

La teologia spirituale dopo Moioli

Nell'ottobre 1984, trent'anni fa, moriva, ancora giovane, don Giovanni Moioli. Chi lo aveva conosciuto, seguito le sue lezioni o letto i suoi scritti, era profondamente persuaso della sua statura spirituale ed intellettuale e della importanza della sua opera, anche in futuro, per la teologia in genere e per la teologia spirituale in particolare. Le numerose opere inedite apparse dopo la sua prematura scomparsa e la diffusione del suo pensiero hanno confermato questa impressione e persuaso sempre più persone della importanza della sua ricerca. Di fatto, nei decenni successivi alla sua morte, la sua riflessione sull'identità della teologia spirituale e sul suo compito inciderà profondamente nel dibattito circa l'epistemologia di questa disciplina.

Ci si può giustamente interrogare sull'attuale situazione della teologia spirituale, quale sia il suo profilo oggi e notare gli effetti della riflessione di Moioli a questo proposito. La sua rilettura della storia della spiritualità e la profondità della sua riflessione teologico-spirituale sono state così radicali da "costringere" i cultori di questa disciplina a fare i conti con la sua proposta.

Certamente in questi ultimi trent'anni sono accadute molte cose dal punto di vista culturale e sociale; molti problemi, che oggi la teologia deve affrontare, erano inediti al tempo del grande teologo di Vimercate. Tuttavia, a distanza di trent'anni dalla fine della sua missione terrena ci è possibile scorgere con convinzione la sua preziosa eredità.

Per comprendere la situazione e le prospettive della teologia spirituale "dopo" Moioli, in questa breve riflessione, intendo tratteggiare innanzitutto il modo con cui questo autore, a partire dagli anni '60 fino alla sua morte, ha colto il problema dello "spirituale", per enucleare la sua proposta fondamentale. A partire dalla sua posizione è possibile affacciarsi sull'attuale panorama teologico spirituale e considerare le sue tendenze fondamentali riguardo alla identità e alla missione di questa disciplina. In tal modo si potrà ritornare su alcuni temi classici della riflessione del Moioli mostrandone l'attualità e i possibili ulteriori percorsi di sviluppo.

I. *Il nostro autore inizia ad occuparsi della teologia spirituale proprio negli anni del postconcilio, quando questa disciplina appare un vero cantiere aperto, in piena costruzione. Lo stesso dettato conciliare, pur avendo prodotto affermazioni di enorme rilievo per questo campo, non aveva delineato la sua figura all'interno del sapere teologico. Destino peraltro condiviso con altre discipline, quali ad esempio la teologia fondamentale, per la quale si parlò di una vera e propria "eclisse". La sua connotazione emergerà solo negli anni successivi, con la Ratio fundamentalis (1970, 1985) e con la costituzione apostolica Sapientia Christiana (1979).*

Gli anni in cui Moioli scrive sono in effetti quelli nei quali la spiritualità e la teologia spirituale cercano di comprendere il proprio profilo scientifico e accademico, determinando anche il rapporto con le altre discipline teologiche. A mio avviso è importante considerare come il nostro autore interpreti la situazione ereditata dal percorso teologico realizzatosi in modo problematico nel secondo millennio, poiché è da questa ermeneutica del percorso storico della spiritualità che egli elabora la sua proposta fondamentale.

In breve, si può ricordare che per Giovanni Moioli la situazione contemporanea della teologia spirituale è segnata profondamente dal cambiamento fondamentale occorso negli studi con la nascita della Scolastica e con il suo sviluppo dopo le grandi sintesi di Tommaso e Bonaventura. Da questo punto di vista la sua lettura si imparenta molto con la nota analisi balthasariana circa lo sdoppiamento della teologia dalla santità/spiritualità (Teologia e santità). Se, per dirla con Leclercq, nella patristica non c'è «mai stata separazione, e nemmeno distinzione, tra conoscenza e amore, ricerca intellettuale ed esperienza di vita spirituale», con il triplice ingresso dell'aristotelismo in teologia, invece, sorge gradatamente quella separazione che porterà alla lenta ma inesorabile estraneazione tra i "teologi" e gli "spirituali". Come noto, per il teologo di Basilea la causa fondamentale dello sdoppiamento fu l'assunzione del concetto di verità filosofica all'interno del sapere teologico; il che non permise di ritenere a pieno in teologia la multiforme ricchezza del dato biblico intorno al tema della verità, aprendo così le porte ad una crescente forma di razionalismo e concettualismo nel sapere teologico, che si svilupperà nell'evo moderno.

