoso, [...]. Tanto meno mi è venuto in mente di accusare i miei maestri, che mi hanno sempre insegnato [...] i valori umani e soprannaturali della libertà, della carità, della giustizia, della fede»⁴¹.

In diverse occasioni Vittorio Bachelet ha esortato una fattiva, collaborativa e responsabile presenza dei cattolici nella vita sociale; egli ha conosciuto bene la conquista della

³⁸ G. MARTINA - A. MONTICONE, *Sensu della Chiesa e dello Stato* in AA.VV. (curr.), *L'insegnamento di Vittorio Bachelet vent'anni dopo: giustizia e garanzie nei rapporti con le istituzioni*, Ed. AVE, Roma 2002, 297-298.

³⁹ *Ibid.*, 298.

⁴⁰ *Ibid.*, 302.

⁴¹ V. BACHELET, *I maestri, i giovani e la storia*, SCI, 345.



sapienza, il “*farsi da solo*” attraverso un impegno e un’audacia straordinari; per questo scriveva: «È necessaria la fatica della preparazione, l’educazione delle doti personali, la conquista dell’abilità tecnica e professionale, e soprattutto la partecipazione viva al travaglio dell’umanità nel momento storico in cui si trova a vivere ed a operare»⁴².

Nelle parole dell’*uomo di Stato* c’è un continuo richiamo a vivere in pienezza il proprio tempo, come *teofania* di Dio nella storia, ma anche come accoglienza di vicende fatte di persone, di ideali che non vanno ignorati, ma compresi; Vittorio è convinto che

«sul piano culturale, i cattolici riescono pur lentamente a rimontare l’*handicap* derivante loro dall’essere stati così a lungo “messi fuori gioco” dalla cultura ufficiale e accademica, e sarà proprio l’alimentazione religiosa del loro pensiero che consentirà loro un allargamento degli orizzonti culturali e una pur faticosa capacità di comprensione delle nuove realtà e delle nuove dimensioni della cultura, della scienza e della società»⁴³.

4. Laico alla sequela di Cristo nella Chiesa e nel mondo

In questo contesto nasce la «figura di discepolo di Gesù Cristo, di credente laico impegnato gioiosamente e seriamente a vivere un’esistenza tutta ispirata allo spirito delle beatitudini evangeliche. Egli non fu ucciso nell’esercizio delle sue responsabilità ecclesiali e nemmeno per la sua incondizionata testimonianza di fede, ma nel cuore della sua professionalità e della sua fedeltà al servizio della città degli uomini»⁴⁴.

Questa società più che mai «ha bisogno di uomini che si mettano al servizio del bene comune con quelle virtù che furono la caratteristica di Vittorio Bachelet: la bontà, l’onestà, la mitezza, la competenza, il senso della legalità, della giustizia e della solidarietà»⁴⁵ e il suo *martirio laico* «è capace di evocare valori che la parola deve sì enunciare, ma che solo in una fedeltà discreta possano essere compiutamente vissuti»⁴⁶.

In questo modo «Vittorio Bachelet, più che raccogliere ciò che altri hanno seminato, ha diffuso egli stesso la buona semente nei solchi aperti dall’aratro nel terreno della società e della coscienza contemporanea. Pensava infatti che la storia sia attraversata da un aratro che sconvolge le zolle in profondità, e in tale immagine leggeva l’opportunità di una “scelta religiosa”, di un riandare cioè alle sorgenti così da riscoprire le radici più profonde della vita cristiana»⁴⁷.

«Non è mia intenzione ripercorrere i cinquantaquattro anni di vita di Bachelet (20/02/1926-12/02/1980); la sua esperienza fucina; la sua docenza a Pavia, Trieste, Roma; l’impegno redazionale di “Civitas” (1950-1958); la presidenza nazionale dell’ACI (1964-1973); la sua elezione al Consiglio superiore della magistratura e il ruolo di vicepresidente; il suo assassi-

⁴² V. BACHELET, *Presenza dei cattolici nella vita sociale*, SCI, 794-795.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ CARD. C.M. MARTINI, *Lettera agli autori* in A. BERTANI - L. DILIBERTO, *Vittorio Bachelet - Un uomo uscì a seminare*, cit., 7.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ *Ibid.*, 8.

⁴⁷ *Ibid.*



nio. Semplicemente vorrei risalire alla sorgente del suo sentire, pensare, amare; scavare verso il cuore del suo molteplice agire; esplorare alcuni sentieri del suo avanzare dentro la storia. Ne potremmo trarre luce, calore, stile di vita e consegna di esistenza coerente e corretta»⁴⁸.

Da questo percorso viene fuori un quadro che ben dipinge Vittorio Bachelet: egli ha vissuto un cristianesimo non intimistico, ma interiore, non fondamentalista, ma senza riduzione, non prepotente, ma traboccante fiducia⁴⁹. Vittorio è stato un laico capace di essere lievito, capace di offrire amicizia, capace di donare gioia; egli

«era l'ottimismo che nasce dall'amore dei fratelli e soprattutto dall'amore di Dio; l'ottimismo che sa accogliere i valori positivi per costruire dei nuovi, che preferisce ciò che unisce. Vittorio ne ha fatto ispirazione per la sua vita e gli ha consentito perfino la singolare vena dell'umorismo, facendone un "operatore di pace"»⁵⁰.

Egli ha saputo andare al cuore del mistero di Cristo, salendo con lui sulla Croce, «lì si trova il cuore, la sorgente, la ragione del vivere e del morire di Vittorio Bachelet e lì ci sono i colori del suo impegno nella chiesa e nel mondo. Questo cuore è la croce di Cristo. È l'albero della vita piantato nel cuore del mondo: due legni, cinque chiodi»⁵¹.

L'uomo del Vangelo nella Chiesa, sapendo andare alle radici della vita, si è messo a completa disposizione di Dio che non mancò di contare sulla sua estrema generosità, disponibilità e intelligenza. Infatti, «il suo itinerario professionale venne [...] a intrecciarsi con l'urgenza di porsi a servizio della Chiesa italiana, e dentro l'Azione Cattolica: era allora la più grande associazione di laici, e contava oltre tre milioni di iscritti e moltissime strutture presenti nel tessuto popolare delle comunità locali»⁵².

Il suo itinerario di servizio è stato scandito dall'obbedienza alla Chiesa Magisteriale, ai papi che nel corso della sua vita gli hanno assegnato incarichi di responsabilità, contando su di lui, ancora molto giovane. Infatti,

«a sceglierlo come vicepresidente nazionale ci pensa nel 1959 papa Giovanni XXII; un anno prima lo stesso pontefice aveva preannunziato a sorpresa l'intenzione di convocare a Roma tutti i vescovi del mondo per un nuovo concilio al quale affidare una riflessione sul presente e sul futuro dell'annuncio cristiano, sul rapporto con la modernità, sulle necessità di "aggiornamento"»⁵³.

Possiamo dire che Vittorio Bachelet si era già intensamente preparato all'evento del Concilio Vaticano II percependo nella sua vita e nella sua esperienza *un modo tutto nuovo* di porsi da *laico* nella Chiesa.

«E quando il nuovo pontefice, Paolo VI, lo nominò a soli trentotto anni Presidente Nazionale dell'Azione Cattolica (6 giugno 1964), il compito che egli assunse avrebbe avuto respiro tanto ampio quanto incerto negli esiti: questa associazione sarebbe stata chiamata, anche

⁴⁸ L. CHIARINELLI, *Una testimonianza e una consegna* in G.C. DE MARTIN - F. MAZZOCCHIO - F. MIANO (curr.), *Testimoniare la speranza - L'eredità di Vittorio Bachelet trent'anni dopo*, cit., 75.

⁴⁹ Cf *ibid.*, 77.

⁵⁰ *Ibid.*, 80-81.

⁵¹ *Ibid.*, 81.

⁵² L. DILIBERTO (cur.), *Vittorio Bachelet - Testimone della speranza*, cit., 21.

⁵³ *Ibid.*



per volontà del Papa, a dare concreta attuazione alle scelte che il Concilio stava maturando, facendosene portatrice all'interno del corpo ecclesiale»⁵⁴.

Qualche giorno dopo la sua nomina a Presidente Nazionale dell'ACI, il 14 giugno 1964, Vittorio Bachelet scrisse una lettera ai Presidenti diocesani:

«Nell'accettare con obbedienza l'incarico che mi è stato affidato dal Santo Padre, ho provato, con la gioia che dà sempre il servizio alla Chiesa, anche molta trepidazione: per le mie forze così limitate, per i grandi compiti che ci attendono di fronte alle esigenze religiose della nostra società e di fronte al preciso comando del Papa e dei Vescovi all'Azione Cattolica Italiana. E vi assicuro che è stato per me un conforto sentirvi tutti vicini a noi, unanimi nella preghiera e generosi nell'affetto»⁵⁵.

Il neo Presidente nutriva una fiducia incondizionata nella figura del Santo Padre, in quegli anni Paolo VI e avrebbe voluto che ogni suo desiderio, espresso per il bene della Chiesa e dell'ACI, fosse ben presto esaudito.

Riferendosi ancora al papa, diceva:

«Ci ha chiesto di gettare le reti: di ritrovare la forza più pura delle nostre tradizioni per rinnovare noi stessi, per essere fedeli a noi stessi servendo generosamente i fratelli, per aiutarli ad amare Dio e ad amare gli uomini, a vivere la vita della Chiesa in una rigenerata comunità cristiana. È un compito immenso e difficile, lo sappiamo. Ma vogliamo rispondere al Papa con le parole stesse, piene di umiltà e di fede, di Pietro al Signore: "Sulla tua parola getteremo la rete"»⁵⁶.

È stato certamente un disegno della Provvidenza, un'ispirazione dello Spirito Santo il fatto che Vittorio Bachelet non solo sia stato Presidente Nazionale dell'ACI, ma che lo sia stato in un contesto storico ben preciso, cioè durante lo svolgimento e poi l'attuazione di un evento straordinario quale è stato il Concilio Ecumenico Vaticano II.

