

PERCORSI CULTURALI E TEOLOGIA: RISCOPERTA DEL CUORE

Centro Aletti, a c. di, *L'intelligenza spirituale del sentimento*, Lipa, Roma 1994, pp. 254, L. 27.500 (Con un saggio di B. Vyseslavcev, *Il Cuore nella mistica cristiana e indiana*, pp. 19-80).

«Non si può negare una certa ironia storica nel fatto che l'epoca moderna, epoca della razionalità e della scientificità empirica e storico-critica, finisca in un'epoca dominata dal soggettivismo e dal sentimentalismo [...] come reazione ad un cristianesimo moralista e legalista, nasce spesso non un cristianesimo più genuino e autentico, piuttosto una via più psicologica, più permissiva [...]. Non c'è quasi più la spiritualità, ma una specie di psicologismo che la sostituisce. Conseguentemente, la spiritualità viene intesa come ciò che essa in realtà non è: cioè un "movimento" spiritualista, moralista o volontarista, che si aggancia ad alcuni sbagli di un passato rigorista e direttivo. Fondamentalmente si tratta di una specie di gnosticismo [...] manca una riflessione che superi i dualismi ormai classici e arrivi a riproporre una visione dello spirituale come autentico superamento del monismo o dello psicologismo [...]. Qualcuno dice -e forse non è del tutto errato -che, come l'uomo sudamericano ha bisogno di una teologia della liberazione dall'ingiustizia sociale, l'uomo occidentale necessita della liberazione dall'utopia delle psicologie».

In questi tratti della *Introduzione* di Marko I. Rupnik, professore della Università Gregoriana e direttore/animatore del "Centro Aletti" di Roma, sono posti gli argomenti della obiettiva richiesta di una intelligenza teologica del "sentire spirituale" adeguata alla condizione dell'epoca.

Da un lato si tratta infatti di non produrre la semplice riedizione di una teologia "sentimentale": che adatta arbitrariamente i grandi temi cristiani ad una retorica superficiale (ieri "devozialistica", oggi "psicologizzante") degli affetti e delle emozioni. Dall'altro, e proprio per evitare la regressione, è necessario che proprio la teologia si impegni a fondo nella ricostituzione dell'unità spirituale dell'uomo: fino ad addentrarsi più coraggiosamente nella sfera dei profondi legami interni alle "potenze" dell'anima e del corpo. Dunque filosofia e teologia devono vincere le loro ritrosie post-illuministiche e simultaneamente le loro debolezze post-moderne. Occupandosi pertanto con tutto il rigore necessario dei «sentieri che portano dall'affetto al sentimento e dal sentimento al cuore». Forse è venuto il momento, scrive Rupnik, «in cui si può riscoprire il cuore come luogo dell'integrazione, come luogo in cui l'uomo è già intero, non frantumato, smembrato, dove l'intelletto ha il suo sentimento e dove il sentimento intellige. Il cuore, una volta riscoperto, potrebbe acquistare alla nostra coscienza la maturità dell'uomo, dell'uomo della Bibbia, dei Padri, di tutte le ricerche moderne e le vie battute dai pensatori e ricercatori degli ultimi secoli».

Il libro raccoglie i testi presentati in occasione di un convegno, dedicato alla esplorazione del tema sulla scia del pensatore moscovita Boris Petrovic Vyseslavcev (Mosca 1877 - Ginevra 1954) del quale è presentato in apertura un testo sulla concezione del "cuore" come categoria teologico-filosofica. I saggi svolgono connessioni e aperture, fra Oriente e Occidente, in diverse direzioni di indagine: dalla dottrina dei sensi/sentimenti spirituali nella patristica, alla problematica del "sentimento religioso" in Berdjajev, Jung, S. Ignazio di Loyola.

G. Perrotti, *Il tempo e l'amore. Metafisica spiritualità in Fénelon*, Bibliopolis, Napoli 1994, pp. 269, L. 40.000.

Sia consentito qui sciogliere il consueto e giusto riserbo chiesto al recensore professionale, per lanciare un piccolo grido di giubilo all'indirizzo di questa esemplare monografia sul probato e ormai trascurato Arcivescovo di Cambrai François de Salignac de La Mothe-Fénelon (1651-1715).