La riflessione di Giovanni Moioli, intervenendo sulla lettura balthasariana, coglie le implicazioni epistemologiche di tale cambiamento. A partire dalla constatazione della opposizione tra "monaci" e "magistri" e successivamente tra magistri stessi (ad es. Bonaventura e Tommaso e il loro diverso rapporto con la filosofia) si rileva il formarsi di una letteratura che oppone scientia ad experientia. Si fa notare a questo proposito

come lo sdoppiamento tra teologia e spiritualità non riguardi solo un aspetto particolare dell'organizzazione del sapere teologico, ma vada a considerare «il problema della natura della fede, o di quel “sapere” proprio, assolutamente tipico e complesso, che è il “sapere” della fede». Qui lo sdoppiamento viene spiegato da Moioli con un cambiamento del campo stesso dell'indagine teologica. La conseguenza epistemologica più grave sembra darsi nel fatto che «La “teologia” delimita in concreto il proprio ambito all'oggettività cristiana, cioè alla fede [...] nel suo versante oggettivo, non prestando invece attenzione alla medesima realtà della fede anche precisamente in quanto essa vive e si appropria l'insieme dei valori cristiani».

Lo sdoppiamento verrebbe così a crearsi in forza di una separazione tra l'elemento obiettivo del dato rivelato e l'appropriazione credente. Pertanto, nel proseguo dell'evoluzione storica, a livello tendenziale «la teologia emerge come “dogmatica”; e – sotto una spinta culturale effettivamente razionalistica ed illuministica – ritiene consapevolmente compito estraneo a sé quello di occuparsi della esperienza o della fede in quanto vissuta, a meno di operare la riduzione ai “principi”, cioè appunto al dato dogmatico. A questo punto la separazione o il “divorzio” tra teologia e spiritualità si rivela consacrato: ma non perché la teologia si sia posta come intelligenza critica della fede e la cosiddetta spiritualità no, bensì perché 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»¹. In questa visione il cuore dello sdoppiamento viene individuato nella scissione posta all'interno dell'oggetto stesso della ricerca teologica. Viene così a mancare il riferimento all'intero della fede.

II. Sono del parere che l'ermeneutica di questo snodo decisivo della storia della teologia sia fondamentale per la comprensione del destino della teologia spirituale del nostro tempo. Infatti, da qui in avanti la storia della spiritualità e della riflessione teologica su di essa sarà segnata da questa divisione.

Certamente il Vaticano II ha dato indicazioni fondamentali in vista del recupero integrale dell'oggetto della teologia, cercando di superare tanto la contrapposizione tra teologia e spiritualità, quanto la loro semplice e sterile giustapposizione. Si pensi a questo proposito alle grandi affermazioni della Dei Verbum circa l'orizzonte storico e personalistico

¹ G. MOIOLI, *Teologia Spirituale*, in S. DE FIORES - T. GOFFI (ed.), *Nuovo di-*

zionario di Spiritualità, San Paolo, Ciniello Balsamo (MI) 1985, 1598s.

della rivelazione, come anche il recupero della stessa esperienza spirituale come fattore fondamentale per la crescita della comprensione della divina Tradizione, insieme allo studio e al magistero ecclesiale (DV 8). Certamente anche il recupero di una visione cristocentrica della rivelazione, sinteticamente rinvenibile in *Gaudium et Spes* 22, favorisce una lettura più dinamica della verità rivelata e dell'umano, a cui tale rivelazione è originariamente destinata. Particolarmente significativi sono poi gli asserti di *Lumen Gentium* circa la pertinenza del soggetto credente al discorso teologico. Sta qui, a mio parere, la grande implicazione teologica del richiamo alla vocazione universale alla santità di tutti i fedeli battezzati (Cap. V), con annesso recupero della figura del laico cristiano (Cap. IV) – sebbene bisognosa di ulteriori e profonde precisazioni successive – come anche la descrizione degli stessi consigli evangelici – tema tipico della spiritualità – nella loro pertinenza battesimale (LG 42) ed antropologica (LG 46).