Infatti, «i quindici anni che vedono Vittorio Bachelet ai vertici dell'Azione Cattolica Italiana rappresentano un momento di straordinaria rifondazione dei modi con cui comprendere e vivere l'essere laici nella Chiesa e nel mondo, ponendo attenzione alle variazioni provocate dal mutare dei tempi.»⁵⁷.

È molto significativo e toccante il modo con cui lo stesso Vittorio Bachelet raccontava ai Presidenti diocesani, il 27 settembre 1964, della sua partecipazione al Concilio in qualità di uditore, nella veste di Presidente nazionale dell'ACI:

«La solenne concelebrazione del Papa con 24 Cardinali e Vescovi di tutte le razze e di tutti i continenti e il canto comune, di oltre 2000 vescovi di tutto il mondo, del Credo, del Pater e del Veni Creator non costituivano solo momenti di stupenda bellezza spirituale e di intensissima religiosità: erano anche il simbolo della forza salvatrice della Chiesa, che agli uomini attoniti e talora sconcertati di oggi si presenta come una comunità che celebra insieme i misteri di Cristo e canta insieme la sua fede e la sua speranza»⁵⁸.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ M. CASELLA (cur.), *Vittorio Bachelet - Lettere (1964-1973)*, Ed. AVE, Roma 2008, 59.

⁵⁶ *Ibid.*, 61.

⁵⁷ A. BERTANI - L. DILIBERTO, *Vittorio Bachelet - Un uomo uscì a seminare*, cit., 49.

⁵⁸ M. CASELLA (cur.), *Vittorio Bachelet - Lettere (1964-1973)*, cit., 63.



Per quanto riguarda l'AC, scriveva ancora: «Cogliamo dunque questo tempo prezioso per migliorare noi stessi, per rinnovare la nostra azione, per parlare largamente intorno a noi della Chiesa di Cristo»⁵⁹.

Risulta inevitabile non far conciliare in Vittorio Bachelet la sua scelta di Dio e il suo essere a servizio della Chiesa, senza legarlo indissolubilmente alla storia dell'ACI e agli anni del Concilio e del post-Concilio, che fortemente segnarono la sua vita e la sua missione. Infatti, «Bachelet scommise sull'AC come luogo dove fosse possibile *sperimentare* l'evento del Concilio; nel suo disegno la immaginava come uno strumento in grado di far arrivare i contenuti del Concilio nella vastità e nella varietà delle esperienze comunitarie che l'Italia presentava»⁶⁰.

Egli progettò e realizzò un vero e proprio rinnovamento dell'ACI, riallacciandosi

«alle origini dell'associazione e, richiamando l'orizzonte valoriale degli inizi (riassunto nel motto di fine Ottocento *Preghiera, azione, sacrificio*), fece emergere una linea di continuità tra ciò che, alle origini, era stato posto a fondamento, e il cammino che intendeva avviare»⁶¹.

Il risultato di questo progetto si concretizzò, quindi, in un

«percorso che trasformò l'Associazione nelle sue forme concrete – sino alla promulgazione nel 1969 di un nuovo Statuto, scritto con l'apporto appassionato di tutte le sue componenti, sia nazionali che locali – e che consegnò alla Chiesa italiana un gruppo significativo di persone disposte ad abbandonare certezze, ed a mettersi in gioco per la sperimentazione di una comunità credente più vicina all'ideale evangelico [...]; è ciò che nella premessa al nuovo Statuto venne indicato come "l'impegno della risposta personale e comunitaria alla universale vocazione alla santità»⁶².

Dal suo essere così trasparenza dell'Amore di Dio, operatore instancabile dell'annuncio della Parola che salva, dal suo sentirsi così parte viva del Corpo della Chiesa e quindi dell'ACI, è evidente che

«Vittorio Bachelet non fu un cristiano insipido. Non fu una luce spenta. Fu presenza significativa: per la sua competenza e correttezza professionale, per il suo forte impegno ecclesiale, per il suo maturo inserimento nel sociale. Fu una limpida testimonianza umana e cristiana»⁶³.

Come abbiamo già visto, la sua vita fu contraddistinta dall'impegno culturale, da un gioioso servizio e da un'intensa vita di *fede*,

«alimentata nell'ascolto della Parola, nella partecipazione eucaristica e sacramentale. Una fede non avulsa dalla storia, ma radicata in essa; non estranea al mondo, ma in esso immersa, per scorgervi il disegno di Dio e portarlo a compimento. Una fede che sa cogliere il cammino sotterraneo della grazia anche in un mondo sconvolto dal naufragio dei valori e dai sussulti della violenza»⁶⁴.

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ L. DILIBERTO (cur.), *Vittorio Bachelet - Testimone della speranza*, cit., 22.

⁶¹ *Ibid.*

⁶² *Ibid.*

⁶³ G. COSTANZO, *Un laico che incarna le virtù teologali* in AA.VV., *Vittorio Bachelet - Un cristiano per il mondo*, Ed. AVE, Roma 1982, 46.

⁶⁴ *Ibid.*, 49.



Vittorio Bachelet alimentò nel suo cuore anche tanta *speranza*;

«fu questa l'ancora sicura e salda della sua vita, che, mentre lo tenne attivamente radicato nella storia, lo proiettò fortemente oltre la storia. La speranza lo rese sanamente ottimista di fronte alla complessità del reale, fiducioso nelle difficoltà, audace nel pericolo. Credeva nella Pasqua di Cristo e fu testimone di un'umanità rinnovata in Cristo. Annunciò con la vita che c'è un'altra vita»⁶⁵.

Non meno visibile fu la sua testimonianza di *carità*, intesa

«come accoglienza del dono di Dio; come amore a Cristo amato e servito nei fratelli; come sequela del maestro nel cammino delle vette segnato dalle beatitudini. [...]. Allora egli è distaccato da tutto e centrato sull'essenziale, disposto a vivere e pronto a morire. La carità è la sola verità e le beatitudini sono le condizioni in cui la carità s'invera e la verità s'illumina d'amore»⁶⁶.

Ecco delineati quelli che didatticamente sono indicati come *prerequisiti*, necessari perché un'azione educativa sia efficace: in Vittorio Bachelet la fede, la speranza e la carità sono stati infatti *i prerequisiti* richiesti da Dio perché la sua testimonianza di cristiano potesse incidere così nella storia della Chiesa e dell'umanità.

Fulcro del suo percorso da Presidente Nazionale dell'ACI, fu, come abbiamo già ricordato, la guida del «laicato cattolico sui sentieri del Concilio e della "scelta religiosa". All'associazione indicò un obiettivo di fondo: "formare cristiani completi, profondamente ancorati al soprannaturale e consapevoli delle proprie responsabilità verso la Chiesa e i fratelli"»⁶⁷.

E non solo: «nel suo pensiero, la responsabilità del cristiano verso la Chiesa era strettamente congiunta a quella nei confronti dei fratelli, cioè della società, della *polis*; la costruzione della "città di Dio" era intimamente legata alla edificazione della "città dell'uomo". Il tutto, però, nel rispetto del ruolo di ognuno, senza indelebili confusioni o contrapposizioni con altre responsabilità»⁶⁸.

In questo nuovo equilibrio tutto da trovare, Bachelet lanciò l'idea che l'AC dovesse fare da *ponte* tra la città di Dio e la città degli uomini, per questo la stessa Associazione «aveva bisogno di fare un salto di qualità, di crescere nel rinnovamento e nella libertà»⁶⁹.

È evidente che «con la presidenza Bachelet (1964-1973) si attua gradualmente, ma costantemente e lucidamente, un'inversione di rotta, che non significa disimpegno di fronte ai grandi problemi morali e sociali del paese [...], ma con un accentuato impegno nella formazione delle coscienze, con un serio sforzo volto ad indirizzare tutta l'attività dell'associazione a promuovere, ai vari livelli, l'attuazione del Concilio [...]»⁷⁰.

Bachelet credeva fortemente che la vocazione propria dell'ACI fosse «l'animazione cristiana del temporale, la costruzione cioè di una società terrena in cui siano salvi i valori

⁶⁵ *Ibid.*, 49-50.

⁶⁶ *Ibid.*, 50.

⁶⁷ M. CASELLA, *L'Azione Cattolica del Novecento*, cit., 213.

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ G. MARTINA - A. MONTICONE, *Senso della Chiesa e dello Stato*, cit., 293-294.



e i principi cristiani essenziali: compito che si può realizzare in modi diversi, con ruoli svariati»⁷¹. Ciò non fu facile, ma non impossibile per la tenacia del nostro caro Bachelet!

In uno dei numerosi Convegni organizzati per rivisitare la figura di Vittorio Bachelet, il prof. Mario Agnes, così si esprimeva:

«Una prima considerazione sulla figura, a Bachelet così cara, del Buon samaritano. Oggi c'è veramente bisogno, in tutta la società nella quale viviamo, di samaritani, e lui è stato il samaritano dell'Azione Cattolica, in anni belli e duri, in cui l'Azione Cattolica talvolta veniva anche "crocifissa", talvolta veniva "presa in giro". [...] Vittorio Bachelet è stato il samaritano dell'Azione cattolica perché lui si è abbassato sull'Azione Cattolica, l'ha curata e l'ha consegnata a noi»⁷².

L'autore citato definisce Bachelet come il «“presidente traghetto” nella stagione del Concilio: il “laico del Concilio” [...] sereno, sapiente, che sapeva costruire il futuro compromettendosi con il presente»⁷³. Definito come un «“laico contemplativo e itinerante”, dal cuore grande, ogni giorno nella famiglia, nell'Azione Cattolica e nella società. Un contemplativo dal volto sempre aperto e sorridente, un sorriso che ha segnato tutti, e per il quale non sarà mai dimenticato. Un sorriso talvolta anche fraternamente ironico, per far capire a chi parlava di sventura che non era nella storia del proprio tempo»⁷⁴.