L'Autore di questo saggio, studioso dell'Università di Salerno, ha scritto un testo di esemplare trasparenza e penetrazione, dove al rigore persuasivo dell'analisi si unisce una felice empatia con l'oggetto. Per apprezzare contestualmente l'iniziativa, si pensi che la materia trattata è oggi largamente disattesa dalla stessa ricerca

teologica; e rimane totalmente ignorata da una cultura umanistica dove Fénelon, al più, è ricordato come autore letterario (e sostanzialmente soltanto in Francia). La storia manualistica della teologia spirituale in effetti ricorda Fénelon soltanto per l'equivoca associazione del suo pensiero sull'amore "puro" con l'estremismo "quietistico" della passività spirituale. Anche Perrotti dichiara di aver tratto "lo stimolo iniziale" della sua ricerca dalla "querelle du pur amour" che ebbe per protagonisti di spicco, nella Francia del XVII secolo, Fénelon e Bossuet. Ma Perrotti comprende esattamente la portata più generale e sintomatica di una questione apparentemente obsoleta e "di scuola". La vera posta in gioco infatti era - ed è - la possibile legittimazione "cattolica" e "antropologica" dell'esperienza personale dell'amore di Dio, intesa quale approdo intrinseco - e perciò universalmente accessibile dello sviluppo della vita di fede.

Il profilo dello studio di Perrotti è naturalmente filosofico e non specificamente teologico. Il merito di questa originale monografia è quello di impegnarsi in una inedita contestualizzazione della posizione espressa da Fénelon nella circostanza: sviluppo che restituisce al pensiero anche teologico del grande vescovo l'ampiezza, lo spessore, il respiro che esso ha realmente avuto.

In Fénelon prende forma infatti l'ultimo tentativo teologicamente pertinente di saldare dall'interno l'esperienza teologica della fede con la nuova filosofia moderna dell'interiorità. E per tale via, di ovviare alla separazione della teoria della fede dalla fenomenologia della coscienza: scissione che conduce fatalmente la spiritualità cristiana alla deriva del nominalismo. Nell'epoca successiva, il confronto fra la concezione dottrinalistica dell'assenso credente e l'istanza individuale dell'esperienza religiosa, non più ammortizzato dalla tutela politico-religiosa dell'*ancien régime*, sarà durissimo, e condotto ormai in mare aperto. La teologia vi sarebbe certamente giunta con qualche risorsa in più se la ricerca anticipata da Fénelon fosse stata proseguita con la larghezza di spirito necessaria. L'idea di supplire alla debolezza della teologia con la forza della retorica produce sempre danni di lunga portata.

Il testo di Perrotti non si occupa ovviamente della problematica teologica specifica. Ma il ricco svolgimento delle figure antropologiche soggiacenti alla riflessione di Fénelon offre più di uno spunto per comprendere lo sfondo sul quale deve avvenire l'unificazione. L'indagine consegue altresì l'esito, non secondario, di restituire alle intuizioni di una personalità eccezionale, in termini spirituali e intellettuali, la misura della loro reale portata. La pertinenza degli orientamenti che emergono in questo saggio concorre in ogni caso a rinvigorire nella direzione giusta una sensibilità vitale per la "cultura cristiana".

F. De Giorgi, *La scienza del cuore. Spiritualità e cultura religiosa* in Antonio Rosmini, Il Mulino, Bologna 1995, pp. 628, L. 60.000.

Il sintagma della "scienza del cuore" viene esplicitamente adottato come filo conduttore nel poderoso e importante studio di F. De Giorgi, dedicato ad uno dei pensatori religiosi di assoluto rilievo del nostro Ottocento italiano (ed europeo). L'intreccio di spiritualità e cultura che vi si condensa, viene assunto come cifra di una ispirazione che consente di inquadrare l'originalità di uno dei pochi sistemi filosofico-teologici creativi e non convenzionali in un periodo della filosofia e della teologia cattolica certo non brillante per invenzione e audacia.