Nell'odierno dibattito teologico intorno alla identità della spiritualità e teologia spirituale si trova un sostanziale consenso – pur con mille diversificazioni – sul fatto che ad esse spetti la considerazione del vissuto e della esperienza. Il contributo specifico di Moioli si colloca a mio parere nel riferire esplicitamente e rigorosamente questo vissuto/esperienza alla rivelazione, mostrando così la pertinenza teologica dello “spirituale”, ma anche la pertinenza spirituale del “teologico”.

Infatti, se il vissuto sembra essere il cuore di ogni considerazione teologico spirituale, diventa decisiva la comprensione della esperienza spirituale come tale, affinché essa sia considerata come originaria e non risulti pensata in modo deduttivistico, né in modo soggettivistico o arbitrario, a prescindere dalla verità di cui si fa esperienza. In tal senso la lezione fondamentale di Moioli sulla struttura della esperienza spirituale rimane un punto di non ritorno della storia della teologia spirituale.

Inutile approfondire in dettaglio in questa circostanza la complessità della questione circa la corretta comprensione della “esperienza cristiana”; riflessione appesantita gravemente dalla questione modernista, e tuttavia anche illuminata dal pensiero coraggioso di alcuni pensatori in tempi non sospetti, come J. Mouroux, H.U. von Balthasar e K. Rahner, insieme ad altri.

Moioli, ben consapevole di questa complessità, ha posto il tema dell'esperienza spirituale, mostrando come essa, se correttamente compresa, possa tornare a mettere in profonda sinergia quanto si è separato nella storia della teologia. Da qui il valore decisivo della formulazione elaborata dal nostro teologo: il sapere teologico ha come suo centro l'autorivelazione di Dio in Gesù Cristo, morto, risorto e datore dello Spirito,

non solo limitatamente alla sua obiettività, ma in quanto offerta e diretta al soggetto antropologico, chiamato alla salvezza e alla comunione piena con Dio. Pertanto, «l'oggetto, cioè il manifestarsi della verità in Gesù o come Gesù, non può essere concepito a prescindere dal rapporto che esso è intenzionato a suscitare, e quindi a prescindere dalla determinata figura di fede che esso fa sorgere»². In tal senso quanto indagato criticamente dalla teologia è «l'intero rapporto tra il manifestarsi della verità che è Gesù Cristo e l'uomo a cui tale manifestarsi si destina, nella sua struttura obbiettiva»³.

Detto in termini classici, come suggerito da Moioli stesso, la teologia spirituale tematizza la relazione tra la fides quae, il dato cristiano comunicato dalla rivelazione di Dio, e la fides qua, ossia l'atto personale attraverso il quale il soggetto credente se ne appropria. In questa prospettiva lo studio dell'esperienza cristiana esce da ogni deriva soggettivistica in quanto viene indagata come appropriazione del dato cristiano. Pertanto la teologia spirituale studia «il fenomeno o il fatto cristiano in quanto vissuto»⁴. Il contesto è dunque quello del De fide. La teologia spirituale si imparenta così in tal modo alla istanza teologico fondamentale; tuttavia se ne distingue in quanto ciò che studia è l'accadere del rapporto tra fides quae e fides qua nel concreto delle sue figure storiche⁵. Questa posizione diventa a mio parere paradigmatica per la definizione che la teologia spirituale/spiritualità dà di se stessa in relazione a tutta la teologia.

III. *Non è possibile riassumere qui le attuali posizioni a questo proposito prodotte dai diversi autori che si sono impegnati sulla definizione di teologia spirituale e sul suo compito⁶. Tuttavia è utile ricordare che sostanzialmente l'attuale dibattito ruota intorno alla pertinenza teologica del vissuto, così da configurare conseguentemente la collocazione della nostra disciplina rispetto all'intero arco del sapere teologico. Oltre all'idea, peraltro tradizionale, di voler assorbire la teologia spirituale all'interno della teologia come una sua funzione, senza avere uno statuto epistemologico proprio, cui si interfaccia anche l'idea di una "sezione spirituale" in ogni trattato di dogmatica, mi sembra che cruciale sia la considerazione alternativa, ossia della spiritualità intesa co-*

² *Ivi*, 1604.