Vittorio Bachelet vive ancora oggi, come testimone unico di valori eterni, nei ricordi e nelle parole di tanti suoi amici, che hanno sinceramente pianto la sua brutale scomparsa dalla scena di questo mondo.

Il prof. Alberto Monticone, presidente dell'ACI dal 1980 al 1986, definisce Bachelet “*laico nella Chiesa, cristiano nel mondo*”, quasi a suggellare quelle parole pronunciate dal Cardinale Carlo Maria Martini sul suo “martirio laico”⁷⁵.

La testimonianza del prof. Monticone, come quella di tanti, è impregnata di ricordi, di memoria che si carica di affetto e di nostalgia per una persona così valida, la cui scomparsa ha reso certamente il mondo e la Chiesa più poveri. Al termine, concludendo, dice: «Vittorio non ci passò solo il testimone [...], ci consegnò la speranza e la gioia di essere parte di una storia di associazione in corsa, senza la pretesa di scorgere da vicino la meta, ma con la certezza che questa sia già nel correre bene il più possibile con il suo stile [...]»⁷⁶. Non si ferma l'ondata di testimonianze sentite, vere, sincere di laici, di vescovi e di sacerdoti, tutti amici di Vittorio Bachelet.

Mons. Domenico Sigalini così si esprime:

«Mi piace leggere la vita di Vittorio come un continuo rispondere a tutti gli “aperti” con cui Dio gli ha segnato la vita: la sua vocazione cristiana, la chiamata alla vita di famiglia, alla sua

⁷¹ *Ibid.*, 295.

⁷² M. AGNES, *La testimonianza di Vittorio Bachelet e le prospettive dell'Azione Cattolica* in G.C. DE MARTIN - F. MAZZOCCHIO - F. MIANO (curr.), cit., 87.

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ *Ibid.*, 87-88.

⁷⁵ Cf. A. MONTICONE, *Laico nella Chiesa, cristiano nel mondo* in G.C. DE MARTIN - F. MAZZOCCHIO - F. MIANO (curr.), cit., 89.

⁷⁶ *Ibid.*, 92.



professione, l'“apriti” determinante alla vita dell'Azione Cattolica, l'“apriti” allo Spirito forte e liberante del Concilio, l'*effata*, “apriti”, a riscrivere sotto l'incalzare di questo vento incontenibile la nuova Azione Cattolica»⁷⁷.

E poi «c'è stato un altro grande “apriti”, alla fine dei suoi giorni, al quale Dio lo ha chiamato, perché Dio è esigente; lo è stato con se stesso e con suo Figlio e lo è con ogni cristiano»⁷⁸.

Definito anche *uomo del positivo*, Vittorio Bachelet era

«convinto – perché cristiano – della necessità del rinnovamento e del progresso. [...]. Per questo era stato promotore della scelta religiosa che, in una intervista che ci aveva rilasciato, così puntualizzava: “[...] la scelta religiosa [...] vuol dire che l'annuncio di Cristo può diventare fermento di civiltà, di cultura, di impegno sociale, di impegno politico; vuol dire anche [...] sfrondare tutto ciò che non è essenziale per andare all'essenziale – cioè all'annuncio di Cristo morto e risorto per noi - [...]»⁷⁹.

Conclusioni

Vorrei concludere questo itinerario sulla vita e la testimonianza di Vittorio Bachelet avvalendomi della sapienza di alcuni stralci dei suoi numerosi scritti, discorsi e lettere dove si evidenzia il suo continuo riferirsi alla persona di Gesù e alla sua Chiesa.

Durante il Convegno nazionale delle Presidenze diocesane svoltosi a Roma dal 25 maggio al 1° giugno 1972, Vittorio Bachelet così si esprimeva: «Il compito essenziale della Chiesa, la ragione per cui Cristo è venuto è quella di salvarci; e la Chiesa ha avuto il compito, attraverso il mandato apostolico e il mandato di tutti i cristiani, di annunciare la Sua morte, la sua risurrezione finché venga»⁸⁰.

Ai Presidenti delle associazioni parrocchiali scriveva: «Ciò che ad ogni modo caratterizza l'Azione Cattolica delineata dal nuovo Statuto è la scelta dell'impegno religioso e apostolico come impegno essenziale, qualificato dalla esigenza di santità e di servizio che esso pone»⁸¹. Ed ancora, rivolto al singolo Presidente parrocchiale: «Ti auguro un lavoro buono e fecondo, perché l'Azione Cattolica della Vostra parrocchia non sia mai un gruppo chiuso in se stesso, ma nel rinnovarsi, offra più generosamente il suo servizio alla comunità parrocchiale [...]»⁸².

In una lettera indirizzata ai Vescovi italiani, Vittorio Bachelet, parlando delle prospettive dell'ACI, tra l'altro, scriveva così: «In modo speciale noi ci proponiamo di sot-

⁷⁷ DOMENICO SIGALINI, *Rispondere alla voce di Dio* in G.C. DE MARTIN - F. MAZZOCCHIO - F. MIANO (curr.), *L'eredità di Vittorio Bachelet trent'anni dopo*, cit., 84.

⁷⁸ *Ibid.*

⁷⁹ E. PREZIOSI, *Un uomo capace di ascoltare* in AA.VV., *Vittorio Bachelet - Un cristiano per il mondo*, Ed. AVE, Roma 1982, 86-87.

⁸⁰ V. BACHELET, *Il compito essenziale della Chiesa*, in M. TRUFFELLI, *Vittorio Bachelet - Scritti Ecclesiali*, Ed. AVE, Roma 2005, 902.

⁸¹ M. CASELLA (cur.), *Vittorio Bachelet - Lettere (1964-1973)*, cit., 336.

⁸² *Ibid.*, 337.



tolinare la prospettiva *diocesana* della nostra azione, non solo perché essenzialmente l'Azione Cattolica è *sub Episcopo*, ma perché riteniamo che molti dei problemi pastorali della nostra società abbiano dimensioni, appunto, diocesane e solo in tale prospettiva possono dunque essere affrontati»⁸³.

Il Presidente Nazionale dell'ACI, Vittorio Bachelet, aveva sempre ben presente il compito dato dal Concilio all'Associazione che è da sempre quello della «carità e dell'unità, che deve trovare pratica attuazione nel rifiorire nelle associazioni, nelle nostre parrocchie, nelle nostre diocesi, di iniziative di carità [...]»⁸⁴.

Il tutto si può realizzare con l'auspicio del papa Pio XII che, nell'approvare nel 1946 gli Statuti dell'AC⁸⁵, così si espresse: «il popolo intero abbia a ravvisare nell'Azione Cattolica [...] un'amica schiera di cittadini che hanno fatto propria la materna intenzione della Chiesa di tutti di redimere e di garantire alla società l'insostituibile e indispensabile fermento della vera civiltà»⁸⁶.

⁸³ *Ibid.*, 358.

⁸⁴ M. CASELLA (cur.), *Vittorio Bachelet - Discorsi (1964-1973)*, Ed. AVE, Roma 1980, 83.

⁸⁵ Cf *ibid.*

⁸⁶ *Ibid.*, 84.



Ma «i mistici», ci sono ancora?

A proposito del Convegno sui «Mistici nello Spirito»

(Roma-UPS, 6-7 dicembre 2013)

*di Jesús Manuel García s.d.b.**

La nostra cultura contemporanea sembra orfana di mistici. Il trionfo mediatico della cultura della banalità, che rischia di colonizzare la nostra realtà personale e sociale, insieme col discredito delle istituzioni, come la politica o la chiesa, spingono l'uomo d'oggi al lamento e al grido disperato di chi non intravede una ragione per pensare che le cose possano cambiare. Più che di teorie abbiamo bisogno di persone che incarnino i valori in cui credono; che vadano magari controcorrente; persone trasgressive, alternative, che non cedano facilmente alla tentazione di adeguarsi all'*establishment* imposto dal sistema o alle mode del mercato; persone appassionate di Dio, «ec-centriche», dal momento che è un Altro che guida la loro esistenza; uomini e donne che dimostrino, con la vita, che le cose possono essere contemplate, capite e trasformate secondo lo Spirito di Dio.

I mistici di solito ti stupiscono per il modo di affrontare la vita: con la loro semplicità e debolezza riescono a tradurre ed incarnare la dimensione escatologica della spiritualità nelle diverse circostanze della vita quotidiana; non sono soltanto persone che portano avanti una vita pia e di intimità con il Signore (*radicalità evangelica*), ma riescono a tradurre questo vissuto teologale in dinamiche pubbliche: vivono l'intimità con Dio trasformata in amorosa misericordia verso il mondo e verso l'umanità; sono cristiani e cristiane che, sospesi tra il cielo e la terra, salvano la loro anima aderendo alle realtà profane e laiche nelle quali è scandita la giornata; persone che aiutano le donne e gli uomini del nostro tempo a fare unità intorno ai principi di fede proprio perché loro stessi vivono come persone unificate.

Nella nostra riflessione sui «Mistici nello Spirito e contemporaneità» ci sentiamo orgogliosi dell'eredità ricevuta attraverso il vissuto eccellente di tanti uomini e donne che sono diventati motivo di speranza per il mondo e anche promotori decisi e coraggiosi nell'incarnare questa ricchezza ereditata della mistica cristiana nell'oggi della storia.