Il lato interessante della impostazione di questa monografia, che ha molti distinti pregi, risiede appunto nello sforzo di individuare in quella cifra l'apertura di un orientamento del pensiero che ha inteso porre a tema proprio il nesso di spiritualità e cultura, in un contesto dove il divorzio di spiritualità e cultura è ormai sistema dell'epoca. In un quadro dove ormai il razionalismo confessionale dell'apologetica di puro servizio, come anche l'agnosticismo presuntivamente professionale della filosofia, si apprestano a frenare con opposti motivi l'idea stessa di una *scienza del cuore*, Rosmini mostra di non voler sottrarre i costrutti della ragione e l'intelligenza della fede al nesso vitale con l'ordine degli affetti e con la relazione teologica. E dunque, con quella forma originaria dell'esperienza del pensiero che è la vita spirituale della coscienza.

La ricerca di De Giorgi è impegnata a restituire alla cultura spirituale rosminiana, nel senso più inclusivo, lo spessore e l'ampiezza di orizzonte di una condensazione religiosa e culturale del "sentire cristiano" che le interpretazioni unilateralmente filosofiche, o eccessivamente apologetico-dogmatiche hanno di fatto sacrificato. Il punto di applicazione di questa ricostruzione combina due simboli: quello culturale della rosminiana *scienza del cuore* in cui si uniscono affetti e conoscenza, e quello teologale della devozione al *Sacro Cuore*, specifica modalità cristocentrica di una lunga e movimentata stagione della spiritualità cristiana e della pietà ecclesiale. L'ampiezza della lettura è in grado di suscitare molte curiosità e stimoli anche al di fuori dell'interesse specialistico. La scrupolosa estraneità dello storico alla qualità delle implicazioni teoriche, non consente purtroppo di apprezzare direttamente il modo nel quale i fatti registrati dalla vicenda spirituale motivano l'insufficienza teorica e di merito, non puramente congiunturale, dei succitati modelli convenzionali dell'esegesi rosminiana (per l'approfondimento teorico si potrà consultare utilmente **A. Stagliano**, *La "teologia" secondo A. Rosmini. Sistematica-critica-interpretazione del rapporto fede e ragione*, Morcelliana, Brescia 1988, pp. 429, L. 50.000 che la bibliografia di De Giorgi trascura, nonostante l'obiettivo convergenza dell'assunto ermeneutico). Nondimeno la prospettiva generale, guidata dall'intento di assumere un orizzonte più globale ed intrinseco di quello di una semplice storia delle "idee" e delle "devozioni", e l'accurata ricostruzione storica del contesto, offrono materiali qualitativamente apprezzabili per avanzare in direzione di quell'approfondimento.

R. N. Bellah Et Al., *Le abitudini del cuore. Individualismo e impegno nella società complessa*, Armando, Roma 1996, pp. 392, L. 50.000.

La cifra simbolica delle *abitudini del cuore*, nel saggio ispirato e guidato dal noto studioso di sociologia e antropologia culturale, serve a designare quella costellazione di atteggiamenti che, ispirando su larga scala l'agire individuale, determinano le abitudini e le aspettative di comportamento più generali. L'osservazione delle *abitudini del cuore* (nella società americana, ma con ovvie possibilità di generalizzazione) mostra che esiste un largo sfondo di motivazioni e di valutazioni circa gli aspetti qualitativi della vita che non è necessariamente riflesso e simmetrico - spesso neppure intercettato - dalle sintesi di maniera sulle "idee dominanti" dell'epoca. La cosa può sorprendere gli stessi "attori sociali": cioè noi. Il libro, che risulta dalla elaborazione di colloqui prolungati e approfonditi con campioni "culturalmente" rappresentativi, più che "statisticamente" rilevanti, dell'opinione "media", rammenta infatti nella prefazione che "*«sono in molti a dubitare che si abbia abbastanza in comune da essere reciprocamente in grado di discutere le nostre aspirazioni e paure di fondo. È uno dei nostri scopi persuaderli invece che possiamo»*

La domanda "fondamentale" che ha ispirato i termini della consultazione viene sintetizzata in questi termini: *«come preservare o creare una vita moralmente coerente?»*.