³ G. MOIOLI, *Spiritualità, fede, teologia*, «Teologia» 9 (1984) 117-129; qui 123s.

⁴ G. MOIOLI, *Teologia spirituale*, in *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, I, Marietti, Casale Monferrato 1977, 58.

⁵ Cfr. A. BERTULETTI - L.E. BOLIS - C.

STERCAL, *L'idea di spiritualità*, Glossa, Milano 1999.

⁶ Cfr. R. ZAS FRIZ DE COL, *Identità e missione della teologia spirituale: bilancio e prospettive dal Vaticano II ad oggi*, in P. MARTINELLI (ed.), *La teologia spirituale oggi. Identità e missione*, EDB, Bologna 2012, 15-52.

me realtà del tutto autonoma e pertanto come materia “non teologica”. Profilo ancora differente – e per certi aspetti “medio” rispetto alle altre due proposte richiamate – è la visione della spiritualità come disciplina specifica teologica, tuttavia con una sua propria autonomia. Questa ultima visione contiene a sua volta molte varianti, a seconda del perimetro assegnato allo “spirituale” stesso in relazione alle tematiche trattate dalle altre discipline.

Dentro questo quadro si pone anche la complessa questione circa lo statuto proprio della mistica (e della teologia della mistica), ossia se debba essere considerata come una realtà a propria volta autonoma (e distinta) oppure come principio di rilettura della intera spiritualità, venendo così a riproporre in qualche modo, sebbene in modalità nuove, le classiche dispute del passato recente tra le diverse scuole di spiritualità all’inizio del XX secolo.

Ogni posizione presenta ovviamente le sue ragioni. Alla radice vi sta, a mio parere, un duplice problema, che Giovanni Moioli nel suo tempo aveva perfettamente compreso nella sua portata. Mi riferisco al fatto che il vissuto spirituale venga considerato come realtà deducibile da ciò che viene pensato e compreso altrove. Questo sarebbe il rischio proprio di una eccessiva integrazione dello spirituale al teologico. Dall’altra parte, se per garantire il carattere originale della esperienza spirituale e la sua indeducibilità – sostenuta da coloro che situano la spiritualità al di fuori della teologia – si disarticola il vissuto dal suo riferimento oggettivo, di fatto si ritorna a quel divorzio tra teologia e spiritualità che ha tanto gravato nella storia moderna della teologia. Anche il problema della mistica e delle sue caratteristiche proprie si inserisce ultimamente, a mio parere, in questa alternativa.

La lezione di Moioli rimane a tutt’oggi illuminante su questo punto perché ha colto l’articolazione originaria tra fides quae e fides qua, radicata ultimamente nella realtà biblica per la quale la rivelazione di Dio è sempre per l’uomo (pro nobis); essa si dà sempre nella forma della Alleanza, in cui l’uomo è coinvolto nell’evento stesso della autocomunicazione divina. La Parola di Dio è sempre una parola di Alleanza in cui è richiesta la reciprocità del soggetto credente come soggetto di libertà (Verbum Domini, n. 22). Pertanto, essendo implicata al contempo la libertà del soggetto antropologico e la gratuita autorivelazione di Dio, il vissuto spirituale sarà ogni volta indeducibile nella sua figura, in quanto la libertà dell’uomo non può mai essere predecisa prima del suo accadere. Del resto, la modalità concreta con cui ogni esperienza spirituale accade nel tempo in relazione all’evento originario rimane sempre legata all’azione imperscrutabile dello Spirito Santo. La libertà è sempre situa-