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

¹ «La lettera di convocazione del CG27, scritta dal Rettor Maggiore nell'aprile 2012, indica come tema capitolare il seguente: "Testimoni della radicalità evangelica" (ACG 413). Tale tema presenta come sottotitolo il motto che Don Bosco ha proposto alla Congregazione: "Lavoro e temperanza" ... I tre nuclei di lavoro sono: "mistici nello Spirito", "profeti della fraternità" e "servi dei giovani"»: COMMISSIONE PRECAPITOLARE [SDB-CAPITOLO GENERALE 27], *Testimoni della radicalità evangelica. "Lavoro e temperanza"*, Strumento di lavoro, pro manuscripto, Roma, 2013. Cf. P. CHÁVEZ VILLANUEVA, "Testimoni della radicalità evangelica". *Chiamati a vivere in fedeltà il progetto apostolico di don Bosco. "Lavoro e temperanza"*, in ACG 93 (2012) 413, 3-56.



Il titolo del Convegno risponde al dovere che sente l'Istituto di Teologia spirituale dell'UPS di offrire un contributo alla Congregazione salesiana che ha deciso di approfondire, nel prossimo Capitolo Generale 27, il tema della *radicalità evangelica*;¹ d'altra parte il Convegno si propone anche di continuare la riflessione avviata nel precedente Simposio sull'esperienza spirituale cristiana.² A differenza dei precedenti lavori, che si concentravano sulla teologia spirituale "pensata", in questa circostanza prevarrà la teologia "vissuta".

Si tratta certamente di avere un'idea abbastanza chiara e condivisa della "vita mistica" in quanto esperienza di Dio, ma soprattutto ci sforzeremo di calare l'esperienza mistica nella vita di ogni giorno.

1. Chi sono i «Mistici nello Spirito»?

Come verrà chiarito dall'esposizione del prof. Rossano, quando pensiamo ai mistici nello Spirito non intendiamo indicare i mistici chiusi nel neoplatonismo delle idee, immersi nella straordinarietà degli eventi o appartenenti ad una aristocrazia elitaria dello spirito, ma pensiamo piuttosto a mistici con gli occhi aperti³ a tutto ciò che accade nel mondo: «Credetemi, – avverte Teresa di Gesù – non è lo stare a lungo in orazione a far progredire l'anima: quando impieghiamo una parte del tempo in buone opere, troviamo un grande aiuto per avere assai prima miglior disposizione ad accenderci d'amore, che non in molte ore di meditazione. Ma tutto deve venire dalle mani di Dio. Sia egli per sempre benedetto! (F V,17).⁴ Il mistico con gli occhi aperti scopre l'ultima verità di ogni cosa, perché percepisce che ogni realtà è abitata da Dio.

I mistici sono persone che hanno la capacità di contemplare con attenzione creativa la realtà in cui vivono e di trovare, a partire dalla loro ricca, profonda e alta esperienza di Dio, una risposta originale alle domande che il momento storico e sociale presenta.⁵ Il mistico non si stanca mai di contemplare la vita, poiché in essa cerca il volto di Dio. Sono persone che sanno vivere la mistica del servizio come illuminazione credibile del mistero di Dio-Amore per gli uomini; uomini e donne immersi nella vita quotidiana; persone che sanno coniugare le altezze della riflessione sui misteri divini con la normalità del vivere umano, segnato dal tempo e dalla storia: contemplativi del mistero divino che hanno a cuore l'umanizzazione delle condizioni abituali di vita dell'uomo contemporaneo.⁶

² Cf. J.M. GARCÍA (ed.), *Teologia e spiritualità oggi. Un approccio intradisciplinare*. Atti del Simposio organizzato dall'Istituto di Teologia spirituale dell'Università Pontificia Salesiana (Roma: 9-10 dicembre 2011), Roma, LAS, 2012.

³ Cf. J.B. METZ utilizza questa espressione per indicare l'unione tra l'esperienza di Dio, biblicamente ispirata, e la percezione intensa della sofferenza del prossimo: *Mistica degli occhi aperti. Per una spiritualità concreta e responsabile*, Brescia, Queriniana, 2013.

⁴ E Graziano aveva annotato nell'autografo: «È un buon consiglio per coloro che sono occupati in opere di carità».

⁵ Cf. M.C. LUCCHETTI BINGEMER, *Mistica e santità. Genio e pratica dell'amore*, in M.C. LUCCHETTI BINGEMER - A. TORRES QUEIRUGA - J. SOBRINO (edd.), *Ripensare la santità*, in «Concilium» 49 (2013) 3, 102-120.

⁶ Cf. J. CASTELLANO CERVERA, *Teologia spirituale*, in G. CANOBBIO - P. CODA (edd.), *La teologia del XX secolo. Un bilancio. III: Prospettive pratiche*, Roma, Città Nuova, 2003, 195-321, in particolare: *Una rilettura della mistica cristiana per oggi*: 307-313.



Lontana da un vuoto «spiritualismo», la mistica cristiana deve trasformarsi in vita di speranza per il mondo. Non si potranno trascurare le forme etiche della responsabilità, della realizzazione del bene nell'esperienza pratica, dell'esercizio individuale e comunitario delle virtù e della loro incidenza nella vita sociale e politica. Ha ragione Ricoeur quando afferma che «possono sopravvivere solo spiritualità che rendano conto della responsabilità dell'uomo, che diano un senso all'esistenza materiale, al mondo tecnico e in modo generale alla storia. Dovranno morire le spiritualità di evasione, le spiritualità dualiste». ⁷ Questo comporta il passaggio da una fede formale ad una fede credibile perché incarnata nella storia: vivere ciò che si crede, e per ciò che si crede.

Proprio per la loro coerenza tra pensiero e vita, i mistici trasmettono all'uomo contemporaneo una verità semplice ed essenziale: l'amore di Dio per noi in Cristo Gesù. Una verità non datata, ma perenne; una verità non astratta, ma un'esperienza vissuta e incarnata in una società plurale, multietnica e «plurivaloriale». Il mistico abbraccia la verità con umiltà sapendo che non può possederla, perché essa stessa lo abbraccia e possiede. ⁸

La verità ci ricorda che Dio è Padre di bontà e misericordia infinita, ⁹ rivelata da Gesù e trasmessa dai mistici: essa emana dalla loro esperienza di vita e si impone da se come cammino da seguire, ¹⁰ perché risponde ai grandi interrogativi dell'uomo d'oggi – quelli del vivere e del morire –, e non può essere messa in discussione dalla cultura tecnologica, appunto perché questa non si propone un fine da realizzare, ma solo dei risultati da raggiungere come esiti delle sue procedure. ¹¹

La conoscenza dei mistici è fondata nell'amore: sentendosi amati e conosciuti da Dio, essi si donano interamente a Lui e da Lui si lasciano condurre. È allora che si forma una nuova forma di conoscenza e di scienza: diventano «dotti ignoranti»; uomini e donne istruiti dall'Amore. ¹²

I mistici sono uomini e donne appassionate di Dio, posseduti e soggiogati dal suo Amore. In questa relazione con Dio sperimentano gioia e dolore, assenza e presenza, ognuno a modo suo. Presenza ed assenza sono anche parametri dell'esperienza della vita mistica di Gesù, nelle apparenti contraddizioni della gloria del Tabor e del Getsemani. I mistici sono testimoni delle rivelazioni e dei silenzi di Dio, delle ebbrezze di gloria e delle notti oscure dei sensi e dello spirito. Ciò sembra logico nella percezione del mistero pasquale, vissuta da Cristo fino al limite; vissuta anche dal cristiano e dalla Chiesa come purificazione anche passiva della fede, della speranza e della carità. Ciò vale per una retta impostazione della vita cristiana odierna. Si tratta di accettare il Dio nascosto e segreto che si affida alle mediazioni sacramentali e storiche, ma che sembra ritirarsi sempre più dalla storia concreta, affidandola a noi e al nostro vissuto teologale. In questo senso i mistici sono uomini e donne di Dio che mostrano un Dio che chiede non tanto di vederlo, ma di lasciarci vedere da Lui anche senza vedere Lui. È un Dio

⁷ P. RICOEUR, *Tâches de l'éducateur politique*, in «Esprit» 33 (1965) 2, 92.

⁸ Cf. *Lumen fidei* n. 34.

⁹ Cf. *Lettera di Papa Francesco a Eugenio Scalfari* in «Repubblica» (11 settembre 2013).

¹⁰ «Io sono la via, la verità e la vita»: *Gv* 14,6.

¹¹ U. GALIMBERTI, *L'ospite inquietante. Il nichilismo e i giovani*, Milano, Feltrinelli, 2007, 18.

¹² Cf. *La conoscenza amorosa dell'esperienza mistica*, in GARCÍA, *Teologia spirituale*, 409-414.



che non si concede a noi come spettacolo quotidiano, ma come presenza nascosta, eppure vicina.

A questo proposito ecco i problemi che vogliamo affrontare in questi giorni. In un mondo dominato dalla tecnica e dalla razionalità, come recuperare la dimensione del mistero nascosto eppure presente? Come vivere la propria laicità in una società secolarizzata che erode, per certi versi, la prospettiva della trascendenza e che sembra succube di una mentalità pragmatica, che misura tutto sul rapporto causa-effetto e quindi si estrania dal messaggio evangelico? Come essere radicati nel mondo mantenendo un alto punto di riferimento? Come ritrovare il senso della propria vocazione, il senso della sequela in una cultura che dà tanta importanza all'autorealizzazione dell'uomo? Come abbracciare compassionevolmente l'esperienza del dolore e della sofferenza, con profondo desiderio di solidarietà e di comunione?¹³

2. Dove stanno i mistici?

Ancora una volta il problema non è tanto quello di definire questa figura ideale di «mistici nello Spirito» percorrendo il passato glorioso della nostra tradizione, ma quello di riuscire a riconoscerli oggi nelle nostre città, nelle periferie della nostra storia... supposto che ci siano. Nel parlare di periferie ci riferiamo alla vita quotidiana della gente semplice, a coloro che si trovano immersi in situazioni precarie di vita, emigranti, disoccupati...