Il programma di ricerca è stato realizzato di fatto attraverso quattro direttrici di polarizzazione dei problemi di orientamento morale della vita comune: (a) *«capire come la sfera privata dell'amore e del matrimonio dà forma e significato alla vita della gente»*;

(b) osservare quali aspetti problematici della vita individuale e privata vengono significativamente convogliati nell'area del *counseling* e della cura specialistica e professionale di psicologi, psichiatri, psicoterapeuti, sacerdoti, pastori e altri operatori pastorali dedicati;

(c) cercare di comprendere secondo quali percorsi formativi e motivazioni personali *«gli americani arrivano a impegnarsi nella vita pubblica»*; analizzare le modalità delle attuali aspirazioni al cambiamento e all'avanzamento della vita sociale nel contesto dell'impegno politico formalmente organizzato.

La riflessione elaborata nel libro tocca direttamente questi argomenti: la ricerca della felicità; cultura e personalità; trovare se stessi; amore e matrimonio; la

terapia come cultura; l'individualismo; impegnarsi; la cittadinanza; la religione; la società nazionale.

P. Stauder, *La società devota*, QuattroVenti, Urbino 1996, pp. 174, L. 28.000. Il saggio, che si dispone in certo modo fra la sociologia comprendente e l'antropologia culturale, mira ad illustrare l'utilità di una chiave di lettura della odierna «dissoluzione» del sistema «società», caratterizzata dal logoramento del tradizionale repertorio simbolico di valori e di motivazioni che istruiscono una cultura comune e strutturano un sentire comune.

Nelle società occidentali avanzate, tutti sono già basilariamente di più che non semplici esseri umani viventi, bensì individui ("cittadini") soggetto di riconoscimento qualificato: pari diritti, pari dignità, pari opportunità, pari potere di scelta religiosa, politica, morale, ecc. Ma appunto questo riconoscimento, per essere dato subito e pariteticamente e cumulativamente sin dall'inizio, come un a priori che non dipende dai processi di conquista della propria iscrizione dentro un ordine gerarchico e trascendente di valori strutturanti e differenzianti, è anche rigorosamente formale. Dunque *indipendente* - e pertanto anche *irrilevante* e *inefficace* - rispetto a ciò che è vitale per il singolo e decisivo per la solidità dell'ordine sociale. Ossia l'appropriazione larga e differenziata delle caratteristiche esistenziali/culturali iscritte nell'ordine qualitativo dei valori (fedi, morali, intenzioni, competenze, ecc.). Il fenomeno è però profondamente ambivalente. Da un lato esso infatti fornisce nuova legittimazione alla regressione degli interessi e delle aspirazioni alla sovradeterminazione simbolica della *vitalità individuale del "bios"* (corpo/mente/psiche, indifferenziatamente): cultura salutistica, cosmetica, del benessere, della gratificazione immediata. Costellazione simbolica dove appunto si raccolgono le qualità simboliche dell'essere "vivi", e dunque dell'esistere" e del "realizzarsi": sentirsi bene, volersi bene, essere attivi, spontanei, personali, attivi, visibili, ammirati, di successo, ecc., attraverso accorte e spregiudicate strategie individuali di contrattazione e di scambio a tutto campo e senza vincoli. Dall'altro esso incrementa una nuova riqualificazione culturale della cura sociale del "*bios*": promozione del valore della vita debole, a rischio, marginalizzata, handicappata, diversa, deviante. Dove appunto l'allargamento della metafora quasi-biologica della cultura della sopravvivenza riguarda una linea di confine che è ampiamente al di là della mera sopravvivenza fisica: perché la soglia oltre la quale la vita è considerata equivalentemente "persa", include la sfera di una precarietà e di una penuria che riguardano anche gli aspetti culturali della qualità e del senso. Secondo il nostro A., il valore conferito all'immagine "ecologica" della cultura e della società, nonché la qualità di modello riconosciuta alle figure sociali della cura nei confronti della vita a rischio (comunità terapeutiche, centri di assistenza, organizzazioni di volontariato, ecc.), sono i sintomi più evidenti della tendenza a ricostituire sulla base di un nuovo nucleo fondatore (vita/non-vita) anche l'ordine dei valori culturali di riferimento. L'opportunità offerta da questo orientamento, provocato da una crisi culturale profonda e dal conseguente regime di necessità, è reale. Ma il rischio della regressione in esso implicita non è affatto da sottovalutare. Esso riproduce infatti nel bene e nel male, su scala sociale, i contenuti della interazione madre-bambino: e dunque anche gli aspetti negativi di una ricerca di senso unilateralmente rivolta agli aspetti indifferenziati, fusionali, gratificanti del quadro esistenziale. Sulla base di queste considerazioni «*si avanza infine la tesi che la vita può riemergere solo a condizione di estendersi oltre i confini di realtà circoscritta ai soli contesti assistenziali, di corrodere progressivamente i limiti e gli ostacoli ad essa imposti nel sociale*». La terapia indicata non ci sembra del tutto congruente con la denuncia dei rischi inerenti all'ambiguità dell'espansione "maternale". Ma il modello di descrizione adottato rende comunque stimolante la diagnosi.