ta e i doni dello Spirito santo – nel senso qui dei carismi e delle diverse spiritualità – non sono mai “prenotabili”. In tal modo, rivendicando il carattere teologico della spiritualità, Moioli ha posto il criterio capace di evitare ogni riduzione soggettivistica dell’esperienza spirituale. Inoltre, riconoscendo il carattere singolare della mediazione dello Spirito e della libertà dell’uomo, ne impedisce una sua riduzione deduttivistica. L’esperienza spirituale è così valorizzata in se stessa senza aver bisogno di essere isolata dalla riflessione sulla verità rivelata (intellectus fidei). Pertanto l’esperienza spirituale, resa possibile dall’evento di Cristo, come Nuova ed Eterna Alleanza, avrà sempre una sua peculiarità che la teologia spirituale si farà carico di studiare, considerando attentamente le attestazioni che il vissuto spirituale dà di sé. Diari spirituali, poesie e preghiere, grandi regole di vita consacrata, forme artistiche e testimonianze diverse saranno le modalità con cui il vissuto spirituale si dà a conoscere all’ermeneutica della fede.

Da qui sorge evidentemente una duplice domanda: innanzitutto sul regolativo dell’esperienza spirituale che permette di riconoscerla come tale; in secondo luogo sul valore teologico del vissuto spirituale così considerato. Certamente l’attestazione biblica e il dato dogmatico rimangono fondativi e regolativi di ogni esperienza spirituale cristiana, che così si configura in modo ecclesiale. Dall’altra parte, se ogni autentica esperienza spirituale non è semplicemente dedotta, allora la stessa esperienza spirituale nelle sue attestazioni risulta essere preziosa per l’approfondimento del mistero di Dio nella sua rivelazione. In tal modo andiamo incontro a quanto von Balthasar aveva chiamato il carattere di “esistenza teologica” dei santi, le cui esperienze spirituali sono di fatto un contributo efficace per l’approfondimento dell’intelligenza teologica: «Per il popolo essi [i santi] rappresentano soprattutto una nuova forma d’imitazione di Cristo suggerita dallo Spirito Santo, l’illustrazione ed esemplificazione del vangelo ai nostri giorni. Per i teologi invece essi sono piuttosto una nuova spiegazione della rivelazione, un arricchimento della dottrina, un approfondimento di verità lasciate finora piuttosto in disparte. Anche se personalmente essi non furono dei teologi o degli eruditi, la loro esistenza in quanto tale costituisce un fenomeno teologico, che contiene una dottrina viva, donata dallo Spirito Santo e perciò degna di massima attenzione, adeguata ai tempi, feconda, che nessuno può lasciar passare sotto silenzio, perché è rivolta a tutta la Chiesa»⁷.

⁷ H.U. VON BALTHASAR, *Sorelle nello Spirito. Teresa di Lisieux e Elisabetta di Digione*, Jaca Book, Milano 1991, 28.

In questa prospettiva, anche il tema dell'esperienza mistica trova la sua collocazione e la sua valorizzazione adeguata. Nell'individuare in essa un dono peculiare da parte di Dio per l'edificazione della Chiesa e per la sua missione, Moioli può anche serenamente affermare che essa non rappresenta la vocazione di tutti e nemmeno deve essere considerata come il vertice della santità. Infatti, se da una parte è vero che ogni autentico vissuto spirituale è mistico, nel senso che ha a che fare con il "mistero" nel senso paolino del termine, dall'altra parte è altrettanto vero che le caratteristiche della mistica nel suo carattere peculiare, come si attesta nella storia della spiritualità, la configurano come un dono specifico dello Spirito per il bene della Chiesa e del mondo intero in una determinata circostanza storica.

IV. *Con tutto questo mi sembra che Giovanni Moioli abbia anche posto un altro punto di riferimento chiave per affrontare la questione oggi centrale del dibattito circa il compito della vita spirituale e della teologia spirituale, in relazione alla necessità di presentarsi capace di percorrere vie incontro all'umano, come raccomanda il Cardinale Angelo Scola nella sua lettera pastorale Il campo è il mondo. Qui occorre riconoscere che le separazioni occorse all'alba della modernità tra teologia e spiritualità, come anche tra morale e spiritualità, concentrandosi quest'ultima su ascetica e mistica, sui percorsi di perfezione riservati ad "alcuni", ha indotto il rischio di una estraneità tra il vissuto spirituale e l'umano comune, che oggi, invece, si presenta come compito imprescindibile.*