Parafrasando un cantautore spagnolo degli anni 70, Ricardo Cantalapiedra, ci domandiamo: Ma dove stanno i mistici? Dove trovare quegli uomini e quelle donne che nel passato riscaldavano i nostri cuori? Ma ci sono ancora oggi uomini e donne capaci di offrirci un'alternativa diversa, più umana, più ecologica rispetto a quella che impongono i mercati? Esistono ancora persone capaci di rischiare la loro vita, il loro tempo, il loro denaro o il loro prestigio a favore dei poveri? Dove trovare oggi persone che con coerenza, trasparenza e semplicità proclamino, con il loro stile di vita, la novità del Vangelo e indichino un modo di vivere più umano, carico di senso e di responsabilità?

I mistici ci sono! Non sono una leggenda del passato. Sono uomini e donne del nostro tempo che vivono «nelle città, nei campi, tra di noi», proclamava la canzone. Purtroppo sono anonimi per il grande pubblico. Ai mezzi di comunicazione sociale non interessa il loro agire, perché la loro vita è semplice e «normale». Non suscitano ammirazione e non sono riconosciuti come super-eroi mediatici.

I mistici ci sono e ci riportano all'essenzialità dell'esistenza cristiana, che è amore di Dio creduto, accolto e ricambiato. Parliamo dunque di una mistica non continuamente immersa nell'universo delle cose straordinarie, ma radicata nel quotidiano della vita; una quotidianità intesa come vita forte e pregnante in Cristo, come un lasciarsi vivere da Cristo, nell'umile dimensione della secolarità. Una mistica sapiente e orientatrice che sostiene l'audacia e il coraggio di tanti uomini e donne, nostri contemporanei, che ci aiutano a scoprire nuovi sentieri.

¹³ Cf. J.M. MARDONES, *La transformación de la religión*, Madrid, PPC, 2005.



Sono uomini e donne capaci di contemplare «il mistero rivelato da Gesù Cristo» non soltanto sul monte, ma soprattutto in mezzo alle condizioni ordinarie della vita; vivono il cristianesimo come un modo di vivere nel mondo, perché il mondo diventa per loro palestra per santificarsi: «L'incarnazione, cioè il fatto che il Figlio di Dio sia venuto nella nostra carne e abbia condiviso gioie e dolori, vittorie e sconfitte della nostra esistenza, sino al grido sulla croce, vivendo ogni cosa nell'amore e nella fedeltà al Padre, testimonia l'incredibile amore che Dio ha per ogni uomo, il valore inestimabile che gli riconosce. Ognuno di noi, per questo, è chiamato a far suo lo sguardo e la scelta di amore di Gesù, a entrare nel suo modo di essere, di pensare e di agire».¹⁴

I mistici sono persone che vivono la quotidianità tuffati nella trascendenza: «Non prego che tu li tolga dal mondo, ... [anche se] essi non sono del mondo» (*Gv* 17,15-16). Non si tratta insomma di fuggire dal mondo, ma di servirlo operando il bene.

Proprio nel loro vissuto, i mistici trovano la molla per andare oltre la limitatezza della propria storia personale. Del resto a noi interessa non tanto il loro sviluppo biografico e psicologico, ma la missione che Dio ha loro affidato.¹⁵

Mistici nello Spirito, cioè contemplativi con gli occhi aperti verso il mondo: uomini e donne che si alzano al mattino per andare al lavoro a guadagnare onestamente il pane; nonni che, con la loro esigua pensione, aiutano i figli disoccupati; uomini e donne del nostro tempo che, nonostante la crisi, non si stancano di lavorare gratuitamente per assistere i più bisognosi, che abitano i sotterranei della storia, cercando in essi le impronte di Dio; uomini e donne che condividono il loro tempo con i più svantaggiati; uomini e donne, audaci e coraggiosi, che danno senso alla loro vita con un loro diretto e personale coinvolgimento nei luoghi dove la vita viene vissuta...;¹⁶ persone che, con una sensibilità spirituale speciale, riescono a leggere in profondità gli eventi gioiosi e sofferti della vita; uomini e donne per i quali – come dice papa Francesco – Dio “primea”,¹⁷ perché plasmati nello Spirito e dalla Parola vissuta nel quotidiano. Per loro la spiritualità diventa principio ispiratore della propria esistenza; per il loro sguardo contemplativo, nessuna realtà è profana perché Dio è presente, amandola e liberandola da ogni forma di schiavitù.

2.1. *Mistici e impegno professionale*

In che modo la vita mistica può ancora oggi motivare e nutrire spiritualmente uomini e donne nel loro specifico impegno di lavoro professionale? È possibile collocare nel contesto odierno, in un insieme significativo, queste diverse realtà: lavoro-professione e vita-fede? Come giungere a una vera interiorità vissuta in una vita orientata verso l'impegno e l'azione?

¹⁴ *Lettera di Papa Francesco a Eugenio Scalfari* in «Repubblica» (11 settembre 2013).

¹⁵ Cf. H.U. von BALTHASAR, *Sorelle nello spirito. Teresa di Lisieux ed Elisabetta di Digione*, Milano, Jaca Book, 31991, 28. Si veda anche ID., *Teologia e santità* in *Verbum Caro*, Brescia, Morcelliana, 1968, 200-229.

¹⁶ Cf. *Intervista del Direttore a Papa Francesco*, in «Civiltà Cattolica» 164 (2013) 3918,474.

¹⁷ *Intervista del Direttore a Papa Francesco*, 469.



Per rispondere a queste domande è necessario cogliere la differenza tra lavoro e spiritualità. La dimensione del lavoro e della professione si colloca nell'ambito sociale ed economico. La spiritualità riguarda più specificamente la sfera personale e religiosa. Tuttavia dobbiamo partire dalla convinzione che è possibile un rapporto significativo e fruttuoso tra queste realtà. Non mancano esempi di "mistici nello Spirito" i quali rendono chiara testimonianza che la vita di fede e l'azione-professione non si escludono ma possono formare un insieme che, in definitiva, si rivela molto vantaggioso.

L'incontro gratuito con Dio apre l'uomo alla dimensione universale del suo Amore e gli permette di vivere in un modo diverso nei confronti del lavoro e del riposo, della gioia e della sofferenza, della solitudine e delle relazioni con gli altri. La mistica professionale dovrà d'altronde dimostrare il suo valore a partire dai suoi contenuti, che sono intimamente legati agli aspetti specifici della spiritualità cristiana in senso generale.

2.2. Mistici e educazione

Nella persona dei mistici diventa molto chiaro che il compito dell'educazione sorpassa di molto l'aspetto materiale del lavoro con il quale uno si guadagna la vita.

Una delle sfide più urgenti che incontriamo nel mondo dell'educazione è quella di offrire ai ragazzi e ai giovani modelli di riferimento. I giovani percepiscono che in questo sistema sociale, nel quale vivono e che essi non hanno scelto, devono convivere con una profonda contraddizione: i valori e gli ideali che trasmettono i cosiddetti adulti non coincidono, poi, con la realtà sociale che essi vivono. Sarà per questo che alcuni di loro "scendono dal treno e si rifugiano nel buio della notte" rinunciando al coinvolgimento personale in qualunque processo di trasformazione e di possibile cambiamento?

2.3. Mistici e corporeità

In passato la corporeità è stata disprezzata e sospettata da alcuni modelli di spiritualità. In un secolo che glorifica il corpo e la sua bellezza, ponendola al centro di molti ambiti culturali e sociali, non possiamo continuare con una morale e una spiritualità nemica della corporeità.¹⁸ Ci vuole una proposta evangelica che si prenda cura in modo nuovo della corporeità, accettando le implicazioni che oggi sentiamo emergenti: integrazione fra corpo, sentimenti, ambiente e gemiti della vita; vulnerabilità e emozioni; corporeità e relazione; complementarità dell'approccio uomo-donna in reciprocità valorizzante, rispettosa delle differenze del genere e della personalità di ciascuno nella luce di Dio.

Come passare da una visione del corpo considerato come ostacolo per la vita nello Spirito,¹⁹ all'armonia tra corpo, sensi e spirito?

¹⁸ G. CHIMIRRI, *Psicologia del corpo. Materialità, spiritualità e moralità dell'uomo*, Roma, Armando Editore, 2004, con bibliografia scelta in ogni capitolo; B. SECONDIN, *Un corpo per vivere l'alleanza. Riflessioni sul ritorno alla centralità del corpo*, in *Questo nostro corpo*, Roma, Centro Studi USMI, 2003, 7-15; J.C. GUILLEBAND, *La vie vivante. Contro les nouveaux pudibonds*, Paris, Les Arènes, 2001; D. ANGE, *Il tuo corpo creato per l'amore. Sessualità e fede cristiana*, Roma, Città Nuova, 1996.

¹⁹ Nella mistica cristiana (San Paolo, Agostino, Giovanni della Croce, Eckhart... per citare alcuni dei massimi esponenti) si parla di conversione dalla carne e le sue tentazioni, alla vita nello Spirito.



2.4. Mistici e politica

In che modo la non-evidenza dell'atteggiamento di fede nel mondo di oggi può avere un risultato concreto su una realtà che in sé stessa è profana? Ci riferiamo alla trasformazione del mondo mediante la tecnica, e alla trasformazione di strutture sociali mediante la politica, nel senso ampio del termine. Parlare di mistica in chi ha a che fare con questo mondo, non dovrebbe essere un tabù e tanto meno apparire semplice contraddizione. Se vogliamo superare l'esperienza cosiddetta «d'intervalli», dobbiamo proporre all'«uomo politico» una mistica nell'impegno sociale, senza che debba uscire dalle sue occupazioni temporali per vivere in coerenza la vita cristiana, senza svalutare il suo lavoro e la sua vocazione.