M. I. Angelini, *Un silenzio pieno di sguardo. II significato antropologico-spirituale del silenzio*, EDB, Bologna 1996, pp. 93, L. 13.000.

«*Battono cuori, eppur tarda discorso?*». Il verso di Holderlin ci trafigge alla p. 10 di questo acuto e denso volumetto. E riesce a comunicarci una risonanza nuova, che non ci aspettavamo più. La meraviglia dipende dal fatto che la scolastica heideggeriana (uno dei temi di esercitazione preferito dei dialoghi filosofico-teologici sul "sacro") ha talmente saturato l'interpretazione del tempo della "povertà" abitato dai "poeti", che ci eravamo rassegnati all'idea di dover ingannare l'attesa dell'ultimo dio" (che "solo ci può salvare") praticando una teologia del cuore che nel frattempo commenta Heidegger. Il dirottamento qui è preciso: «*Forse i monaci, forse i poveri di oggi, possono essere tra queglii 'amanti' che col loro silenzio preparano - attendono, invocano -il nuovo linguaggio capace di nominare non invano Dio e gli umani*». I monaci e i poveri sono, sin dagli antichi inizi della tradizione spirituale cristiana, i due frammenti, destinati a non perdersi di vista, di un unico *symbolon*. Frammenti privi di valore nella loro eventuale separatezza (ché allora il monachesimo diventa privilegio, e la povertà rimane semplice miseria); ma nella loro correlazione, capaci di produrre una insostituibile evidenza dell'evangelo cristiano: che fa risplendere l'essenza teologale del bisogno umano e insieme il miracolo della elezione divina che lo concerne. Non senza dolore, certo. E dunque, non senza "elaborazione" del muto appello che il dolore del mondo tiene fermo anche "davanti" a Dio. Ma il mutismo della parola finita si "scioglie", nel silenzio contemplativo, nel libero canto dell'*affectus Dei*. Senza "perdersi" in chiacchiere, eppure miracolosamente andando a risuonare in tutte le parole dell'umana indigenza. I poveri ne sono consolati, riconoscendo nella parola che risuona nel silenzio la verità che *sentono*, pur incapaci di *nominarla* come si deve. I monaci ne sono largamente ripagati, perché in tal modo la Parola di Dio mostra la sua natura non esoterica, non riservata, non estranea, non autocelebrativa. Il "silenzio" intorno al quale si discorre qui, non è l'infrangibile alterità della natura divina, che svuota docetisticamente la Parola incarnata, assegnandole un mero compito retorico. Né la banale assenza di parola, di comunicazione e di dialogo. È piuttosto «*un'affezione spirituale del credente che sta dinanzi al Dono gratuito della Parola, nella quale -nella forma del 'Verbum consummatum' -Dio si autoconsegna alla creatura umana*».