Infatti, negli ultimi decenni appare sempre più importante prendere atto di talune provocazioni del percorso postmoderno che interrogano profondamente il vissuto cristiano e il lavoro teologico spirituale. Essendo l'esperienza spirituale legata alla circostanza storica, essa non può che riconoscere nel suo presente taluni cambiamenti epocali in atto da tempo, diventati pervasivi nella nostra società proprio in tempi più recenti. Si tratta di realtà in nuce già colte dal Vaticano II, talune delle quali più immediatamente positive per la fede, altre più complesse. Si pensi, per il primo caso, ad esempio al carattere ecumenico dell'esperienza spirituale oggi. I grandi cambiamenti relativi alla comunicazione, alla globalizzazione e al meticcio di culture e di civiltà, hanno fatto sì che, non solo in ambito accademico, i cristiani in Occidente prendessero contatto con altre forme di spiritualità cristiana, come ad esempio quella orientale, legata alla tradizione ortodossa. Tornare a respirare a "due polmoni" – come affermato da san Giovanni Paolo II – è certamente una caratteristica importante per il vissuto spirituale cristiano.

L'aspetto più problematico mi sembra veicolato invece, da una parte, dal prendere contatto con le tradizioni spirituali di altre religioni, oggi presenti sul nostro territorio; dall'altra parte, si deve riconoscere gli effetti del complesso e polimorfo processo di secolarizzazione, arrivato nel postmoderno ad una figura singolare, contenente a sua volta forme di ritorno al sacro (anche selvaggio) e forme che pongono in assoluta irrilevanza la questione della fede cristiana. È un dato inevitabile che il vissuto cristiano si incontri oggi con tradizioni spirituali non cristiane, con forme sincretiste di religiosità e persino con proposte di spiritualità "senza Dio" (A. Comte-Sponville).

Se è vero che «il rapporto del cristianesimo con le religioni del mondo è divenuto oggi una necessità interna per la fede» (J. Ratzinger), e pertanto la riflessione teologico spirituale deve poter aiutare a cogliere quelle esperienze che valorizzano positivamente questa convivenza, evitando ogni sincretismo, ultimamente depauperante, mi sembra che un dato fondamentale, che inerisce la qualità spirituale della esistenza umana, sia proprio la necessità di sottolineare la pertinenza antropologica dell'esperienza spirituale cristiana. Ciò non può voler dire in nessun modo un "adattamento" della proposta cristiana alla sensibilità del nostro tempo, per poter essere accettati dall'agone pubblico; piuttosto si deve riconoscere il carattere provvidenziale e provocatorio della domanda antropologica in atto all'inizio del terzo millennio.

La lezione di Moioi ci aiuta ad ancorare l'esperienza cristiana nella destinazione che Dio ha voluto fare della sua Parola alla nostra libertà; pertanto, è l'evento cristiano stesso ad implicarsi nell'umano comune come sua originaria destinazione. Non è certo inutile richiamare questo fatto, soprattutto se pensiamo alla ricorrente tendenza gnostica che non ha mai abbandonato del tutto talune correnti di spiritualità lungo la storia; anche le spiritualità laiche o atee del nostro tempo non ne sono immuni. Ciò che è in gioco nel nostro tempo è in affetti l'humanum come tale nella sua concretezza e nelle sue ferite: l'humanum oggi a rischio di "abolizione" (C.S. Lewis), soprattutto in forza del potere tecnoscientifico diffuso, che tende a trasformare anche il soggetto in oggetto della propria manipolazione, apparentemente inarrestabile.

In tal senso, l'esperienza spirituale, proprio per la sua disposizione a tematizzare il soggetto in rapporto alla Parola di Dio che si offre nella carne, ha probabilmente gli strumenti migliori per entrare in dialogo con l'umano comune. Libertà, desiderio, domanda, affetti, emozioni, bisogni e decisioni sostanziano il soggetto antropologico. La spiritualità cristiana trova qui il suo soggetto reale; l'annuncio cristiano trova qui il compito di mostrare la capacità umanizzante della fede, della speranza e della carità.