Si tratta di proporre una vita mistica che permetta a tanti uomini e donne del nostro tempo di sentirsi utili e disposti ad impegnarsi nel campo sociale nella solidarietà, nella giustizia, nell'attenzione agli ultimi soprattutto in quegli ambiti lasciati liberi da una generazione adulta, che talvolta cerca il profitto economico più che la promozione del bene comune: «il volto dell'altro, del prossimo, è l'unica via che fa sì che il Dio contemplato non sia una proiezione ingannevole, una fantasia alienante che allontana dalla realtà che reclama giustizia».²⁰

Sappiamo come le grandi trasformazioni in atto su scala mondiale ci mettono di fronte ad urgenti problematiche di fiducia, lealtà, onestà, responsabilità e di impegno etico-spirituale per salvaguardare il bene collettivo. Cosa suppone il monito di Benedetto XVI: «L'economia e il mercato non siano mai disgiunti dalla solidarietà?», in una struttura economica costruita attorno alle azioni delle grandi multinazionali che, con la loro forte capacità di gestione del danaro, hanno messo in difficoltà anche gli Stati? Come salvaguardare il valore inalienabile della persona umana? Quale comportamento dell'«homo oeconomicus» per riuscire a congiungere etica e mistica nella gestione dell'economia e della finanza? È possibile maturare un «atteggiamento spirituale» che influisca sul comportamento degli agenti economici?

2.5. Mistici e cultura virtuale

I mezzi di comunicazione sociale sono diventati il principale strumento di guida e di ispirazione riguardo ai comportamenti individuali, familiari e sociali. Nuovi linguaggi si sviluppano nella comunicazione digitale che orientano verso una diversa organizzazione logica del pensiero e del rapporto con la realtà, privilegiando l'immagine e i collegamenti ipertestuali (cf. *RM* 37). Tanti movimenti dell'esistenza umana si snodano e devono confrontarsi con i mezzi di comunicazione sociale: formazione della personalità e della coscienza, interpretazione e ristrutturazione dei legami affettivi, articolazione delle tappe educative e formative, elaborazione e diffusione di fenomeni culturali, sviluppo della vita sociale, politica ed economica...²¹

²⁰ LUCCHETTI BINGEMER, *Mistica e santità*, 110.

²¹ Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Lettera del sommo pontefice Giovanni Paolo II ai responsabili delle comunicazioni sociali*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2005, 4-5.



Che cosa significa prendere sul serio la cultura digitale, non come una questione di mezzi nuovi e originali, ma come dimensione essenziale nella società attuale? E come abitare la società digitale in modo da rendere umanamente fruibile e spiritualmente stimolante la visione evangelica dell'uomo e del suo destino?

Si tratta di abitare il nuovo territorio o ambiente digitale senza perdere di vista la natura propria della testimonianza cristiana. Non si tratta di dare una verniciatura alla nuova evangelizzazione, con l'apertura di qualche sito *Web*, o iscrivendosi ai *social networks*, ma di conoscere la natura e le dinamiche della nuova cultura per poterla fermentare e orientarla dall'interno con attenzione empatica e insieme con discernimento critico. Come salvare il carattere provocatorio della vita nello spirito in un oceano di proposte che riducono tutto a merce di immediata fruizione, soggettivamente significativa, ma oggettivamente volatile, transitoria, fluttuante? Come evitare che la relazione si riduca a connessioni senza appartenenza, invece che a ricerca di verità orientatrice? Come riuscire a dare un'anima spirituale al mondo digitale?²² Come poter essere attenti e incisivi nella dimensione etica, morale e spirituale dell'informazione?²³

Davanti alle molteplici risorse di Internet, o anche solo della televisione, si verifica una seduzione molto sensoriale che invade tutto e inventa nuovi sensi e nuove forme di comunità relazionali virtuali senza luogo e senza stabilità. Nella cultura digitale le emozioni, grazie alla tecnologia, possono essere rappresentate senza essere vissute, prive di vincoli relazionali e senza empatia. Ci vorrà una particolare attenzione alla formazione delle persone perché i nuovi mezzi di comunicazione sociale non strumentalizzino e condizionino pesantemente la qualità delle relazioni umane.

In tutto questo la spiritualità deve urgentemente intervenire per arginare il soggettivismo e l'individualismo mitizzato e gratificante, per cercare relazioni meno gratificanti, ma più realistiche e progressive, stabili e pazienti. Si fa urgente il bisogno di una rete di relazioni che sappia sottoporre a lettura critica anche il linguaggio che attraverso i media mescola cose e fatti, razionalità ed emozioni, confondendo il reale col virtuale, il rappresentato col vissuto. È urgente il recupero di uno sguardo sapienziale, attento alle persone, alle loro sofferenze e alle loro fatiche, alle domande e alle emozioni, per un sostegno reciproco e per una fruizione di comunione reale.²⁴ Non ci dovrebbe essere mancanza di coerenza nel vissuto della nostra fede e della nostra testimonianza nella realtà che ci tocca vivere, sia essa fisica o digitale.²⁵

²² Cf. C. GUBITOSA, *Oltre Internet. Consigli pratici per una navigazione a misura d'uomo*, Bologna/Milano, EMI/FCE, 1997; A. SPADARO, *Comunione e connessione*, in «Il Regno-Documenti» 55 (2010) 9, 282-290; ID., *Verso una «cyberteologia»? L'intelligenza della fede nel tempo della rete*, in «La civiltà cattolica» 162 (2011) I,1,15-27.

²³ Cf. *Inter mirifica* 15-16; *Communio et progressio* 107; *Aetatis novae* 460.

²⁴ Cf. B. SECONDIN, *Inquieti desideri di spiritualità. Esperienze, linguaggi, stile*, Bologna, EDB, 2012, 271-272.

²⁵ Si veda *Reti sociali, porte di verità e di fede*, in «Vita pastorale/Dossier» (2013) 5, 70-89.



3. Percorsi mistici

«Lo Spirito del Signore riempie l'universo» (*Sap* 1,8). Questa affermazione biblica e conciliare (*GS* 11) induce a vedere la presenza dello spirito, con modalità diverse, in tutte le realtà, di qualunque tipo siano. È merito infatti della *GS* di aver liberato lo spirito dalla prigione intimista ed ecclesiale in cui l'avevamo chiuso, aprendolo a una presenza feconda nel mondo e all'evoluzione della storia (cf. *GS* 26). Diceva K. Rahner: «Dio con la sua grazia arriva anche là dove non è stato propriamente eretto nessun altare a Dio... Anche nella vita del cristiano, Dio potrà trovarsi là dove la vita del mondo sia vissuta con gioia, naturalezza, serietà e coraggio».²⁶

Sulla base di queste ed altre autorevoli affermazioni, e senza negare che alcuni «luoghi tradizionali» come la Preghiera, i Sacramenti, la Parola, la Liturgia,... sono quelli più adatti all'esperienza spirituale,²⁷ ci domandiamo se non ne esistano altri. Non sarà che proprio il fatto di esserci affidati, quasi esclusivamente, alla sicurezza di questi percorsi, abbia prodotto come conseguenza la trascuratezza verso altri luoghi che, paradossalmente, sono oggi frequentemente abitati dagli uomini e donne del nostro tempo? Già negli anni '90 scriveva il carmelitano Augusto Guerra: «Limitare i luoghi dell'esperienza a quelli che abbiamo chiamati i luoghi classici, significa ritornare a una spiritualità tipicamente monastica medievale come archetipo di ogni spiritualità; trascurare la vita reale; condannare i cristiani normali – che continuano a essere ritenuti di categoria inferiore dai cristiani di élite –; limitare l'esperienza a un'esperienza di intervalli; in definitiva, non essere attenti agli impulsi dello spirito, che guida non solo la Chiesa ma anche il mondo».²⁸

Se vogliamo ricostruire «l'uomo nuovo o l'uomo totale», di cui parla San Paolo, abbiamo bisogno di esplorare altre zone dove lo spirito aleggia e dona vita «perché potrebbe capitare che i luoghi tradizionali si siano logorati e che sia necessario fare una strada un po' più lunga per recuperare in maniera adatta al nostro tempo il senso e la verità di quei luoghi oscurati e logorati dal passaggio corrosivo della storia».²⁹ Si tratta dunque di mettere l'esperienza spirituale cristiana in relazione con la vita, relazione che sta alla base proprio di ciò che si intende per esperienza.³⁰

²⁶ K. RAHNER, *Espiritualidad antigua y actual*, vol. VII, Madrid, Taurus, 1969, 28.

²⁷ C'è da augurarsi la crescita della spiritualità della Chiesa locale, cioè il vivere la spiritualità cristiana in un impegno di comunione e di missione all'interno della Chiesa locale, nelle parrocchie, attorno all'Eucaristia, i sacramenti, la preghiera cristiana con le sue varie espressioni genuine, con un rifluire di vita cristiana dall'altare eucaristico verso tutta l'intera vita cristiana, in maniera che davvero l'Eucaristia, centro e cuore della Chiesa locale, sia pure sorgente e culmine, forma e norma della vita spirituale dei fedeli.

²⁸ A. GUERRA, *Natura e luoghi dell'esperienza spirituale*, in B. SECONDIN - T. GOFFI (edd.), *Corso di Spiritualità. Esperienza - sistematica - proiezioni*, Brescia, Queriniana, 1989, 25-55; qui 43-44.

²⁹ LL. DUCH, *La experiencia religiosa en el contexto de la cultura contemporánea*, Madrid, Editorial Bruno, 1979, 64.

³⁰ L'esperienza è stata definita come «la vita umana con gli insegnamenti che comporta il suo esercizio»: J. MARTIN VELASCO, *Valor teológico de la experiencia humana*, in *La religión de nuestro tiempo*, Salamanca, Sígueme, 1978, 247; oppure come «la vita in esercizio»: X. PIKAZA, *Experiencia religiosa y cristianismo*, Salamanca, Sígueme, 1981, 27.