Dopo una densa introduzione "fenomenologica" alle forme dello spirito che il "simbolo" del silenzio chiama a raccolta dalle varie costellazioni dell'esperienza, il testo raccoglie con affetto, e sapientemente interroga, le testimonianze autorevoli dell'antico monachesimo cristiano. In contrappunto con le odierne forme della povertà spirituale, sofferente di molte forme di afasia e distonia della parola genuina della fede. L'orizzonte della riflessione spirituale consegnata a queste pagine appare come una glossa della misteriosa esperienza di Elia (cfr. 1 Re 19,11ss.). Quella che il poeta cristiano, perfettamente centrando nel senso *letterale* chiamava la "*musica silenziosa*" dell'Amato (**Giovanni della Croce**, *Cantico Spirituale*, strf. 13). Non sembri perciò strano, dopo tutto questo, se suggerisco che questo libretto sia letto un po' per volta, *nel silenzio*, ma con lettura *vocale*: che ne faccia risuonare gli affetti spirituali. Sicché la *mente* non ne raccolga soltanto parole e idee.

M. Bellet, *Il corpo alla prova. O della divina tenerezza*, Servitium, Sotto il Monte (BG) 1966, pp. 107, L.15.000.

Una calorosa segnalazione infine, per questo libretto del noto (ma non abbastanza) filosofo e psicanalista francese: sacerdote, insegnante, e scrittore di teologia fondamentale e spirituale.

Lo scritto è il "diario spirituale" - nel senso più ampio e più profondo dell'espressione - di un periodo di degenza ospedaliera. L'A. vi mette a nudo, ma sempre con la semplicità e il pudore di una garbata franchezza colloquiale, i sentimenti, i risentimenti, gli slanci spirituali e le riflessioni amare che la dolorosa congiuntura ha suscitato. La sistematica "umiliazione" del malato, proprio nel momento in cui egli è oggetto di "cura", è il tratto che più efficacemente accompagna il racconto di questa esperienza. L'esercizio cristiano qui sta proprio nell'impegno, di cui si avverte l'ineludibile cogenza morale e religiosa, di rimanere

solidali con la condizione di molti simili: che sono estranei alle privilegiate vie di fuga alle quali l'uomo di spirito e di cultura può ricorrere. Ma anche da questo punto di vista, l'esercizio non è senza vantaggio: qui anche l'uomo spirituale, ha qualcosa da imparare.

Nella miracolosa assenza della insopportabile mistica d'uso corrente sul valore spirituale della sofferenza, la sostanza teologale del duro impatto con la macchina perversa della gestione clinica dei mali dell'uomo (che ormai è metastasi culturale) risplende con una forza e una nettezza che non lasciano insensibili. La lettura, nel suo ritmo inizialmente quasi-cronachistico e del tutto aderente al profilo minimo di gesti, sguardi, battute, della piccola cronaca insomma che ci trasforma improvvisamente nel letto "numero tale", è coinvolgente. Il libretto è come una piccola colata di lava: si legge, più che d'un fiato, trattenendo il respiro. Lascia dentro una impressione indelebile sul carattere disumano cui può approdare la più antica delle *scienze dell'uomo*.

Nella invisibile banalità di una *routine* che sembra impossibile combattere dall'interno: come ci si può opporre a chi si prende cura di noi? Il corpo è qui alla prova della malattia e della terapia ad un tempo.

E l'anima alla prova del corpo. Eppure, anche lì, forse proprio lì, la divina tenerezza è in agguato: e il corpo dice, a proposito della sapienza di Dio, cose che l'anima ci aveva addirittura consigliato di nascondere a noi stessi.

Quando la fede è messa improvvisamente alla prova, l'anima può apprendere sulla tenerezza di Dio bagliori che mai avrebbe osato immaginare. «*Fiamma invisibile, fuoco che scende dal cielo nascosto agli sguardi, acqua di fuoco, la divina tenerezza non si trova né al mercato, né a palazzo, né sul campo di battaglia, né nel consesso dei potenti, né nel frastuono delle assemblee. Prepara il tuo cuore, uomo, a ciò che è senza lineamenti ed è il volto, senza voce ed è la parola, senza forza, ed è l'onnipotenza. Prepara il tuo cuore ad una felicità sovrabbondante, che frantuma il tuo gusto della felicità e ti conduce sul cammino che tu non vuoi. Prepara il tuo cuore alla pace che supera ogni conoscenza*» (p. 103).

Prof. Pierangelo Sequeri