Si tratta di un compito assai impegnativo ed essenziale. In effetti, in ciò appare quanto la nuova evangelizzazione chiede alla spiritualità; la Chiesa "in uscita" (Evangelii Gaudium, 20-24), la Chiesa che non solo va in missione ma che è missione (Evangelii Gaudium, 273) – ad imitazione del suo Signore che è la missione del Padre nel mondo – deve in effetti oggi percorrere tutte le vie dell'umano, giacché il "campo è il mondo" (Mt 13,38). Non si tratta dell'umano astrattamente considerato, ma di scoprire le umili pieghe della vita ordinaria che tutti ci riguardano (P. Sequeri). Accogliendo questa provocazione non toglieremo nulla di ciò che è veramente spirituale; piuttosto ci sarà dato di lavorare, per grazia, in favore della qualità spirituale della umana esistenza.

Anche in tutto ciò Giovanni Moioli ci presenta suggerimenti interessanti, se non come svolgimento compiuto, sicuramente come intuizione e come approccio. Un testo emblematico a questo proposito, oltre al celeberrimo L'esperienza spirituale. Lezioni introduttive (1992), è quello dedicato ai Temi cristiani maggiori (1992). Qui troviamo un intreccio suggestivo dei tre livelli fondamentali dell'esperienza spirituale cristiana: le virtù teologali, i consigli evangelici e alcune dimensioni antropologiche fondamentali, come la libertà, gli affetti e la fecondità. Proprio ciò che il percorso della modernità ha fundamentalmente e formalmente disarticolato, Giovanni Moioli sente le necessità di intrecciarli insieme. Trovo particolarmente suggestiva la sua articolazione e tematizzazione dei consigli evangelici: verginità, povertà e obbedienza. Sappiamo come spesso nella modernità tale realtà, anche nella tematizzazione teologico-spirituale, aveva come compito quello di rappresentare simbolicamente la distanza della Chiesa dal mondo, sempre più mondano, confermando paradossalmente in tal modo la stessa mondanità del mondo e l'imperitinenza cristiana ad esso. Non serve ricordare qui le pagine dure di Kant nella Critica della ragion pratica su coloro che, praticando i consigli evangelici, quali atti supererogatori, si emancipano da ciò che è dovere di tutti.

Moioli, facendo propria la lezione del Concilio e rileggendo in tal modo la stessa storia della spiritualità, ci mostra come proprio i consigli evangelici entrino profondamente nelle domande, nei desideri e nei bisogni dell'umano condiviso, mostrando così la libertà dei figli di Dio, la compassione umano-divina della povertà evangelica, la fecondità redenta e l'ordine teologale degli affetti che la sequela di Cristo rende possibile.

Non ci troviamo qui di fronte ad una costruzione artificiale in cui mantenere in equilibrio realtà umane, teologali e spirituali. Piuttosto si parte e si rimane radicati nell'evento che fonda la nostra fede: la Parola-carne, che è Gesù Cristo. Gli stessi consigli evangelici, contemplati come

forma dell'umano di Cristo si trovano a dialogare sull'umano in "casa propria".

Tale intuizione a mio parere deve essere sviluppata in due direzioni: da una parte essa deve essere incrementata in tutta la sua potenzialità permettendo allo spirituale di percorrere tutte le vie dell'umano, mostrando tutte le possibilità della vita secondo lo Spirito di promuovere la vita buona del vangelo; dall'altra parte occorre che questo diventi criterio ermeneutico per rileggere la storia della spiritualità, riposizionando i suoi elementi fondamentali su questo binario. In tal modo sarà possibile ritrovare, se necessario, i grandi santi del passato come straordinari compagni del nostro presente nella lotta per la qualità spirituale della vita dell'uomo di tutti i giorni, comunicando così in modo persuasivo l'Evangelo dell'Umano (Il campo è il mondo, 26).

In ciò abbiamo una importante testimonianza della Chiesa in quanto Esperta in umanità, secondo la felice espressione di Paolo VI (Populorum progressio, n. 13), prossimo beato. È un compito tanto affascinante quanto urgente, per il quale essere grati alla testimonianza di vita e di pensiero realizzata da don Giovanni Moioli.

✠ Paolo Martinelli

Copyright of Teologia is the property of Glossa and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.