Per poter abitare alcuni dei percorsi frequentati dagli uomini e donne del nostro tempo,³¹ è evidente che non dobbiamo rinchiuderci in problematiche troppo intellettualistiche o razionali. E ciò senza detrimento della loro serietà scientifica, e compiendo il doveroso passo dalla riflessione alla prassi, dalla teologia alla pastorale, dalla mistagogia dello studio, che porta al mistero, alla mistagogia che ne introduce concretamente l'esperienza.

3.1. *Mistica e bellezza*

Bisogna saper cogliere dalla cultura odierna termini ed espressioni capaci di mettere in luce l'attrattiva, il valore, la bellezza delle realtà della fede. È qui che la pastorale richiede un linguaggio che non sia solo verbale ma anche artistico, plastico, visuale, per evangelizzare l'uomo di oggi ed attirarlo al bene e al bello della mistica cristiana.³²

I mistici hanno sempre messo in luce la dimensione della bellezza. Dio è «Hermosura», dice Giovanni della Croce nel *Cantico Spirituale*, strofa 36, 5. Bello è anche il suo piano di salvezza, la sua traccia nella creazione. Bella è la varietà dei popoli, delle culture, delle lingue. Bella è la Chiesa nei suoi sacramenti e nella sua liturgia. Riflessi di bellezza si trovano dappertutto nelle culture dei popoli. La bellezza attira con la forza di una nostalgia del divino il cuore dei fedeli di ogni religione.

La non bellezza è il peccato. Il grido di Dostojewskii, «La bellezza salverà il mondo» può essere anche oggi ispiratrice di una vita nella quale il divino possa calarsi nell'umano, il cielo sulla terra, riscoprendo la bellezza del Vangelo nello splendore di Cristo per «trasfigurare il mondo e la storia» nella vita individuale, comunitaria, ecclesiale (Cf. anche *Catechismo della Chiesa Cattolica* nn. 2500-2503)

Questa dimensione della «pulchritudo», diventata ricerca dell'uomo nell'arte e nella cultura, attuata come riflesso della vita di Dio e che si sprigiona per l'umanità dalla Chiesa e per il mondo, è anche una dimensione della spiritualità del futuro, per una mistica della divina bellezza che guidi l'umanità verso il suo destino finale alla luce del Cristo, Verbo Dio, Crocifisso e Risorto, cantato da Sant'Agostino con queste parole: «Bello è Dio, Verbo presso Dio... È bello in cielo, bello in terra; bello nel seno, bello nelle braccia dei genitori; bello nei miracoli; bello nei supplizi; bello nell'invitare alla vita e bello nel non curarsi della morte; bello nell'abbandonare la vita e bello nel riprenderla; bello nella Croce, bello nel sepolcro, bello nel cielo. Ascoltate il cantico con intelligenza, e la debolezza della carne non distolga i vostri occhi dallo splendore della sua bellezza...».³³

3.2. *Mistica, natura e pellegrinaggio*

Si tratta di contemplare la gloria di Dio in noi, in questa storia, in questa creazione;³⁴ contemplare il Cristo in tutto, perché «tutte le cose sono state create per mezzo di lui e in

³¹ «Il vento soffia dove vuole e ne senti la voce, ma non sai da dove viene né dove va» (Gv 3,8).

³² Cf. J. CASTELLANO CERVERA, *Teologia e contemplazione del mistero*, in «Euntes docete» 53 (2000) 99-119).

³³ AGOSTINO, *Enarrat. in Psal.* 44,3, in *PL* 36, 495-496.

³⁴ Cf. *Sal* 8,2; 104,1ss.; *Sap* 13,3-5; *Sir* 43,1.9.



vista di lui».³⁵ I grandi mistici hanno avuto sempre un intimo rapporto con il creato: Giovanni della Croce riconosce l'amore di Dio «tra i monti e le riviere, nei boschi e fitte selve, nei prati verdeggianti...» (CB strofe 3-4); Bernardo di Chiaravalle e Teilhard de Chardin hanno percepito la natura come un libro attraverso cui Dio ci parla; Bonaventura, nel suo *Itinerario della mente verso Dio*, ci invita a scoprire le orme di Dio nella creazione come primo gradino, per ascendere verso le vette dell'amore mistico. Ognuno ha modi diversi di accostarsi alla mistica. C'è chi, nella natura, è sopraffatto dalla bellezza di una valle, dalla maestà delle montagne, dalla dolcezza di un tramonto, dalla fonte cristallina, «dalla quiete della notte, dallo spuntar dell'aurora, la musica silenziosa, solitudine sonora... (CB strofa 15). Sono esperienze diverse per sentire la presenza di Dio con i sensi. È la mistica della natura. Il creato è pervaso dallo Spirito del Creatore. La natura è parte di Dio, è in Dio. In armonia con se stesso e in armonia con la natura, si può più facilmente intuire una profonda unione con Dio come fondamento e ragion d'essere dell'esistenza.

Per alcune persone, l'esperienza della natura diventa un accesso privilegiato per far esperienza del mistero di Dio. Nella natura infatti si sentono circondati e ricolmati dall'infinita energia vitale di Dio e attraverso la natura fanno esperienza di un Dio che tutto sorregge e tutto accoglie: madre natura si prende cura e custodisce i figli affinché crescano e arrivino alla maturità. Nella natura Dio si presenta come amore e forza che vivifica, che accoglie incondizionatamente.

Questo profondo rapporto con la natura porterà l'uomo a non sfruttarla, ma a trattarla con riverenza. La dimensione mistica della vita ci porta a sviluppare anche a vivere una «spiritualità» globale e planetaria, che arrivi ai vertici di una «mistica ecologica», nella prospettiva di *salvaguardia del creato*, da collegare armonicamente con l'impegno per la giustizia e per la pace.

Siamo chiamati e addestrati ad amare e ad abbracciare con compassione la creazione: in tale servizio la Chiesa dovrebbe essere disposta a lavorare con persone di tutte le fedi e di tutte le culture del mondo interessate al sostegno della vita, della speranza, della pacificazione e della piena liberazione.

Più il mondo diventa un insieme globale coinvolto in una rete di comunicazione, di scambio e di interessi, più difficile diventa lo stare insieme nel pianeta. Dobbiamo interrogarci: come costruire una cultura che permetta di vivere sulla terra rapporti di vera solidarietà, rispettando nello stesso tempo il progresso della diversità delle culture? A questo livello, i «mistici nello Spirito» devono offrire una vera ispirazione. Non dimentichiamo l'importanza dell'educazione e formazione della coscienza morale per promuovere questo spirito cristiano nei confronti delle grandi sfide della convivenza sulla terra. Vivere insieme «come familiari di Dio» (Ef 2,19).

Il vivere «come familiari di Dio» ha il suo fondamento nell'interiorità. Nella prospettiva cristiana si tratta di vivere un rapporto personale con Dio, che di per sé non è immediatamente visibile. Dio è presente come Amore, e per questo motivo la relazione con lui cresce nell'interiorità dell'uomo. Una mistica dell'unione con Dio suppone sempre una cura e una cultura dell'interiorità.

³⁵ Cf. Col 1,16.



In stretto rapporto con la natura è l'esperienza del pellegrinaggio. Ciascuno, lungo il proprio cammino di pellegrinaggio, fa una sua propria esperienza: per alcuni sarà un modo di mantenersi in forma, per altri sarà l'occasione per uscire dal proprio mondo e conoscere gente e luoghi nuovi; per altri invece, proprio perché trovano difficile la meditazione silenziosa e quindi hanno pregiudizi verso la mistica come qualcosa di troppo straordinario, il pellegrinaggio sarà un buon metodo per avvicinarsi all'esperienza di Dio.³⁶

3.3. *Mistica e musica*

Se è vero che la musica ci porta nello strato più profondo e interiore di noi stessi, allora ci conduce, come vuole la tradizione agostiniana, là dove abita Dio: «In interioritate animae habitat Deus».³⁷ Un Dio che non si può vedere, ma che attraverso la musica si può sentire. La musica infatti è quella dimensione sensoriale che gode di un privilegio rispetto alla vista, perché questa, delimitata dall'orizzonte del visibile, non oltrepassa mai ciò che ha davanti, e quindi è incapace di quella trascendenza che è espressa tanto dalla lontananza del cielo quanto dalla profondità del nostro mondo interiore. Annullando questa distanza, la musica, che è la più impalpabile delle arti, dimora nella prossimità della mistica.³⁸

La musica ci porta non soltanto nelle prossimità di quel mistero che ciascuno di noi è per se stesso e che nessuna parola riesce a cogliere, ma ci avvicina anche all'esperienza del mistero divino. La musica concede un'«esperienza affettiva del divino» coniugando l'umano con il divino proprio perché «nell'esperienza mistica irrompe in primo piano qualcosa del modo in cui Dio vive il mondo che noi viviamo».³⁹

La musica si presenta dunque come luogo privilegiato per fare esperienza di Dio. Nella liturgia la musica può diventare luogo dell'esperienza mistica: una cantata di Bach, l'*Alleluia* di Händel... possono esser luoghi nei quali il cuore viene toccato da Dio;⁴⁰ le nostre celebrazioni liturgiche possono tornare a diventare luoghi per far esperienza di Dio. Conosciamo come lo stesso Agostino si colloca tra coloro che al suo tempo sostennero l'utilità dell'uso del canto in chiesa dal momento che secondo lui, uno spirito debole sarebbe potuto arrivare al sentimento della devozione anche attraverso il diletto delle orecchie.⁴¹

³⁶ *Il pellegrinaggio dei giovani*, in «Note di Pastorale giovanile» 29 (1995) 6, numero monografico; C. MAZZA, *Santa è la via. Pellegrinaggio e vita cristiana*, Bologna, EDB, 1999; *Il pellegrinaggio e la storia della salvezza*, in «Il Regno-documenti» 44 (1999) 842; L. ANDREATTA (ed.), *Sostare lungo il cammino. Il pellegrinaggio in un mondo che cambia*, Casale Monferrato, Piemme, 2004, con bibliografia scelta sul pellegrinaggio.

³⁷ AGOSTINO D'IPPONA, *De magistro* (389), XI, 38; tr. it. *Il maestro*, in *Il maestro e la parola*, Milano, Rusconi, 1993, 70-71.

³⁸ Cf. U. GALIMBERTI, *Cristianesimo. La religione dal cielo vuoto*, Milano, Feltrinelli, 2012, in particolare: *La musica sacra e l'insondabilità del mistero*, 319-328.

³⁹ P. SEQUERI, *Musica e mistica*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2005, 506-507.

⁴⁰ A. GRÜN, *Mistica. Scoprire lo spazio interiore*, Brescia, Queriniana, 2011, in particolare: *Strade concrete verso l'esperienza mistica: musica*, 158-160. Si veda anche ID., *Ascolta, e la tua anima vivrà. La forza spirituale della musica*, Brescia, Queriniana, 2009.

⁴¹ *Confessioni* X, 33,50.



Nella partecipazione al canto i fedeli mettono in moto il loro sentimento, la loro “anima”. Come fare oggi per sviluppare una nuova fiducia nella musica colta nella sua razionalità, e soprattutto nel potere di trasformazione e guarigione dei sentimenti?⁴²

4. Conclusione

Forse l’abbagliamento dello splendore dei grandi personaggi ci impedisce di vedere i silenziosi «mistici nello spirito» che convivono con noi, che camminano accanto a noi nelle nostre città, attivi e partecipi alle grandi sfide del nostro tempo, occupati in questioni «secolari»...Protagonisti di un cristianesimo domestico quotidiano, forse senza grande valore mediatico, ma comunque destinato a vincere perché capace di orientare e potenziare il capitale umano, che permette di vivere la pace in armonia con se stessi e con la natura.

Oggi, più che mai, abbiamo bisogno di persone che ci aiutino a individuare le tracce del divino nei segni, a volte contraddittori e ambivalenti, della vita quotidiana; uomini e donne capaci di svelarci il messaggio divino dietro gli avvenimenti umani; persone che assecondino le ispirazioni dello Spirito e riescano a fare una lettura sapienziale della vita; persone mistagogiche che riescano a rendere trasparente il mistero che vivono e che ci offrano percorsi e cammini spirituali per poter entrare nell’imperscrutabile mistero divino. Senza dimenticare la massima ricordata da papa Francesco, scelta dal patrimonio spirituale del suo fondatore Ignazio di Loyola: *Non coerceri a maximo, sed contineri a minimo divinum est*. Si tratta di saper valorizzare le cose piccole che accadano ogni giorno all’interno di grandi orizzonti, quelli del Regno di Dio.⁴³

⁴²M. KUNZLER, *La liturgia della chiesa*, Milano, Jaca Book, 1998.

⁴³ *Intervista del Direttore a Papa Francesco*, in «Civiltà Cattolica» 164 (2013) 3918, 453.



Indice

Presentazione	133
----------------------------	------------

Spiritualità e comprensione della fede

di fra Antonio Ramina, ofmConv

Premessa	134
Considerazioni sul testo	136
Per uno sguardo di sintesi	138
Un percorso inverso: ipotesi esemplificativa	141
Brevissime considerazioni (in forma d'interrogativo)	144
Osservazione	144
Osservazioni conclusive.....	145

La nozione di unità di vita: storia e contenuto

di Vicente Bosch

1. Introduzione	147
2. Le radici conciliari della nozione «unità di vita»	148
3. La sua consolidazione nella <i>Christifideles laici</i> di Giovanni Paolo II	150
4. Teologia dell'unità di vita	152
a) Il fondamento cristologico dell'unità di vita	152
b) L'unità dell'essere e l'azione dello Spirito Santo	154
c) La carità, principio dinamico dell'unità di vita	155
5. Una conseguenza pratica dell'unità di vita nei fedeli laici	156
6. Conclusioni	159

Vita spirituale e testimonianza della fede

di Paolo Martinelli, OFM^{Cap}

Premessa	160
1. Una prospettiva contemporanea dell'unità tematica tra vita spirituale e testimonianza della fede	160
a) Vita spirituale, testimonianza nell'Anno della fede	160
b) Quale relazione?	162
2. La vita spirituale nell'ottica testimoniale	163
a) Il "soggettivo credente"	163
b) Le testimonianze del soggetto credente e normatività scritturistico/dogmatica	164



3. Il recupero della testimonianza come attestazione dell'esperienza spirituale .	165
a) Le vicende della "testimonianza"	165
- Testimonianza e autoreferenza	166
- Testimonianza e informazione	166
- Testimonianza tra libertà e verità	167
b) Il Magistero recente della Chiesa sulla testimonianza	168
c) La teologia spirituale come ermeneutica delle attestazioni	169
d) Il martirio culmine della vita spirituale	169

Simposio del Teresianum

Il metodo fenomenologico della Teologia spirituale

Conclusioni

<i>di</i> Ciro García, ocd	172
---	-----

I. Superazione della prospettiva teologico-dogmatica	172
---	-----

II. Ricerca di una nuova ermeneutica	174
---	-----

A. Istituto di Spiritualità di Münster (ed.), <i>Corso fondamentale di spiritualità</i> , Queriniana, Brescia 2006	174
--	-----

B. Istituto Titus Brandsma di Nimega (K. Waaijman), <i>Spirituality. Forms, Foundations, Methods</i> , Peeters, Leuven 2002	175
---	-----

1. L'appello all'"esperienza spirituale" personale	176
--	-----

2. Una scelta metodologica: l'approccio alla spiritualità "dal basso"	176
---	-----

3. Il fenomeno spirituale e il carattere teologico della spiritualità	177
---	-----

4. La declinazione mistagogica della teologia spirituale	177
--	-----

III. Il metodo fenomenologico	178
--	-----

A. Cosa intendiamo per metodo fenomenologico	178
--	-----

B. La sua applicazione alla teologia spirituale	179
---	-----

1. Consenso generalizzato sul metodo fenomenologico (Domenico Sorrentino)	180
--	-----

2. La questione della verità nel metodo fenomenico (Denis Chardonnens)	180
---	-----

3. Il metodo fenomenico-esperienziale (Francesco Asti)	181
--	-----

4. Il metodo 'fenomenico-cognitivo' (Rossano Zas Friz de Col)	181
---	-----

5. La teologia dei santi (F.-M ^a Lethel) e Il metodo fenomenologico-biografico (V. R. Azcuy)	181
--	-----

IV. La componente mistagogica del metodo esperienziale della teologia spirituale (Jesús Manuel García)	182
---	-----

Annesso bibliografico	183
------------------------------------	-----

Edizioni di testi mistici in Francia

<i>di</i> Annamaria Valli OSBap	187
--	-----

1. La modalità inusuale	187
--------------------------------------	-----

2. La riscoperta di autori dimenticati	189
---	-----



Un metodo fenomenico-cognitivo per comprendere la vita cristiana e il suo sviluppo

<i>di Rossano Zas Friz De Col S.I.</i>	191
1. Il problema di fondo	192
2. I presupposti teorici del metodo	193
3. Il metodo. Dimensione sincronica	194
3.1. Un primo passo	195
3.2. Un secondo passo	197
3.3. Ulteriori approfondimenti sul metodo	199
3.3.1. Bernhard Welte	199
3.3.2. Louis Roy	201
3.4. Sintesi	204
4. Il metodo: dimensione diacronica	205
4.1. Le sei tappe dello sviluppo della vita cristiana	206
4.2. Esempificazione del metodo applicato a un caso concreto: il vissuto cristiano di Sant'Ignazio di Loyola (1491-1556)	214
4.2.1. Iniziazione	215
4.2.2. Personalizzazione	216
4.2.3. Interiorizzazione	216
4.2.4. Crisi - purificazione	217
4.2.5. Maturazione e glorificazione	217
4.3. Sintesi	218
5. Il contributo di questo metodo alla comprensione della vita cristiana e del suo sviluppo in rapporto alla teologia spirituale	219

Credenze religiose e psicoterapia: quale rapporto?

Una breve esplorazione

<i>di Gabriele Quinzi s.d.b.</i>	220
1. Introduzione	220
2. Religione e spiritualità tra salvezza e salute	221
3. Lavorare con pazienti con credenze religiose	223
3.1. Competenza multiculturale del terapeuta	225
3.2. Spiritualità e salute psichica nel conflitto tra credenze religiose e identità sessuale	226
4. Le insidie etiche e la necessità di competenze multidisciplinari e multiculturali del terapeuta	227
5. Conclusione	229
Bibliografia	229



Vittorio Bachelet: il profilo di un cristiano

<i>di Anna Napolitano</i>	233
1. Profilo Biografico	233
2. L'uomo di Stato al servizio della cultura della giustizia e della verità	236
3. Gli Scritti civili	239
4. Laico alla sequela di Cristo nella Chiesa e nel mondo	240
Conclusioni	246

Ma «i mistici», ci sono ancora?

A proposito del Convegno sui «Mistici nello Spirito»

<i>di Jesús Manuel García s.d.b.</i>	248
1. Chi sono i «Mistici nello Spirito»?	249
2. Dove stanno i mistici?	251
2.1. Mistici e impegno professionale	252
2.2. Mistici e educazione	253
2.3. Mistici e corporeità	253
2.4. Mistici e politica	254
2.5. Mistici e cultura virtuale	254
3. Percorsi mistici	256
3.1. Mistica e bellezza	257
3.2. Mistica, natura e pellegrinaggio	257
3.3. Mistica e musica	259
4. Conclusione	260

Indice	261
---------------------	-----

www.mysterion.it

ANNO 6 NUMERO 2 (2013)

Rivista web semestrale di Ricerca in Teologia Spirituale

Direttore responsabile: Rossano Zas Friz De Col S.I.

Caporedattore: Francesco Asti

Piazza della Pilotta 4 - 00187 Roma - *e-mail:* info@mysterion.it

